



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MODERN DÜŞÜNCEDE TEMSİL FİKRİ VE POSTMODERN İTİRAZLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Sema CEVİRİCİ

BURSA – 2017



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MODERN DÜŞÜNCEDE TEMSİL FİKRİ VE POSTMODERN İTİRAZLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Sema CEVİRİCİ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA – 2017

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda, 701321031 numaralı Sema CEVİRİCİ'nin hazırladığı "Modern Düşünce'de Temsil Fikri ve Postmodern İtirazlar" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 20.01.2017 günü 14:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna (oybirliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı

Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Kemal ATAMAN
Uludağ Üniversitesi

Üye

Yrd. Doç. Dr. Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

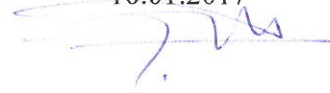
20/01/ 2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum “Modern Düşünce de Temsil Fikri ve Postmodern İtirazlar” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

16.01.2017



Adı Soyadı:	Sema CEVİRİCİ
Öğrenci No:	701321031
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Felsefe Tarihi Yüksek Lisans
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 04/01/2017

Tez Başlığı / Konusu: "Modern Düşüncede Temsil Fikri ve Postmodern İtirazlar"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 130 sayfalık kısmına ilişkin, 04/01/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

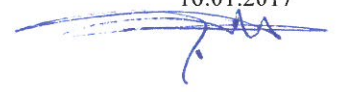
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

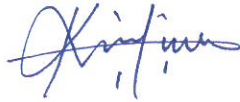
Gereğini saygılarımla arz ederim.

16.01.2017



Adı Soyadı:	Sema CEVİRİCİ
Öğrenci No:	701321031
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Felsefe Tarihi Yüksek Lisans
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
16/01/2017
Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP



ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Sema CEVİRİCİ
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 173
Mezuniyet Tarihi : ../.../2017
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

MODERN DÜŞÜNCEDE TEMSİL FİKRİ VE POSTMODERN İTİRAZLAR

Modern düşünce gerçekliğin rasyonel olana müracaatla kavranabileceği noktasında klasik düşünce ile ortak bir konumu paylaşmakta fakat bununla beraber varlık, bilgi ve hakikat üzerine olan söylemlerini özne zemininde temellendirerek klasik dönemin anlayışından farklılık arz etmektedir. Klasik dönemle olan bağlarını bu hümanist ve subjektivist anlayış lehine koparan modern dönem, temsilci düşünme mantığı ile sadece bilgi anlayışına değil ontolojik, etik-politik ve estetik düşüncelerine de yön vermiş ve rasyonelleşmiş bir düşünceyi benimsemiştir.

Bu epistemolojik serüven, başlangıcından bu yana ihtiva ettiği birtakım sorunlar sebebiyle postmodern düşünce tarafından eleştiriye açılmaktadır. Bu noktada modern düşünceye bir tepki olarak kendisini onun karşısında konumlandıran postmodern anlayış, gerçekliğin temsil edilebilirliği konusunda modern düşünceden ayrılmaktadır. Temsil fikrinin gerek teorik olarak imkansızlığı gerekse pratik olarak sorunlu yönleri sebebiyle postmodern düşünce böylesi bir temsil anlayışına itiraz etmektedir. Bu nedenle postmodern düşünce, temsil fikrinin, epistemik iddialarının yanısıra etik ve politik imaları da barındıran baskıcı bir yapıya sahip olduğuna dikkat çekerek uzun süre özdeşlik lehine bastırılan farklılığı olumlayan bir söyleme açılmaktadır

Temsilin imkanı/imkansızlığı konusunda iki zıt pozisyonda konumlanan modern ve postmodern düşüncenin sözkonusu düşünce tarzına yönelik iddiaları çalışmanın ana konusudur. Çalışmamız bu perspektiften hareketle temsil fikrinin serüvenini ele almak

suretiyle bu düşünce tarzının sebeplerini ve tezahürlerini, sorunlarını ve sınırlarını analiz edecektir.

Anahtar Kelimeler:

Özne, Temsil, Epistemoloji, Modernizm, Postmodernizm,



ABSTRACT

Name and Surname : Sema CEVİRİCİ
University : Uludağ University
Institution : Social Sciences Institution
Field : Philosophy and Religious Studies
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : ix + 173
Degree Date : .../.../2017
Supervisor : Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

THE IDEA OF REPRESENTATION IN MODERN THOUGHT AND POSTMODERN OBJECTIONS

Modern thought meets on a common ground with classical thought in the idea that reality can be grasped applying rationality, however, it dissents from classical thought with regard to ground its discourses about being, knowledge and truth on modern subject. Modern thought which had broken off its links with classical thought on behalf of humanist and subjectivist understanding, had adopted a rational thought which took turn its epistemology as well as its ontological, ethic-politic and aesthetic thoughts.

This epistemological adventure has been criticized by postmodern thought since it contains several problems from the beginning. In this context postmodern understanding which takes a position against the modern thought as a reaction has separated from it. Postmodern thought has objected to the idea of modern representation on account of the fact that both its theoretical impossibility and practical problems. Therefore, postmodern thought draws attention to the point that the idea of representation carries an oppressive structure with ethic and politic implications as well as its epistemological claims. Based on its oppressive structure, postmodern thought opens up to a discourse approving differences which has been dominated by the idea of identity.

This study evaluates modern and postmodern claims which take opposite positions on the possibility and impossibility of the representation. In the present study, we are going to analyze its reasons, manifestations, problems and boundaries within the scope of this perspective.

Key Words:

Subject, Representation, Epistemology, Modernism, Postmodernism.



ÖNSÖZ

Felsefi düşünce sahnesinde gerçekleşen tartışmalar çok yönlü olmakla birlikte öne çıkan mesele insan rasyonalitesinin doğasını ve sınırlarını belirleme ve bu çerçevede onun gerçeklikle-hakikatle olan mütekabiliyetini kanıtlama üzerine kurulu gibidir. Bu nedenle rasyonel yetilerin doğası ve sınırları hakkında birtakım belirlemelerde bulunurken, varlık ve hakikat üzerine olan söylemlerin de rasyonel olanla ilişkili bir biçimde ele alınması kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla gerek klasik dönemde olsun gerekse modern düşüncede olsun rasyonalitenin varlık ve hakikatle kurduğu-kurmaya çalıştığı bağ, varlık ve hakikat üzerine olan söylemlerin sınırını ve doğasını da belirlemiştir.

Biz de bu çalışmada böylesi bir düşünsel tavrın neticesinde modern düşüncede ortaya çıkan fakat köklerini klasik düşüncede bulan temsil fikrini ele almaya gayret ettik. Elbetteki çalışmamız, ele almaya çalıştığı böylesi kapsamlı bir düşünce serüvenini ve onun vücut verdiği atmosferi hakkıyla tasvir ettiği iddiasında değildir. Zira böylesi bir iddia, bahsi geçen düşünce tarzının başlangıcından bu yana olan serüveniyle ciddi bir hesaplaşma içine girmeyi gerektirirdi. Bununla birlikte bu tezde yapmaya çalıştığımız şeyin, temsil fikrine yönelik olan düşünce ve tartışmaların genel bir serencamını vermek ve birtakım mülahazalarda bulunmaktan ibaret olduğunu peşinen ifade etmeliyim.

Son olarak bu çalışmanın sorumluluğunu üstlenmeye başlamadan önce, beni bu alana aşına kılarak yetiştiren ve bu yolda adım atmamı kolaylaştıran, çalışma konusunun belirlenmesinden, sonuçlanmasına kadar her safhasında yardım ve fedakarlıktan kaçınmayarak, karşılaştığım her zorlukta motivasyonumu sağlayan değerli danışmanım Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP başta olmak üzere, öneri ve tavsiyeleriyle çalışmamıza katkıda bulunan Doç. Dr. Kemal ATAMAN ve Yrd. Doç. Dr. Selami VARLIK'a, son olarak her daim yanımda olan ve desteklerini esirgemeyen arkadaşlarım Fatma Seda ŞENGÜL, Merve YAVUZ ve Nursema KOCAKAPLAN'a, teşekkür etmem, önemli bir hakkı teslimdir.

Sema ÇEVİRİCİ

BURSA-2017

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN DÜŞÜNCEDE TEMSİL FİKRİ

1.1. Temsilin Epistemolojik Zemini Olarak Modern Özne.....	30
1.2. Modern Düşüncenin Epistemoloji Öncelikli Karakteri ve Epistemoloji-Temsil İlişkisi	50
1.3. Etik-Politik Açıdan Modern Temsil Fikri	64

İKİNCİ BÖLÜM

TEMSİL FİKRİNE YÖNELİK POSTMODERN İTİRAZLAR

2.1. Epistemik Öznenin Sonu ve Postmodern Temsil	80
2.2. Postmodern Gerçeklik Anlayışı ve Temsil.....	99
2.3. Dil-Gerçeklik ve Temsil İlişkisi Bağlamında Anlamın İmkânsızlığı.....	118
2.4. Kimlik ve Farklılık Tartışmaları Bağlamında Temsil Fikrinin Problemleri	133
SONUÇ.....	155
KAYNAKÇA	160

GİRİŞ

Temsil kavramı felsefeden siyasete, sanattan ahlaka kadar bütün bir düşünce tarihi boyunca aktüalitesini muhafaza etmiş ve zengin bir anlam içerimine sahiptir. Söz konusu kavram üzerine yapılan açıklamalar ve değerlendirmelerin gerek kullanım, gerekse anlam bakımından arzettiği çeşitlilik, onu tek bir perspektiften ele almaya imkan vermemekte ve bu nedenle de mutlak bir tanımının yapılmasını engellemektedir.

Kavramın, Latince *representare*'deki kökeni itibariyle ele alındığında, varılma (*to make present*) gösterme (*manifest*) ve yeniden varlığa getirme (*to make present again*) anlamlarına gönderme yaptığı görülmektedir. Bu kavram, Romalılarda acı, cesaret, sevinç gibi duyguların bir heykelde somut hale getirilmesinde olduğu üzere bir soyutlamanın bir objede somut hale getirilmesi veya daha önce olmayan bir şeyin yazılı hale getirilmesi anlamında kullanılmıştır.¹ Bu bağlamda ifade edilmelidir ki, temsil kavramının Latince'deki kullanımı, neredeyse tamamen cansız nesnelerle sınırlı kalmış ve tüm varlığı içine alacak şekilde kullanımı söz konusu olmamıştır.² Antik Yunan'da ise temsilin bu anlamını karşılayacak bir sözcüğe rastlanmamaktadır. Kavramın Antik Yunan'da en eski şekli olarak karşımıza çıkan mimesis (*temsil*), Platon tarafından duyuşal dünyadaki fenomenlerin, idealar dünyasının bir yansıması olmasıyla ilişkili olarak kullanılmıştır.³

Klasik felsefelerde düşünülebilir-idrak edilebilir idealar dünyası ile onun bir temsili olan duyulur dünya arasındaki farka işaretlerle kullanılan bu kavram, çalışmamız boyunca ele alacağımız ve kökleri Antik Yunan'a kadar giden modern temsil anlayışından farklılık arz etmektedir. Zira Antik dönemin rasyonel varlık ve hakikat düşüncesine uzanan modern temsil fikri, nesnelerin doğrudan algılanamayacağını, nesneleri temsil ettiği varsayılan ideler yoluyla onların gerçek bilgisinin edinileceğini savunan algı teorisine gönderme yapmaktadır.⁴ Dışsal dünyanın zihinsel bir refleksiyonu

¹ Hanna Fenichel Pitkin, *Temsil Kavramı*, (çev. Seda Erkoç), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 6.

² Pitkin, *a.g.e.*, s. 233.

³ Anantha Ch. Sukla, *Art and Representation on Contributions to Contemporary Aesthetch*, London, Praeger Press, 2001, s. 5.

⁴ Anthony Flew, "Representationalism", *A Dictionary of Philosophy*, New York, St Martin's Press, 1984, s. 305.

olan temsil, gerçekliğin düşünce ve dilde anlam ve içerik kaybı olmaksızın yansıtılması anlamına gelir.⁵ Bu da Stuart Hall'ın tanımladığı şekliyle temsilin iki dizgeye ayrıldığını göstermektedir. Buna göre öncelikle zihinsel temsil ile ilişkilendirdiğimiz nesneler söz konusudur ve onlar olmadan dünyayı anlamlı bir şekilde yorumlamamız mümkün değildir. Bu nedenle öncelikle anlam, dünyanın yerini alan, onu temsil eden, düşüncemizde biçimlenen kavramlar dizgesine bağlıdır. Bu kavramsal haritanın ortak bir dile çevirebilmesiyle, yani kavram ve tasarımların yazılı sözcüklerle ilişkilendirilmesiyle düşünce ve kavramların dil yoluyla anlamlı bir şekilde iletilmesi mümkündür. Hall'ın temsil tanımı da bu minvalde, *dilin kullanımı yoluyla dünya hakkında anlamlı bir şeyler söylemek ya da onu düşüncede temsil etmek* olarak ifade edilir.⁶

Bu genel tanımlardan hareketle çalışmamızda ele alacağımız modern temsil fikrinin genel olarak, dualistik bir düzlemde, bir tarafa düşünceyi diğer tarafa da varlığı konumlandırarak bunlar arasındaki ilişkiyi özne ve rasyonalite temelinde anlamaya ve açıklamaya çalışan ve çeşitliliği-farklı olanı, aynının diline çeviren özdeşleştirme düzleminde işleyen bir mantığa gönderme yapar. Bu açıdan da temsil fikri, bilince aşkın olan bir şeyi kabul etmeyip her şeyin tam bir kavranırlılık içerisinde iş gördüğü bir düşünme tarzına yani “şeyler”in, bilincin karşısında gerçekliğini açarak ve dışsallığını (farklılığını) yitirerek tümüyle düşünce tarafından belirlendiği bir düzlem olarak da ifade edilebilir. Başka bir deyişle temsil eyleminde içsel (özne-ben) ile dışsal olan (nesne) arasındaki ayrımın yok olduğu, dışsal olanın bilincin içerisinde bir nesne olarak kurulmasıyla söz konusu ayrımın imha edildiği bir durum söz konusudur.⁷ Bu kapsam içerisinde düşünülen modern temsil fikrinin epistemolojik, ontolojik, etik-politik ve estetik anlam içerimlerinin neler olduğuna değinmek için temsilin klasik köklerine uzanmak, söz konusu kavramın modern dönemdeki açılımlarını görmek ve betimlemek açısından faydalı olacaktır.

Yukarıda bahsedildiği üzere, Antik Yunan'da temsilin anlamını tam olarak karşılayacak bir kelime bulunmamasına rağmen, zihinsel temsilin, klasik düşüncede

⁵ Ahmet Cevizci, “Temsil”, Felsefe Sözlüğü, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013.

⁶ Stuart Hall, “Representation; Cultural Representations and Signifying Practices”, London, Sage Publications, 1997, s. 16-18.

⁷ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka; Levinas'ın Metafizikine Giriş*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011, s. 180-181.

köklenen felsefî bir konu olduğu ifade edilmektedir.⁸ Klasik düşüncenin, varlığın rasyonel olarak kavranabilir olduğu ve bu anlamda hakiki bilgiye yine rasyonel yollarla ulaşılabilceği düşüncesi, bu konuda ilk basamağı oluşturur. Çünkü klasik dönemden bu yana düşünürler bilgiyi, bir gerçekliğin ya da başka bir deyişle evrendeki olguların temsili olarak düşündükleri için, insanın bu gerçekliği nasıl kavrayacağı, bilgi ile gerçekliğin nasıl ve hangi sınırlılıklar içinde temsil edilebileceği türünden konular üzerinde durmuşlardır.⁹ Bu noktada şeyleri özü ile bilme ve bu özden yola çıkarak şeyler hakkında mutlak ve evrensel bilgi iddialarında bulunma, Antik düşünceden başlayıp modern döneme kadar sürecek olan bir düşünce serüveninin de başlangıcını oluşturmaktadır.¹⁰ Bu anlamda Batı metafiziğinin bu rasyonel varlık ve hakikat fikri, modern epistemolojide temsilci düşünce olarak yeniden vücut bulmuş ve soyut kavramsallaştırmalar yoluyla gerçekliğin elde edilebileceği fikri üzerinden kendisini meşrulaştırmıştır.

Değişmenin arkasında değişmeden kalan sabit, dolayısıyla evrensel olduğu varsayılan bir özü kavrama ve temsil etme noktasında klasik düşünce, insana ve onun düşünme yetisine özel bir önem atfettiği için, evreni bir makrokozmos olarak düşünmekte ve insanın da onun bir mikrokozmosmu olması sebebiyle onu kendisinde bulunan akıl sebebiyle kavrayabilen ve onu düşüncede temsil edebilen bir fonksiyonu olduğuna inanmaktadır. Zira Grek düşüncesinin ya da biliminin altında yatan temel zihinsel tavır, hakikatin rasyonel olduğu fikrine bağlı olarak, insan aklının¹¹, şeylerin özünü kavrayabilir, dolayısıyla onları düşüncede temsil edebilir olduğuna yönelik inancıdır.¹²

⁸ David Pitt, "Mental Representation" Stanford Encyclopedia of Philosophy, 02.03.2016, 22:30. <http://plato.stanford.edu/entries/mental-representation>

⁹ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İstanbul, İmge Kitabevi, 2009, s. 201.

¹⁰ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, İstanbul, Notos Kitap Yayınları, 2015, s. 17-18.

¹¹ Klasik düşüncede akıl, dünyadaki yasalılıktan (*logostan*) pay aldığı için dünyadaki çeşitliliği düzene sokan (Klasik düşüncede evrene rasyonel bir düzen kazandıran akıl için nous kavramı kullanılmaktadır. Bkz. Cevizci, "Nous" Felsefe Sözlüğü) ve varolanları kavramaya yönelik insani bir yetiyi ifade ederken, modern düşüncede akıl, klasik dönemdeki gibi dış gerçekliği yansıtan bir güçten ziyade, düzenleyici ve kurucu olan bir görünüm arz etmektedir. Bu açıdan klasik düşüncenin akıl anlayışı ile modern akıl anlayışı aslında birebir örtüşmemektedir. Zira modern rasyonalite klasik düşüncenin nous (nous, diskürsif akıldan farklılık arzeder. Bkz. Cevizci, "Nous", Felsefe Sözlüğü) gibi sezgiyi de içine alan bir akıldan ziyade, zihni işleyiş ve süreçlerin ön planda olduğu bir akıl anlayışına gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda modern düşüncede akıl, bilinç ve zihinsel süreçlerle yakından ilişkilidir. Descartes'ın *Meditasyonlar*'da kendi üzerinde düşünmesi, kendisini kendi düşüncesi yoluyla kavrama süreci hatırlandığında bilinç kavramı ile modern aklın arasındaki yakın ilişki görülebilir. (Bkz, Cevizci, "Bilinç", Felsefe Sözlüğü) Bu anlamda bilinç, zihnin kendi içeriklerinin farkında olması zihnin kendi gözüyle kendisine bakmasını gerçekleştirdiği bir anlayışa gönderme yapmaktadır. (Bkz. Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 121.)

¹² George Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge (Philosophy of History and Culture)*, Vol:11, Leiden-Köln-Newyork 1993, s. 173.

Bu düşünce, varlığın özünün akılla kavranabilir olduğu sabit bir öz veya köken üzerinden varlığı anlamaya çalışan aşkınsal düşünce yapısıyla, filozofa ve onun varlık anlayışına göre farklılık gösterse de, hep bir öze ve bu özün rasyonel olarak kavranabilir olmasına dayalı olma noktasında süreklilik arz eder. Bu da Grekler'in rasyonel varlık ve hakikat düşüncesi ile hümanist tavrın erken bir formunu oluşturduğu ve modern rasyonalizme arkaplan teşkil ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹³

Grekler için temel felsefi sorun varlık ile düşünce arasındaki özsel bir bağ ve ayrım ile ilişkiliydi. Düşünme, anlama ve akıl kavramlarıyla ön plana çıkan logos kavramı Grekler açısından var olanları anlamlı kılan ve düzenleyen bir ilkeyi ifade ediyordu.¹⁴ İşte bu çerçevede varlığın rasyonel olarak kavranması noktasında fiziksel dünyayı, doğadaki nesnelerden değil de, düşünmenin kendisinden hareketle açıklayan Parmenides, konumuz açısından klasik dönemin önem arz eden bir ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlık ile düşüncenin aynı şey olduğunu düşünen Parmenides, hakkında bilgi sahibi olduğumuz şeylerin varlığından söz edebileceğimizi, dolayısıyla varlığın bilinebileceği yokluğun ise var olmadığı ve düşünülemediği için bilinemeyeceğini vurgulayarak, klasik dönemde varlığın düşüncede temsil edilebileceğini dillendiren ilk düşünür olarak karşımıza çıkar. Bu iddianın radikal imaları açısından düşünüldüğünde Parmenides, gerçekliğin mutlak bilgisine ulaşma yolunda varlığın yapısıyla düşüncenin yapısının örtüştüğünden hareketle onu düşüncenin kalıpları içerisinde ele alarak aklın ilkelerinin varlığa empoze edilmesinin de yolunu açmıştır. Varlığın sınırları ile düşüncenin sınırlarının özdeş kabul edilmesinin bir neticesi olarak düşüncenin varlığa tekabül ettiği iddiası, gerçekliğin düşüncede temsil edilebileceği ve akılla kavranabileceği inancının klasik felsefedeki en açık ifadesidir. Parmenides'in varlık düşüncesi karşısında oluş fikrini savunan Herakleitos ise, bu oluşun irrasyonel olmayıp belli bir yasa-logos çerçevesinde gerçekleştiğini söylemesi bakımından önem arz eder. Çünkü değişimin belli bir yasaya göre gerçekleştiğini ifade eden logos, aynı zamanda insandaki akıl yetisine ve ona yasayla değişmeyi anlama imkanı veren kavrayış gücüne de karşılık gelir.¹⁵ Herakleitos bu temel önermeden hareketle dünyanın insanda bulunan logos sayesinde keşfedilebilir ve anlaşılabilir düzenli bir yapıya sahip olduğu düşüncesiyle, varlığın rasyonel olarak anlaşılması noktasında klasik

¹³ Wright, *The Tree of Knowledge*, s. 156-157.

¹⁴ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 15.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 49.

felsefe geleneğinde temsilin izini sürebileceğimiz bir diğer isim olması açısından önem arz eder.

Platon'a¹⁶ göre ise bu varlık-oluş arasındaki ilişki, duyularla kavranabilir olana karşı akılla resmedilen ve bu şekilde kavranabilir olan hakikatin, doksayla olan ilişkisiyle paraleldir.¹⁷ Bu çerçevede aklın kavradığı ya da düşünsel olanın doğru ve gerçek olduğu konusunda Parmenidesçi mirası devam ettiren Platon, mutlak ve kesin bilginin var olduğuna ve buna da ancak akıl yoluyla ulaşılacağını öne sürer. Episteme ile doksa arasında keskin bir ayrım yapan Platon'a göre gerçekliğin temsili olarak bilgi, formların veya özlerin yanılmaz bir zihinsel görüşüdür. Bu noktada "akıl gözüyle" görülen formların bilgisi mutlak gerçeği ve nesnesini tam ifade eden temsile işaret eder.¹⁸ Zira

¹⁶ Temsil fikrinin Platon'un epistemolojisinde nasıl zemin bulduğuna geçmeden önce, Antik düşüncede temsil (*mimesis*) kavramının Platon'da hangi anlam aralığında kullanıldığına değinmemiz gerekmektedir. Platon'un temsil (*mimesis*) kavramını kullanması duyulur dünya ile kavranılır dünya yani idealar ile gölgeler alemi arasındaki farka işaretlerle kullanılmakta ve metafiziksel bir ayrıma işaret etmektedir. Yani duyulur dünyanın, idealar dünyasının bir yansıması-temsili olması hasebiyle kullanılan bir kavramdır. Platon'un bu düzlemde kullandığı temsil kavramı modern dönemde Descartes'la birlikte gelen temsil fikriyle mukayese edildiğinde şu belirgin farkları barındırmaktadır; Öncelikle Platonun temsilleri, bir yansıma olarak gerçeklik ifade etmemektedir. Zira Platon açısından gerçek olan tek şey idealardır ve fenomenler ideaların temsilleri olarak gerçeğin yerini almamaktaydı. Modern döneme gelindiğinde ise temsillerin, eğer temsil ettiği nesnesini tam olarak karşılıyorsa gerçekliği de o derecede mümkün görülmekteydi. Ayrıca modern anlamda temsil meselesi her şeyden önce insan-dünya ya da zihin-nesne arasındaki epistemolojik bir konseptle işaret etmektedir. Fakat klasik dönemde hatırlanacağı üzere temsil (*mimesis*) Platon'da metafizik bir düzlemde kullanılmaktaydı. Yani temsil, gerçeklik olan idealardan uzaklık yakınlık çerçevesinde ele alındığından dolayı epistemolojik bir zeminden ziyade metafiziksel bir hiyerarşiye gönderme yapmaktaydı. Modern temsil anlayışı ile klasik dönemdeki mimesis kavramı arasında dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da Platonik mimetik anlayışta fenomenler alemi ideaları temsil ederken modern döneme gelindiğinde ideler fenomenler alemini temsil etmektedir. Bu analogi Antik dönemden modern döneme, nesneden (dış dünyadan) özneye (iç dünyaya) doğru bir dönüşüm sergilemiştir. Fakat bununla birlikte her iki durumda da söz konusu analoginin verili bir gerçekliği varsaydığı açıktır. Yani her iki epistemoloji için de ya idealar ya da dünya verili bir gerçeklik olarak kabul edilmekte ve bunun temsili yapılmaktadır. Bu açıdan hem modern hem de Antik düşünce için mimesis ve temsil aynı zeminde buluşmaktadır.¹⁶ Platon için dışsal dünya ideaları temsil eden bir ayna iken, modern düşüncede bu ayna analogisi dışsal dünyanın zihnin iç mekanına dönüşmesinde kullanılacaktır. Bu noktada Platonik mimetik anlayış, fenomenleri bir ayna olarak görmekte ve bu fenomenlerin idealar dünyasını yansıttığını ifade etmektedir. Descartesçi temsil anlayışında ise zihin bir ayna olarak görülmekte ve dış gerçekliği yansıttığı kabul edilmektedir. Bu durum linguistik döneme geçildiğinde dilin bir ayna olup insan zihnindeki düşünceleri yansıttığını varsayacaktır. Bu anlamda modern epistemoloji ile klasik düşünce ayna analogisi zemininde buluşmaktadır. Bu analogi, Platonik mimesis de idelerin temsili olarak fenomenlerin ayna fonksiyonunu gösterirken modern temsilde insan zihninin ayna olarak dış dünyayı yansıtırma fonksiyonuna işaret etmektedir. Her iki düşüncede de ayna analogisi, Batı düşüncesindeki bir sürekliliğe işaret etmektedir. Zira ayna analogisi bu noktada Batı düşüncesini tanımlayan ve belirleyen önemli bir metaforudur. Her iki dönemde de söz konusu analogi, dış dünya veya idealar gibi verili bir gerçekliği varsaymakta ve bunun temsili mümkün görmektedir. En azından bu anlamıyla modern temsil ile klasik mimesis anlayışını aynı zeminde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. (Bkz. Sukla, *Art and Representation on Contributions to Contemporary Aesthetics*, s. 3-12 arası.)

¹⁷ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, (çev. Yusuf Kaplan), İstanbul, Külliyat Yayınları, 2011, s. 30.

¹⁸ Llyod P. Gerson, *Ancient Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, s. 41.

Platon açısından epistemeye sahip olan kişi özsel tanımların da bilgisine ulaşmış olan kişidir.¹⁹ Epistemeye ulaşmamız ise akıl yoluyla tümelleri (*ideaları*) kavramaktan geçer. Çünkü ona göre tikelden tümele, görünüşten öze olan yolculuk sadece mümkün değil, aynı zamanda hakiki/gerçek bilginin elde edilmesi için de zorunludur da. Bu anlamda bilgiyi, akıl gözüyle görülen özlerle ilişkilendirmesi bakımından Platon, modern temsil fikrine zaten hazırlanan zemini güçlendirmekle birlikte, mutlak var olanın mutlak olarak bilinebilir olacağı düşüncesiyle kendisinden önce devam edegelen varlığı düşünceye indirgeme eğilimini de sürdürmüştür.²⁰

Varlığın sınırları ile düşüncenin sınırlarının aynı olduğu fikrinden hareketle varlığın rasyonel olarak kavranabileceği iddiası Aristoteles'in kategorilerine yüklediği anlamda da ortaya çıkar. Zira Aristoteles mantığının ontolojiye açılan yönü olarak kategorileri, hem epistemolojik hem de ontolojik bir yapıya sahiptir. Çünkü o, mantıktaki kategorilerin aynı zamanda varlığın gerçek belirlenimleri olduğuna inanmaktadır. Kategoriler, düşünce ile varlık arasındaki uyumdan dolayı hem düşünmenin en genel yüklemeleri hem de varlığın en genel nitelikleridir.²¹ Bu çerçevede düşüncenin kategorileri varlığın gerçek belirlenimleri ise varlık, rasyonel olarak düşüncenin, dolayısıyla da mantığın ilkelerine referansla kavranabilir bir özelliğe sahiptir. Böylelikle Aristoteles açısından biz, varlığın ve düşüncenin kategorileri arasındaki mükemmel uyum sebebiyle varlığın bilgisine ulaşabilir, onu düşüncede temsil edebiliriz. Aristoteles de tıpkı Platon gibi Parmenides'ten gelen varlık-düşünce özdeşliği mirasını devam ettirmekte ve varlığın akılla bilinebileceğine dair olan yaklaşımıyla temsilci düşünme tarzını hazırlayan bir zemin olmanın yanı sıra Parmenides'ten itibaren süregelen klasik düşüncenin hümanistik boyutunu da göstermektedir.

Şeyleri özü ile bilme ve onları düşüncede temsil etme konusunda Sofistler haricinde klasik düşünce duyular karşısında akla özel bir önem atfetmiştir. Çünkü klasik dönem açısından duyular değişimle ilişkili olduğu için mutlak bilginin temeli olamaz. Duyu yanılsamaları aklın rehberliği olmadan sadece görünüşe ve çokluğa götürmeleri hasebiyle aklın bizi mutlak gerçekliğin bilgisine götüreceği inancı klasik dönemin genel tavrını oluşturur. Duyular karşısında akla verilen bu önem ise, klasik düşünceyi teori-tarih

¹⁹ Murat Baç, "Epistemoloji", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed.) Ahmet Cevizci, Cilt V. İstanbul, Babil Yayınları, 2007 s. 567-581.

²⁰ Gerson, *Ancient Epistemology*, s. 39.

²¹ David Ross, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 51.

karşıtlığına götürmüştür. Zira tarih belli bir yasalılığın olmadığı, dolayısıyla değişimin olduğu alan olması hasebiyle temsile imkan vermemekte, bu nedenle teori karşısında değersizleştirilmektedir. Bu noktada evrenselin bilgisine ulaşma yolunda teorinin tarihe öncelendiği bir düşünme tarzına genel olarak Batı düşüncesinde tanıklık etmek mümkündür. Çünkü Batılı düşünme tarzı açısından tarih alanı, tekilliğin, değişimin, oluşun ve irrasyonelliğin alanı olarak görüldüğü için, özlerin dolayısıyla evrenselin bilgisine sadece rasyonel ve buna bağlı olarak teorik bir düşünme faaliyeti ile hem klasik hem de modern dönemde ulaşılmaya çalışılır.²² Her ne kadar modern dönemde tarih, düşünmenin alanına Hegel ile birlikte sokulacak olsa da evrenselci ve totaliter düşünme tarzını ve varlığın rasyonel olanla ilişkisini koruma noktasında Parmenides'ten itibaren süregelen Batılı izleğin Hegel ile de devam ettirildiği hatırlanmalıdır.

Temsilin klasik zeminlerinden biri de, düşünce ile dış dünya arasındaki ilişkide Platon ile temeli atılan kavram realizmidir. Zira Platon ile başlayan kavram realizmi açısından kavramların sadece zihinsel soyutlamalar değil, aynı zamanda ontolojik gerçekliklerinin olduğu ifade edilmişti. Bu da hatırlanacağı üzere, Aristoteles'te kategorilerin varlığın gerçek belirlenimleri olduğunu söylemeye götürmüştü. Bu çerçevede klasik dönemde hakiki bilgiye ulaşma amacındaki felsefelerde son derece basit bir problem olarak ortaya atılan tümeller sorunu, temsilci düşünce açısından önem arz eden bir diğer konudur. Zira söz konusu mesele Platon'un kavram realizmine kadar geri götürülse de, aslında Aristoteles mantığında gündeme gelen fakat çözümsüz bırakılan temel bir problemin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki temel mesele kategorilerin gerçek dünyanın bölmeleri mi, yoksa dile ait bir ayırmadan ibaret olarak mı anlaşılması gerektiği meselesiydi. Yani tümeller ya da genel kavramlar tözler midir, yoksa sadece zihinde var olan ve bizim şeylere empoze ettiğimiz birtakım idelerden(zihinsel temsillerden) mi ibarettir?²³ Aristoteles mantığından devşirilen bu problem, temsilci düşünce açısından ele alındığında, gerçekliğin zihindeki temsilleri olarak görülen idelerin, gerçekle tekabüliyet ilişkisini arz edip etmediği meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temsiller gerçeklik ile bırakın mütekabiliyet içinde olmayı, ona dokunamayan zihinsel bir yapılanmaya mı işaret etmektedir? Bu zihinsel temsiller ya da kategoriler gerçek dünyayı olduğu gibi mi yansıtır, yoksa gerçekliği kendi kategorilerine

²² Özlem, *Evrensellik Mitozu* s. 57.

²³ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 76-77.

göre dönüştürür mü? Bu temel sorular Batı epistemolojisini uzun bir süre meşgul edecek ve modern felsefe de bir anlamda bu probleme verilen cevaplarla şekillenecektir.²⁴

Klasik felsefede düşünceyle varlık arasında kurulmaya çalışılan mütakabiliyetin neticesinde elde edildiği düşünülen doğruluk-hakikat anlayışı, modern dönemde temsil fikri ile devam etmiş ve doğruluk, modern dönemle birlikte ilişkinin sadece özne tarafı ile ilgili bir hale dönüşmüş, yanlışlık ve doğruluk düşüncesi zihnin bir şeyi açık-seçik olarak kavraması olarak anlaşılmıştır.²⁵ Bu çerçevede dolaylı realizm olarak da ifade edilen modern temsil fikrinde, dış dünyanın varlığının doğrudan bilinemeyeceği ve düşünmenin konusu yapılamayacağı, çünkü yapılması gerekenin temsiller aracılığı ile dış dünyada var olanı yeniden düşünen öznenin zihninde kurmak olduğu düşüncesine sebebiyet vermiştir.²⁶ Bununla beraber gerek mütakabiliyetçi doğruluk anlayışı, gerekse öznenin nesneden bağımsız bir şekilde nesneyi düşüncede temsil edebilme ve onu kavranabilir kılma özelliği olsun her iki düşüncede insan zihninin bir ayna misali, gerçekliği ne ise o olarak yansıtmaya özelliğine ve hakikate ulaşma kudretine sahip olan bir anlayışa sahip olmak bakımından ortak bir noktayı paylaşmaktadır. Zaten Richard Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde Descartes-Locke-Kant çizgisinde gelişen modern düşüncenin temsilci düşünme tarzını eleştirirken, aslında ayna metaforu etrafında şekillenen bütün bir Batı düşünce geleneğinin sözkonusu düşünme tarzını eleştirmesi de bu nedendir. Zira Rorty'e göre felsefi düşünce Greklerde başlayıp modern dönemde Descartes-Locke-Kant felsefelerinde zirve noktasına ulaşan bir

²⁴ Kavramların şeyleri olduğu gibi temsil edip etmediği meselesi ve bu çerçevede ideler ile nesneler arasındaki mütakabiliyet ilişkisinden ortaya çıkan doğruluk kavramı temsili meşruiyetini sağlayan nokta olması açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda nesnelerin asıllarına uygun olarak temsil edildiği iddiasındaki doğruluk/*veritas* olarak hakikat, Pre-Sokratikler'in kullandığı *aletheia* yani açıklık olarak hakikat kavramından da farklılık arz eder. Klasik dönemde kurulmaya çalışılan bu varlık ile düşünce arasındaki uygunluk ilişkisinin bir sonucu olarak *a-letheia* kavramı da Aristoteles felsefesi ile birlikte artık Pre-Sokratikler'de kullanıldığı gibi varlığın bir özelliği olmaktan çıkarak, varlıkla düşünce arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Aristoteles felsefesi ile salt doğruluk anlamında bir yoksullaşma ve kesinleşmeye doğru meyleden *a-letheia* kavramı artık şeylerde değil düşüncede bulunmaktadır. Kesin ve doğru bilgiyi, objesini olduğu gibi ifade eden ve objesine tam anlamıyla uygun olan bilgi, yani nesnesini tam anlamıyla temsil eden bilgi olarak tanımlayan Platon bu çerçevede Aristoteles'in de doğruluk anlayışına esin kaynağı olmuştur. Varlık-düşünce dikotomisinin bir sonucu olarak zihinsel fenomenlerin dış dünyadaki olgularla mütakabiliyet içinde olması şeklinde anlaşılan doğruluk, Aristoteles tarafından "*olanın olduğunu olmayanın olmadığını söylemek*" şeklinde ifadesini bulmuştur.

²⁵ Kasım Küçükakalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, İstanbul, Sentez Yayınları, 2008, s. 181.

²⁶ Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul, İnkılap Yayınları, 2000, s. 43.

metaforun (ayna metaforunun) tarihidir.²⁷ Bu bağlamda Grek düşüncesi modern dönemdeki temsil anlamında bir sözcüğe sahip olmasa da insanın akıl vasıtasıyla gerçekliğe ulaşabileceğine inandığı için temsil düşüncesine yabancı olmadığı açıktır. Dolayısıyla subjektivist ontolojiye dayanan temsil düşüncesinin nev-i şahsına münhasır olarak modern dönemde doğduğunu, fakat bu düşünce yapısının Grek felsefesinde içkin olduğunu söylemek mümkündür.²⁸

Temsil fikrinde her iki düşünce geleneği arasındaki bu ortak zeminin yanında onları birbirinden ayıran farklar da bulunmaktadır. Örneğin klasik dönemden modern döneme kadar gerçeği bilmek, varlığın doğru bir temsiline sahip olmak anlamına gelirken, modern dönemle birlikte bu bilgi, dışsal gerçekliğin içimizdeki doğru bir resmine dönüşmüştür. Descartes bunu dışındakilerin bilgisine içimdeki fikirler/ideler olmaksızın sahip olamam diyerek ifade etmişti. Taylor'un modern dönemin gerçekliğe ait bir temsil inşa ettiğini ifade ederken, modern dönemde idenin, Platon ve Aristoteles'te olduğunun aksine ontolojik anlamından uzaklaşıp, zihindeki şeylere taşındığı için artık düşünceler düzenini bulduğumuz bir şey değil inşa ettiğimiz bir şey olduğunu ifade etmesi bu nedenledir.²⁹ Zira gerçekliğin zihindeki temsilleri olan ideler, modern dönemde münferit zihne has sübjektif zihni inşalar olarak görülürken klasik dönemde, sadece insan bilincinde değil bilincin dışında da mevcut olan bir şey olarak kabul edilmiştir.³⁰ Bu minvalde gerçeklikle düşünsel izdüşümü arasında zihinden hareketle birebir denklik kurmaya çalışan modern dönem, bu denkliğin kurulduğu ölçüde, gerçekliğin doğru bilgisine ulaşacağını düşünmektedir. Çünkü modern dönemin bilgi kuramı açısından kavramlarımız ile nesneler arasında bir uygunluk varsayıldığı için düşünsel zeminde, yani

²⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (çev. Funda Günsoy Kaya), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, s. 26-27.

²⁸ Deniz Şefik, "Post-Cartesian of Philosophy Between Representation and Movement", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 9, S. 2, 2007, s. 89.

²⁹ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları; Modern Kimliğin İnşası*, (çev. Selma Aygöl Baş-Bilal Baş), İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 223.

³⁰ "Zihin için kendini bilmekten daha kolay bir şey yoktur" diyen ve bize dış dünyanın bilgisinin zihnin temsil eylemi ile yani ayna tutma yeteneği ile mümkün olduğunu gösteren Descartes'ın temsil düşüncesi, bu nedenle, Aristotelyan ontolojiyi reddi ile de yakından ilişkilidir. Zira Aristo'nun ontolojisinde bilginin objesi olarak dış dünyadaki varlıklar ve bunların formlarının zihne nesnelerde olduğu gibi transfer edilmesi söz konusu iken Descartes felsefesi ile birlikte bu nesneler artık zihinde yeniden varlığını yordu (*re-presentation*). Çünkü Descartes'a göre bir idenin nesnel gerçekliği o idenin temsil ettiği nesnenin gerçekte var olmasını zorunlu kılmıyordu. Örneğin uçan at idesi zihnimizde temsili bir gerçekliğe sahip olsa da gerçekte bir nesne olarak onun var olup olmayacağını bilemeyiz. Yalnızca onun idesine sahip olabiliriz. Bu nedenle gerçeklik, zihnimizin dolaysız nesneleri olan idelerdir.

düşünen öznenin zihninde, varlık hakkında evrensel ve kesin bilgilere ulaşabiliriz düşüncesi hakimdir. Bu nedenle klasik düşüncede kategoriler ile varlıklar ya da logos ile ontos arasındaki ilişkinin süregelen yansımaları açısından, Batı düşüncesindeki bir süreklilik olarak devam eden anlayış Foucault'un ifadesiyle şeyler ile kavramlar (dolayısıyla dile gelen kelimeler) arasında insanın varsaydığı bir ilişkiden ibarettir.³¹ Bu kavramsal arka planın modern düşünceyi getirdiği yer ise epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzına işaret etmektedir. Yani modern düşünceyi, epistemik öznenin düzenleyici, indirgeyici ya da kategorize edici her türlü dönüştürme faaliyetine imkan verecek şekilde anlamasına ve uygulamasına götürmüştür.

Bu bağlamda klasik dönemin varlık-düşünce özdeşliğinden hareketle ortaya çıkan rasyonel varlık ve hakikat fikrinin modern temsil fikrine ve onun epistemolojik zemini olarak özneye güçlü bir arkaplan hazırladığı aşikardır. Artık modern düşünce açısından her şeyin kendisinde temellendiği Arşimet noktası olarak aşkın bir ilke-töz, epistemik öznenin vücuda gelişine sebebiyet vermiş ve sözkonusu özne de kendisinde bulunan rasyonalite hasebiyle önemli bir pozisyon yakalamıştır. Bu özne varlık dünyasındaki çeşitliliği bilincine içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle şeyleri temsil etme yoluna gitmiş ve bu çerçevede çeşitliliği aynı altında sabitleştirmek ve farklılıklarından soyutlamak suretiyle onları özdeşlik mantığı ekseninde temsil edebilme imkanı yakalamıştır. Bu çerçevede modern düşüncedeki temsil anlayışı özellikle epistemik öznenin kuruluşu açısından bir dönüm noktası olan Descartes'la başlayıp Locke-Kant ve Hegel çizgisinde öznenin çeşitli şekillerde de olsa epistemik hakimiyeti ve buna paralel olarak gelen ontolojik ve etik-politik arenadaki imtiyazlı pozisyonu ile devam ettirilmiştir. Özneye verilen bu ayrıcalıklı konum, modern düşüncede özne ile nesne ya da klasik felsefedeki ifadesiyle düşünce ile varlık arasında süregelen ilişkinin tahkim edilmesinin de özne kanadında mümkün olmasını anlaşılır kılmaktadır. Modern düşüncede öznenin töz olarak merkeze alınması ve sözkonusu öznenin epistemik boyutu yani rasyonel yetileri sebebiyle düşünce ile varlık arasındaki uygunluğun düşünsel zeminde elde edileceği inancıyla birlikte modern bilgi anlayışı da metafizik ve teolojik tasarımlarla arasındaki ayrımı da beraberinde getirmiştir. Zira varlık hakkında düşünsel zeminde evrensel ve nesnel bilgilere sahip olmak mümkünse o halde metafiziki ve teolojik bir açıklama da gereksizdir. Doğal olarak bu durum modern dönemi,

³¹ Veli Urhan, *M. Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 15.

metafiziksel, teolojik ve etik tasarımlara başvurmaksızın bilgi sorununu ele almaya götürmüştür.³² Zira bilginin, demistifize edilerek rasyonel olarak insan yetisi haline getirilmesi gerekmektedir.³³

Öznenin rasyonalitesine referansla gerçekliği-hakikati temsil edebileceği fikri sözkonusu temsilin dile de olduğu gibi aktarılabileceği düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Çünkü düşünce, dilden önce gelmekte ve onun mükemmellik ölçütünü oluşturmaktadır. Bu nedenle insan rasyonel bir varlık olduğu için, dilin yapısını da bu rasyonaliteye referansla yapmış olmalıdır. Dolayısıyla dil de akıl gibi gerçekliğin temsiline yapabilecek bir kapasiteye sahiptir. Bu açıdan düşüncedeki kavramlarımız, dış gerçekliğin temsiline parçaları, sözcükler de bu kavramların sesli işaretleri olarak düşünülmektedir. Ayrıca hakikatin birliği ve evrenselliği, dilin tek anlamlılığını ve söz konusu dilin, dil dışı gerçekliği temsil edebileceğine yönelik inanç ve iddiayı da güçlendirmiştir.³⁴

Bu anlamda Batı düşüncesindeki en güçlü ve süreklilik arz eden özellik, gerçeklik ile düşünce arasında özlerin, gizemli ve karşılıklı paylaşımının sözkonusu olduğu bir bağ varsayımlarında görülebilir. Kuşkusuz bu da, antik düşünceden modern döneme kadar, varlıklar dünyasındaki nesnelere, taşıdıklarını varsaydıkları özlerden hareketle bir ad vererek temsil edilmesine sebebiyet vermiştir. Gerçi klasik dönemin, dil üzerinde kapsamlı bir düşünmeden ziyade dili, pek çok anlama gelen logos kavramında içkin halde bulunan söyleme (*legein*) olarak kullandığını belirtmemiz gerekir. Zira Greklerin düşünme öğretisi ile ilişkili olarak gündeme gelen logos kavramı, bir tür söylem-düşünce ilişkisini de barındırıyordu. Sözcükler de bu logosun dış görüntüsünü oluşturmaktaydı. İşte klasik dönemin logosu içinde gelen dile ilişkin görüş, modern dönemde sözcüklerin, varlığın bilgisini edinmede düşüncenin dışsal araçları olarak yeniden önem kazanmasına sebep olmuştur. Bu anlamda şeylerin düzenini, zihindeki temsillere (idelere) uygun bir

³² Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 130.

³³ Descartes, bilgiye ulaşmada Tanrı'ya bir yer verse de, kendisinden sonraki bilgi kuramları açısından etkisi düşünüldüğünde, bilginin metafizik ve teolojik tasarımlardan iyice uzaklaştığını görmek mümkündür. Bu bağlamda gerek Locke'un bilgiye ulaşma yolunda teolojik bir açıklamada bulunmaksızın insan zihninin yapısını ele almasını, gerekse Kant'ın bilgiyi metafizik alanının dışına çıkarmak için ciddi bir çaba sarfettiğini hatırlamak gerekir. Bu anlamda klasik dönemden modern döneme gelindiğinde hakikatin aşkınlığı modern öznenin aklında temellendirilmeye çalışıldığı için artık hakikat kesin bilgiye dönüşerek öznenin aklında içkinleşmiştir. Dolayısıyla klasik dönemde transandant olarak düşünülen hakikat, modern dönemde transandantal olanın sınırları içerisinde düşünülmeye başlanmıştır.

³⁴ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 60-61.

şekilde düzenlemek ve bu düzenlemeyi de sözcükleri kullanmak suretiyle yapma fikri ön plana çıkmıştır.³⁵ Zihinsel temsillerin sözel temsillere aktarılmasındaki dilin bu fonksiyonu, bir anlamda sadece bilincin değil, dilin hakimiyetinin de tesis edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Foucault bu noktada modern dönemde insanın yaptığı şeyi şöyle açıklar; *“Doğadaki şeylerin özüne adeta mühürlenmiş olan anlamı kelimelerin içine taşıyarak açığa çıkarmak ve bunun için uzlaşım sal olarak birtakım işaretler icad etmek ve söz konusu işaretleri belli bir düzen içerisinde bir araya getirmekle oluşan bir dil ortaya çıkarmak.”*³⁶ Bu anlamda modern dönemde temsil düşüncesi, şeylerin özünü kavrayabilen ve bu özde mevcut olan anlamı olduğu gibi taşıyabilen ya da doğru anlamı ortaya koyabilen şeffaf bir iletişim biçimi olarak görülür.

Zihinsel durumların dile olduğu gibi aktarılmasının mümkün olup olmadığı meselesi modern dönemi meşgul eden bir tartışma olmuştur. Bu açıdan dilin temsil yeteneğine yönelik bazı şüpheler de söz konusu olsa da modern düşünce açısından dil tıpkı düşünce gibi gerçekliği temsil etmeye müsait bir işlev görmektedir. Örneğin Bacon dile yönelik şüphelerini idoller öğretisi daha doğrusu çarşı idolleri çerçevesinde açıklasa da³⁷ insan zekasının, dilin ve geleneğin kötü etkilerinden (*idollerden*) arındırıldığı takdirde düşünceyi temsil edebileceğine inanması önemli bir örnektir. Bu nedenle dilin kendisini kötü kullanmamızdan dolayı ortaya çıkan yanlış fikirlerin yok edilmesi için dilin tedavi edilmesi gerekmektedir. Locke da, dili temsil epistemolojisi çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre insan zihninin yanlış düşüncülerinin temeli dildedir. Dile olan bu güvensizliğin temelinde ise linguistik göstergelerimizin temsil ettiklerine inandığımız idealaların karakteristiklerini yeterince resmedemedikleri inancı vardır. Dile yönelik bu şüphelere rağmen ideal dil oluşturma yönündeki çabaları ile modern düşünce, zihnin gerçekliği temsil edebilmesi gibi, dilin de düşünceyi dolayısıyla gerçekliği temsil edebilme gücüne olan inancını muhafaza etmektedir. Bu bağlamda modern düşünce dili, taşıdığı bütün belirsizliklerle birlikte paranteze alarak, ideal bir dil inşa etme amacıyla ön plana çıkmıştır.³⁸ Zira eğer kusursuz bir dil arayışı ya da inşası mümkün olabilirse, dilin düşünceyi, dolayısıyla da gerçekliği tam ve kusursuz bir şekilde temsil edebileceğini de iddia etmek mümkün olacaktır. Böylece modern dönemden analitik felsefeye ya da

³⁵ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 15-16.

³⁶ Aktaran Urhan, *Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s.68-69.

³⁷ Francis Bacon, *The New Organon*, Ch. 59. http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm

³⁸ Gökhan Yavuz Demir, *Dilin Belirsizliği*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015, s 49-50.

Descartes'tan Wittgenstein'a uzanan süreçte resim ve dil olmak üzere iki tarz temsil teorisi karşımıza çıkmakta ve her iki teori de gerçekliği temsil etme zemininde birleşmektedir.³⁹

Görünen ile söylenen ya da varlık ile düşünce-dil arasındaki bu ilişkide Batı düşüncesi genellikle varlığa nazaran düşünceye, yani temsile öncelik vermiştir. Görünen ile söylenenin (varlık-dil) birbirlerine egemen olma çabası, idelerin ve onların ruhu olan kelimelerin ve bunların zemini olarak öznenin modern dönemde, nesne üzerinde hakimiyet kurma girişimiyle sonuçlanmıştır. Çünkü insan varlık düzeninden zihindeki temsiller düzenine geçtiği zaman, kendisini doğadan/varlıklar dünyasından özgür ve azade kılmıştır. Artık doğal varlık dünyasında bir varlık olmayıp bu zincirin dışında olan ve bu varlık düzeninin bilgisi için de ona ihtiyaç duymayan bir duruma gelen özne, kendini her türlü deneyime öncel olarak varsaydığı için dünya, sanki Tanrı tarafından tasarımı/temsili ona bırakılmış bir oyuncak haline gelmiştir.⁴⁰ Böylesi bir düşünce tarzı ise ne Greklerde ne de Ortaçağ düşüncesinde mevcut değildir. Greklerde modern dönemde olduğu gibi bir dünya resmi olmadığını ifade eden Heidegger, Antik Yunan'da insanın var olanın algılayıcısı olarak, modern temsil düşüncesinde olduğu gibi, göz önüne getirme karşısında konumlandırma fikrine yabancı olduğunu vurgular.⁴¹ Bu çerçevede modern dönemdeki temsil düşüncesiyle dünya, öznenin evrensel ve rasyonel olduğu varsayılan doğası tarafından bazı kategoriler yoluyla insanın dil ve düşüncede çizdiği bir resme dönüşmüştür.⁴² Modern temsilci düşüncenin bu yaklaşımı, klasik düşüncedeki gibi varlık ile düşünce arasındaki uyumdan ziyade, varlığı düşünceye bağlayan bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Epistemolojisi ile Antik düşünceden beslenen fakat aynı zamanda ondan radikal bir kopuşu da gerçekleştiren modern dönem, varlığa sadece teorik bilme yoluyla yaklaşması ve epistemolojik kesinlik üzerinden varlığı anlamaya çalışmasıyla klasik düşünceden gelen özcülük ve dolayısıyla evrensellik idealini bu minvalde bilim anlayışı ile devam ettirmektedir. Başka bir deyişle modern bilim şeylerin özünü keşfettiği iddiasıyla klasik özcülük anlayışının önemli bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴³

³⁹ Sukla, *Art and Representation on Contributions to Contemporary Aesteth*, s. 17.

⁴⁰ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 6.

⁴¹ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (çev. Levent Özşar), Bursa, Asa Kitabevi, 2001, s. 79.

⁴² Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press 1992, s. 61.

⁴³ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 20.

“Şeyler”i özü ile bilme ve temsil etme iddiası ise modern bilgi ve bilim anlayışının temsilci düşünce düzleminde vücut bulmasına yol açmıştır. Zira modern bilgi ve bilim anlayışı, dünyanın kendisini bir dizi fikirler ya da zihinsel imgelerde deneyimlediğimizi söyleyerek kendisini yeterli-doğru temsillerin kurgusu olarak kavramlaştırır. Temsil bu açıdan, deneyimleyen kişiyi yani özneyi, temsil edilen şeyden yani nesneden ayırır ve kişiyi o şey üzerinde hükümler kılar.⁴⁴ Bu açıdan güç ilişkisi de temsil sayesinde ilerler. Çünkü temsil etmek-onu bilince aşına kılarak bilincin sınırları içerisine hapsetmek suretiyle aslında onu kendine mal etmek demektir. Şeyleri tam bir kavrayış iddiası aslında gücün bir ifadesi olarak okunur. Bu çerçevede temsil, Heidegger’in savunduğu gibi teknolojiye somutlaşan dünya üzerindeki güç kullanımıyla tesadüfen değil doğrudan ilişkilidir. Zira bir bilimsel temsilde dünyayı kavramak, onu denetim altına almak demektir. Bu çerçevede bir temsil aslında temsil edilenin kullanımında fikir üretmiş olmaklığı bakımından değil üzerinde hak iddia etmiş olmaklığı bakımından önemlidir. Bunu yani “şeyler”i kavrayışı geriye dönük olarak yapmak bilimin alanına girerken ileriye dönük yapmak politik düşüncenin alanına girer. Bu nedenle modern bilgi ve bilim anlayışı bir yönüyle epistemik diğer yönüyle ise politik bir karakter arz eder.⁴⁵

Bilginin dolayısıyla temsilin güç ile ilişkisine ilk dikkat çeken Bacon’u burada hatırlamak gerekir. *Bilmek egemen olmaktır* iddiasının, süreç içerisindeki yansımaları açısından bakıldığında modern bilgi ve bilim anlayışı ile birlikte gerek doğal gerekse sosyal dünyada “şeyler”in bilgisini elde etmek aynı zamanda onlar üzerinde bir güç uygulamasını da beraberinde getirmiştir. Doğabilimleri yoluyla başlayıp özellikle modern teknolojiye açığa çıkan doğa üzerindeki hakimiyet ve denetleme, daha sonra toplumsal dünyada da insan ve toplumların birtakım disiplinler yoluyla bilince içkin bir nesne olarak hakimiyet kurulup denetim altına alınmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla modern düşüncenin rasyonel özne ve evrensel hakikat ideali aslında temsilci düşüncenin bünyesinde barındırdığı güç ilişkileriyle de yakından ilgilidir. Zira temsil, şeyleri özüyle bilme ve onları bilince içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle onları bilgi yoluyla denetim altına almakta ve bir tahakkümü-iktidarı bilgi yoluyla meşrulaştırmaktadır. Bu nedenle modern düşüncenin rasyonel özne ideali aslında pek de öyle masum bir ideal olarak görülemez. Zira rasyonel bir öznenin beraberinde getirdiği nesnellik, evrensellik,

⁴⁴ Crispin Sartwell *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 113-114.

⁴⁵ Sartwell, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, s. 115-116.

mutlaklık iddiaları altında onun tahakküm ve şiddetle olan ilişkisini gizlemeyi amaçlayan politik bir yönü de sözkonusudur. Bu çerçevede temsil, *to speak for* anlamıyla birlikte, biri adına konuşma, tanımlama kategorize etme suretiyle modern disiplinlerin bilgi formları yoluyla insan ve toplumlar üzerindeki baskıcı yapıyı da meşrulaştırmış olmaktadır. Bu bağlamda temsilin hem *to stand for* hem de *to speak for* anlamı aslında iki yönlü olarak hem düşünsel düzeyde hem de öznenin şeyleri bilince içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle politik düzlemde gerçekleştirilmektedir.

Bu çerçevede modern temsil kavramı politik açıdan ele alındığında bugün anlaşıldığı şekliyle biri adına eylemde bulunma ve onu temsil etme anlamıyla beraber, Batı düşüncesinin evrenselci ve özcü karakteriyle ilişkili bir mahiyet kazanmaktadır. Zira Batı düşüncesindeki özcülük ve evrenselcilik anlayışını, kendisine yüklenen işlevinden bağımsız düşünmek, onu salt epistemolojik bir düzlemde ele almak, siyasal boyutunu göz ardı etmek demektir.⁴⁶ Bu bağlamda temsil fikrinin gerek epistemolojik düzlemde gerekse politik düzlemde güç ve baskıyla olan yönünü açıklamak için onun gerek modern disiplinler yoluyla gerekse modern devlet anlayışı yoluyla insanlar üzerinde kurulan epistemik ve politik tahakküm ifşa edilmeye çalışılır.

Öncelikle modern dönemde aklın düzenleyici ve hakim pozisyonunun etik-politik meselelerde işler hale getirilmek suretiyle, epistemolojideki temsilci düşüncenin politik düzlemde devlet felsefelerinin oluşumuna vücut verdiğini söyleyebiliriz. Özne nasıl ki çokluğu özdeşlik yoluyla bir haline getiriyorsa, devlet de politik düzlemde farklı istençleri genel (devlet) istenciyle “bir”lemek suretiyle kendisini meşrulaştırır. Zira çokluk, ancak devletin kişiliğinde bir olabilir. Bu da devletin özdeşlik yoluyla düşünceye dayatılması anlamına gelir. Hobbes’un tekil istençlerin sözleşmeye girerek bütün haklarını devretmesi ve devletin istencini herkesin istenci olarak tanıyacaklarına söz vermesi, aynışmış bir topluluk üzerinden meşrulaştırdığı devlet fikri ile yakından ilişkilidir. Bu anlamda Hobbes’ta gücün en yoğunlaşmış biçimi olarak devlet her şeyi belirlediği halde kendisi belirlenemeyen mülkleştirici ve aşkın yapısıyla adeta Descartesçi öznenin politik sahnede yeniden kurgulanışı ve Kant’ın öznesinin politik bir ön biçimini oluşturmaktadır. Bu durum ise modern felsefenin önem verdiği aklın işleyişinin bir kuvvet modeli tarafından

⁴⁶ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 38.

aktüalize edilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁷ Deleuze'un devlet felsefesini Batı metafiziğini yönlendiren temsilci düşüncenin diğer adı olarak görmesi de bu nedenledir.⁴⁸

Bu çerçevede klasik düşünceden miras alınan insan doğası (*nature*) kavramı, temsil fikrinin politik düzlemdeki yönü açısından önem arz eder. Antik Yunan'da etik-politik meselelerin haklılaştırılması, başta insan doğası olmak üzere, Tanrı ve doğa kanunları gibi geniş bir ontolojik alanı kapsarken, modern dönemde bu meselelerin beşeri bir inşa olarak insan doğası kavramına, başka bir deyişle aklına referansla yeniden kurgulanarak ele alınmıştır. Çünkü modern düşünce, her türlü gelenek ve otoriteden bağımsız bir şekilde gerçekliğin mutlak bilgisine sadece zihinsel temsillerle ulaşabileceği düşüncesiyle yola çıktığı için, gelenekten kalan her türlü kurumsal otoriteye karşı bir pozisyon almak ve kendi doğasına dayanmak suretiyle toplumsal ya da siyasal olsun yeni yapılanmalar yoluna gitmiştir. İşte insan aklından çıkarsanan bu doğa kavramı, modern dönemde etik-politik meseleleri temellendiren ve şekillendiren bir fonksiyon icra etmiştir. Gerek Locke ve Kant'ta ahlakın insan aklına referansla temellendirilmesi, gerekse Hobbes ve Machiavelli ile başlayan süreçte insan doğası ve bu doğaya uygun olarak toplumun ve kurumların meşruiyet temelini bulma çabası, temsil düşüncesinin politik düzlemdeki yansımaları olmak bakımından önem arz eder. Dolayısıyla modern öznenin gerek düşünsel gerekse pratik alanda bir otorite-temel olması, hem epistemolojik hem de ahlaki ve politik bireyciliğin ortaya çıkışı açısından son derece önemlidir.

Ayrıca sözkonusu evrensel insan doğası teorileri sadece devlet fikrinin meşrulaştırılmasını değil aynı zamanda bu doğa yoluyla çeşitlilik arz eden varoluşların, yeniden tanımlanarak, kategorize edilerek, yönetilebilir, denetlenebilir ve bilince içkin bir nesne olarak hakimiyet kurulabilir olmasını da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede etik-politik meselelerin insan doğasıyla temellendirilmesi ve bu doğanın herkeste aynı olmasından hareketle ortaya çıkan normalleştirici ve baskıcı bir evrensellik bu düşünce tarzının politik yansımaları açısından önemli bir noktadır. Çünkü Batı düşüncesinde varsayıldığı şekliyle insan doğası kavramı, bütün insanların paylaştığı ortak özelliğe gönderme yapıyorsa bu öz ve bu özden çıkarsanan modern değerler yadsınamayacak bir şekilde evrensellik ifade etmek durumundadır. Bu durum da bu öze referansla ortaya

⁴⁷ "Devlet ve Özne; Hobbes ve Kant", <http://www.otonomdergisi.org/index.php/makaleler/politik-felsefe/256-devletveozne>, 25.03.2016, 14:30.

⁴⁸ Aktaran Brian Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, (çev. Fahrettin Ege), Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013, s. 13-14.

çıkan değerlerin yadsınmasını ihtimal dışı bırakmakta ve bu nedenle de temsilin, ister dost ve düşmanca, isterse nötr olsun insanlar üzerindeki güç uygulamaları olarak görüldüğüne işaret etmektedir.⁴⁹

Modern öznenin temsilci düşünce tarzından hareketle doğal dünyadaki nesneler üzerinde başlayan güç-iktidar uygulamaları zamanla politik alanda da geniş bir zemin bularak feminizmden ırkçılığa, kolonyalizmden oryantalizme kadar, bu ve benzeri düşünceler gerek Batı toplumları içinde gerekse dışında, Derrida'nın ifadesiyle logos-merkezcilik adını verdiği Batılı tavrın doğal sonuçları olarak okunmaktadır.⁵⁰ Bu kapsamda olmak üzere, gerek modern düşünürlerin Hume-Kant gibi ırkçı-etnolojik fikirlerinde gerekse Hegel ve Marx'ın Doğu toplumlarını Batılı normlar çerçevesinde bir okumaya tabi tuttuğu oryantalistik iddiaları önemli örneklerdir. Zira sözkonusu düşünce tarzı, rasyonel bir dünya düzenine doğru hareket eden tarihsel bir serüveni, başka bir deyişle ilerlemeci tarih anlayışı ekseninde meşrulaştırılan ilkel-uygar toplumlar iddiasıyla, farklı ırk, kültür ve toplulukların Batılı temsil normlarıyla ilişkili bir şekilde değersizleştirilmeye tabi tutulduğu ve düalist bir düşünce ekseninde kendisini gerek tanımlama gerekse de meşrulaştırma amacıyla karşıtının hiyerarşik bir şekilde değerden düşürüldüğü bir düşünce tarzına ve politik bir tavra işaret eder. Bu düşünce tarzına örnek olmak üzere Hegel'in, Doğu ile ilgili düşüncelerine bakıldığında onun Doğuyu Batının bilincinde inşa ettiği bir yer olarak görmek mümkündür; Doğunun tarihteki konumu ve anlamı Batının kendisi ve evrenselleştirici yönüyle ilgili düşünceleri etrafında şekillenir. Dünya tarihini aklın/bilincin kendisini tanıma tarihi olarak gören Hegel'e göre tarih Doğuyla başlayıp Batıyla tamamlanacak ideal noktasına ulaşacak bir ilerleme kaydetmektedir.⁵¹ Hegel'in politik düşüncelerinden etkilenen Marx için ise Batı düşüncesinde kendisinin dışındaki her şeyi nesneleştirerek temsil etme yoluna giden otonom bireyin Batı dışı toplumlarda ortaya çıkması mümkün değildir. Bu yüzden Marx'ın Doğu toplumları için *onlar temsil edemezler temsil edilmeleri gerekir* sözü, onun bilen ve temsil eden olarak Batılı özneye işaret etmesi olarak değerlendirilebilir.⁵²

⁴⁹ Jesse S. Cohn, *Anarchism and Crisis of Representation; Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, USA, Susquehanna University Press, 2006, s. 40-41.

⁵⁰ Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 16.

⁵¹ Hamdi Bravo, Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fak. Dergisi, 21/1 2004, s. 160-161.

⁵² Kasım Küçükaltın, E. W. Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefî Arkaplanı, UÜ İlahiyat Fak. Dergisi, 12/1 2003, s. 276.

Oryantalist düşünceye de felsefi bir zemin hazırlayan Hegel ve Marx'ın logosmerkezci düşüncenin ilerleme fikrinden hareketle modern-gelenek, Batı-Doğu ayrımlarını veya kurgularını meşrulaştırma yoluna gitmesi de Batı düşüncesinde süregelen rasyonel izleğin yansımaları olması bakımından önem arz eder.

Batı düşüncesinin sözkonusu düşünce tarzının ve bilgi felsefesinin modern sanat anlayışında da etkisini gösterdiğini söylemek mümkündür. Çünkü klasik düşünceden bu yana var olan inanç, gerek bir kavramla gerekse de sanat yapıtı ile dış gerçekliğin temsil edileceği, yeniden üretilebileceği fikri çerçevesinde şekilleniyordu. Antik dünyada gerek şairlerin, gerekse ressamaların doğanın taklidini yaparak hayatı yansıttıklarına inanıldığından dolayı, dönemin şiir ve resminde temsil sorunu önem arz etmekteydi.⁵³ Modern sanat bu noktada bir temsil kriziyle başlar. Çünkü modern sanat, sanatın başlangıç noktasındaki bilgi gerçekliğiyle kurduğu sorunlu bir ilişkinin içinden türemiştir. Bu ilişkinin en başında *mimesis* gelir. Klasik dönemdeki gibi doğanın doğrudan tuvale yansımından ziyade, modern sanatta artık sanatçı bir üst bilinç konumuna yükselerek doğadan uzaklaşmaya ve kendi içinde onu üretmeye koyulur. Sanat artık doğanın taklidi değil, sanatçının içerik çizgi ve biçimlerle meydana getirdiği doğa ve nesnelerle ilgili olmayan, kendine özgü bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede temsil krizi buna bağlı olarak özne-nesne arasındaki ilişkilerin krizi, gelenek krizi, modern sanatın ardında yatan ve ona karakterini veren durumlardır.

Modern sanat 19. yüzyıl sonlarında romantizm ile birlikte bilince karşı bilinçdışına olan vurgu ve bilinçdışının farkına varılmasıyla ortaya çıkar.⁵⁴ Artık olanı olduğu gibi yansıtan mimetik kuramdan ziyade, içsel dünyadan dışsal gerçekliğe ulaşma söz konusudur. Yani modern sanatta dönemin epistemolojisini belirleyen bilincin karşısına bilinçdışının getirilmesi ve temsil fikrinin bir kriz içine girmesine rağmen, yine

⁵³ Sanat alanında temsil (*mimesis*) Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles'e kadar uzandığı bilinmektedir. Bu anlamda, Antik dönem, sanatı bir yansıma ve temsil olarak ele almıştır. Bu dönemden Rönesans'a kadar olan süreçte temsil, taklit yoluyla bir şeyi yeniden üretmek demek olup, bu anlamda taklit (*mimesis*) temsil kadar geniş bir anlam aralığına sahip olmamakla birlikte Antik Yunan'da varolan gerçekliği taklit etme ve yansıma anlamında kullanılmaktaydı. Mimetik kuram, yaşamın bir yansıması olarak sanatın en önemli işlevinin gerçeği yansıtması olarak görmekteydi. Bu anlamda sanatsal temsil, gerçekliğin olduğu gibi söze/şiire ya da resme aktarılması yani, şairin sözcüklerle, ressamın renklerle gerçekliği olduğu gibi yansıtması demektir. Fenomenleri ideaların taklidi olarak gören Platon, fenomenin taklidi olarak sanatı, gerçeklikten bir adım daha uzaklaştırdığı için metafiziksel bir nedenle eleştirir. Platonun metafizik anlayışının bu mimetik yapısı yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Ta ki mimesis insan bilgisinin doğasını açıklamak için kullanılan temsil kavramıyla değişene dek. Sukla, *Art and Representation on Contributions to Contemporary Aesteth*, s. 1.

⁵⁴ Donald Kuspit, *Sanatın Sonu*, (çev. Yasemin Tezgiden), İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 103.

temsil fikrindeki gibi insanın dış gerçekliği referans almaksızın, kendi zihinsel süreçlerinden hareket etmesi, modern sanat anlayışında sanatçının da dışsal gerçekliği baz almaksızın içsel bir bakış açısıyla sanat eserini üretmesine yol açmıştır. Bu çerçevede sanatta modernizmin etkisi, ressamın dünyayı gördükleri gibi temsil etmeyi bırakmalarında görülmektedir. Zira modern sanatta artık doğa olduğu gibi temsil edilmeyip, insanların onu kendi zihinlerine göre yeniden ele alarak var kılmasıyla gerçekleşir. Artık modern sanat anlayışında sanatçı nesnelere öykünmek yerine, yaratıcılığının önemli olduğunun farkına varmış ve sanat etkinliğinin özgün yapıtlar üretmek olduğu iddiaları ağırlık kazanmıştır. Kavramsal sanatın, soyut dışavurumculuğun, gerçeküstücülüğün, ve benzeri sanat hareketlerinin doğuşu ile modern sanat, klasik sanat anlayışındaki gibi verili olanı temsil etmeyi değil, verilmeyeni, görünmeyeni kurmayı öne çıkarmıştır.⁵⁵ Artık temsil salt dış gerçekliğin değil, duygu ve düşüncenin temsili olmuştur. Modern sanatın, özgünlük ve yaratıcılığını öne çıkarmasının sebebi ise, nesneleştirilen doğanın yeniden büyüme hale getirilmek istenmesi ve bunu da sanatın başlangıcına koyulan bilinçdışı ile yapıtlarında mümkün görmesidir. Bu noktada Van Gogh, Paul Gauguin ve Paul Cezanne, sanat yapıtlarında, anormal bilinçdışı kavrayışı ile normal bilinç algısı arasındaki gerilimi işlerler. Onlar ilk etapta dış gerçekliği resmetmeye devam ederken, bilinçaltılarının emrettiği biçimde onun görüntüsünü değiştirmişlerdir. Wassily Kandinskiy ve Kazimir Malevich ise dış gerçekliği kullanmaktan vazgeçip, içsel gerçekliği farklı bir şekilde yansıtmışlardır. Bu Kandinskiy’de belli bir formu olmayan şekillere dönüşürken, Malevich’te geometrik şekillerle ifade edilmiştir. Ama bununla birlikte Gerek Malevich, gerekse Kandinskiy, içsel gerçekliği dışsal gerçekliğe üstün konuma yerleştirmişlerdir.⁵⁶

Görüldüğü üzere temsil fikri, genelde Batılı düşünme tarzına, özelden ise modern dönemin düşünsel ve eylemsel fonksiyonlarına ciddi bir biçimde nüfuz eden bir yapı arz etmektedir. Düşünsel, sanatsal ya da politik olsun her anlamda temsil sorunsalı aynı

⁵⁵ Özlem A. Kafiye, “Sanatın Temsili ve Postmodern Sanatta Temsil”, Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi, S. 12, 2013, s. 50.

⁵⁶ Kuspit, *Sanatın Sonu*, s. 113-6., Ayrıca modern düşünce açısından, bilimlerde olduğu gibi sanatın da sadece doğal güçler üzerindeki denetimini arttırmakla kalmayıp dünyanın ve benliğin anlaşılması ahlaki ilerlemeyi, kurumların haklılığını ve insanların mutluluğunu da sağlayabileceğini düşünüyorlardı. Bu çerçevede modern sanatın bir alanı olarak mimarlık da, adalet ve eşitliği sağlamak toplumu değiştirmek daha doğrusu düzene sokmak için bir araç olarak görülmektedir. Modern mimarlar kendi toplum modellerine göre insan kitleleri yaratmak için kentler yerine işlevlerine göre belirlenmiş bölgeler inşa ettiler. Zira kent insan zihninde kurulabilir müdahale edilebilir bir nesne haline gelmişti. (Bkz. Necmi Zeka, *Postmodernizm*, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1994, s. 27-28)

düşüncenin ve temelin izlerini taşır; bilen bir öznenin, bilinmeye muhtaç olan nesneyi, bilincine içkin bir nesne kılmak suretiyle onu tam bir kavranılabilirlik formunda ele geçirmek, denetim altında tutmak ve onu farklılığından etmek suretiyle, üzerinde bir güç ediminde bulunmak. Bu açıdan hakikate ulaşabileceğimiz temel yol olarak görülen temsiller, zihinsel ya da dilsel olsun, modern dönemin düşüncesini şekillendirmiştir. Bu çerçevede temsiller, klasikten modern döneme kadar Batı düşüncesinin varlık anlayışını rasyonel olana eşitleme çabasına dönüşmüştür.

Descartesçı öznenin başrolde olduğu bir dünya tasarımıyla varlıklar dünyası rasyonel bir düzeye indirilmiş ve böylece dünya öznel bir durumun kurgusu haline getirmiştir. Bu durum modern öznenin sadece bilgisel anlamda yaşadığı bir dönüşüme işaret etmekten ziyade varlığın, değerlerin ve politik olanın da rasyonel olana indirgenmesi ve düşüncede temsil edilerek mutlak bilgi iddialarında bulunulması ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle insanın sadece rasyonel yönüne atıf yapmak suretiyle onun bu özelliğinin bütün varoluşu kavrayabileceği, gerçekliği birebir düşünce ve dilde temsil edebileceği iddiası, teorik ve pratik düzlemde ortaya çıkardığı sorunlar nedeniyle problematik bir hal almaya başlamış ve bu nedenle de gerçekliği düşünülen bir içeriğe ve bilincin sınırlarına indirgeme eğiliminde olan temsile yönelik itirazlar yükselmiştir. Bu nedenle temsilci düşüncenin epistemik zeminini oluşturan öznenin bu iddiasının aksine gerçekliği olduğu gibi düşünce ve dilde temsil etmediği bilakis onu temsil etme yoluyla dönüştürdüğü gerekçesiyle öznenin temsil salahiyeti postmodern düşünce tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Modern düşüncenin ve dolayısıyla temsilin krizi ile birlikte artık hümanistik düşünce de zor bir döneme adım atmış olmaktadır. Çünkü epistemolojik, etik-politik söylemlerin dayanağı ve gerçekliğin temellendirilme düzlemi olan tözsel özne kategorisi yerinden edilerek, özne merkez olmaktan çıkıp analiz konusu yapılmıştır. Temsilin epistemik zemini oluşturan öznenin ademi merkezileştirilmesine paralel olarak modern temsil fikrinin sorgulanması da bu çerçevede gerçekleşmiştir. Modern temsil fikri, özne nosyonu etrafında gittikçe artan bir eleştiri atmosferinin içine çekilmek suretiyle, sözkonusu öznenin, her şeyin öncesinde olan evrensel bir temel (*foundation*) olmadığı iddia edilmiştir.

Temsilin zemini olan modern özne kavramı sorunsallaşınca öznenin bilgi iddialarında bulunduğu varlık ve etik-politik düzlemlerde de temsilci düşünce tarzı sorunsallaşmış olacaktır. Bu yapıldığı takdirde öznenin, bırakın gerçekliği temsil yoluyla

kesin bilgiye ulaşmasını kendisinin de belirlendiği ve bir icat olduğu ortaya çıkarılarak öznenin temsil salahiyeti de problematik hale getirilecektir. Bu çerçevede özne kavramının analiz konusu yapılmasıyla birlikte temsil fikri de ciddi bir krizin içine girmiştir. Söz konusu kriz ise sadece epistemolojik alanda değil ontolojik, etik, politik ve estetik alanda da gerçekleşmiştir. Klasik ile olan bu bağları ile birlikte modern dönem, Descartesçi öznenin başrolde olduğu bir dünya tasarımıyla varlıklar dünyasını rasyonel bir düzeye indirgenmiş ve böylece dünyayı öznel bir durumun kurgusu haline getirmiştir. Bu durum modern dönemin sadece bilgisel anlamda yaşadığı bir dönüşüme işaret etmekten ziyade varlığın, değerlerin ve politik olanın da rasyonel olana indirgenmesi ve düşüncede temsil edilerek mutlak bilgi iddialarında bulunulması ile sonuçlanmıştır. Bu noktada Antikten moderne, bir düşünme tarzı olan temsil fikrine karşı, postmodern dönemde ciddi bir düşünce birliğinden söz etmek mümkündür. Söz konusu karşı çıkış ve eleştirilerin ise, Nietzsche ile başlayıp, postmodern düşünürlerle zirveye ulaştığı söylenebilir. Bu eleştiriler öncelikle varlığı düşünceye indirgemesi ve bunun tabi bir sonucu olarak çokluğu bir ile açıklama, farklılıkları tek bir şeye indirgeme, muhtelif olay ve durumları tek bir paradigmayla izah etme, kısacası her şeyi tek bir temel ve öz etrafında açıklama ile şekillenmektedir. Bu çerçevede gerek bilgi-iktidar, gerekse kimlik-farklılık meseleleri etrafında temsil fikrini tartışmaya açan postmodern düşünce açısından bakıldığında, bilginin, Batı düşüncesi boyunca varsayıldığı gibi nesnel ve yansız olmayıp güç ilişkileri bağlamında ele alınarak söylemin kendi meşruiyeti için bilgi nesneleri ürettiği ve bu bilgiden hareketle onlar üzerinde güç uyguladığı ifade edilir.

Modern bilgi ve bilim anlayışına da vücut veren temsil düşüncesinin eleştirilmesi modern bilim anlayışının eleştirisini de beraberinde getirmiştir. Zira bilimsel rasyonalite insan aklının en saf biçimi olarak görüldüğü için tahakkümcü yönü de genellikle ağır basmıştır.⁵⁷ Bacon’la başlayan doğa üzerindeki güç uygulamaları zamanla bu düşünce tarzının sömürücü bir bilgi ürettiği ve böylesi bir rasyonalitenin dil ve düşünce kalıplarına aşına olmayanlar üzerinde tıpkı doğa gibi toplumsal kontrol kurma ve kaynakları denetleme aracına dönüştüğü ifade edilerek eleştirilir.⁵⁸ Bunun sonucunda ise söz konusu bilme tarzı doğayı, özne karşısında değersizleştirmek suretiyle bir nesne konumuna

⁵⁷ Ashis Nandy, “Ah! Ne Hoş Bir Bilim”, *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008, s. 16-17.

⁵⁸ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 27-28. Bu nedenle sömürgecilik faaliyetleri ile Aydınlanma projesi yakından ilişkili olarak ele alınır. Bkz. Dilek Doltaş, *Postmodernizm ve Eleştirisi Tartışmalar/Uygulamalar*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yayınları, 2003, s. 26.

düşürerek bir veri ambarı, insanları ise etnografya arşivlerine dönüştürmüştür. Böylesi bir bilme tarzı özneyi temsil ettiği dünyadan ayırarak nesnesi ile herhangi bir diyaloga girmeyen ondan ayrı ve azade olan bedensiz ve ruhsuz bir rasyonalitenin nesneyle olan ilişkisini ontolojik olmaktan çıkarıp hiyerarşik bir düzleme sokmuştur.⁵⁹

Bilgi ve bilim anlayışının bu tahakküm edici yönü sebebiyle postmodern düşüncede temsil fikri, epistemolojik ve metafizik anlamının yanı sıra politik içeriğiyle de eleştirilmektedir. Postmodernlerin özellikle temsilin, epistemik ve politik anlamını birlikte ele alarak eleştirmeleri son derece dikkat çekicidir. Zira onlar temsil kavramının güç ilişkilerinden ayırt edilemezliğine vurgu yaparak, onun hükmetmek, egemen olmak anlamına geldiğini ifade eder. Postmodern düşünce açısından birtakım özler belirleyip, bunu nesnelere empoze etmek, sadece epistemik bir mesele değil, etik ve politik imaları da içeren siyasal bir meseledir. Foucault'un özümüz olarak adlandırılan şeyin özgürleştirici değil, baskıcı siyasal bir proje olduğunu ifade etmesi bu gerçeğe matuftur.⁶⁰ Zira temsiller, postmodernler açısından yansıttığını varsaydığı bir öz yaratırlar ve sanki bu özler doğalmış gibi onu temsil ederek evrensel bilgi iddialarında bulunurlar. Bu da temsil edilenlerin belli bir öz ile aynileştirilerek, bu öz çerçevesinde davranmasını teşvik eden ve başka türlü olmasına imkan vermeyerek bünyesinde bir şiddeti barındıran temsilin hem dayatmacı (*patronizing*) hem de özdeşleştirici (*identifying*) yönünü akla getirir.⁶¹ Bu bağlamda Derrida Batı düşüncesinin logosmerkezci yapısına dikkat çekerek, bu düşünme tarzının ötekinin varlığını yok sayıp, onu kendi imtiyazlı kip ya da kalıplarına uymaya zorladığını ifade ederek bu gerçeğe işaret eder. Dolayısıyla birtakım özler üzerinden insanları nesneleştirerek, onları, bilme ve onlar hakkında mutlak iddialarda bulunma düşüncesi bir tür totalitarizm olarak da değerlendirilir.⁶² Bu bağlamda kimlik ve farklılık meselelerine de değinilerek, evrensel olduğu varsayılan özlere referansla farklılıkları yadsıma ve bastırma haline büründüğü için temsilci pratiklerin, temsil

⁵⁹ Frederique Marglin, "Rasyonalite ve Yaşanan Dünya", *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008, s. 75-77. Modern bilgi anlayışı nesne olarak ötekinin yeniden sunumu-temsil edilmesi noktasında farklı kültürler üzerinde çalışan antropolojide de etkisini göstermiştir. Özne pozisyonundaki antropolog insan doğası kavramından hareketle diğer insan türlerini inceleme nesnesi yapan ve onları birtakım mutlak iddialar içerisinde tanımlayan konuya gönderme yapar. Detaylı bilgi için bkz. Alper Sezener, *Postmodernizm ve Antropoloji*, İstanbul, Çatı Kitapları Yayınları, 2014.

⁶⁰ Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 100.

⁶¹ Cohn, *Anarschism and the Crisis of Representation*, s. 42-43.

⁶² Özlem, *Evrensellik Mitosu* s. 35.

edilemez totallığın bir parçasını sunduğu, dahil ettiği ve dışta bıraktığı şeyler yoluyla aslında tasvir edici olduğu kadar, dönüştürücü bir özelliğe de sahip olduğuna dikkat çekilerek, temsilin kurgulayan aklımızda köklenen politik yapısı vurgulanır.⁶³

Postmodern düşüncede, temsil fikrinin varsaydığı şekliyle, bizim dışımızda mevcudiyet formunda bir varlığın olmadığı, dualist ayrımların yıkılıp sabit bir varlık kategorisinden ziyade, oluşun hakim olduğu bir anlayışın olumlanması, temsilci düşüncenin ontoloji anlayışının da eleştiri konusu kılınmasına yol açmıştır. Gerçekliğin orada, dışarıda (*out-there*) mevcut olan (*present*) ve birtakım epistemik çıkarımlar yoluyla ele geçirilecek bir şey olmadığını ifade eden postmodern düşünce, bu anlamda var olan bir gerçekliğin temsilini yadsımaktadır. Gerçekliğin statik ve rasyonel olana uygunluğunu da eleştiriye açan postmodern düşünce, herkes ve her zaman geçerli olan tek bir gerçeklik fikrini kabul etmez. Çünkü temsil edilen temsil edenin zihni içerisinde statik, tarih dışı bir gerçeklik olarak inşa edilir. Bu çerçevede postmodern düşünce, kurgulanan sabit bir gerçekliğe mukabil, mutlaklık ve evrensellik iddialarını yadsımaktadır. Postmodern düşünce ile birlikte artık olgular, sabit fiziki gerçeklikler yoktur, sadece yorumlar vardır. Bu yorumlar da realitenin bütününe değil sadece belli bir kısmına tekabül ettikleri için, temsillerin mutlaklık, nesnellik ve evrensellik iddiasında bulunması da söz konusu değildir.⁶⁴

Özne sorunsallaştırmasına paralel olarak dilin gerçekliği temsil etme yetkisi de tartışmaya açılır. Çünkü artık özne hakikati, düşünce ve dil yoluyla ele geçiren bir varlık değil, dil içerisinde oluşan varlık haline gelmiştir. Bu açıdan postmodern düşünce hakikatin-anlamın dil ile ifadesi konusunda eleştirel ve şüpheci bir tavır takınır. Dilin belirsiz ve mutlak anlamı yansıtamayan kaygan yapısı sebebiyle temsile imkan verecek bir araç olmadığını ifade eder. Bu da dile yüklenen temsil görevinin sonuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Dilin yapısının dünyanın yapısını yansıttığından hareketle gerçekliği dilsel ve kavramsal analizlerle kavramanın mümkün olduğu iddiası eleştirilerek anlamın, onu temsil eden şeyden önce nesnel bir mevcudiyete sahip olmadığı ifade edilmektedir. Dil ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyet ilişkisi, dolayısıyla dilin

⁶³ Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 44; Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, (çev. Kürşad Kızıltuğ), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 150-151.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, "Yorum Üzerine" *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 285-286; Arthur Danto, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 14-15.

gerçekliği bir ‘ayna’ gibi yansıttığına yönelik varsayım, aslında Foucault’un da ifade ettiği gibi, belli bir dil oyunun ya da söylemin kendi meşruiyet alanını oluşturmak için keyfi olarak uydurduğu bir şeydir. Bu da postmodernlerin ifade ettiği üzere, dilin yansız ve nesnel olmayıp güç ilişkileriyle yakınlığına işaret eder.

Sanatta ortaya çıkan temsil krizi ise öncelikle klasik mimetik anlayıştan bu yana varsayılan gerçeklik anlayışından hareket etmektedir. Zira geleneksel düşünceden yapısalcılığa kadar olan süreç, bağımsız bir mevcudiyet, yani varlık alanının varsayımından hareket etmiştir. İşte sanatçının varsaydığı ve sanat eserine yansıttığı böylesi mevcut bir gerçeklik fikri postmodernlerce sorunsal hale getirilmiştir. Derrida bu noktada doğayı dildeki ve sanattaki ifadesinden önce var olan bir “şey” olarak ele alan mevcudiyet anlayışına karşı çıkar. Gerçeklik ile bizim ona ilişkin düşüncelerimiz arasındaki ilişkiye de dikkat çekilen bu dönemde gerçek ile kurmaca arasında kesin bir ayrımın yapılabildiği bir dünya algısından, bu ayrımın bulanıklaşmaya başladığı bir görüşe zemin hazırlanması söz konusudur. Sanat artık eskiden iddia edildiğinin aksine, bir gerçekliğin temsili değil, temsil edici olmayan bir söylemdir.

Postmodern sanat, modern sanatın temel aldığı bilinçdışını da eleştiriye tabi tutar. Bu çerçevede postmodern sanat bilinçdışına saldırarak, duyguları küçümser ve öznellik, bir bütün olarak aşağılanır. Postmodern düşünce açısından bunlar toplumsal gerçekliğin yan ürünleri olarak görülür.⁶⁵ Çünkü onlar bilinçdışının, toplumsal bir yapı (*burjuva ideolojisi*) olduğu inancındadırlar.⁶⁶ Ayrıca onlar modern sanatın seçkinci ve elitist yönünü de eleştirerek yüksek sanatı değil ve sokağın kendisini sanatsallaştırma amacı güder. Bu çerçevede postmodernler, modernizmin ‘*akademik düzeyli*’ ve ‘*yüksek*’ sanat anlayışı yerine ‘*alçak*’ ve ‘*gündelik*’ kavramlarını kullanmayı tercih ederler.

Gerek gerçekliği düşünceye indirgeyen yapısı, gerekse mutlak ve evrensel hakikat iddiaları sebebiyle sorunlu bir yapı arz eden temsil fikri, her şeyi rasyonel olana eşitlediği veya rasyonel bir okumaya tabi tutması sebebiyle, bir anlamda sekülerleşme tartışmalarıyla da ilişkilendirilmektedir. Bu çerçevede gerçekliğin hiçbir dışsal kaynağa ihtiyaç duymaksızın, zihne referansla elde edileceği düşüncesi noktasında temsil, bir anlamda dünyanın büyüsünü bozduğu iddia edilerek, temsile yönelik yapılan tartışmalar sekülerleşme tartışmasına dönmüştür. Zira temsil teorisi dünyanın büyüsünün bozulması

⁶⁵ Kuspit, *Sanatın Sonu*, s. 105.

⁶⁶ Kuspit, *Sanatın Sonu*, s. 119.

ve genellikle Tanrı'nın ölümü ile ilişkilendirilmektedir.⁶⁷ Çünkü modern düşünme mentalitesiyle başlayan fikir, hem düşünsel hem de pratik düzlemde bir otorite olarak Tanrı'nın yerine insanın geçmesi ve belirsiz olup aklın kavrayamadığı her şeyi irrasyonel olarak yadsımak suretiyle dünyanın bütün sırlarını ifşa etmektir. Bu bağlamda Tanrı'nın yerine insanın geçmesiyle Weber'in büyü bozulan dünya tanımlaması birbiriyle ilişkili olarak ele alınır.⁶⁸

Temsile yönelik bütün bu değerlendirme ve eleştirilerin neticesinde söz konusu düşünce tarzının etkileşim içinde olduğu alanlarda tabiri caizse neye maruz kalındığı hakkında bir "bilinçlenme" başlamıştır. Epistemoloji alanında öznenin icat edilen bir şey olduğu ve temsil yetkisine sahip olmadığı ve öznenin çeşitli yapılar tarafından kurulduğu söz konusu edildi. Ontoloji alanında temsil ettiğini varsaydığı dünyayı düalist ayrımlar ve mekanist bir dile çeviren öznenin, epistemolojik hakimiyeti yıkılınca ontolojiye dair söylemleri de hükümsüz kaldı. Etik-politik alanda öznenin aslında gerçekliği temsil ettiği iddiasına dayanarak nesnel ve evrensel bilgi iddialarının altı oyuldu. Zira bu evrensellik ve nesnellik dili üzerinden ötekine, farklı olana karşı bir şiddet eyleminde bulunduğu gerekçesiyle, öznenin farklılıklar ve kimlik üzerinden öteki üzerine kurduğu baskı alt edilmeye çalışıldı.

İşte bu bağlamda temsil fikrinin klasik dönemden başlayıp modern döneme uzanan ve ayna metaforuyla özdeşleşen, Batı düşüncesine hakim ve baskın olan bir düşünme tarzı olduğu dikkate alındığında, temsil fikrine yönelik postmodern itirazların, temel olarak Batılı anlamda bir düşünme mantığına yönelik bir saldırı olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada postmodernizmin, düşüncenin temellerine yönelik ciddi bir kuşkuyu başlattığı şüphesizdir. Geline bu noktada ise rölativizm ile mutlaklık arasında bir çekişme başladığı aşıkardır. Postmodern düşünce bu noktada mutlak anlam ve bilgi için yegane bir temel olmadığını, ifade ederek, mutlak bilgi için varsayılan temeli, ilkesel olarak imkansız, amaçsal olarak evrensel ve emperyalist bulduğu için reddetmektedir. Bu da, postmodernler açısından yadsınanın hakikat değil, temsilci düşünce tarzına dayalı olarak keşfedildiği iddia edilen ve mutlaklık ifade eden hakikat fikri olduğu düşüncesine götürür. Doğal olarak bu durum da postmodern düşünceyi hakikat rölativizmine götürmüştür.

⁶⁷ Cascardi, *The Subject of Modernity*, s. 128.

⁶⁸ Cascardi, *The Subject of Modernity*, s. 10.

Bu çerçevede konu edindiğimiz çalışmanın amacı, modern düşünceyi epistemolojiden ontolojiye, etikten politik düşünceye kadar muhtelif alanlarda şekillendiren temsil fikrini ve ortaya çıkardığı teorik ve pratik atmosferi tasvir etmeye çalışarak bu düşünce tarzının hangi noktalarda sorunsallaştığını serimlemek ve postmodern düşüncenin bu noktalardan hareketle temsil fikrine yönelik itirazları konu edinmektir. Bu çerçevede çalışmamız deskriptif bir çalışmadır. Çalışma boyunca, bir anlamda temsilci düşünce tarzının yanında ve karşısında olan düşünce dünyasına işaretle zihinsel ya da dilsel olsun temsilci düşünce tarzının epistemoloji, ontoloji etik-politik düzlemdeki yansımalarına ve ortaya çıkardığı problemlere işaret edilecek ve buna yönelik itiraz noktaları değerlendirilecektir.

Bu çalışmada biz temsil fikrini ele alırken algı teorisiyle ilişkili olarak zihinsel temsil (*mental representation*)i değil daha ziyade böylesi bir düşünme ve bilme tarzının şekillendirdiği düşünce dünyasını ve onun pratik düzlemde ortaya çıkardığı meseleleri ele almaya çalıştık. Zira postmodern itirazların modern temsil fikrine yönelttikleri eleştirileri karşılayabilmek böylelikle mümkün olacaktı. Dolayısıyla çalışmamız, temsil fikrinin teorik anlamından ziyade daha çok teorik arkaplanın da hatırd tutularak, pratik düzlemde nasıl bir makes bulduğuna yönelik bir çalışma olacaktır.

Çalışmamız, temsil fikrinin genel bir serencamını verdiğimiz bu giriş ve sonuç bölümü dışında “Modern Düşüncede Temsil Fikri” ve “Temsil Fikrine Yönelik Postmodern İtirazlar” olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde klasik düşünceden beslenen temsil fikrinin modern düşüncede nasıl vücut bulduğu kendisini hangi zemin üzerinden inşa ettiği ve modern düşünceyi nasıl ve hangi açılardan şekillendirdiği ele alınacaktır. Bu kapsamda öncelikle modern düşüncede temsil fikrini ve bu düşünceye güçlü bir epistemolojik zemin sağlayan modern özne nosyonunu ele aldık. Gerek epistemoloji gerekse sözkonusu epistemolojinin dayandığı özne nosyonu ve temsilci düşünme tarzının klasik düşünceden ayrıştığı ve paylaştığı noktalara yer yer değindik. Yine bu bölümde modern temsil fikrini ele alırken, bu düşünce tarzının modern dönemin sadece epistemolojik açıdan değil bu düşünce tarzının ortaya çıkardığı yeni varlık anlayışını, etik-politik meselelerini nasıl şekillendirdiğini ifade etmeye çalıştık. Bunun için de modern düşüncenin epistemoloji öncelikli karakterine, temsil fikrinin modern bilgi ve bilim düşüncesinin vücut bulmasına ve bu bilgi ve bilim anlayışının sadece epistemolojik bir mesele olmakla kalmayıp gücü-tahakkümü barındıran bir yapıya

sahip olması hasebiyle varlıklar dünyasındaki fonksiyonuna işaretle yeni bir varlık anlayışının ve bunun politik düzlemde nasıl bir makes bulduğuna işaret ettik. Temsil fikrinin estetik alanda gerçekleşen boyutunu ise konunun sınırlarını aşacağı için genel bir perspektif vermesi açısından sadece giriş bölümünde ele aldık.

Çalışmanın ikinci ve son bölümünde ise, temsil düşüncesinin neden problematik hale geldiği ve hangi noktalarda sorunsallaştığı incelenmiştir. Öncelikle temsil düşüncesinin neden bir kriz içerisine girdiği ve bu bağlamda temsilin epistemolojik zemini olan öznenin hangi düzlemlerde ademi merkezileştirilmeye çalışıldığını ele aldık. Postmodern düşüncenin modern temsil fikrine yönelik eleştiriyle birlikte postmodern düşünce açısından bir temsilden bahsetmenin mümkün olup olmayacağına eğer mümkün ise bu postmodern temsilin nasıl bir düzlemde gerçekleştiğine değinmeye çalıştık. Ayrıca temsilci düşünce tarzının ortaya çıkışına önemli bir zemin sağladığı modern bilgi ve bilim anlayışının temsil etmek üzere varsaydığı gerçeklik anlayışına yönelik postmodern eleştirilerin hangi çerçevede ele alındığına değindik. Bu kapsamda gerek fiziksel gerçekliğin gerekse sosyal gerçekliğin modern bilgi ve bilim yoluyla sadece epistemik bir mesele olmakla kalmayıp politik bir yapı da arz ettiği için postmodern düşünce tarafından eleştirilerine konu olduğunu ifade ettik. Dolayısıyla temsilin her şeyi bilince içkin bir nesne kılmak suretiyle, şeyleri başkalığından ve farklılığından eden yapısı sebebiyle politik bir amaca hizmet ettiği iddiası, postmodern düşüncenin fark felsefeleriyle sözkonusu düşünce tarzını nasıl ve hangi düzlemlerde gerçekleştirdiğini ele almaya çalıştık. Bu çerçevede temsilin gerek *stand for* gerekse *speak for* anlamıyla yani hem bilgi hem de devlet felsefeleriyle yoluyla farklılıklar üzerinde uyguladığı baskı sürecine değinerek, postmodern düşünürlerin buna yönelik eleştiri ve itirazlarını konu edinmeye çalıştık. Son başlıkta ise dilbilim ve dil felsefesi alanında yaşanan gelişmeler ve dile yönelik ilginin ve dikkatin artmasıyla dilin gerçekliği temsil edip edemeyeceği üzerine postmodern şüphe ve itirazları konu edindik. Bu çerçevede dilin gerçeklikle olan ilişkisini ve dilin gerçekliği temsil edip edemeyeceğini sorgulayan postmodern düşüncenin mutlak anlam ve hakikatin imkanını sorunsallaştırmalarına değinerek bu bölümü tamamladık.

Postmodern itirazları konu edinirken, bütün postmodern düşünürlerin temsil fikrine yönelik görüş ve eleştirilerini zikretmek konunun sınırlarını aşacağı için, konuyla ilgili öne çıkan isimlerin görüşlerine yer verdik. Aynı isimlerin görüşlerini başlıklar içerisinde dengeli bir şekilde ele almaya çalıştık. Bu çerçevede postmodern düşüncayı

görüşleriyle etkileyen Nietzsche dahil olmak üzere Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze-Guattari, Lyotard, Levinas, Baudrillard ekseninde meseleyi ele almaya çalıştık. Postmodern düşüncenin temsile yönelik itiraz noktalarını ele alırken genellikle bu düşünürler etrafında eleştirileri sınırlandırdık. Her konuya ilişkin ismi geçen bütün filozofların görüşlerini vermektan ziyade konuyla ilgili öne çıkan isimlerin eleştirilerine değinmeyi tercih ettik. Fakat bununla birlikte postmodern düşünceye katkıları bakımından yeri geldiğinde dilbilimin, psikanalizin, yapısalcı düşüncenin ve felsefi hermeneutik geleneğinin öne çıkan isimlerine de konunun daha iyi anlaşılması için yer verdik.

İfade etmemiz gereken bir diğer nokta ise postmodern itirazları ele alırken her bir düşünürün diğerinden farklılığını vurgulamak gerekliliğiydi. Zira bir düşünürün itirazını bütün postmodern düşünce açısından genellemek ve hepsini tek bir şeye indirgemek, eleştirdiğimiz şeye düşmek olacağından sözkonusu ayırımın hatırdan tutulması gerekmektedir. Bu kapsamda görüşleriyle postmodern çizgi içerisinde değerlendirilebilecek düşünürlerin gerek epistemolojik konularda olsun gerekse etik-politik gibi pratik meselelerde olsun iddia ve itirazlarıyla sözkonusu temsilci düşünme tarzının sorunsallaştırılmasına önemli katkılarda bulundukları açıktır.

Bu çalışmayı gerçekleştirirken karşılaştığımız zorluklardan biri de ufku, uzantıları ve anlam içerimleri itibariyle geniş bir alanı kapsayan temsil düşüncesini ele alırken kaynakların sınırlandırılması güçlüğü idi. Zira klasik dönemden bu yana süregelen Batı düşünce tarzının sorgulanmaya açılması, buna ilişkin pek çok kaynağın da incelenmesini beraberinde getirmekteydi. Bu açıdan çalışmamız, öncelikle modern ve postmodern düşünürlerin konuyla ilgili görüşleri için kendi eserlerine, yer yer de ikincil kaynaklara başvurularak yapılmıştır.

Temsil düşüncesine yönelik deskriptif bir değerlendirme olan bu çalışmamız, kesin bir sonuca varma, mutlak bir yargı ve doğruyu temsil iddiasında bulunmamaktadır. Zaten böylesi bir iddia, yapılan çalışma ile çelişmek anlamına gelecektir. Bununla birlikte çalışmamızda birtakım soru(n)lara işaret etmek ve kesinlik iddiasında olmayan yargılarda bulunmak kaçınılmazdır. Bu bağlamda çalışmamızda amaçladığımız şey, temsilci düşünce tarzının ortaya çıkardığı epistemolojik dünyanın yarattığı atmosferin yanısıra ontoloji etik-politik ve estetik alanda nasıl bir paradigma dönüşümüne yol açtığıdır. Bu noktada bilinçte deneyimleyerek ya da kurgulayarak gördüğü dünyanın gerçek dünya

olduğunu varsayan ve bunu mutlakmış gibi sunan temsilci düşüncenin, problematik hale geldiği ve bu açıdan ele alınmaya ve değerlendirilmeye ihtiyaç duyulan bir konu olduğu aşıkardır.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN DÜŞÜNCEDE TEMSİL FİKRİ

1.1. Temsilin Epistemolojik Zemini Olarak Modern Özne

Varlık ve hakikatin rasyonel olduğu fikri, gerek klasik gerekse modern düşüncenin hemfikir oldukları bir husus olmakla birlikte, sözkonusu varlık ve hakikatin mahiyeti ve ona nasıl ulaşılacağı sorusu konusunda bu iki düşüncenin birbirinden belirgin bir biçimde ayrıştıkları söylenebilir. Kuşkusuz felsefeyi hakikat, doğru, anlam ve değere yönelik ilgisiyle karakterize etmek mümkündür. Lakin bu ilginin tek başına hakikat, doğru, anlam ve değere dair bir fikir sunmadığı da bir gerçektir. Bu yüzden sözkonusu kavramların içeriklendirilip insanın varoluşuna hitap edecek bir form içerisinde ele alınabilmeleri, nasıl bir varlık anlayışına sahip olunduğu, insanın sözkonusu varlıkla nasıl bir ilişki içerisinde konumlandırıldığı, insanın varlığın hakikatine ne şekilde ulaşabileceği, insanın hakikat düzeni içerisinde nasıl konumlandırılabilceği gibi soruların yanıtlanması ile mümkündür.

Modern düşünceye kadarki serüveni açısından değerlendirildiğinde, Batı metafizik geleneği boyunca, aşkın bir varlık ve hakikat fikrinin, insanı da içine alacak bir kuşatıcılık içerisinde savunulduğunu, tüm varlık alanlarında hüküm süren yasalılığın (*logos*), *logos*'tan pay almış olduğu düşünülen insan tarafından kavranılmaya çalışıldığını, varlıktaki sözkonusu bütünlüğün bilgi, değer, etik, politika alanları için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Modern düşünceye gelindiğinde ise insanın varlık, hakikat ve anlama dair olan bu ilgisinin meşruluk ve hareket zeminin ciddi bir dönüşüm yaşadığı ve sözkonusu zeminin, epistemik-düşünen özne nosyonu ile varlık dünyasını düalist bir ayrıma tabi tutarak ve öznenin kendisini varlık dünyasından ayrı bir konumda konumlandırarak varlık, hakikat ve anlamın yegane başvuru mercii olmasına yerini bırakmıştır. Bu açıdan sözkonusu epistemik özne zemini hakikate ulaşmada önemli

bir fonksiyon üstlenerek, varlığın, aşkın bir ilkeye referansla temellendirilip açıklandığı düzlemde, yerini epistemik özne nosyonuna bırakmıştır.

Bu bağlamda varlığın ve onun hakikatin aşkın bir ilke temelinde açıklanmaya çalışılması, klasik dönemden modern döneme değin bütün bir Batı düşüncesi geleneğinin en temel kaygısı olsa da, modern epistemolojiyi klasik düşünceden ayıran nokta, hakikatin dayanağı veya kaynağı olarak düşünülenin, söz konusu aşkın ilke olarak epistemik bir öznenin tercih edilmesidir. Modern düşünce klasik dönemden miras aldığı hakikatin rasyonel olduğu fikrine bağlı olarak, varlık ve hakikatin kaynağı olarak kabul ettiği özne fikrinden hareketle, gerek varlık gerekse hakikate dair ufkunu yalıtık, epistemik bir öznenin rasyonel düşüncesi ile sınırlandırıp, subjektivite fikrini, düşüncenin yerine oturtmuştur. Zira modern dönemde özne, kendisinin dışındaki dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için onu kendi teorik, rasyonel, imkanı ekseninde tanımlayıp, çeşitlilik arz eden yapısını “aynı”nın altında birleştirmek ve sabitlemek suretiyle temsil yoluna gitmiştir. Söz konusu özne, varlık ile düşünce arasındaki mükemmel uyumu kendi zihninden hareketle ortaya koymuş ve temsil düşüncesi bu bağlamda bir kimlik kazanmıştır. Modern epistemoloji ile birlikte bilginin, birtakım soyut kavramlar (temsiller) yoluyla özneye temellendirmesi bu anlayışın bir sonucudur.

Modern düşüncede bilginin temeli olan bu kavramların, temsil ettiğini varsaydığı varlıkları özü itibarıyla tanımladığı ve bu kavramların-idelerin, gerek rasyonalist çizgide olduğu gibi öznenin aklına içkin olsun, gerekse empirist çizginin ifade ettiği gibi deneyim kaynaklı olsun bilginin ve dolayısıyla gerçekliğin temelini oluşturdukları düşüncesi, modern epistemolojiyi uzun bir süre meşgul etmiş ve belirlemiştir. Böylesi bir epistemoloji ise klasik dönemden beslenen rasyonel bir varlık ve hakikat fikri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu anlamda gerek klasik dönemin metafiziksel düşüncesi, gerekse modern epistemolojinin temsilci düşünce fikri olsun özdeşlik mantığı ile işlemekte ve çeşitlilik arz eden görünüşleri belli bir kavram ilke ya da öz altında toplayarak söz konusu çeşitliliği bütünleme ve genelleme üzerinden anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu da çokluk ve çeşitliliğin akıl tarafından kavranamaz ve belirsiz olarak görülmesi, aynının-bir olanın kavranabilir ve temsil edilebilir olarak görülmesiyle yakından ilişkilidir.

İşte böylesi bir bilgikuramı çerçevesinde şekillenen modern düşünce kendisinden önceki düşünce geleneğinden beslenen, fakat bununla birlikte ondan gerek düşünsel

gerekse pratik uygulamaları ile radikal bir kopuşu da sergileyen bir yapı arz etmektedir. Bu çerçevede ulaşılmasını hedeflediği üç noktada kendisinden önceki dönemlerle mukayese edildiğinde ciddi bir ayrışma göstermektedir; rasyonel insan (*özne*), bilim ve seküler kurtuluş (*ilerleme nosyonu*).⁶⁹ Bu hedeflerden özne, temsil düşüncesinin zeminini oluşturması ve modern epistemolojinin temellendirildiği yer olması bakımından önem arz etmektedir. Zira varlığın doğasını araştırmadan, bilginin doğasının soruşturulması yönünde bir gelişim seyreden düşünce serüveni, modern dönemde bu bilginin hareket noktasını oluşturan öznede kendisini temellendirmiş, insanın aklını, gerçekliğin bilgisine giden yolda meşrulaştırma zemini olarak görmüştür. Bu anlamda klasik düşüncenin varlık-düşünce mütakabiliyetini sorunsallaştırarak dış dünya (*nesne*) ile iç dünya (*zihin*) arasında ciddi bir mesafe zuhura getiren modern dönemde, özne ile nesne arasındaki bilişsel bağın güvenilirliği en büyük kaygı olarak ortaya çıkmış ve temsil epistemolojisi bir yöntem olarak kimlik kazanmıştır.⁷⁰ Descartes felsefesi ile ciddi bir dönüşüm yaşayan düşünce, özne ile nesne arasına koyulan epistemolojik uçurumu yine kendisi kapatmak için, epistemolojik doğruluk kavramını kullanmıştır.⁷¹ Bu çerçevede doğruluğu artık nesnelere değil de, nesnelere ilişkin bilgimizde arayan modern epistemoloji açısından, bir tarafta özne, diğer tarafta ondan bağımsız bir dış dünya varsayılmakta ve özne de, sürekli olarak düşüncelerini kendi dışındaki gerçekliğe tekabül ettirmeye çalışmaktadır. Öznenin, düşüncenin mantıksallığını varlığın mantıksallığına tekabül ettirme çabasında iç dünyadan (*zihinden*) dış dünyaya (*nesneye*) olan çizgi, Descartes'tan sonra modern epistemolojiyi uzun bir süre meşgul etmiş, öznel zihin içerikleriyle dış dünya arasındaki ilişkinin hesabını vermekle uğraştırmıştır.⁷²

⁶⁹ Appleby J, vdğr., *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, London, Routledge, 1996, s. 387.

⁷⁰ Baç, "Epistemoloji" *Felsefe Ansiklopedisi*,

⁷¹ Özgür Aktok, "Doğruluğu Epistemolojinin Sınırları Ötesinde Düşünmek; Heidegger ve Rorty", s. 96.

⁷² Harun Rızatepe, *Anglo Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, İstanbul, Ebabil Yayınları, 2006, s. 8. Descartes'ın cogitosuyla ortaya çıkan bu iç dünyadan dış dünyaya olan serüven daha önce Augustinus ile gündeme geldiği için Descartes'ın bilince felsefi rolünü veren ilk ve tek kişi olarak görülmediğini hatırlamak gerekir. Augustine, Descartes'tan önce zihnin mutlak doğrulara ilişkin bir kavrayışa sahip olduğunu ve zihnin kendisini aşan bu doğruların bilincine varma ve düşüncesini onlara göre düzenleme kapasitesine sahip olduğunu ifade etmişti. Biri ortaçağdan diğeri modern dönemden yükselen bu ses, insan zihninin mutlak gerçekliğin bilgisine ulaşmada bilince önemli bir yer vermekte fakat bununla birlikte Augustine'nin düşünme sürecinde Tanrı'ya inancın ev sahipliği yaptığı bir soul(*ruh*) varlığı söz konusu iken, Descartes'ın cogitosu matematiksel ve bilimsel bilginin ev sahipliği yaptığı bir zihin(*mind*)'e gönderme yapmaktadır. Fakat bununla birlikte her ikisinde de ortak olan noktanın, cogitoyu radikal şüphelere bir cevap olarak sunmalarıdır. Bkz. Oksenberg Amelie, "The Vanishing

Bu anlamda modern dönem, bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki düalizm temelinde yükselen bir bilgi modeli ile hakikatin bilgisine, özne-nesne ayrımına dayalı olarak gerçekleştirilen akıl yürütmeler sonucunda ulaşmaya çalışmış, özne de bu bağlamda var olanların kendisinden hareketle kavranabilen bir temel ve model olarak, varlık ve hakikat arasındaki ilişkiyi temellendirmede bir referans noktası haline gelmiştir.⁷³ Modern dönemin yeni epistemolojik pozisyonu için seçilen bu özne, düşünen töz olarak, bütün bir dönem boyunca bilginin köklerini kendisinde temellendirmeye çalışmış ve dışsal gerçekliğin mutlak bir temsilini zihninde inşa etmiştir. Nasıl ki klasik düşünce tüm gerçekliğin kendisinden türediği bir töz üzerinden rasyonalist varlık ve hakikat düşüncesini temellendirmeye çalıştıysa, Descartes ile başlayan epistemolojik gelenek de, bu çizgiyi sürdürerek, gerçekliğin kendisinden hareketle bilineceği, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan töz olarak özneyi merkeze almıştır. Her iki epistemoloji arasındaki en önemli fark ise, modern öznenin dış gerçeklik ile düşünce arasındaki bir mütakabiliyetten ziyade, zihinden yola çıkarak hem fiziksel hem de metafiziksel dünyayı açıklama çabasıdır.

Klasik düşünceden modern döneme geçilirken özne kavramının uğradığı dönüşüm, modern epistemolojide öznenin bilgi kuramsal açıdan ele alınarak salt bilgi sorunu bağlamında düşünülmesi ile ilişkilidir. Çünkü özne kavramı, modern anlamını kazanmadan önce klasik düşüncede töz ile özdeş bir anlama gelecek şekilde kullanılmakta ve metafiziksel bir anlam içermekteydi. Bu anlamda klasik dönemde kullanılan *hypokeimenon* kavramı, her şeyi kendisinde bir araya getiren zemin-dayanak olma⁷⁴ anlamından uzaklaşarak, modern dönemde diğer tüm varlıkların temeline yerleştirilen bir şey olarak özneye dönüşmüştür. Töz anlamında kullanılan söz konusu kavram, klasik dönemde bir nesnellik ifade ederken, modern epistemolojiyle birlikte *hypokeimenon* kavramı, ego-cogito icadının kaynağı olarak karşımıza çıkmakta ve

Subject; The Many Faces of Subjectivity”, *Rethinking Subjectivity*, (ed.) Joao Biehl, Byron Good, Arthur Kleinman, s. 38.

⁷³ Foucault’un klasik dönem olarak adlandırdığı Kant’a kadar olan sürecin bilgi anlayışını temsile dayalı olarak tasvir etmesi, dönemin bilgi anlayışının özne ile nesne arasındaki ikili yapıya dayanan ve öznenin, nesneyi ve nesnenin dilsel temsili olarak sözcüklerdeki niteliklerini temsil eden bir pozisyondaki varlık olarak, kendisini hem nesnelerden hem de onları temsil eden sözcüklerden kökten ayrı olarak görmesi sebebiyledir. Bkz. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 162-163.

⁷⁴ Francis E. Peters, “Hypekeimenon” *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.

düşünen ben (töz) yeniden tanımlanarak, nesnellik, öznenin öznelliğinden çıkarsanan bir yapıya dönüşmektedir. Bu nedenle modern epistemolojide töz (özne) kavramı, klasik dönemde olduğu gibi varlığı değil, kendi düşünsel etkinliklerinin ve isteklerinin doğrudan bilincinde olan beni, nesne ise temsili sunulan şeyi ifade etmektedir.⁷⁵

Descartes'ın bu anlamda özneyi töz olarak kurması ve varlığı söz konusu öznenin zihinsel temsillerine bağlı kalarak açıklaması, varlığı öznenin bir saptaması haline getirmiş ve dış dünyanın varlığı için düşünceye gereksinim duyulmuştur. Bunun sonucunda düşünme, varlığın öznel bir deneyim olarak kavramsallaştırılması ve kurulması olarak gündeme gelmiş ve özne hem kendi hem de dış dünyanın varlığını doğru veya yanlış olan birtakım söylemlerin nesnesi haline getirmiştir. Artık Descartes'tan sonra felsefi düşüncede, varlıktan değil, öznenin ve onun düşünme etkinliğinden yola çıkmak yeni bir felsefe yapma tarzının da mecrası haline gelmiştir. Bu anlamda rasyonalist ya da empirist çizgide olsun, Descartes'tan Locke'a, Hume'dan Kant'a kadar özne, felsefi düşüncenin merkezinde yer alarak, epistemolojik çıkarımların dayanağı olarak görülmüştür. Tözün modern dönemde özne olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, Kartezyen özne, sadece epistemolojik söylemlerin merkezine geçmekle kalmamış, mutlak bilgi iddialarını kendisinde temellendirmek suretiyle modern dönem boyunca düşüncenin temel problemi olarak temsil etkinliği çerçevesinde, dönemin teorik ve pratik meselelerine ciddi bir biçimde nüfuz etmiştir.⁷⁶

Halbuki özne töz olarak kurulmadan önce, klasik dönemde fenomenler dünyası, çokluğun, değişimin ve düzensizliğin arenası olarak görüldüğü için, bu duyulur dünyaya ilkelerini veren fakat duyuşsal olarak algılanmaya müsait olmayıp, sadece rasyonel yolla elde edilen ilkelerin alanı olarak metafiziki bir öge ya da dayanak, Doğan Özlem'in deyişiyle Tanrı-özne, evrendeki teorik ya da pratik anlamda her şeyi açıklayan, hem varoluşun belirleyicisi hem de değerlerin kaynağı olan ve aynı zamanda insan düşüncesinin kendisinden pay aldığı bir varlık olarak görülmekteydi. Klasik dönemin bu Tanrı öznesinden kopuşla birlikte modern dönemin insan öznesine geçiş, artık her şeyin

⁷⁵ Doğan Göçmen, "Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası; Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında R. Descartes'tan A. Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu", s. 3. https://dogangocmen.files.wordpress.com/2009/07/rene_descartestan_adam_smithe_ozne_felsefesi.pdf 02.03.2016, 15.00

⁷⁶ Çünkü özne-nesne arasındaki ilişkinin modern dönemde tersine çevrilmesiyle birlikte özne olarak birey de kendisinin üstünde olan otoriteler karşısında mutlak gerçeği bilme ve bu konuda iddia ileri sürme hakkını gerekçelendirmiş olmaktadır. Bkz. Göçmen, "Descartes'tan Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu", s. 3

açıklanmasının metafiziksel düzlemde, insanın zihinsel süreçlerinin iş başında olduğu epistemolojik düzleme kaydırılmasıyla sonuçlanmıştır.⁷⁷ Başka bir deyişle insanın bilme imkanlarını rasyonel ve duyuşsal deneyim ile sınırlandıran ve onun bilme yetisini bu sınırlar içerisinde soruşturan bir epistemolojiye vücut vermiştir. İşte gerçeğin bu temsil ve tasarımı soyut özne nosyonuna belirleyici bir statü veren modern epistemoloji, insan öznesine tanıdığı bu statü ve düşünceye yüklediği temel ve nesnel bilgi üretici olma işleviyle, klasik dönemden ayrılır. Zira Foucault'un ifadesiyle söyleyecek olursak, klasik dönemde bir özne kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirmemişse ona ulaşması mümkün görülmezken, bu durum Descartes'ın "*Hakikate ulaşmak istiyorsam apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter*" iddiasıyla, klasik dönemle arasındaki ayrımı da netleştirmiştir.⁷⁸

İnsandaki bütün yetileri bir arada toplayan *cogito* (düşünme yetisi) ile özdeşleşen öznenin ve her türlü referanstan bağımsız olarak gerçekleştirilen böylesi bir düşünme idesinin, Grek düşüncesinde karşılığını bulmak ise mümkün değildir.⁷⁹ Çünkü varlık biçiminin değiştirilmeden hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını düşünen klasik dönem için herhangi bir özne olmak, hakikate ulaşmak için yeterli değildir.⁸⁰ Bu noktada Foucault'un hakikate ulaşma noktasında düşünce tarihinin üç farklı biçimini (*hatırlama-meditasyon ve yöntem*) ifade etmesi önem arz eder. Foucault'ya göre, bunlardan ilki Platon'da hatırlama ile öne çıkan düşünüm biçimidir ve burada hakikat hatırlanan bir şeydir. Yani insan kendi varlığıyla kurduğu bilgi ilişkisini, varlığın hakikatini hatırlamak suretiyle gerçekleştirir. İkinci biçim ise, Helenistik dönemde özellikle Stoacılıkta belirgin bir şekilde karşımıza çıkan bir kendilik pratiği olarak meditasyon biçimidir. Burada hakikat, hatırlanan bir şey değil, hem düşünülen şeyin hem de düşünen öznenin, bir sınama ve eğitim sürecinden geçmesidir (*askesis: ruhani egzersis*). Burada özne, önce

⁷⁷ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitozu*, s. 58-59.

⁷⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, (çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 219.

⁷⁹ Descartes'ın tanıttığı şekliyle düşünme yetisi ile özdeşleştirilen özne, şöyle tanımlanır; "*Neyim ben, düşünen bir şey. Düşünen şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, yadsıyan, isteyen imgeler oluşturan bir şey. Ben değil miyim şuan da hem isteyen hem imgeler oluşturan bazı şeyleri anlayıp tasarlayan diğer şeyleri yadsıyan ve daha çoğunu bilmeyi isteyen. İşte kuşku duyan anlayan ve isteyen ben olduğum o kadar açık ki ve belli ki, bunu açıklamak için hiçbir şey gerek miyor?*" Tabi Descartes burada düşünen varlık nedir diye sorduğunda verdiği cevap yine bu zihnine-hafızasına bağlı olarak verilmektedir. Yani zihin yine zihin dolayımı ile açıklanmaktadır. Bu noktada bütün bildiğimiz şey, düşünen tözün algılayan ve hafızasının güvenilir olduğuna yönelik inançtır. Bkz. Amelie, "The Vanishing Subject; The Many Faces of Subjectivity", *Rethinking Subjectivity*, s. 38-39.

⁸⁰ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, (çev. Ferda Keskin), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 163.

düşüncesini hakikate ulaşabilecek şekilde eğitmenin ardından, düşündüğü gibi eylemeyi öğrenmektedir. Bu eğitme ise, sadece zihinsel edimlerde değil yaşamın tümüne yönelik olarak uygulanan pratiklerde gerçekleşmektedir.⁸¹ Son biçim ise yöntemdir; Descartes’la birlikte adını andığımız söz konusu yöntemde ise, nesnel bir bilgi sistemi kurulması hedeflenirken, hakikate ulaşmak verili bir yargının kesinliğini tesis eden kanıt yoluyla gerçekleşir. Burada artık hakikate ulaşmak için öznenin kendisi üzerinde bir dönüşüm yapmasına gerek yoktur.⁸² Çünkü öznenin hakikate erişimini sağlayan şey, yalnızca bilgidir ve bu kabulle birlikte modern dünyaya da adım atılmıştır.⁸³ Bu anlamda hakikat, modern dönemde sadece bilgiyle ulaşılabilir bir mesele halini almıştır ve öznenin, varlığını herhangi bir dönüşüme tabi tutmaksızın hakikati kendinde ve sırf kendi bilme kapasitelerine bağlı olarak bileceği varsayılmıştır.

Dolayısıyla Descartes’tan itibaren hakikate erişmeye muktedir bir özne nosyonu gelişmesine paralel olarak, doğru eylemin etik öznesi de, ikincil konuma düşmüştür. Foucault’un ifadesiyle modern özne *hem ahlaksız olabilir hem de hakikati bilebilir*. Bu da modern öznenin hakikate erişim için etik bir çabaya ihtiyaç duymadığını gösterir. Dolayısıyla, Antik özne ile modern özne arasındaki karşıtlığı oluşturan şey, kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasında kurulan ilişki olarak görülebilir. Klasik dönemde eylemler ile düşünceler arasında belli bir doğruluk ilişkisi olduğu için kişi, doğru ilkeler uyarınca eylemde bulunmak durumundadır. Modern özne ise kendini bilme çabasına dayanır ve yapılan eylemler öznenin kendisini daha iyi bilmesine yardımcı olduğu ölçüde kıymetlidir. Dolayısıyla klasik dönemde doğru eylemin öznesi yerini, modern dönemde doğru bilginin öznesine bırakmıştır.⁸⁴

Modern özneyle birlikte hakikate erişmenin her özne için aynı oranda mümkün görülmesi, uygun yöntemi kullanan kişinin yalnızca kendisi için değil, aynı zamanda herkes için söz konusu hakikati, mutlak ve nesnel olarak kurabilmesini mümkün hale getirmiştir.⁸⁵ Çünkü özne dil, kültür ve fizyolojiden yalıtılmış olarak dünyayı düşünce ve dilde kusursuz bir şekilde temsil edebilme kapasitesine sahip görüldüğü için, özne

⁸¹ Yoğun bir çaba gerektiren ve bir yaşama sanatı olarak nitelendirilebilecek bu süreç Foucault’a göre insanın, hakikatin etik öznesi haline gelmesini amaçlar.

⁸² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi* s. 13-14.

⁸³ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi* s. 21.

⁸⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 445-447.

⁸⁵ R. C. Solomon- K. M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (çev. Mustafa Topal), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 234.

epistemolojinin ontolojik zemini olarak kabul edilmiştir. Bu iddialarını desteklemek için de modern dönem boyunca filozoflar sistemlerinde hem teorik hem de pratik olarak yani hem bilginin bulunduğu yer hem de değerlerin kaynağı olarak özneyi temel almışlardır. Bu anlamda Descartes'ın bilgiyi, bilincin temsil etkinliğine, Kant'ın ise ahlakın ve epistemolojinin dayanak noktası olarak özneye başvurusu örnek olarak gösterilebilir.⁸⁶

Modern öznenin temelinde inşa edilen, insan aklı ve deneyimlerinin doğal sonucu olarak ortaya çıkan bilgi ise, güvenilirliği en yüksek bilgi olarak görülmekte ve gerek metafiziksel ilkelere, gerekse teolojik unsurlardan ziyade, rasyonalitenin ilkelerine güven ön plana çıkmaktadır. Bu da bir anlamda modern dönemin başlangıcından bu yana insanların en yüksek hedef ve değerlerinin deneyim sınırlarını aşan bir otorite-ilke tarafından belirlenmesine karşı çıkarak yeni bir doktrini, öznenin düşünme yetisi temelinde yaratmaya çalıştıklarını göstermektedir. Klasik dönemden miras alınan insan doğası kavramı ve *logosa* verilen önem neticesinde Rönesansta doğal olana vurguyla doğal din, doğal hukuk, doğal ahlak vb. anlayışların vücut bulması da bu düşüncenin bir ön hazırlığı gibidir. Çünkü *logos* ile *ontos* arasındaki mütakabiliyeti akıl temelinde kavrayabilmek mümkün ise, o halde metafiziksel bir ilke ya da otoriteye dayanmayan, insanın kendi epistemik çıkarımları sonucunda ulaşabileceği bir akıl dini, hukuku ve ahlak sistemi kurulması da imkan dahilinde olmalıdır. İnsan öznenin doğasına ve rasyonel yetisine olan bu vurguya paralel olarak, düşüncenin metafiziki öğelerden arındırılma çabası, modern dönem boyunca düşünürlerin de felsefi sistemlerini inşa ederken dikkat ettiği bir mesele olmuştur. Bu noktada Francis Bacon'un zihni birtakım idoller (*ön yargılar*)'in işgali altında olan yarı şeffaf bir aynaya benzetmesi ve bu idollerden kurtulması halinde, zihninin, gerçekliği berrak bir ayna misali temsil etmeye müsait bir yapıya sahip olduğunu düşünmesi⁸⁷, rasyonel olanı vurguladığı gibi bunun dışında kalan unsurları da temizleme amacını ifade eder. Zira insan teolojik ya da gelenekten kalma her türlü otorite önyargı ve benzeri düşünceleri paranteze alabilirse, aklıyla gerçekliğin bilgisine ulaşması da o ölçü de mümkün olacaktır. Descartes da, bu anlamda Bacon gibi, insan zihninin, çeşitli kaynaklardan edindiği önyargıları bir kenara bıraktığı takdirde zihninin, gerçekliği, temsil edebilecek berraklığa sahip olduğuna inanmakta ve yeni bir bilgi paradigmasına açılmaktadır.

⁸⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013, s. 252.

⁸⁷ Francis Bacon, *Novum Organum*, (çev. Talip Kabadayı), Ankara, Bilgesu Yayınları, 2015, s. 55.

Descartes, düşünme yetisi ile özdeşleşen öznenin, yalın hakikatleri açık-seçik olarak kavrama ve onları zihinde temsil etme kapasitesine sahip olması nedeniyle, bildiğimiz tüm ön kavramsallaştırmaları yıkarak, bilgiyi yeniden kurma düşüncesindedir.⁸⁸ Bu da öznenin sahip olduğu bu yetiler hasebiyle kendi varoluşuna ve dış gerçekliğin bilgisine metafiziksel ya da teolojik tasarımlara başvurmaksızın, zihinsel temsillerinden yola çıkan yeni bir epistemolojiyle iş görmesine imkan tanımıştır. Gerçi Descartes zihin ile dış dünya arasındaki uygunluk için Tanrı'nın garantör olması gerektiğini düşündüğü için, özneyi hala Tanrı'ya bağlı bir imaj çerçevesinde bize tanıtırsa da, bu düşünce tarzının imaları ve sonuçları açısından düşünüldüğünde, Tanrı öznenin yerini insan öznenin alması, felsefe tarihindeki bir dönüm noktasını oluşturur. Bu nedenle söz konusu özne, gerçekliğin bilgisine kendi temsilleri ile eriştiği için kendi düşünsel ve algısal kapasitelerinin ötesinde var olan bir gerçekliği yadsımakta, temsillerine uygun olarak kurguladığı gerçekliği evrenselleştirmektedir. Söz konusu özne nosyonu ile doğrunun ve yanlışın merkezi artık insanı aşan metafiziksel ilkelerde değil, zihnin kendisinde aranması gerektiğinden dolayı bilgiyi sağlam bir zemine oturtmak için rasyonel olanı meşrulaştırma ya da aklın otoritesini kurma, özne kavramı üzerinden gerçekleşmektedir. Bu noktada Descartes'ın meditasyonlarındaki, “*temel*” metaforu bilgimizi üzerine temellendirebileceğimiz bir Arşimet noktası olarak, modern felsefedeki klasik mekana gönderme yapar; “*Arşimet'in isteği tüm dünyayı yerinden oynatacak sağlam ve hareketsiz bir dayanak noktasıydı. Demek ki şöyle kesin ve sağlam minicik bir şey bulsam benim de büyük keşifler için bir umudum olabilecek.*”⁸⁹

Descartes'la başlatılan bu “temel” metaforu sonucunda artık temeli bulunmayan kanaatlere, önyargılara, geleneğe ve harici bir otoriteye değil de, bizatihi zihinsel temsillerimize dayanmamız gerektiği fikrinin sorgulanamaz hale gelmesi, Descartesçı epistemolojin potansiyel imalarını göstermesi bakımından önem arz eder.⁹⁰ Kartezyen özne, kesin bilginin ancak kendisinden hareketle bilineceğinden dolayı Rorty'nin deyimiyle, artık idrakin, ahlâkın, değerlerin ve başka şeylerin temeli de bulunmak istenmiştir; çünkü toplumda bireylerin koymadıkları bir şeyin var olması mümkün

⁸⁸ René Descartes, *Meditasyonlar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Alfa Yayınları, 2015, s. 23-25.

⁸⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 33.

⁹⁰ Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, (çev. Feridun Yılmaz), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009, s. 24.

değildir.⁹¹ Descartes özneye temellendirdiği söz konusu bilgi iddiaları için ise, aklın kendisinden başka bir mercii olmasını kabul etmez. Çünkü bir şeyi bilmenin birçok kaynağı olabilir, fakat bilgi iddialarının geçerliliği için başvurulabilecek tek yer, evrensel olan ve tarihsel tesadüflerle sınırlanmayıp, bütün rasyonel varlıkların paylaştığı akıl olmak durumundadır.⁹² Zira akıl, kendisini tüm insanların zihnine eşit olarak yerleştirmiştir ve Tanrı doğruyu yanlıştan ayırtetmemizi sağlayacak akıl ışığını hepimize cömertçe sunmuştur.⁹³

Descartesçı epistemoloji tarafından inşa edilen bu özne, modern dönemin düşünürleri tarafından gerçekliğin tam bir temsiline ulaşmada Descartes'tan artakalan sorunları çözmeye çalışırken, bu soyut öznenin tahkim edilmesine de katkıda bulunmuşlardır. Bu çerçevede gerek rasyonalist çizgide Descartesçı gelenek, gerekse empirist çizgide Lockeçu gelenek ve iki duruş arasında bir pozisyon sergileyen Kant'a kadar modern düşünürler dönemin düşüncesini şekillendiren isimlerdir. Söz konusu isimler gerek epistemoloji, gerekse de ontoloji ve etik-politik meselelerde, ilk ve ortaçağın pek çok varsayımına meydan okuyarak, yeni yönelimler için söz konusu öznenin pozisyonundan güç almışlardır. Descartes'ın başlattığı ve daha sonra Locke ve Kant felsefeleri ile sürdürülen epistemolojik serüven, gerçekliği birebir yansıtan-temsil eden bir bilgi sistemi kurmaya çalışmaları ve bu bilgi sisteminin merkezine özneyi almaları ve zihnin gerçekliğin mutlak bilgisine ulaşabileceği düşüncesi ile şekillenir. Bu minvalde Bacon ve Descartes'ın ileri sürdüğü, *zihnin uygun metodu takip ettiği takdirde evrenin hakiki doğasını keşfetme imkanı veren kapasitelere sahip olduğu* fikrini

⁹¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 189.

⁹² Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 169.

⁹³ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013, s. 25. Modern dönemde akla verilen bu merkezi fonksiyon ve önem, dönemin düşünürleri tarafından da sıklıkla ele alınan ve üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bu çerçevede aklın yapısı, fonksiyonu ve sınırları üzerinde yapılan çalışmaların yoğunlaşması dikkat çekicidir. Gerek Descartes'ın başlattığı aklın doğru yöntemle eğitilmesi amacına yönelik olan *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, *Yöntem*, *Üzerine Konuşma* eserleri, gerekse Locke'un insan zihninin işleyişi ve kapasitelerini ele aldığı *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler* çalışması modern dönemin akla olan vurgusu sonucunda ortaya çıkan örneklerin başında gelir. Daha sonra bu çalışmaların Hume ve Kant ile devam ettiğini görmek mümkündür. Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eseriyle her ne kadar fizik bilimlerinin yöntemiyle insan doğasını inceleme amacı taşıyarak çalışmasına başlamış olsa da, daha sonra insan düşüncesinin mekanizmasını belirlemede bilimsel yöntemler kullanılabileceği hakkındaki olumlu görüşünü haklılaştıramayacağını keşfetmiş ve insan aklının sınırlarının aslında düşünüldüğünden de sınırlı olduğunu farketmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2012, s. 93.) Kant ise felsefesinde, akla verdiği merkezi önem sebebiyle modern düşünce açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu anlamda Kant'ın aklı kompartmanlara ayırmak suretiyle, sınırları ve işleyişine dair yazdığı *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* örnek olarak verilebilir.

soruşturmaya açan Locke⁹⁴, gerek zihnin işleyişi ve bilgiye ulaşma sürecinde metafiziki unsurlara yer vermeyerek öznenin gerçekliğin bilgisine zihinsel temsilleriyle ulaşabileceğini düşünmesi ve doğru-yanlış zihin içi tedbirlerle açıklaması, gerekse epistemolojisinin ortaya koyduğu düşüncelerden hareketle ahlakı da tıpkı bilginin temeli gibi akılda ve düşünen özneye meşrulaştırmaya çalışması, bu durumun bir sonucu olarak görülebilir.⁹⁵ Bu noktada Descartes'tan Locke'a kadar, gerçekliğin temsili olarak bilgi anlayışı, ya empirist ya da rasyonalist düzlemde cevap verilmek suretiyle ele alınmakta, bununla birlikte her iki gelenek de, gerçekliğin bilgisi konusunda öznenin, zihninin, bir ayna işlevi gördüğü konusunda mutabık kalmaktadır. Descartes'ın öncülüğünü yaptığı ve modern dönem boyunca sürdürülen bu soyut öznenin inşası ve nesnellik-evrensellik iddialarının özneye referansla teminat altına alınması, modern düşüncenin sübjektivist karakterini de açığa çıkarmaktadır.⁹⁶

Rasyonalist ve empirist vukuflar arasında bir senteze ulaşmaya çalışan Kant ise, kendisine kadar gelen özneyi deneyim sınırlarını aşmayan transandantal bir özneye dönüştürür. Kartezyen ve Lockeçu pozisyonlar arasında bir orta yol bulmaya çalışan Kant da, tıpkı Descartes gibi nesnel bilgiye ulaşma amacıyla öznenin zihninden hareket eder, fakat o Descartes'tan farklı olarak bu bilginin imkan koşullarını kutsal ve aşkın bir varlığa referansta bulunmadan aramaya çalışır. Çünkü Kant açısından artık Descartes'ta olduğu gibi dış gerçeklik ile zihnin arasındaki bağlantı Tanrı'nın garantisinde olmadığı için, klasik dönemden bu yana kabul edilen akıl ile doğa ya da başka bir deyişle logos ile ontos arasında varsayılan uygunluk fikri, asla kanıtlanamaz bir şeydir. Bu nedenle de bize kesinliği, dışımızdaki bir şey değil ancak kendimiz sağlayabilir.⁹⁷ Kant açısından varlık ile düşünce arasındaki mütakabiliyet ispat edilecek bir şey olarak görülmediği için, o, kendisine kadar gelen temsilin sorunlu olduğunu düşünür. Bu nedenle de akıl ile nesneler arasındaki ilişkiden ziyade aklın ne'liğine yönelik ya da neyi bilip neyi bilemeyeceğine yönelik bir soruşturma yapılmasını gündemine alır.⁹⁸ Çünkü Foucault'un ifade ettiği gibi Kant'a kadar olan dönemde düşünce ile varlık arasında bir mütakabiliyet varsayıldığı için,

⁹⁴ Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 48.

⁹⁵ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013, s. 399.

⁹⁶ Kasım Küçükcalp, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji" *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 138.

⁹⁷ Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity From Kant to Nietzsche*, USA, Manchester University Press, 2003, s. 1-2.

⁹⁸ Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, İstanbul, Notos Kitap Yayınları, 2015, s. 99.

varlık anlayışı temsil etkinliği ile yakından ilişkiliydi. Söz konusu dönemi klasik temsil olarak adlandıran Foucault, bu dönemin temsil etkinliğini, Kant’la birlikte başlattığı modern temsilden farklı olduğunu, çünkü klasik dönemin temsilde bireyin bir kavram olarak eksik olduğunu, Kant felsefesiyle birlikte bireyin bir özne olarak bilginin hem öznesi hem de nesnesi olduğunu ifade ederek aralarındaki yakın ilişkiye dikkat çekmektedir.⁹⁹

Gerek klasik dönemdeki düşünce-varlık arasındaki çift taraflı ilişki, gerekse Descartes’la başlayan epistemolojide varlık ile düşünce arasındaki tek taraflı ilişki olsun, her iki temsil etkinliğinde varsayılan mütekabiliyet fikri, Kant’a gelindiğinde sorunsallaşarak, aralarındaki metafizik düzen yıkılmış, düşüncenin ve dolayısıyla dilin dünya üzerindeki nesnelerin(şeylerin) düzenini sağlayan bir durumdan çıkmaya başladığı ifade edilmiştir. Temsilin bu sorunsallaşmış doğası üzerinde duran Kant, kendisinden önceki düşünce çizgisinden ayrılarak yeni bir “şeyler” düzeni oluşturmaya çabalamıştır.¹⁰⁰ Kant açısından şeylerin bu düzenini belirleyecek olan özne, bir taraftan kendisini nesne haline getirirken diğer yandan da bilişsel yetilerini her türlü bilginin mümkün şartı olarak görmektedir. Bu özne otonom ve kendi bilincinde bir varlık olarak, bilginin mümkün olmasının temelini kendi aşkın ve evrensel gördüğü gerçekliğinde/kategorilerinde arar. Söz konusu özne kendisine deneyim yoluyla gelen çeşitliliği kategorilerinden geçirmek suretiyle nesne olarak kurar ve onlara bir birlik verir. Bu yönüyle Kant’ın öznesi pasif seyirci bir özne olmaktan ziyade bilme yetileri sayesinde kendisinin dışındaki şeyi nesne olarak kuran kurucu bir öznedir. Söz konusu öznenin gücü, dünyadaki çeşitliliğe birlik verme ve temsil edebilme gücünden ileri gelir.¹⁰¹

Kategorilerin evrensel olması hasebiyle nesnel bilgi olanağını savunduğuna inanan ve söz konusu kategorilerle, şeyler düzenini kendisi kuran Kantçı transandantal özne, bu nedenle kendisini de fenomenal dünyanın temsiliyle sınırlandırmış

⁹⁹ Tolga Yalur, “Foucault’un Temsil Anlayışı”, *Cogito Dergisi* Yapı Kredi Yayınları, M. Foucault Özel Sayısı, 2012/70-71, s. 443-444.

¹⁰⁰ Kant, insanı şeylerin düzenini belirleyen merkezi bir konuma yerleştirirken dogmatik uykusundan uyanma iddiasında olsa da, onun Foucault tarafından antropolojik uyku olarak ifade edilen durumun tam da ortasında olduğu söylenebilir. Zira Kant insanı ve onun bilme yetilerini soruşturan epistemolojisiyle kendisinden sonraki çizgiyi bir hümanizm ve antropolojizme mahkum etmiştir. Bkz. David Hoy, “J. Derrida”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 62.

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 2015, s. 121-122. ve 126.

olmaktadır.¹⁰² Çünkü insan varlıkları kendi yorumlayıcı kategorilerinin içine doğdukları için, kendinde gerçekliğin nasıl olduğunu bilemez.¹⁰³ Böylece Kant’la birlikte artık özne, kendini fenomen dünyasına uydurmak zorunda olmayıp, fenomenler dünyası, öznenin bilincinin koşullarına uymak zorunda kalmıştır. Bu anlamda Kant, kendisinden önce bir töz olarak kabul edilen zihin ya da benlik kavramını, işlevsel bir aşkın özne kavramı ile değiştirir. Söz konusu aşkın özne, idrak kategorilerini, etkinlik modları olarak gören bir öznedir, töz değildir.¹⁰⁴ Bu nedenle Kantın öznesinin bir işlev (*function*) olup, varolan bir varlık olmadığı ifade edilir.¹⁰⁵ Öznenin aşkınlığından dolayı öznenin, kendi kurduğu fenomenal dünyaya ait bilgi formu, insanın aşkınlığını vurgulamayı da beraberinde getirmiştir.

Kant klasik düşünceden bu yana süregelen insanın ayırdedici özelliği olarak aklıyla, özgür ve irade sahibi bir varlık olmanın bilincine vardığını düşünür. Yani özgürlük aklın kendisinden çıkar ve insan özgürlüğünün bilincine akıl yoluyla varır. Bu da Hegel’in bilinç olarak Geist’inin bilincine varırken aynı zamanda özgürleştiğinin de ifade edildiği tarihsel öznesinin vücut bulmasına yol açar. Kant insanın özgür olma durumunu da hiçbir otoriteye referans olmaksızın insanın kendisi için belirlediği amaçlara göre davranması olarak yorumlar. Çünkü ona göre insanlar akıl çerçevesinde eşit ve özgür oldukları için, aklın bize sunduğu nesnel ve evrensel ölçütlere göre özerkliğimizi kaybetmeden eylemde bulunabiliriz. Bunları Kant, pratik aklın yasaları olarak sunar ve kişi eylemde bulunurken kendi koyduğu pratik aklın yasalarını gözetir.¹⁰⁶ Tabi Kant’ın özgürlük ve akıl arasında kurduğu bu ilişki, onun Aydınlanma tanımıyla da yakından ilişkilidir. Zira o insanın rasyonel bir varlık olması hasebiyle bir başkasının rehberliği olmadan aklını kullanmama durumunu, reşit olmama¹⁰⁷ diye niteleyerek evrenin küçük çocuğu olan Yunanlılar’dan, yetişkinliğe ulaşan modern insanı büyümüş (reşit) olmanın

¹⁰² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 145.

¹⁰³ F. F. Centore, *Being and Becoming: A Critique of Postmodernism*, USA, Greenwood Press, 1991, s. 29.

¹⁰⁴ Wang Nanshi-Xie Yongkang, Marksist Pratik Materyalizm-Post Öznelci Felsefenin Ufku, (çev. Deniz Zarakolu-Cem Kızılçerç), İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2011, s. 292.

¹⁰⁵ Nina Power “Philosophy’s Subjects”, *Parrhesia Dergisi* 2007/3, s. 61.

¹⁰⁶ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 57.

¹⁰⁷ Kant Aydınlanmayı reşit olmama durumundan kurtaran bir çıkış yolu olarak görmektedir. Reşit olmama durumunu ise şu üç örnekle açıklamaktadır; “*Kendi kavrayış gücümüzün yerini bir kitap, vicdanımızın yerini ruhani bir kılavuz, nasıl bir diyet uygulayacağımıza bir doktor karar verdiği zaman olgunlaşmamış bir durumdayız demektir.*” Bkz. Immanuel Kant, “An Answer to the Question: “What is Enlightenment”, *From Modernism to Postmodernism*, (ed.) Lawrence Cahoone, Blackwell Publishing, 2003, s. 46.

bilinciyle, gerçekliğin hakimi olduğu düşüncesine götürür¹⁰⁸ ve Aydınlanma'nın mottosu olarak *aklını kullanma cesareti göstermenin* gerekliliğini ifade eder.

Modern epistemoloji temelinde inşa edilen bu özne, her türlü deneyimi önceleyen bir karakter arz ettiğı için tarihten, kültürden, zaman ve mekandan yalıtık bir varlık olarak düşünülmüş ve Descartes'tan Kant'a kadar bu pozisyon devam ettirilmiştir. İşte bu nedenle Hegel, modern dönem boyunca süregelen zamandan ve mekandan yalıtık olan özneyi tarihselleştirerek, bir anlamda klasik dönemin metafiziğı (ve teolojisi) ile yeniçağın epistemolojisini sentezlemeye çalışır. Artık Tanrısal öznenin yerini alan insan özne, Hegel'de tarihsel özneye dönüşür. Bu nedenle de Hegelci özne, Descartes ve Kant'ın öznesinden farklılık gösterir. Zira Descartes'ta özne kendi düşünme yetisi ile dünyanın karşısında bir varlık olarak zamandan (tarihten) yalıtık olarak kendisine dışsal olan gerçekliğin bilgisine ulaşma kapasitesine sahip bir özne iken, bu özne Hegel'de tarihe açılarak, öznenin bilme ve düşünme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden bağımsız olmadığı fikri açığa çıkar.¹⁰⁹ Hegel'de artık bilginin taşıyıcısı ve ahlaki eylemin dayanağı belli bir tarihsel cemaatin hayatında somutlaşan tarihsel öznedir ve bu özne kendisini tarih içerisinde insan eylemleriyle açığa vurmaktadır.¹¹⁰ Bu da öznenin, fenomeni nesneleştirdiğı Kant felsefesinden, özne olarak bilincin nesnelleşerek fenomenleştirdiğini gösteren Hegel felsefesini ayıran çizgidir. Bu anlamda Hegel kavramsal olanın kendini tarihe açıp gerçekleştirdiğı düşüncesi ile klasik düşüncedeki gibi bize görünüp tezahür eden dünyanın olmuş bitmiş bir şey olarak temsil edilemeyeceğine de işaret etmiş olmaktadır.¹¹¹

Hegel bilinci, kendinden önce ele alındığı gibi, tarihsel ve toplumsal içeriğinden bağımsız, bireyselliğinden yalıtılmış zaman dışı, verili bir gerçeklik olarak ele almadığı için, bütün nesnel olguları aklın bir tezahürü olarak görmüştür. Zaten genel olarak Hegel'in de içinde bulunduğu Alman idealistlerinin reddettiğı şey, Descartes'tan itibaren iddia edildiğı gibi bilincin, sadece özneye özgü bir şey olup, nesnenin bu özelliğe sahip olmadığı fikridir. Bu noktada Fichte, Schelling, Hegel farklı düzlemlerde de olsa düşünmenin, sadece öznenin bir özelliğı olmadığını, nesnenin de ideadan/düşünceден pay aldığını vurgulayarak modern özne anlayışından kendilerini bir anlamda ayırtırmaya

¹⁰⁸ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (çev. Özcan Doğan), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 143.

¹⁰⁹ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 63.

¹¹⁰ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 254-255.

¹¹¹ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu; Heidegger ve Derrida*, s. 80-82.

çalışmışlardır.¹¹² Bu nedenle Hegel’de bilinç, zaman öncesi bir tamamlanmışlık, yetkin bir bütünlük ve tamlık değildir. Hegel’in gerek empirist gerekse rasyonalist gelenek içinde Descartes ile başlayıp Kant’ın eleştirel felsefesiyle doruğa ulaşmış modern düşünceden farklı olan bu yaklaşımı tarih dışı/yalıtık bir özne nosyonunun bir eleştirisi olmakla birlikte, *rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın rasyonel olduğu* fikriyle, tarihsel bir bilinçlenme içerisinde olsa da, nihai kertede özne nosyonunu sürdüren bir mahiyete sahiptir.¹¹³ Çünkü Hegel her ne kadar insanın ve onun bilme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden yalıtkı olarak düşünülmemeyeceğini savunsa ve hakikatin zamansallığına olan eleştirileriyle subjektivizmin çözülüşüne katkıda bulunsa da, tarihsel öznenin rasyonel olanla bağlantısını koruma ve öznenin ayrıcalıklarını tam olarak yok etmeyip başka yöne kaydırmasıyla, özne merkezli düşünceyi sürdürmesi, onu modern izlek içerisinde bırakmıştır.¹¹⁴

Hegel’de öznenin kendisini diğer öznelere ilişkisi zemininde kavradığı düşüncesi modern dönem boyunca öznenin rölativite ve öznelcilik durumundan kurtulması için başvurduğu öznelarasılık meselesi açısından da önem arz eder. Zira Descartes’tan itibaren özne, kendi varoluşunu cogito yoluyla kanıtlamakta ve bu kanıtlanan şey, soyut, tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsız bir varoluş olarak görülmekteydi. Hegel’de ise somut ve gerçek bir özne, Descartes’ta olduğu gibi kendisini cogito yoluyla değil de diğer öznelere etkileşim içinde bilmektedir.¹¹⁵ Fakat bununla birlikte Descartes cogito yoluyla varlığı temellendirirken, *düşünüyorum o halde varım* dediği zaman, bu benin sadece kendisiyle sınırlı olmadığını, bu benin herkes tarafından paylaşıldığını kabul etmekte ve felsefesini bu yolla temellendirmektedir. Bu da Descartes felsefesinde inşa edilen öznenin solipsistik hapisanesinde kilitli ve izole edilmiş bir varlığı değil, hakikatlerin kesiştiği ve ilkelerin paylaşıldığı yerde iş gören bir özneyi ifade etmesi bakımından önemlidir.¹¹⁶

Bu çerçevede Descartes’tan Hegel’e kadar olan süreçte özne, öznellik tehlikesinden uzak tutulmaya çalışmış, epistemolojik öznelciliğin rölativiteye kaymaması için birtakım önlemler almıştır. Yani zihnin öznelliğinin nesnel gerçekliği birebir temsil

¹¹² Enver Orman, “Alman İdealizmi ve Hegel”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, s. 58. Alman idealistleriyle başlayan bu vurgu daha sonra postmodern eleştiriler açısından da önem arz edecektir.

¹¹³ Özçınar Şahin, “Hegel’de Düşünsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Öznesi” *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2008, 2/4, s. 14.

¹¹⁴ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 80.

¹¹⁵ Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 64.

¹¹⁶ Nick Mansfield, *Subjectivity; Theories of the Self From Freud to Haraway*, Sydney, 2000 s. 3.

ettiği noktasında emin olması ve emin kılması için intersubjektivite kavramına başvuran modern epistemoloji, düşüncenin mantıksallığının varlığın mantıksallığına mütakabil olduğunu ispat etmek zorunda kalmıştır. Öznenin zihinsel temsillerini dış gerçekliğe bağlayıp onları güvence altına alan şey, Descartes'ta Tanrı, Locke'ta zihin içi tedbirler ile yapılırken, Kant'ta evrensel bir bilinç varsayımı ve kategorilerin herkeste olması ile meşrulaştırılmıştır. Kant'ın öznelerarası olarak gördüğü teorik aklı tüm insanlarda bulunan, duyarlık formları ve anlık kategorilerini içermektedir.¹¹⁷ Bu açıdan Kant'ta nesnellik ölçütü öznelerarasılığın bir ölçütü durumuna geldiği için, düşünce ile varlık arasındaki mütakabiliyet ve nesnellik-geçerlilik meselesi, aslında bir öznelerarasılık sorunu olarak görülür.¹¹⁸ Rölativiteye kaymamak için kurguladığı zihinsel temsiller ile nesneler düzeni arasında güçlü bir bağ bulmaya çalışan ve kendini özne kavramı üzerine inşa etmiş olan modern epistemolojinin öznellikten bu kadar korkması da, önemli bir paradoks olarak zikredilmeye değer.¹¹⁹

Burada belirtmemiz gereken bir husus da şudur, modern düşünce içinde Kant, nesnel gerçekliğin öznellik tarafından inşa edildiğini gösterme hususunda bir yol almış, Hegel ise nesnel gerçekliğin birçok farklı biçimde düşünebileceğimizi bu farklı biçimlerin birbirine zıt olabileceğini ve tek bir bütünsel düşünce sistemi içinde birleştirilebileceğini bize göstermek istemiştir.¹²⁰ Böylece onlar, bir yandan nesneyi zihin tarafından inşa edilmiş olarak (Kant) diğer yandan da kendi zihinsel karakterinin yeterince bilincinde olmayan zihinden ibaret olarak (Hegel) görürken, klasik dönemden bu yana süregelen bir anlayışı aşma çabasında olmuşlardır. Soyut ve mutlak bir öznenin orada dışarıda olan bir gerçekliğin/hakikatin zihinsel temsiller yoluyla keşfedileceği fikrini yadsıyarak, bir diğer kısmı da postmodern düşünce tarafından tamamlanacak olan yolun yarısını katetmişlerdir.¹²¹

Buraya kadar görüldüğü üzere, özne ve temsil süreci aslında birbirini tamamlayan ve birbirlerini meşrulaştıran bir zemine sahip olmakla birlikte, genel olarak, özne, temsilci düşünme etkinliği çerçevesinde, dış gerçekliğin akıl yoluyla temsil edilebilmesi için

¹¹⁷ Özlem, *Evrensellik Mitozu* s. 138.

¹¹⁸ Bu nedenle Kant'ın aslında özne kapsamının dışına çıkmadığı, bilginin nesnel geçerliliği meselesini çözemediği ve meseleyi öznelerarasılığa indirgediği için eleştirildiğini ifade etmek gerekir.

¹¹⁹ Delaloğlu Besim F., "İnsan Bilimleri Özne ve Öznellik", *Sosyoloji Dergisi*, 2008/1, s. 5.

¹²⁰ Solomon-Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 285.

¹²¹ Richard Rorty, *İroni Olumsallık ve Dayanışma*, (çev. Mehmet Küçük-Alev Türker), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 25.

kurgulanan-inşa edilen soyut bir varlık olarak ön plana çıkmaktadır. Yani öznenin, bir anlamda temsilci düşüncenin kendisini üzerine inşa edebileceği ontolojik bir zemin ihtiyacına binaen ortaya çıktığı söylenebilir. Aslında bu iddia, hümanistik düşüncenin insan varlığını hakikat ve bilginin temeline yerleştirmesine bağlı kılınarak, öznenin de sözkonusu hümanistik yaklaşımının modern zamanlardaki tezahürü olduğu vurgulanmalıdır. Bu nedenle özne aslında temsilci düşünce etkinliğinden önce var olan bir şeyden ziyade, hakikati arama sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yani özne, mutlak hakikati elde etme arzusunun sonucu olarak zaman ve mekan üstü bir ilkeye olan ihtiyaçtan neşet etmiştir. Badiou'nun ifadesiyle özneye sebep olan şey bir hakikat sürecine bağlılıktan başka bir şey değildir.¹²² Bu anlamda özne, bir hakikat arayışı tarafından temellendirilirken, bir yandan da sonsuz bir hakikatin sonlu noktalarını oluşturarak hakikatin dayanağı olma özelliğini sürdürür.

Modern epistemoloji içerisindeki bu serüveni itibariyle özne, temsilci düşünme etkinliği için gerekli olan bir halkayı teşkil etmekte ve sadece epistemolojik gücü ve konumu sebebiyle değil bu epistemolojik konumun getirdiği etkiyle birlikte, pratik alanda da ciddi bir nüfuza sahip olmaktadır. Modern dönem boyunca özneye verilen bu epistemolojik salahiyet, onun ontolojik hakimiyetine de vücut vermiş ve bu minvalde öznenin, rasyonel yetilerinin ön plana çıkarılması suretiyle varlık düzleminde bir hiyerarşi kurma çabası, düşünebilme ve nesnel yargılar oluşturabilme yetisi, kendisi ve kendisi dışındaki varlık ile ilgili söylemlerini de garanti altına almış olmaktadır. Çünkü modern özne hem kendi varlığını hem de kendisi dışındaki varlığı, belli kavramlar yoluyla temsil ettiği için, varlığı söylemsel bir bilginin nesnesi haline de getirmiş olmaktadır. Öznenin varlıkla olan bu ilişkisi epistemolojik bakımından var olanların bilinebilme kapasitesine, ontolojik bakımından temsil edilebilen nesneler topluluğuna indirgenmesine yol açmıştır.¹²³

Modern öznenin varlığı temsil yetkesi anlamında, mutlak bilgiye ulaşma iddiasıyla başlayan hâkimiyet arzusunun önce doğa ile başladığı ardından öznenin bilincin yöneldiği her şeyi kapsayarak geniş bir mecraya yayıldığı bilinen bir gerçektir. Çünkü modern düşüncenin rasyonel özne ideali, sadece epistemik meselelerle ilgili olmayıp, hem cinsiyet hem de ırksal, sınıfsal ve türsel dışlamayı da barındıran etik-politik

¹²² Alain Badiou, *Etik*, (çev. Tuncay Birkan) İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 56-58.

¹²³ James D. Faubion, “Özneyi Yeniden Düşünmek”, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 256. Konuyla ilgili detaylı bilgi 2. başlıkta verilecektir.

meselerle yakından ilişkilidir. Rasyonel olan ile olmayan arasında yapılan ayrım, yalnızca akılsız ve cansız doğa ile akıllı özne arasında yapılan bir ayrım olmayıp, diğer ırk, kültürler ve toplumlardaki insanların da rasyonel özne karşısında ikincil olan konumlarını ifade etmek için kullanılmıştır.¹²⁴ Bu anlamda öznenin varlık anlayışı, dünyayı tasarlama biçiminde ciddi bir değişim meydana getirmiştir. Özne, doğayı (nesneler dünyasını) kendi zihinsel temsillerine göre yeniden kurgulayarak, özne karşısında düşüncenin herhangi bir özelliğinden yoksun salt madde olarak değersizleştirilmek suretiyle, gizemli ve organik bir yapı olarak değil zihin tarafından temsillere indirgenmiş belli yasalar çerçevesinde işleyen mekanik bir düzen olarak görmeye başlamıştır. Burada özneye düşen görev ise, bu mekanik sistemin yapısını çözerek ona egemen olmaktır. Bacon'un bu anlamda doğayı, üzerinde güç uygulanılarak sırları açığa çıkarılmaya çalışılan bir kadına (*she*) benzetmesi bu anlayışın yansımasının en açık örneğini oluşturur. Aynı şekilde rasyonel bir göz açısından sınıflandırılmaya tabi tutulan varlık düzleminde deli, modern bakış açısından, zihinsel bir hastalığı yani zihin yetisini doğru kullanamamayı, bu anlamda anormal olanı temsil etmektedir. Deliliğin düşünceden dışlanması ise, hakikatin kaynağının akıllı bir özne olduğunun en belirgin işaretidir.¹²⁵ Burada kastedilen özne ise bir beden olmayıp, düşünce ve egemen hakikatin kaynağı olan bir öznedir ve modern dünyaya yön vermiş olan da böylesi bir varlıktır.¹²⁶ Rasyonalitenin kadınların zihnine eşit olarak yerleşip yerleşmediği de tartışma konusu edilmiştir.¹²⁷ Örneğin 19. yy.'da yapılan bir doğa filozofu tanımlamasında bu düşüncenin izini sürmek mümkündür; Buna göre, doğa filozofu, dışarıda olanı yansıttığı/temsil ettiği için doğru ve kanıtlanabilir olan hakikatin peşindeki tarafsız araştırmacılarla aynı anlama gelmekte ve bu tür çalışmayı yürütenlerin ise hala beyazlar ve erkekler olduğu düşünülmektedir. Kadın ve beyaz olmayanların, Tanrıyı ve kozmosu anlayabilecekleri veya akıl ve rasyonalite yetisine sahip olacakları düşünülemezdi bile. Zira beyaz erkeklerin bir yöntemi vardı ve hakikatin koruyucuları onlardı.¹²⁸ Bu açıdan modern dönem boyunca kadın, deli vb. tanımlamalar içerisinde varlıklar, rasyonel (erkek)

¹²⁴ Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükm etmek*, (çev. Başak Ertür), İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 69-70.

¹²⁵ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 21.

¹²⁶ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida; Akılın Öteki Yüzü*, (çev. İsmail Yılmaz), Ankara, Bilgesu Yayınları, 2009, s. 70-71.

¹²⁷ Frederique Marglin, "Rasyonalite ve Yaşanan Dünya", *Postmodernizm ve Rasyonalite*, s. 67-68.

¹²⁸ Marcus Raskin, "Hikaye Anlatma Zamanı" *Postmodernizm ve Rasyonalite* s. 19-20.

öznenin ötekisini temsil etmiş ve hiyerarşik bir düzlemde uzun bir süre yadsınmıştır. Erkek kendisini özne olarak kurmak için kadını öteki olarak inşa etmiş, kadın ise özsel olana karşıt özsel olmayan olarak düşünülmüştür.¹²⁹ Aklın hakimiyetinin, erkek öznenin güç istencinin bir yansıması olarak görülmesi bununla ilişkilidir. Bu anlamda Derrida'nın logosmerkezcilik (yazı-söz) ve fallusmerkezcilik kavramlarının, varlığı ve anlamı yönetmek için hakimiyet kurma çabasında aklın otoritesinden güç aldığını belirtmesi bu amaca matuftur.¹³⁰ Çünkü modern özne, salt bilen ve düşünen bir varlık değil aynı zamanda bilgisini kuran ve kurduğu bilgiyi varlık üzerinde kullanarak kendisi dışındaki her şeyi nesneleştirme ve bunların gerçekliğini öznelliğe indirgeme hakkına sahip olan bir varlık olarak görülür.

Bu açıdan temsil, öznenin kendi zihinsel etkinliklerine göre kurgusal varlık anlayışına vücut vererek, özneyi evrenin merkezine yerleştirmek suretiyle, dünyanın nesnelliğini bireysel öznenin nitelikleriyle ilişkilendirmiştir. Özne-nesne ayırımına dayalı olarak açıklanan bu varlıklar dünyası öznenin, üzerinde çalıştığı bir alana dönüşerek Descartesçı subjektivizm ile modern objektivizmin eş zamanlı olarak ortaya çıkmış, Heidegger'in ifadesiyle insanın var olanlar arasında özneye, dünyanın ise bir temsile dönüşmesi aynı anda gerçekleşmiştir. Dünyanın ontolojik bakımından temsil edilmiş nesneler topluluğu olarak görülmesi, öznenin dünyayla olan ilişkisini var olan olguların bilinme kapasitesine indirgemesine yol açmıştır. Bu durum da öznenin, diğer varlıklardan önce gelen ve onları nesneleştirme hakkına sahip olan bir varlık olarak, kendisini adeta dünya efendisi olarak görmesine sebebiyet vermiştir.¹³¹

Descartes felsefesiyle başlayan bu süreçte varlık, temsilin nesnelliği olarak, hakikat ise temsilin kesinliği olarak anlaşılabilmiştir. Bu açıdan varlığı, temsiller topluluğuna indirgeyen özne, adeta kendisine göre gerçeklik tasavvuru ortaya koymakta ve zihinde yeni bir varlık dünyasının resmini çizmektedir. Bu çerçevede Greklerin phusisinden (*nature*) Platondaki idealara, Descartes'ın cogitosundan Kant'ın fenomenal temsillerine, Nietzsche'nin vurguladığı güç istencinden, Heidegger'in eleştirdiği modern

¹²⁹ Sue Thornham, "Postmodernizm ve Feminizm" Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 33. Bunun sonucunda kadının özne olarak felsefeden dışlandığı ve öznelüğün sadece bir cinsiyete (erkek) verilmiş olduğu gerekçesiyle feminist düşünce tarafından eleştirilecektir.

¹³⁰ Kasım Küçükalp, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi" *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2016, S. 63, s. 11.

¹³¹ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (çev. Levent Özşar), Bursa, Asa Kitabevi, 2001, s.

teknolojiye kadar uzanan süreç, Batı düşüncesinin varlık hakkındaki serüvenini ifade etmekte ve bu serüven klasik dönemin rasyonel varlığına kadar uzansa da aslında modern dönemin özne felsefesi ile zirve yapan bir görünüm arz etmektedir.¹³²

Varlığı kendi zihinsel temsillerine indirgeyen özne, daha öncede ifade edildiği gibi bir temsil sürecinden ve bu sürecin meşrulaştırılmasından başka bir şey olarak görülmez.¹³³ Söz konusu özne, temsil etkinliği çerçevesinde öncelikle bilgi öznesi olarak ortaya çıkmış, bu bilginin getirdiği güçle birlikte bir iktidar öznesi haline gelmiş, daha sonra Hegel’de tarihsel özne olarak sadece epistemolojik olmayan söylemlere zemin hazırlaması hasebiyle muhtelif anlam içerimlerini barındıran bir kurgu olarak temsil etkinliğinin meşrulaştırıldığı zemin işlevini görmüştür. Descartesçı epistemolojiyle inşa edilen bu özne, modern dönem boyunca sadece düşünsel-felsefî arenada değil pratik alanda da hakimiyetini hazırlamıştır. Bu öznenin serüveni Greklerin hypekeimenon gibi kategorilerin kendisine yüklendiği anlamıyla pasif ya da Descartes’tan Kant’a uzanan süreçte teorik ya da pratik arenada merkezi bir konumu işgal edip, Hegel’in tarihsel öznesinde veya Marks’ın kollektif öznesi olarak proleterya gibi aktif bir varlık olarak karşımıza çıksa da herhalükarda hem düşüncenin taşıyıcısı olarak birey olmaklığı hem de bu niteliği ve önemi nedeniyle her zaman merkezi bir öneme sahip olduğu iddiasını sürdürmüştür.¹³⁴

Bu anlamda özne, her şeyden evrensel bir şekilde şüphe ettiği için varlık hakkında zihinden hareketle bilgi edinme yoluna gitmiş, bu çerçevede varlığı kendi düşünsel etkinlikleri kapsamında temsil ederek onları kendi rasyonel süreçlerine eşitleyerek indirgeme probleminin kaynağı olmuştur. Rorty Batı düşüncesinde nesnel olan dış doğanın öznel bir aynası olarak zihnin (öznenin) Descartes’tan bu yana tahakküm edici bir mevcudiyetinin olduğuna işaret etmesi de bu nedenledir. Bu anlamda özne Descartes’tan Hegel’e kadar uzanan felsefî özneler serisisin ilki olarak, hala problematik bir yapı arz etmesi hasebiyle tartışılmakta¹³⁵ ve Zizek’in deyimiyle, bu öznenin lanetinden kurtulmaya çalışılmaktadır.

¹³² Michel Henry, “The Critique of the Subject”, *Who Comes After the Subject*, (ed.) Eduardo Cadava, Peter Connor, L. Luc Nancy, New York-London, Routledge, 1991, s. 163.

¹³³ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, (çev. Oğuz Adanır), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 33.

¹³⁴ Nina Power, “Philosophy’s Subjects”, s. 55.

¹³⁵ Vincent Descombes, “Apropos of the Critique of the Subject and Critique of this Critique” *Who Comes After the Subject*, s. 125.

1.2. Modern Düşüncenin Epistemoloji Öncelikli Karakteri ve Epistemoloji-Temsil İlişkisi

Modern düşüncenin özneye ve onun rasyonalitesine verdikleri önem neticesinde artık özne imtiyazlı pozisyonu sebebiyle içinde güvenle bulunduğu kavramsal dünyadan, varoluş dünyasını bir imgeler ya da resimler demeti olarak seyreden bir varlık konumuna ulaşmıştır. Çünkü temsil mantığında temsil eden, temsil edilen nesneyi belli bir uzaklığa koyarak onu kavramaktadır. Bu nedenle dünyayı bütünlüğü içinde kavramsallaştırmak ve teorileştirmek suretiyle özne, kendisini emniyet altına almıştır. Zira şeyleri, temsillere-imgelere indirgemek, kavramsal dünyanın, oluş içerisindeki dünyadan daha güvenilir olmasından kaynaklanır. Bunu da kurgulayarak, her şeyin teorisini oluşturarak ve varlık dünyasını bilgi yoluyla denetim altına alarak yapmaya çalışır. Zaten modern bilgi ve bilim anlayışına vücut veren saik de bütünüyle kavrayarak, düşüncenin kendisini emniyete alma gayretinden başka bir şey değildir.¹³⁶ Bu açıdan varlık dünyasının dışından onu gözlemlemek suretiyle teorileştirilerek temsil edilebilecek bir “şey” olduğuna dair inanç, modern bilgi ve bilim anlayışının ortaya çıkışına da güçlü bir zemin hazırlamıştır.

Bu anlamda gerek modern düşüncenin gerekse modern bilim anlayışının “şeyler”in teorileştirilmek suretiyle temsil edilmesi üzerinden işleyen mahiyeti, modern düşüncenin epistemoloji öncelikli bir karakter kazanmasına ciddi bir temel sağlamıştır. Klasik düşüncenin varlık ve hakikate dair olan rasyonel bakışını içermesine rağmen onu aşan ve kendisini varlık dünyasının bir parçası olarak değil de varlık dünyasının dışına çıkabilen ve onu gözlemci olarak anlayıp temsil edebilen yapısı sebebiyle modern özne nosyonu da bu çerçevede modern düşüncenin epistemoloji öncelikli bir karakter kesbetmesini güçlendirmiştir. Zira modern epistemoloji varlık ile düşünce arasına koyduğu büyük uçurum sebebiyle özne-nesne arasındaki keskin ve büyük ayrımın da nedenini oluşturmuştur. Varlık dünyasını böylesi bir ayrıma tabi tutan modern epistemoloji açısından artık özne kendisini nesnenin dışına çıkabilen ve onu kendisinde bulunan akıl-rasyonalite yetisiyle ne ise o olarak kavrayabilen onu bir takım metotlar geliştirmek suretiyle gözlemleyip, onun gerçekliğini elde edebilen, Heidegger’in tabiriyle geliştirdiği metot ve teoriler yoluyla gerçekliği tuzağa düşürebilen yapısıyla gerek fiziksel

¹³⁶ Sartwell, *Edepsizlik Anarşi ve Gerçeklik*, s. 19-20.

gerekse sosyal ve toplumsal dünyayı temsil edebilen ayrıcalıklı pozisyonu hasebiyle kendisinden önceki düşünce geleneğinden de ayrılır.¹³⁷ Gerçekliği anlamada gerek epistemolojik kaygıların bu denli öne çıkarılması, gerekse gerçekliğin temsil edilme yoluyla bilince içkin bir nesne kılınarak, öznenin nesneyi bilincin hakimiyeti ve denetimi altında tutması ve onu bilincine aşına kılınarak belirsiz olanı kesin, bilinemeyeni bilinebilir kılma, kavranamayamayı kavranabilir kılma suretiyle, epistemoloji-temsil ilişkisinin modern düşüncede birbirini besleyen ve birbiriyle yakından ilişkili olduklarını göstermesi bakımından önem arz eder.

İşte böylesi epistemolojik kaygıların gölgesinde gelişen modern düşünce, nesneden hareketle değil de, öznenin ve onun zihninden hareketle varlığın anlaşılma ve açıklanmaya çalışması hasebiyle epistemoloji merkezli bir düşünce olarak nitelendirilebilir. Düşünmenin, epistemik bir faaliyet olarak öznenin zihinsel çıkarımlarıyla ilişkili görülmesi, öznenin kendisinin dışında kalan varlık dünyasını zihinsel temsillerine göre şekillendirmesine sebebiyet vermiştir. Bunun doğal sonucu olarak insan, kendisi dışındaki varsaydığı ve yasalılığın hüküm sürdüğü gerçekliği temsil edip teorileştirmeye muktedir bir varlık konumuna yükselirken, dış dünya da bilinçli insan varlığı tarafından temsil edilmeye müsait bir nesne konumuna indirgenmiştir. Descartes'ın varlık dünyasında başlattığı bu özne-nesne düalizmi, bütün bir modern felsefenin paradigmatik dönüşümüne yol açmış, epistemolojinin düşünmenin merkezine alınması ile kendisinden önceki bilgi ve varlık anlayışından uzaklaşan modern düşünce, bilginin bilime dönüşerek hakikate ulaşmanın yegâne vasıtası haline gelmiştir. Dış gerçekliğin, öznenin zihinsel etkinlikleri ile kavranabilir bir nesne olarak tasarlandığı modern epistemolojide, öznenin yapması gereken şey, gerçeklikle onun düşünsel izdüşümü yani temsili arasında birebir denklik kurmak olarak düşünülmüş, bu denkliğin yapıldığı ölçüde gerçekliğin bilgisi mümkün görülmüştür. Bu açıdan modern dönemde bilginin amacı, varlığı temsil epistemolojisine uygun hale getirmek olarak görülebilir. Bu minvalde olmak üzere dünyanın artık dünya olarak değil, Heidegger'in ifadesiyle özne tarafından çizilen dünya resmi olarak anlaşılma başlandığı söylenebilir.¹³⁸

¹³⁷ Modern teori ile klasik düşüncede kullanılan *theoria* sözcüğü arasındaki farkı hatırlamak gerekir. Zira *theoria*, Antik Yunanlılar açısından doğayı seyrederek (temaşa) bilgi edinme tavrını ifade etmekte ve bu açıdan *theoria* pratik bir amaç gütmeksizin salt bir bilgi edinme yolu olarak görülmekteydi. Bu da *theroianın* aslında varlıkların bizim için ne olduğunu yani onları nasıl bilince içkin bir nesne kılarak kavradığımızı değil kendiliklerinde ne olduklarını söylemektedir.

¹³⁸ David Carr, *The Paradox of Subjectivity*, New York, Oxford University Press, 1999, s. 20.

Aşkın hakikat fikrinden özneye içkin hakikat fikrinin tesisi, modern zamanlarda düşüncenin, bütünüyle öznenin epistemik kaygılarla gerçekleştirdiği teorileştirme ve temsil etme faaliyetine indirgenmesi sebebiyet vermiştir. Bu da modern dönemi bilgi sorununu ele alırken metafiziksel ve teolojik tasarımlara başvurma gerekliliğinin olmadığı sonucuna götürmüştür. Epistemoloji ile metafiziğin arasındaki ayrımı netleştirmek için ciddi bir çaba sarfeden modern dönemde, akla dayalı düşünme ve düzenleme ön plana çıkmış ve dönemin düşünürleri bu anlayışı felsefi sistemlerinde belirgin bir şekilde ortaya koymuşlardır. Çünkü modern dönem düşünürlerinin bilgiyi metafizik ve teolojik tasarımlara başvurmadan açıklaması, Kant'a kadar düşünürlerin bilgi kuramlarında açık ya da örtük bir şekilde bulunan realizm düşüncesinden hareketle, logos ile ontos ya da kavramlarımız ile nesneler arasında düşünsel yolla ulaşılması mümkün olan bir denklik olduğu varsayımı ile yakından ilişkilidir.¹³⁹ Bu çerçevede Bacon'dan Descartes'a Locke'dan Kant'a kadar olan süreçte modern düşünürler gerek insan zihninin yapısı ve sınırları, gerekse zihnin bilgiye ulaşma süreci ve bu bilginin kaynağını bulma noktasında zihnin-bilincin merkezi fonksiyonuna işaret etmişlerdir. Descartes her ne kadar gerçeği temsil eden bilgiyi düşünme süreçleriyle ilişkilendirirken Tanrı kavramına bir yer verse de kendisinden sonraki düşünürler ondan farklı olarak, Tanrı'yı epistemolojik tablodan bütünüyle çıkarmışlardır. Hobbes gerçeği temsil eden bilginin kaynağını insanın duyu ve izlenimlerine dayandırmış, Locke ise bilgilenme sürecini kaynağı duyulara dayanan idelerle ilişkilendirerek, insanın kendi duyuları ile kendi dışındaki evreni kavrayacak ve bilgisini elde edebilecek yetiye sahip olduğunu ifade etmiş ve bilgiye ulaşma yolunda teolojik ya da metafiziki bir açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmemiştir. Kant ise *imana yer açmak için bilgiyi inkar ettim* diyerek metafiziki (numenal) dünya ile bilginin iş gördüğü fenomenal dünya arasına bir set çekerek, bilgiyle metafizik arasındaki halkayı inceldiği yerden koparmıştır.¹⁴⁰

Modern dönemde bilginin doğasına yönelik soruşturmalarının ön plana çıkması ve felsefenin merkezine epistemolojinin alınması, modern dönemde insanın aklını

¹³⁹ Özlem, *Evrensellik Mitozu*, s. 130.

¹⁴⁰ Kant'ın metafizik ile bilgi arasına koyduğu bu ayrım, onun metafiziği gerek Hume ve Comte'un gerekse mantıkçı pozitivistlerin iddia ettiği gibi hem anlamsız hem de imkansız bulduğu için değildir. Kant'ın bu ayrımı bilgi felsefesi açısından düşünüldüğünde bilginin, akıl ile duyu deneyimlerinin ortak bir neticesi olarak ortaya çıktığına inandığı ve metafizik alanda duyuların bir fonksiyon icra edemediği için aklın çelişkiye düşeceğini ve metafizik alana dair bilgi iddialarının anlamsız olacağını ifade etmesinden kaynaklanır. Bu açıdan Kant'ın metafizik ve bilgi arasındaki ayrımı diğer metafizik eleştirilerinden ayrılmaktadır. (Bkz. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 55-56)

kullanarak fenomenler hakkında bilgi sahibi olmasının önünü açmıştır. Halbuki bilgi, modern dönemden önce rasyonel olana dayalı olsa da doğa üzerinde bir denetimden ziyade, nesnelerin anlam ve değerini takdir etmeye dayalı olarak eşyanın hakikatine nüfuz etmekle ilgiliydi. Evren içerisinde insanın durumu ise, modern dönemde olduğu gibi var olanlardan önce gelen bir varlık olarak öznenen ziyade, kendisinden altta ve üstte bulunan varlık mertebeleriyle ilgili olarak ele alınmakta ve toplumsal ahlaki vb. sorumluluk, bilimsel yaratıcılık adına feda edilmemekteydi. Başka bir deyişle bilgi, bağımsız bir güç olarak değerlendirilmemekteydi. Bu açıdan klasik dönemde evren hakkındaki bilgi, doğayı açıklamaya yönelik rasyonel unsurlarla ilişkiliyken, modern dönemde bilginin metafizikten ayrılmasına paralel olarak, deney ve gözlem sonucu elde edilmiştir. Söz konusu bilgi anlayışı, Rönesans ile başlayıp Aydınlanma döneminde önemli bir seviye yakalayan ve pozitivizmle zirve noktasına ulaşan bir bilim geleneği olarak ifade edilmektedir.¹⁴¹ Doğa bilimleri temelinde başlayan bu bilim yapma geleneği, kozmosu kutsal niteliğinden kopartarak profanlaştırmış, bütünü göz önünde bulundurmaksızın, analitik yöntemle parçalar üzerine vurgu yapan mekanistik ve indirgemeci bir yapı kazanmıştır.

Analitik yöntemin iş başında olduğu modern epistemolojide evren hakkında bilgi sahibi olmak demek, onu parçalara ayırmak suretiyle bilgisini edinmek anlamına geliyordu. Bu bilgiye ise belli bir yöntem dahilinde ulaşılacağını varsaydığı için, bilginin, dış gerçekliğin tam bir temsilini sağlaması için metot fikri önem arz etmektedir. Çünkü metot özne için, objektif dünyanın sabit bir imajını/temsilini sağladığı gibi, öznenin kendi bilincinin ayartmasına karşı bir direnç sağlayarak zihinsel temsillerini de güvence altına alır.¹⁴² Descartes'in *Meditasyonlar*'ında bunu görmek mümkündür. Bu nedenle hem Bacon hem de Descartes için metot hakikatin teminatı olarak görülür. *Gerçeği yöntemsiz bir şekilde aramaya kalkışmaktansa hiç aramamak daha iyidir*¹⁴³ düşüncesiyle bilgiye ulaşmada metodun merkezi fonksiyonunu vurgulayan modern epistemoloji, gerçekliği metodun sınırları içinde ele almanın yolunu da açmıştır. Descartes, metodun hakikate

¹⁴¹ Hasan Aydın, "Modern Bilime Yönelik Postmodern Eleştiriler ve Etik Değeri", http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_modern_bilim_postmodern_elestiri.pdf , 15.06.2016. 12:20, s. 1-2.

¹⁴² Ayrıca metot modern dönem açısından sosyal rasyonalizasyonun da en erken formunu oluşturur. Çünkü metot fikri sadece epistemolojik meselelerde bir işlevsellik arz etmeyip toplumsal konularda da rasyonel bir dilin hakim olacağı bir sürecin ayak sesleridir. Konuyla ilgili bilgi daha sonra verilecektir.

¹⁴³ R. Descartes, *Aklın Yönetimi Üzerine Kurallar*, (çev. Engin Sunar), İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 17.

götüren bir yol olduğunu söyleyerek, gerçeklik hakkındaki hakikatleri keşfetmek için, kendinde nesnel ve rasyonel olan bir metoda ihtiyacımız olduğunu vurgulamış ve bilinen her şeyin rasyonel ve objektif metodlarla kanıtlanmasını istemiştir. Çünkü insan doğayı metodik olarak sorgulamayı bilir ve aldığı cevaplar üzerinde metodik bir şekilde çalışırsa gerçeklik üzerinde hakim bir pozisyon kazanabilir ve gerçekliğin kesin bilgisini elde edebilir. Bilgi güçtür, bilmek ise doğal olayları nedenleriyle bilmek demektir. Nedenler ise olayları üzerinde onları parçalara ayırarak, onları kontrol ederek bir anlamda doğa üzerine güç uygulayarak yapılan deneylerle bulunabilirdi. Bu doğa üzerinde güç uygulayarak ona hakim olma ve bilgi edinme ise tipik Grek aklına yabancı bir şeydi.¹⁴⁴ Çünkü modern bilgi paradigmasının getirdiği anlayış ile birlikte artık klasik düşüncenin evreni bir kozmos olmaktan çıkıp modern dönemin doğası (*natura*) haline gelmiştir. Halbuki Grek düşüncesinde kozmos, modern dönemdeki gibi empirik yoldan araştırma ve deney yoluyla elde edilen bir kavram olmaktan ziyade, rasyonel bir evrendi. Modern dönem klasik düşünceden gelen evrenin rasyonel bir düzene, logosa sahip olduğu fikrini korumakla birlikte, evrendeki düzenin ve rasyonel yapının evrendeki olgu ve nesnelerden, deney ve gözlem yoluyla ortaya konulması gerektiği düşüncesiyle klasik dönemden ayrılmıştır.¹⁴⁵ Yani modern düşünce açısından evren bir kozmos olsa bile, bu ancak bilimsel yöntemlerle ortaya konulabildiği takdirde geçerlidir. Bu da modern doğabilimlerinin ortaya çıkışı için önemli bir noktadır.¹⁴⁶

Temsil etmek bir anlamda hesaplama yapmak olarak ele alındığında, dünyayı hesaplanabilir bir temsile indirgemenin genelde modern bilginin özelde ise bilimsel bilginin bir fonksiyonu olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁷ Bacon'la başlayan bu düşünce özneleşen modern insanın, dünyaya bakışını değiştirmiş, onun üzerinde bir güç uygulayarak ve manipüle ederek dünyanın bir temsile ya da resme dönüşmesi ile sonuçlanmıştır. Zira Bacon'la birlikte bilgi, artık doğanın düzenini ve onunla uyum içerisinde yaşamak amacıyla değil doğaya hükmetmek ve onu denetim altına alma fonksiyonuyla ön plana çıkarılmıştır. Modern dönemde doğanın insana yükümlü

¹⁴⁴ Wright, *The Tree of Knowledge*, s. 158.

¹⁴⁵ Bu anlamda klasik düşüncenin temaşa fikri, yerini modern öznenin kendisini varlıktan ayırmak suretiyle gözlemci olarak ona dışarıdan bakan bir pozisyona yerleşerek gözlemlemeyi ve teorileştirmeyi varsayar.

¹⁴⁶ Doğan Özlem, *Etik*, s. 27 28. Evren hakkında ortaya çıkan bu anlayış insan için de geçerlidir. Çünkü modern düşünce açısından insan da tıpkı doğa gibi fiziksel, biyolojik psikolojik olarak empirik yollarla incelenebilir, araştırılabilir bir nesne olarak görülmektedir. Doğabilimleri temelinde başlayan bu süreç insan bilimleri ile devam edecektir.

¹⁴⁷ David Carr, *The Paradox of Subjectivity* s. 20.

kılınması gereken bir şey olarak düşünülmesi ve öznenin bu doğanın sırlarına vakıf olmak için ona işkence etmek suretiyle bu sırları ondan zorla alma fikriyle birlikte ilk defa doğa, insanoğlunu kuşatan ve hapseden bir dünya değil de, hapsedilen ve kuşatılan bir dünya haline gelmiştir. Bacon'un *doğa kendi sırlarını şairlerin büyüüne ya da filozofların kitabı tartışmalarına açmaz, deneysel bilimler bu sırları ondan zorla almalıdır* düşüncesi bunun en erken ve en açık örneğini oluşturur.¹⁴⁸

Doğanın bu sırlarını öğrenmek ise, Tanrı'nın matematiğin diliyle bize sunmuş olduğu evrendeki uyum ve harmoniyi, bu dili öğrenmek suretiyle gerçekleşir. Doğanın bu işleyişinin anlaşılabilmesi için matematiğin dilinin okunabilir kılınması ve bunun için de doğa yasalarını matematiksel formülasyonlarla ifade etmek gerekecektir.¹⁴⁹ Bu açıdan temsile imkan veren dünyanın orada olmaklığının yanısıra, hakikatin de orada dışarıda olduğu varsayımı Rorty'nin ifadesiyle, dünyanın kendine ait bir dile (matematik) sahip olduğu varsayımı ile yakından ilişkilidir.¹⁵⁰ Bu nedenle doğanın dilinin matematik diliyle yazılmış olduğu düşüncesi, modern düşünürleri, bu dilin öğrenildiği takdirde doğanın tam bir temsiline dolayısıyla hakikate ulaşmanın mümkün olduğu fikrine götürmüştür. Doğanın matematiksel dilini ve ona hakim olan yasaları öğrenerek, evrenin tam bir temsilini yapmaya çalışan modern bilgi ve bilim anlayışı açısından gerçekliğin akla uygun bir yapısı vardır ve bilimin fonksiyonu gerçekliğin bu akılsal yapısını gözlem/deney yoluyla ve evrensel doğa yasalarını bularak ortaya koymaktır. Temsil, bu anlamda hakikati üreten bilim için bir kilit fonksiyonu görmekte modern bilimin gerçekleşmesi de bir anlamda temsilci düşünme mantalitesi ile mümkün olmaktadır.

Felsefi çizgisi empirist, rasyonalist ve pozitivist izlekte devam eden modern bilgi ve bilim anlayışı, şeylerin özünü zihinsel temsiller aracılığı ile keşfetme ve bu surette gerçekliğin bilgisine ulaşılacağı düşüncesiyle, klasik dönemden gelen özcülük fikrinin, modern dönemdeki en açık tezahürü olarak görülebilir.¹⁵¹ Klasik dönemin özcülük anlayışı ile modern dönem arasındaki fark, modern dönemin bilgi kuramında artık metafiziki öğelerin elenmeye başlanmasına paralel olarak numenal özleri değil, fenomenal olanların özünü bulma/bilme ve onları temsil etme çerçevesinde şekillenmektedir. Gerçekliği sabit ve nesnel olduğu varsayılan bir öze referansla

¹⁴⁸ Iain Hamilton Grant, "Postmodernizm ve Bilim ve Teknoloji", Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006, s. 77.

¹⁴⁹ Demir, *Dilin Belirsizliği* s. 70-73.

¹⁵⁰ Rorty, *İroni, Olumsuzluk ve Dayanışma*, s. 26.

¹⁵¹ Özlem, *Evrensellik Mitozu*, s. 20.

teorileştirip temsil eden ve evrensel ve mutlak bilme iddialarını bu öz üzerinden temellendiren modern bilgi ve bilim anlayışı, pozitivist düşünce ile önemli bir noktaya ulaşarak, olgulardan ibaret bir gerçeklik varsaymakta ve bu gerçekliğin tüm sübjektif unsurlardan ayrı olarak teorileştirilebileceğine inanmaktadır.¹⁵² Bu anlamda klasik dönemde şeylerin özünü bilme ve onları zihinde temsil etme noktasında düşünce ve varlık arasındaki tek taraflı mütakabiliyet fikri, (pozitivist) bilim anlayışında teori-olgu mütakabiliyetine dönüşerek rasyonalite temelinde işleyen teorinin gerçekliğe öncel hale gelmesiyle sonuçlanmıştır. Modern dönem boyunca sürdürülen özne-nesne karşıtlığında pozitivist yaklaşım, bunun nesne yanını vurgulayarak tek gerçeklik varsaydığı olguların, teori ile uygunluk gösterdiğini vurgularken, özne merkezli bir düşünce olarak hümanizm ile aynı madalyonun iki ayrı yüzünü sergiler. Zira modern dönemin subjektivizmi, pozitivist yaklaşımın objektivizmine muadil olarak her ikisinde de bilen öznenin epistemolojik önceliği sürdürülür.¹⁵³

Modern düşünce ve bilimde teorinin gerçekliğe öncel hale gelmesi, bir anlamda aklın yasa koyucu özelliğinin, kendi yasalarından hareketle gerçekliğin de bu yasalara sahip olduğu düşüncesine yol açmış, bu da özneyi teorinin gerçeklikle mütakabiliyet ilişkisi içinde olduğu fikrine sevk etmiştir. Klasik dönemden bu yana sürdürülen varlık-düşünce arasındaki mütakabiliyet varsayımı, bu anlamda modern bilim anlayışında teori-olgu mütakabiliyetine dönüşerek, dönemin iki ana akımı olan rasyonalist ve empirist çizgi de bu çerçevede kutuplaşmışlardır. Çünkü modern düşünce açısından gerçeklik ister insan aklına içkin (rasyonalizm) isterse deneyimleme (empirizm) imkanına sahip olsun, teorileştirilip temsil edilmeye müsait olarak görülmektedir. Bu anlamda modern bilim,

¹⁵² Teori kavramının modern düşüncede bir anlam daralması yaşayarak klasik *theoria* kavramından da farklılaştığını belirtmek gerekir. Zira antik düşüncede *theoria* kavramı *tiyatroya* ve *aletheia* kavramları birbiriyle yakın ilişki içerisinde ele alınmaktaydı. Buna göre *aletheia* meydana çıkarma, açığa çıkarma, gizinden arındırma anlamında, *theoria* ise kendini açığa koyan seyirsel bir düşünme (temaşa) ve saygı dolu bir kulak kabartma (işitme) anlamında kullanılmakta, ve bu anlamda teori ve tiyatro, insana ve topluma dair görünmez olanı meydana çıkarmak olarak düşünülmekteydi. Modern teori klasikteki gibi temaşa edici fonksiyonundan vazgeçmemekle birlikte klasik dönemdeki gibi theorianın kendini açığa koyana karşı bir sadece seyirsel temaşa değil gerçekliğe öncel olduğu düşünülen ve ona empoze edilen bir yapıya bürünerek, realitenin birtakım epistemik çıkarımlar yoluyla hakim olunabilir denetlenebilir bir nesne olarak görülmesiyle ilişkilidir. Bkz. Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 91-92; Bu açıdan Greklerin zihnini gözü, doğanın aynası olarak zihin, içsel alan olarak zihin vb. görsel metaforları (*ocular metaphors*) modern bilgi anlayışında temsil olarak önemli bir yer edinmesi, klasik düşünceden bu yana süregelen izleyici-temaşa edici bilgi görüşünden vazgeçmediğinin bir işaretidir. Bkz. Cornel West, "A Genealogy of Modern Racism" *From Modernism to Postmodernism*, (ed.) Lawrence Cahoon, Blackwell Publishing, 2003, s. 301.

¹⁵³ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2012, s. 220.

gerçekliği birtakım epistemik kurgulara göre düzenleyerek, onu incelenabilir ve kontrol edilebilir hale getirmiş, onun kendini açığa çıkarmasına değil, öznenin kendi düşüncesine göre gerçekliği şekillendirmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle modern dönemde varlığın hakikati, fenomenlerin bilgisine dönüşerek, doğa bilimlerinde güç kullanarak elde edilen varlığın kendisini açıklaması söz konusu olmayan bir düzlemde düşünülmüş, ve böylece reel olanın teorileştirilmesi olarak ifade edilen modern bilim, *pasif nesnelerin bilgisinin peşine düşen aktif özneler tarafından egemen olunan bir dünya resmi* çizmeye çabalamıştır.¹⁵⁴

Modern düşünce açısından bilimsel yöntemle insanın öznelliği dışında kalan ve nesnel olduğu varsayılan gerçekliğin tam bir temsilinin yapılabilmesi için, öznel olan unsurlardan uzak olması gerektiği varsayılır. Çünkü kişi gerçekliğin temsil edilmesinde tıpkı Descartes'ın zamandan, tarihten, duygudan yalıtık bir ben nosyonu gibi kendisini nesnellik ve evrensellik ifade etmeyen öğelerden ne kadar bağımsızlaştırırsa, gerçekliğin nesnel temsiline o denli yaklaşır, düşüncesi hakimdir. Modern bilim açısından bir kir ve eksiklik olarak görülen öznellik, bilimin ve rasyonel olanın karşıtı olarak gösterilerek, değer kaybına uğratılmakta ve rehabilite edilmesi gereken bir durum olarak ele alınmaktadır.¹⁵⁵ Bu kapsamda değerlendirildiğinde modern bilimin nesnellik anlayışı, *dış dünyayı içe bakarak bilebiliriz ve bu da nesnellik arz eder* düşüncesiyle ciddi bir paradoksu işaret etmektedir.¹⁵⁶

Gerçekliğin, bilim yoluyla temsil ve tasarımında öznellikten yola çıktığı halde kendisini inşa ettiği bu öznellikten uzak tutmaya çalışan modern bilgi ve bilim anlayışı, dış gerçekliğin tam bir temsilini yapabilmesi için iki temel ilkeye sıkı sıkıya bağlanır; doğruluk ve nesnellik. Bu anlamda modern nesnellik anlayışı, bizden bağımsız objektif bir gerçekliğin varlığını ve bilebileceğimiz bir doğasının ya da özünün olduğunu iddia eder. Bilgi de bir özne tarafından gerçekliği doğru olarak temsil ettiğinde ortaya çıkar.¹⁵⁷ Bu nedenle bilim, bilginin konusunu oluşturan insanın algılarından bağımsız nesneler dünyasının varlığı ve bilgiyi bu nesneler ile ilgili gerçekliklerin temsili olarak gördüğü için, amacının bu nesnel gerçekliğin tam bir temsilini sağlamak olarak görmektedir. Eğer temsil etkinliğinde öznellik tehlikesi bertaraf edilemezse aynı olguyla ilgili çok sayıda

¹⁵⁴ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, (çev. Necati Aça), Ankara, Pharmakon Yayınları, 2015, s. 19.

¹⁵⁵ Besim Delaloğlu, "Öznellik ve İnsan Bilimleri", s. 6.

¹⁵⁶ Higgins-Solomon, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 234.

¹⁵⁷ Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 13.

gerçeklik temsili ortaya çıkacağı için, modern bilimin gerçeklik ve onun temsili ile ilgili varsaydığı nesnellik mutlaklık ve evrensellik iddialarını zedeleyecektir.¹⁵⁸ Modern düşüncenin peşinde koştuğu bu nesnellik arzusu ise evrenin ve onun bilgisinin aşkın bir zeminden yoksun olması nedeniyle, dünyayı Tanrı'nın gözüyle görme isteği olarak okunmaktadır.¹⁵⁹

Modern bilme tarzında insan akıyla kendisini değer yargısı, inanç vb. öznel unsurlardan ayırdığı gibi incelediği şeyden de ayırmakta ve onu bilgi nesnesi olarak konumlandırarak onunla herhangi bir diyalog ve sorumluluk ilişkisi içine girmemektedir. Bunun sonucu olarak modern bilim anlayışında doğa nasıl ki artık gizemli ve büyümlü bir yapı olmaktan çıkıp bilgi nesnesi haline gelmişse, bunun dışında kalan her türlü bilgi nesnesi olarak insan, toplum, değer yargıları, inanç vb. şeyler de, nesnellik ve evrensellik adına öznenin nesneyle olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yani zihinden hareketle dış dünyanın belirlendiği, varlık algısının yeniden yapılandırıldığı bir anlayışa doğru evrilen modern bilim, gerçekliği kendisine görüldüğü şekliyle düşünme nesnesi olarak ele almakta ve bunu mutlaklaştırmaktadır.

Hiyerarşik bir düzlemde varlığı özne nesne düalizmi temelinde yeni bir okumaya tabi tutan modern bilim, öznenin nesneyi bilme gücünden dolayı ona egemen bir pozisyonda olduğunu iddia etmiştir. Bilgiden metafiziksel ve teolojik unsurların elenmesi sonucunda tabiri caizse, Tanrı'nın elini evrenden çekmesi ve evrenin de mekanik bir hal almaya başlamasını beraberinde getirmiştir. Zira evren aşkın bir varlığın sürekli müdahale ettiği bir evren olursa, modern bilgi ve bilim anlayışının vazgeçemediği nesnelliğin, deneyimin ve sınanabilirliğin işlemesi mümkün olmayacaktır. Bu nedenle modern düşüncenin evreni, deneyime, sınamaya, genellemelere ve teorileştirip temsil edilmeye imkan vermesi açısından mekanik olarak düşünölmek zorundadır.¹⁶⁰ Bu düzenin tek biçimli ve mekanik yapısı ve kozmosun akıl yoluyla bilinebileceği fikri, modern rasyonalistleri bu başka türlü düşünmenin hem bilim dışı hem de irrasyonel olduğu düşüncesine götürmüştür. Bu nedenle modern bilim, kendisini öznellikten olduğu kadar metafizikten, metafordan, etikten ayırmayan bilgi sistemlerine bilim statüsü tanımadığı için, kendi ayrıcalıklı konumunu daha da pekiştirir. Bu noktada Lyotard bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan yani anlatısal bilgi arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

¹⁵⁸ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 204.

¹⁵⁹ Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, s. 43.

¹⁶⁰ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 202-203.

Bilim insanı anlatısal söylemlerin geçerliliğini sorgular ve onların hiçbir zaman akıl yürütme veya kanıta tabi olmadıklarını tespit eder ve onları başka bir zihniyet sınıfına koyar; vahşi ilkel az gelişmiş geri kalmış yabancılaşmış; kanılardan göreneklerden otoriteden ideolojilerden önyargılardan oluşmuş. Anlatılar kadınlar ve çocuklara uygun bir takım masal mit ve efsanelerden ibarettir. En iyi yorumla, bu karanlık dünyaya biraz ışık sokulmaya uygarlaştırmaya eğitmeye çalışacaklardır.¹⁶¹

Bunu Batının başlangıcından bu yana devam eden kültür emperyalizmi olarak okuyan Lyotard'a göre bu tutum, aslında meşrulaştırma gerekliliğinden kaynaklanır. Bilimsel dili, anlatı dilinin karşısına konumlandırılması neticesinde bilimin kategori ve kalıplarına uymayan her türlü sanatsal, dini vb. bilgi türlerinin dışlanması sonucunu da beraberinde getirmiştir.¹⁶² Çünkü modern rasyonalite açısından bir yanda gerçek ve bilinebilir olan diğer yanda ise gerçek olmayan vardır. Gerçek olan çoğu kez maddi nitelikte olduğu düşünülürken, gerçek olmayan fantastik irrasyonel, duygusal ve dışıl olarak nitelendirilir.¹⁶³ Bunun sonucunda insan aklı ve deneyimlerinin ürünü olarak ortaya çıkan bilgi, güvenilirliği en yüksek bilgi olduğu için modern bilim, hakikatin tek temsilcisi ya da koruyucusu olarak adeta modern dönemin seküler bir dini olarak görülmüş, bilim metinleri de kutsal kitap gibi yanılmazlık statüsü kazanmaya başlamıştır.¹⁶⁴

İşte bu çerçevede gelişen modern epistemoloji açısından bilim, gerçekliğin tam ve doğru bir temsili yapabilecek olan tek imkandır. Fakat gerçekliğin düşünce ve dilde tam olarak temsil edilebilmesi mümkün müdür? Yani her bilimsel önerme aynı zamanda dilsel bir ifade olduğu için dilde öznelliği sıfırlamak ya da öznenin işaretlerle anlamlandırma sürecinden bağımsız olduğu varsayımı hangi nesnel temele dayanmaktadır?¹⁶⁵ Nesnel gerçekliğin nesnel olmayan bir şey (dil) ile temsili, ne kadar mümkündür? Dilin yapısı gereği düşünceyi birebir yansıtacağı, dolayısıyla gerçekliğin, dilde temsil edilebileceği noktasında birtakım soru(n)ların gündeme gelmesi kaçınılmazdır.

Modern dil anlayışına göre dil ve düşünce iki ayrı etkinliktir ve dil kendisinden

¹⁶¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 55-56.

¹⁶² Klasik dönemde doksa olarak ifade edilen kanaat yani kesinliği olmayan bilgi formları, doğruluğu olmayan temsiller olarak modern bilgi ve bilim anlayışında bilimsel bilginin dışında olan her türlü bilgi formunu içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu sayede bilimsel bilgi, hakikati-doğruyu temsil eden yegane bilgi formu olarak kendisini de meşrulaştırmış olmaktadır.

¹⁶³ Wahneema Lubiano, "Dans Etmeyi Ciddiye Almak Siyaseti Yeni Baştan Yaratmak Demektir", *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008, s. 85.

¹⁶⁴ Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 157.

¹⁶⁵ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 255.

önce gelen düşüncenin bir aracı olarak, bilgiyi ileten bir işleve sahiptir. Akıl yetisi, bağımsız ve tümel bir varoluşa sahip olduğu için, dilden önce gelir ve dilin mükemmellik ölçütünü oluşturur. İnsan da akılsal bir varlık olduğu için, kendi dilini de bu akılsal ilkelere göre düzenlemiş olmalıdır. Bu açıdan dilin yapısındaki eksiklik ve yetersizlikleri de yine akla başvurarak gideren insan, bu şekilde aklın tümelliğini dilde yakalayabileceğini ve düşünceyi birebir yansıtan-temsili eden evrensel bir dilin varlığına olan inancını sürdürür. Böyle bir dil, zihnin kavramlarını ideal biçimde tasarlama kudretine de sahiptir.¹⁶⁶ Bu anlamda modern düşünürler dili, temsil epistemolojisinin içinde ele alarak değerlendirir ve zihindeki ideaları, dış gerçekliğin temsiliinin parçaları, sözcükleri de bu idelerin sesli işaretleri olarak görür ve bilgiyi gerçeklikle tam anlamıyla örtüşen temsile dayandırır. Ayrıca hakikatin birliği ve evrenselliğine olan inançtan dolayı da dilin tek anlamlılığına ve söz konusu dilin, dil dışı olduğu varsayılan gerçekliği temsil edebileceğine inanmışlardır.

Düşünceyi tam olarak yansıtabilen bir dilin olabileceğine inançla birlikte modern dönemin dile yönelik kuşkuları da söz konusudur ve bu durum modern dönemde öncelikle Bacon'un çarşı idollerinde gündeme gelmektedir.¹⁶⁷ Bacon insan zekasının, dilin ve geleneğin kötü etkilerinden (*idollerden*) arındırıldığı takdirde düşünceyi temsil edebileceğine inanmakta ve dilin kendisini kötü kullanmamızdan dolayı ortaya çıkan yanlış fikirlerin yok edilmesi için, dilin tedavi edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle mantığa, dilin ruhu olan kavramları biçimlendirme işlevi yükleyen Bacon'a göre, kavramların kusurlu olması hatanın kaynağını oluşturmaktadır ve mantığın görevi bu hatanın kaynağını düzeltmektir.¹⁶⁸ Descartes ise dili düşünce açısından hem bir imkan hem de bir engel olarak görmektedir. Çünkü Descartes dilin düşünceyi temsil etmedeki yetersizliğinin farkında olmasına rağmen, ideal bir dil fikrini de yadsımaz. Mersenne'ye yazdığı mektupta şöyle der: *Ben böyle bir dilin mümkün olduğuna ve bu dile imkan verecek bilimin keşfedileceğine inanıyorum. Bu dil aracılığı ile köylüler hakikate, filozofların şu anda yaptığından daha iyi hükmedecektir.*¹⁶⁹

Hobbes ise dilin uzlaşım sal olduğuna vurgu yaparak hakikatin nesnelerde değil, sözcüklerde olduğunu ifade eder ve yanlışlığın duyulardan ya da nesnelerden değil,

¹⁶⁶ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 60-61.

¹⁶⁷ Bacon, *Novum Organum* s. 63.

¹⁶⁸ Michael Losansky, *Language and Logic*, The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy, (ed.) Donald Rutherford, s. 183.

¹⁶⁹ Aktaran Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları*, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015, s. 53.

kelimelerin yerli yerinde kullanılmamasından kaynaklandığını düşünür. Bu nedenle Hobbes bilim ve felsefeyi adların doğru kullanıldığı yer olarak görmekte ve kelimeleri yerli yerinde kullanan, düşünceyi kusursuz şekilde temsil edebilecek olana gönderme yapmaktadır.¹⁷⁰ Locke açısından ise ideler sözcüklerin yerini tutar. Zira onlar, sözcükleri kullananların idelerinin duyulur işaretleridir. Bu nedenle dil ile ilgili belirsizlikleri çözmeden, bilgi üzerine konuşmak imkansızdır.¹⁷¹ Leibniz'in ideal dil projesi Descartes'ın yukarıda söylediği kusursuz dil ideali fikrini dikkate değer bulur ve kelimelerin anlamlarındaki bulanıklığı aşacak ideal bir dil projesine yönelir.¹⁷² 20. yy'da dile dönüş hareketiyle, aklın dışsal gerçekliği mutlak olarak kavrayabileceğine olan inancın yerini, dil ve anlam modelleri olarak, artık gösterge dizgelerinin (dilsel ifadelerin) önyargılardan bağımsız olduğu fikriyle yeterli temsiller arz edebileceği düşüncesi ön plana çıkmış¹⁷³ bu çerçevede mantıkçı pozitivistler, pozitivizmin, bilginin gerçekliği temsil edici yönünü muhafaza ederek artık doğal ya da sosyal olsun gerçekliği temsil eden mantıki yönden tutarlı olan nesnel (bilimsel) bir dilin arayışı içine girmişlerdir. Sadece olgularla ilgili önermeleri baz alarak söz konusu önermelerin, gerçekliğin temsili-resmi olduğunu ifade eden mantıkçı pozitivistler temsilci düşünceyi dilsel önermeler yoluyla sürdürmekle birlikte, önermenin içinde yer alması gerekenin evren değil mantık olduğunu vurgulayarak, mantığı evrene taşıyan Aristotelesçi düşünceden de ayrılmışlardır.

Dile yönelik birtakım şüphelere rağmen modern dönem, ideal bir dilin kurulabileceği ve bunun da gerçekliği dile gelen ifadeler yoluyla temsil edebileceği fikrinde birleşir. Bu nedenle modern dönemin dile yönelik kuşkuları başka bir deyişle dilin düşünceyi tam olarak temsil edip edemeyeceği düşüncesine yönelik kuşkuları, söz konusu ideal bilim dili ile aşılmaya çalışılmıştır. Yani bilim dili gerçekliğin temsili olan düşünceyi/kavramları temsil edebilecektir. Bu anlamda kusursuz bir dil arayışı, hareket halindeki evreni kristal bir dilde sabitleme arzusuna işaret etmekle birlikte aynı zamanda böylesi ideal bir dil, dini bir arayışın sekülerizasyonu olarak da görülür. Bu arayışın en önemli isimlerinden Leibniz, filozofların bütün terimlerinin tanımlanmış ve belirsizlikten uzak bir dil geliştirmelerini önermesi önemli bir örnektir. Kusursuz bir dil arayışı yani Tanrı'nın konuştuğu dil, modern dönemde matematiksel bir dilin inşası projesinde

¹⁷⁰ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 28.

¹⁷¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, s. 285-287.

¹⁷² Detaylı bilgi için bkz. Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları*, s. 52-69.

¹⁷³ Yalır, "Foucault'un Temsil Anlayışı" s. 437.

kendini gösterir. Zira *Tanrı evrenin dilini matematiğin diliyle yazmıştır, biz de bu dili öğrenirsek doğanın sırlarına vakıf olabiliriz* düşüncesi bunun açık bir ifadesidir.¹⁷⁴

Gerçeklik ile dil arasında kurulan bu yakın ilişki, modern düşünceyi dış dünyadaki şeylere bir ad vererek onların varlığını bu adlarla kategorize etmesine sebebiyet vermiş ve bu nedenle söylem-dil uzun bir süre ontolojiyi belirlemiştir.¹⁷⁵ Bu anlamda modern söylemin insan ve toplum hakkında temsil analizine dayanan disiplinler yoluyla¹⁷⁶ onlar hakkında gerçeği ifade etmesi, insan bilimlerinin de yeni bir temsil etkinliğinin mecrası haline geldiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Doğabilimlerinin bilimsel yöntemlerle nesnel bilgiye ulaştığı fikri böylesi bir bilme tarzının her alana uygulanması gerektiği fikrine vücut vermiş, bu nedenle de insan rasyonelliğinin doğa üzerinde tedrici bir zafere ulaştığı düşüncesiyle, tarihsel ve toplumsal düzenin de rasyonel bir seyri olduğu fikrine yol açmıştır. Bunun sonucunda temsilin gerçeklikle olan durumu, ilerleme fikrinin mutlak ve evrensel bir hakikate olan seyriyle de yakından ilişkili olarak görülmüş ve tarih felsefesi bağlamında ele alınan ilerleme fikri ile temsil birlikte değerlendirilmiştir. Çünkü ilerleme, temsil fikrinin birebir yansıtabileceğini varsaydığı bir gerçekliğe, aşamalı olarak ve rasyonel bir seyir izleyerek yaklaştığı için temsilci düşünce etkinliği ile bağlantılıdır.¹⁷⁷

Bunun sonucunda gerek doğal gerekse sosyal gerçekliğin, teori ve temsil yoluyla bir disiplin nesnesi haline getirilmesi, Heidegger'in tabiriyle doğa (bilimleri) ile tarih (-toplum bilimleri)'nin temsili açıklayan ve meşrulaştıran bir zemin olmasına da imkan vermiştir.¹⁷⁸ Bu nedenle tüm bilinmezlikleri ve sırlarını açığa çıkarmak için, kullanılabilir bir nesne haline getirilen doğadan sonra modern rasyonalite, tüm varlık alanına yayılarak, özne-nesne ilişkisinde açığa çıkan tahakkümün toplumsal yaşama da sirayet etmesine sebep olmuştur.¹⁷⁹ Ayrıca doğa gibi bedeninin ve zihninin denetlenmesi gerektiği fikri, Descartes'in *doğru yöntemle eğitilmeleri halinde pek çok zihnin akıl yürütme yetisini geliştireceği* fikrinden neşet etmiş ve böylece hem beden hem de zihin, eğitilme yoluyla disipline edilerek, bilimsel bilginin bir nesnesi haline getirilmiştir.¹⁸⁰ Bu açıdan modern

¹⁷⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-II*, (çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009, s. 216; Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 66-67.

¹⁷⁵ Veli Urhan, *Foucault ve Düşünce Sistemleri*, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 27-28.

¹⁷⁶ Christian Delacampagne, *20.Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (çev. Devrim Çetinkasap), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 4.

¹⁷⁷ David Hoy, "Jacques Derrida", *Çağdaş Temel Kuramlar*, s. 58.

¹⁷⁸ Aktaran Cornel West, "A Genealogy of Modern Racism", *From Modernism to Postmodernism*, s. 301.

¹⁷⁹ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, Bursa, Dora Yayınları, 2016, s. 154.

¹⁸⁰ Aktaran Raskin, "Rasyonalite ve Yaşanan Dünya", *Postmodernizm ve Rasyonalite*, s. 67-68.

toplumu ve bireyi anlama ve kontrol etme fonksiyonu ile insanbilimleri, modern epistemoloji içinde gelişmiş ve dolayısıyla bu bağlam tarafından sınırlandırılmıştır.¹⁸¹

Doğa bilimleri yönteminin sosyal bilimlere uygulanmasının sebebi ise, sosyal dünyanın, doğal dünyanın bir parçası olmasından dolayı doğal evrende olduğu gibi sosyal evrende de birtakım yasaların olduğu ve bunların teorileştirilmesi gerektiği düşüncesidir. Zira doğanın kör güçlerinden kurtularak insanın özgürleşmesini sağlayacak temel araç, demistifize edilen bilimdir ve bu özgürleşme de sadece doğanın kör güçlerine karşı değil toplumun akli dışı, baskıcı özelliklerine karşı da bir özgürleşme imkanı sağlayacaktır. Bu çerçevede doğabilimlerindeki matematiksel kesinliğin, sosyal bilimlere taşınmak istenmesi¹⁸², evrene hakim olan yasaların bilgisinin önceden öngörülüp kontrol altına alınabildiği gibi, toplumda da var olan yasaların neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde öngörülüp, olası sorunların önüne geçilebilir anlayışı ile ilgilidir. Zaten modern düşünce içinde tarihsel ilerleme, tarihin amaçları tarihsel determinizm vb. meseleler, bilgiye yönelik bilimsel bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıktığı için¹⁸³, temsil etkinliği ile doğal dünyanın kontrol altına alınarak belirsizlikten kesinlik evrenine doğru yol alması gibi, sosyal dünyada da bu, temsil etkinliği ile başarılabilir düşüncesi hakim olmuştur. Sosyal dünyadaki kaos ise toplumsal ilişkilerin barındırdığı çelişkiler olarak görüldüğü için bu durum akıl ile kozmos (uyumlu bir bütün) haline getirilip öngörülme ve teorileştirilmeye çalışılmıştır.

Söz konusu durum Hegel, Marks ve Comte'un düşüncelerinde görülebilir. Hareket noktaları her ne kadar farklı olsa da onlar, tarih ve toplumda belli yasaların olduğunu düşünmekle ortak bir zemini paylaşırlar. Zira Comte ve pozitivistler bir toplum bilimi (sosyoloji veya sosyal fizik), Marks tarihin diyalektik yasalarından söz eden bir materyalist tarih bilimi, Hegel ise tarihe yasalarını hem koyan hem de kendisini açan dışavuran bir akıl ile toplumda var olan yasaları ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar.¹⁸⁴ Modern dönemin doğa gibi toplumu da var olduğunu düşündüğü birtakım yasalardan hareketle rasyonelleştirme çabası, bilim aracılığı ile evrensellik ifade eden söz konusu yasa ve ilkelerin keşfedileceği ve böylece gerek ahlaksal gerekse sosyal yaşamda gittikçe akılcı bir düzenin hakim olacağı ve buna paralel olarak problemlerin olmadığı bir sona

¹⁸¹ Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, s. 13-14.

¹⁸² Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 77-78.

¹⁸³ Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, s. 15.

¹⁸⁴ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 138.

doğru ilerleme kaydettiği şeklinde yansımasını bulmuştur.¹⁸⁵ Bu bağlamda yapılan dönemleştirmeler, Condorcet'ten Turgot'a Hegel'den A. Comte'a kadar rasyonel düzenin hakim olacağı bir tarih felsefesine de yön vermiştir. Tarihin 18. yy'a kadar birikimsel ya da Hegel ve Marks'la birlikte diyalektik de olsa ilerlediği yönündeki anlayış farklı düzlemlerde de olsa tarihin, akla uygun olarak gerçekleştiği hususunda bir uzlaşım içindedir.¹⁸⁶ Bu nedenle modern bilgi ve bilim, tarihteki bu dönemleştirme ve ilerlemenin motoru olarak görülmekte ve önceki kazanımların eksik yönlerini ifşa ve eleştiri ile gelişim kaydetmektedir. Zira modern bilgi için fiziksel ya da sosyal olsun, tek bir gerçeklik vardır ve bu da tüm toplumlar için geçerlidir. Bilim de bu gerçekliği temsil edebilecek araçtır.

1.3. Etik-Politik Açıdan Modern Temsil Fikri

Temsilci düşünce için bir istinat noktasını oluşturan özne, siyaset felsefesinde birey olarak kendi doğasından hareketle toplumsal ve siyasi kurumları nesnel ve evrensel bir şekilde inşa ederek merkezi konumunu sürdürmüştür. Zira öznenin rasyonel yetisi sebebiyle gerçekliğin bilgisine ulaşması mümkün oluyorsa, o halde toplumun ve kurumların meşruiyyet temelinde de bulunmasından daha tabii bir şey olamazdı. Bunun sonucu olarak özne için, tıpkı epistemolojide olduğu gibi pratik alanda da bir otorite olma iddiası, modern dönemde ortaya çıkan epistemik bireyciliğin yanında ahlaki ve politik versiyonlarının da vücuda gelmesine sebebiyet vermiştir.¹⁸⁷ Öznenin, epistemolojide kendisini her şeye öncel bir töz olarak kurması, kendisinin dışında ve karşısında olan her türlü dini ve siyasi otoriteye karşı da mutlak gerçeği bileceği ve bu konuda iddia ileri sürme hakkını da gerekçelendirme yolunu açmıştır.¹⁸⁸ Zira özne bilen ve öznenin dışında kalan her şey bilinen ise, o halde özne, kendisinin dışındaki her şeye karşı gerçeği bilme pozisyonundaki bir varlık olma iddiasını sürdürecektir. Öznenin töz olarak kurulması, modern siyaset felsefesinde bireyin, kendi doğasının bir ürünü olarak meşruiyet kazanan devlet ve topluma öncel hale gelmesinin de yolunu açmıştır.¹⁸⁹ Bunun sonucu olarak da

¹⁸⁵ Özlem Evrensellik Mitosu, s. 61.

¹⁸⁶ Küçükaltı, *Siyaset Felsefesi*, s. 182.

¹⁸⁷ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 252-253.

¹⁸⁸ Göçmen, "Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası; Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında R. Descartes'tan A. Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu", s. 3.

¹⁸⁹ Küçükaltı, *Siyaset Felsefesi*, s. 112.

modern siyasi düşüncede doğaya (akla) yapılan vurgu, insana aşkın bir epistemolojik kaynaktan değil de, akla içkin bir epistemolojiden hareketle, gerek kurumların gerekse toplumsal yaşamın meşruiyetinin temellendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Söz konusu insan doğası, artık aşkın bir varlığın kontrolünde olmayan fiziki ve toplumsal bir evrenin, akıl ve irade sahibi dolayısıyla özerk bireyler tarafından kontrolünün ele geçirilmesiyle sonuçlanmış ve insanların bir arada sorunsuz bir şekilde yaşamalarını sağlayacak politik ve hukuksal düzen tesis edilmeye çalışılmıştır.¹⁹⁰ Bu açıdan modern dönem öncesinde etik-politik meselelerin haklılaştırılması insan doğası da dahil olmak üzere aşkın bir varlık, doğa kanunları gibi geniş bir ontolojik alana yayılırken, modern döneme gelindiğinde bu durum sadece insan doğasıyla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Modern siyaset anlayışının doğa-akıl temelinde meşrulaştırılması dönemin yaşadığı felsefî dönüşümün bir sonucu olduğu için, insan doğasıyla¹⁹¹ temellendirilen meşruiyet fikrinin, modern dönemin genel düşünce serüveni içinde bir yere tekabül ettiğini görmek mümkündür. Zira meşruiyetin modern dönemde bir problem olarak ortaya çıkması ve insan doğasıyla temellendirilme ihtiyacı dönemin, gelenekten kalma her türlü bilginin ve gerek siyasi gerekse toplumsal düzenin yıkılıp, kendi bilgi paradigması çerçevesinde yeniden inşa etme durumunda kalmasıyla yakından ilişkilidir. Bu çerçevede Kartezyen özne tasarımı ile bu öznenin etik-politik ve toplumsal serüveninin birlikte başlamış olması dikkat çekicidir. Descartes ve Bacon'un kurduğu epistemik öznenin, gerek toplumsallığı gerekse etik-politik konulardaki önderliği Hobbes ve Locke ile devam etmiştir. Buradaki amaç ise, aklın düzenleyici fonksiyonunu etik-politik meselelerde de işler hale getirmektir. Zira modern düşünce, epistemolojide olduğu gibi toplumsal yaşamda da özneye giderek artan bir oranda fail olma vasfı yükledikçe, toplumsal ve politik düzen de öznenin bu etkinliğini gerçekleştirebilmesini sağlayacak biçimde yapılanmak durumunda kalmıştır.

Hümanist bir perspektiften hareketle, hakikatin insana ve onun rasyonel yetilerine aşkın değil, içkin olduğunu düşündüğü için ortaya çıkan otorite boşluğunu soyut, evrensel ve tarihsel tesadüflerle sınırlandırılmayan akıl ile doldurmaya çalışan modern düşünce, söz konusu aklın, gerek epistemolojik gerekse siyasal konularda olsun gerekli düşünme

¹⁹⁰ Ahmet Kemal Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyaset", Dem Dergisi, S.2/5. s. 18.

¹⁹¹ Klasik düşünce insan doğasını birtakım kapasitelerden müteşekkil bir yapı olarak düşündüğü için modern dönemin insan doğası anlayışından farklılık arz eder.

ve eyleme güzergahı için gerekli işaretleri verebileceğini düşünmüştür.¹⁹² Örneğin Hobbes'un insana aşkın bir hakikatin değil, insan aklına içkin bir hakikatin olduğu fikri, onu, politik hakikati insan doğasından hareketle tesis etmesine imkan vermiştir.¹⁹³ İşte bu nedenle akıl ile gerçeklik arasında akıldan hareketle var olduğu düşünülen bir mütekabiliyet fikri, modern siyasal düşünceyi artık gelenekten kalan ve insan aklına aşkın olan bir hukuku değil, akıl temelinde inşa edilen doğal bir hukuk ve ahlak anlayışını kabul etmeye götürmüştür. Soyut aklın bir ürünü olan doğal hukuk anlayışının modern siyaset felsefesine yön vermesi, bu noktada kayda değer bir örnek olarak zikredilmelidir. Doğal hukuk fikri, insanın evrensel ve değişmez özü olarak kabul edilen insan doğasından hareketle ortaya konulmuş kurgusal bir varsayım olarak, Hugo Grotius ile başlayıp daha sonra modern dönem düşünürlerinin siyaset felsefesinde de önemli bir rol oynamıştır.¹⁹⁴ Doğal hukuk fikri ile insan doğası temelinde toplumsal ve politik düzenin temellendirilmesi gerek Hobbes gerekse Locke'un siyaset felsefelerinde görülebilir. Bu çerçevede Hobbes, doğa yasasını akılla bulunan bir kural ve aklın herkesin üzerinde uzlaşabileceği şartları ortaya koyabilecek bir kapasitede olduğu fikrinden hareketle, bir insan doğası teorisi ortaya koymakta ve bu doğanın getirdiği gereklilikler çerçevesinde devleti ve toplumu meşrulaştırma yoluna gitmektedir.¹⁹⁵ İnsanı, doğanın rasyonel ve mükemmel bir eseri olarak gören Hobbes, insanın, doğanın yasalarına sırt çeviremez olduğunu düşündüğü için, onun doğa yasalarına uyarak bir devlet ve otorite kurması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü doğada düzenlilik, birlik ve mükemmellik olduğu için doğadaki bu düzenin insan yaşamına da sirayet etmesi ancak devlet yoluyla mümkün olacaktır.¹⁹⁶

İşte bu temel yargıdan hareketle Hobbes düşünsel anlamda temsilin, çokluğu özdeşlik yoluyla bir haline getirmesi ve bütünleme isteğini, politik düzlemde modern devlet fikriyle yeniden gün yüzüne çıkarır. Zira çokluk, ancak devletin kişiliğinde bir olabilir. Devletin de temsil edebilme gücü tek bir istenç olarak kendisinin birliğinden ve

¹⁹² Küçükkalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 197.

¹⁹³ Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 28-29

¹⁹⁴ Doğal hukuk fikri klasik dönemde Stoacılar kadar uzanır. Stoacı düşünce, insanların logostan pay aldıkları için doğal hukuk bakımından eşit oldukları varsayımı ile doğal hukuku siyasette bir meşruiyet ilkesi olarak benimsemişlerdir. Bu anlamda, klasik dönemde doğal hukuk teorisi aklı merkeze almasına rağmen modern düşüncede olduğu gibi bir kesinlik içermemektedir. Modern dönemde ise Grotius'un doğal hukuk teorisinde kesinliği vurgulamak için matematiği kullanması bu meyanda önem arz eder. Bkz. Küçükkalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 108-109.

¹⁹⁵ Zelyüt, *Dört Adalı*, s. 30.

¹⁹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 94-95.

herkese birlik verebilme gücünden gelir. Bu da devletin özdeşlik yoluyla düşünceye dayatılması olarak okunabilir. Aynılaşmış bir topluluk üzerinden meşrulaştırılan devlet fikri Hobbes ile birlikte tekil istençlerin sözleşmeye girerek insanların bütün haklarını devretmesi ve devletin istencini herkesin istenci olarak tanıyacaklarına söz vermesi ile yakından ilişkilidir. Bu açıdan Hobbes temsil edebilme gücünü, tek bir istencin kendi istencini herkesin istenci olarak tanıtabilmesi olarak görür. Bu da temsilin, çokluktaki birliği temsil etmekten ziyade çokluğa bir birlik verme gücü olması bakımından önem arz eder. Yani temsil çokluğu bire indirgeme olarak hem epistemolojide hem de politika da etkin bir şekilde varlığını sürdürür. Başka bir deyişle epistemolojide aynı'nın yönetimi olarak ifade edilebilecek özdeşlik, siyasette Bir'in yönetimi olarak monarşik yapıya tekabül eder ve özne ile devlet, çokluğu bire indirgeme noktasında ortak bir karakter arz eder. Devlet ile özne dolayısıyla düşünce arasında kurulan bu ilişki Hobbes'un devleti ile Kant'ın öznesinin mukayesesini de beraberinde getirmiştir. Zira Hobbes'un devletinin çokluğu bire indirgeyerek temsil etme gücü ile Kant'ın öznesinin görülerinden elde ettiği çeşitliliği birtakım kategorilerinden geçirerek nesne biçiminde birlik elde etmesi aynı temsil düşüncesinin epistemolojik ve politik iki yüzünü resmeder. Bu çerçevede temsil hep bir özdeşlik düzleminden hareket ettiği için hem politikayı hem de düşünceyi farklılaşabilme olanaklarından yoksun bırakan bir içsellik biçimi olarak tanımlanır.¹⁹⁷ Özdeşlik ile temsil arasındaki bu yakın ilişkinin nedeni ise çokluğun değil birin temsil edilmeye müsait olmasından kaynaklanır. Zira çok olanı, tanınmaz olanı temsil yoluyla özdeşleştirme ve bu sayede tanınabilir hale getirme epistemolojide zihnin doğal bir yetisi iken, siyasette bu yeti devlet olarak öne çıkar. Hobbes'ta gücün en yoğunlaşmış biçimi olarak devlet nasıl hükmederek birlik verme gücüne karşılık geliyorsa, Kant'a uzanan epistemik özne de aslında bir nesneleştirme ve hüküm verme gücüdür.¹⁹⁸ Kant'ın öznesinin Hobbes'un devleti kadar egemen ve buyurucu olması onun yasa koyucu olma gücünden gelir. Kant'ta akıl kendisini eleştirip sınırlandırırken aslında bir yandan da kendisini evrenselleştirmektedir. Kant'ın saf akıllı bu anlamda evrenselleşmiş bir devlet gibidir. Böylece Hobbes'un devleti Kant'ın öznesinde yeninden vücuda gelerek herkesin ve her şeyin mutlak egemeni olarak devlet, düşüncede içselleşerek evrenselleşir.¹⁹⁹ Bu

¹⁹⁷ Sinem Özer, "Bir İçsellik Biçimi Olarak Temsil: Hobbes ve Kant", Otonom Dergisi, S. 34, 2016, s. 40-41.

¹⁹⁸ Bkz. "Devlet ve Özne; Hobbes ve Kant"

¹⁹⁹ Özer, "Bir İçsellik Biçimi Olarak Temsil: Hobbes ve Kant", s. 45-47.

çerçevede devlet ile akıl arasındaki yakın ilişki, aklın ve özellikle özdeşlik fikrine dayanan temsil düşüncesinin modern devlet yapılanmasında etkin bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Kant'ın bir polisin otoritesine itaat edilmesi gerektiği gibi insanların aklın otoritesine itaat etmesi gerektiği düşüncesi, aklın yasama gücü ile devletin yasama gücünün arasındaki yakın ilişkiyi de göstermektedir.²⁰⁰

Locke ise insanın doğal durumu hakkında Hobbes'tan farklı düşünse de, devletin ve meşruiyetin kaynağını aşkınsal bir kaynağa değil de söz konusu doğaya dayandırmak ve toplum sözleşmeleri yoluyla temellendirmek noktasında Hobbes ile ortak bir noktayı paylaşır.²⁰¹ Çünkü insana aşkın olan her şey gerek epistemolojik gerekse etik-politik konularda olsun hiçbir şekilde kabul edilemez olduğu için, toplum sözleşmesiyle devletin ve toplumun meşruiyet kaynağı aşkın bir kaynaktan insanın aklına indirilir. Böylece iktidar Tanrı'dan alınan bir yetki değil, insanların aklından çıkarsanan bir şey haline dönüşür. Bu bağlamda modern siyaset felsefesi insan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkmakta ve insan aklına olan güveni sayesinde kendi doğasını tanımlayabilecek ve bu doğanın evrensel olduğunu iddia ederek, bu doğaya uygun olarak yapı ve kurumlar inşa etme yoluna gitmektedir.

Söz konusu doğa temelinde devleti kurarak insanları doğa durumundan çıkaran toplum sözleşmesi tıpkı modern öznenin epistemolojide belirsizlikten ve düşünsel kaostan korkup kesin bilgiye ulaşmak için sarfettiği çaba gibi, siyaset teorilerinde de, insanların etkinliksel olarak kaosvari bir ortamdan rasyonel bir şekilde bir arada yaşamalarını düzenleyen kesinlik ve nesnellik hali olarak görülmektedir. Epistemolojik düzlemde bir öznellik olarak ifade edilebilecek doğa hali durumunun, sözleşmeyle nesnellığe çevrilmesi bunun bir yansımasıdır.²⁰² Bu anlamda sözleşme teorilerinde modern epistemolojinin etkilerini görmek mümkündür. Sözleşme teorileri bireyleri toplumun üyeleri olarak değil de, toplumdan tarihten yalıtılmış rasyonel özneler olarak ele alıp, kendi akıllarını kullanmak suretiyle toplumsal ve siyasal düzeni kurabilecekleri fikriyle, modern dönemin subjektivist karakterini de devam ettirir.²⁰³ Böylece sözleşmenin kurallarıyla ideal bir toplumun ve siyasal sistemin tanımlanması, hukukun

²⁰⁰ Demirhan, *Modernlik*, s. 61-62.

²⁰¹ Selim Çapar-Şükrü Yılmaz, "Hobbes ve Locke'un Devlet Düşüncesine Katkıları", <http://www.arem.gov.tr/hobbes-ve-lock-un-devlet-d-s-ncesine-katkilari>, 20.04. 2016. 13:00

²⁰² Küçükaltı, *Siyaset Felsefesi*, s. 96.

²⁰³ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Ankara, Liberte Yayınları, 2012, s. 211-212.

bilinçli bir özne tarafından kendine dayatılmasına da imkan tanır. Zira doğal durumdayken olduğu gibi özne kendi kendisini yönetebilir, özgür ve bağımsız olabilir. Bunun sonucu olarak da modern öznenin özerkliği ile devletin meşruiyeti yine özne tarafından uyumlu hale getirilir.²⁰⁴

Toplum sözleşmeleri ayrıca düzeni sağlayan bir metot işlevi görmüş ve bir ilke olmaktan ziyade devletin ve toplumun kuruluş mantığını izah etmede bir araç ve toplumun ve devletin makullüğü noktasında bir dayanak olma fonksiyonu ile de ön plana çıkmıştır.²⁰⁵ Söz konusu sözleşmeyi vücuda getiren şartlar, dönemin düşünürlerinde farklı şekillerde ifade edilse de(hak transferi (Hobbes), bir haktan vazgeçiş (Locke), aslında tarihsel olarak gerçekleşmemiş olayları belirtirler. Zira gerek doğa durumu gerekse bu doğa durumundan kopuşu ifade eden sözleşme örnekleri, aslında tarihsel bir olguya tekabül etmeyen, fakat bununla birlikte ortaya konulan kuramların bütünlüğü çerçevesinde mantıksal bir varsayım,²⁰⁶ gerçeklikle mütakabiliyet arz etmeyen zihinsel bir kurgu olarak görülebilir. Modern siyasi düşünce, bu açıdan gerçekleşmemiş olanın ya da gerçekliğe tekabül etmeyen durumun var olan durumu meşrulaştırılabilecek ve genelleştirebilecek bir dil-söylem ile ortaya çıkmasına da imkan tanır.

İnsan doğasına dayanan sözleşme teorileri, meşru ahlaki kuralların birey tarafından üretiminin nasıl mümkün olacağı ile de yakından ilişkilidir. Çünkü sözleşme, meşru ahlaki kuralların ancak uzlaşmanın ürünü olabileceği varsayımına dayandığı²⁰⁷ ve sözleşmeyle birlikte bireylerin rasyonel bir akıl yürütmenin ardından, belli bir adalet ve toplum nizamı üzerinde mutabakata varmaları gerektiği için, söz konusu sözleşmeler ahlaki çıkarımların da, teorik dayanağını oluşturma fonksiyonu da görmüştür.

İnsan doğası temelinde meşrulaştırılan siyasal düşünce, birey merkezli bakış açısının sonucu olarak, ahlakı da yine bu doğa temelinde izah etmeye çalışmıştır. Modern düşüncede soyut insan doğası varsayımından hareketle temellendirilmeye çalışılan ahlak, bir otorite olma niteliğini yitirerek, aklın kendisinde içkin olan birtakım kurallara dönüşmüştür.²⁰⁸ Gerçi modern düşünce ahlakın tüm insanları bağlayan sağlam ve

²⁰⁴ Solomon-Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 266.

²⁰⁵ Ahmet Okumuş, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyyet Fikrinin Serencamı” *Divan Dergisi* 2000/1, s. 14.

²⁰⁶ M. Nazan Arslanel-Ertuğrul Eryücel “Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011/15(2), s. 7.

²⁰⁷ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, s. 130.

²⁰⁸ Küçükaltın, *Siyaset Felsefesi*, s. 105 106.

sarsılmaz temellerini oluşturma ihtiyacı konusunda önceki düşünce geleneği ile hemfikir olsa da, söz konusu temellerin ne dine ne de önceki gelenekten kalma bir şeye ihtiyacı olmadığını belirterek, bu temellerin sadece insan doğasına dayanması gerektiği düşüncesiyle, önceki düşünce geleneğinden ayrılmaktadır. Çünkü evrensel olarak bağlayıcı etik için sağlam ve yeterli bir temel, insan doğasından başka bir şey değildir.²⁰⁹ Evrensel olarak bağlayıcı etik kurallar, aynı zamanda evrensel insan doğası fikrinin temellendirileceği epistemolojik zemini de sağlamaktadır.²¹⁰ Bu nedenle epistemolojideki zaman ve mekan üstü bir ilke olarak öznenin doğası, evrensel etiğin temellendirilebileceği bir zemin işlevi görmüştür.

Aklın etik-politik düşüncedeki bu düzenleyici işlevi klasik dönemden ayrı olarak etik ve politik alan arasındaki ayrımı da derinleştirmiştir. Zira klasikteki gibi ruhun bir parçası olmayan akıl, modern siyaset düşüncesinde araçsal akla dönüşerek etikle olan bağlarını koparmıştır. Halbuki modern dönem öncesinde, evren ile insan arasında öz ve nitelik yönünden bir fark olabileceği düşünülmediği için, varlık düzeni ile ahlak düzeni, olgu ile değer, doğa yasası ile ahlak yasası arasında da herhangi keskin bir ayrım söz konusu değildi. Bu nedenle etik ile politik birlikte düşünülürdü.²¹¹ Söz konusu düzenler arasındaki birliktelik, insan ile evren arasındaki uyumdan neşet ettiği için, evren bir makrokozmos insan ise bir mikrokozmos olarak görülür, iyi ya da ahlaksal yaşam kozmosla uyum içindeki yaşam olarak bilinirdi. Fakat modern düşüncenin epistemolojik kaygıları, söz konusu düzenler arasındaki uyumu büyük oranda yıkmıştır. Modern dönemin epistemolojisi açısından olgularla değerler arasında doğrudan ve nedensel bir bağlantı kurulamayacağı için, ne etik kavramlar nesne ve olgu kavramlarından

²⁰⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, (çev. Alev Türker), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 37.

²¹⁰ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 18. Bu da, modern anlayışı zora dayalı tek biçimleştirme uygulamaları ve niyetleri açısından önem arz etmektedir.

²¹¹ Doğan Özlem, *Etik*, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2004, s. 25. Bilindiği üzere klasik dönemde etik politik meselelerin birlikte ele alınması önemli bir konu olarak görülmekteydi. Zira bireyin erdemli bir yaşam sürmesinin toplum açısından taşıdığı önem düşünüldüğünde, bireyin ahlaki yönelimi bireyin kendi tercihi bırakılmayacak kadar ehemmiyetli bir konu olarak görülmüştü. Bu nedenle Antik düşünce açısından, insanın ruhunun gelişmesi sadece kişilerin etik yönden değil bunun politik olana da yansıması açısından önem arz etmekteydi. Bu çerçevede Grekler açısından önemli bir yere sahip olan doğa (*nature*) kavramı ya da yasalılık sadece fiziksel evrenle ilgili değil toplumsal evrenle de ilgili görülmektedir. İyi bir yaşam ise bir ideal ve norm olarak şeylerin doğal düzenini takip etmek demektir.²¹¹ Bu noktada Greklerin aristokratik feodalizmden yasalarla düzenlenmiş bir yaşam tarzına yani polis devletine geçişleri önemlidir. Zira İlkçağda polis, *logos*la eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır ve polisin meşruluğunu sağlayan şey de *logos* olmuştur. Bkz. Nazile Kalaycı, “Felsefenin Bugünü Yarını”, Felsefenin Bugünü Yarını Konferansları, s. 6. 05.04.2016, 13:00. http://web.deu.edu.tr/felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.ve.Yarini.pdf

çıkarılabilir ne de nesne ve olgular etik kavramlardan türetilbilirdi. Bu nedenle modern dönemde epistemolojiye verilen öncelik nedeniyle, etiğin yeri ve konumu da epistemolojik kaygıların gölgesinde kalmış ve olgu ile değer yani olan ile olması gereken arasındaki ayrım, net bir şekilde ifade edilmiştir.²¹² Ahlakın politik olandan ayrılmasıyla birlikte siyasi düzen artık ahlak temelinde meşrulaştırılmayarak, ikincil bir konuma itilir. Zira devlet, hiçbir etik ilkeye dayanmadan sadece doğa halinden neşet edebilecek kaosu bertaraf etmek için, düzeni kendisinde barındıran bir mekanizma olarak ortaya çıkar. Politik durumun ahlaka öncel kabul edilmesiyle birlikte, söz konusu siyasal mekanizmaları ve prosedürleri artık ahlakın belirlemesi de mümkün olmaz.

Bu noktada ahlakın özünde ve onun doğasında temellendirilmesi, dönemin düşünürlerinin siyaset felsefesini açıklarken ahlaki kuralları da bu çerçevede meşrulaştırma yoluna gitmeleri önemlidir. Örneğin Machiavelli için devlet, insanların kendisini koruma güdüsüyle ortaya çıkan beşeri bir inşa olduğu için, ahlakın, topluma ve devlete öncel olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bilakis ahlak, otorite kaynaklı bir araçtır. Bu nedenle Machiavelli'nin Hükümdarı (Prensi) ahlakı, bir amaç değil siyasi durum için bir araç olarak kullanmaktan çekinmez. Hobbes açısından ise ahlak egemenin (devletin) dediği şeyle ilişkili olarak düşünüldüğü için, devlet ve meşruiyyet ahlak noktasından temellendirilemez. Bu da artık devletin değil, ahlakın temellendirilmeye muhtaç bir konuma getirilmesi demektir.²¹³ Böylece ahlak da diğer tüm sosyal kurumlar gibi, siyasal iktidarın bir nesnesi haline gelerek, ahlaki değerler iktidarın ürünü olarak anlaşılır.²¹⁴

Kant için de etiğin temellendirilmesi insanın akıl sahibi bir varlık olmasına ilişkin bir insan doğasından kaynaklanır. Fakat bununla birlikte o, Hobbes ve Locke'tan gelen ve insanı sadece doğa temelinde açıklama çabalarını insanın sadece bir doğa varlığı değil, aynı zamanda tinsel bir varlık olduğu gerekçesiyle eleştirerek reddeder. İnsanı, bir yönüyle numene, diğer yönüyle fenomene bağlayan Kant, insanın numenal alanda akıllı ile evrensel ahlak ilkelerine ulaşabilme ve bu ilkeleri kendine ödev olarak görmesiyle, kendisini belirleyebilme anlamında özgür bir varlık olduğunu düşünür. Bu nedenle de ahlakı deneyle değil akılla temellendirir. İnsan akıl yetisine sahip olduğu için, evrende var olan nedensellik alanından kendisini bağımsız ve özgür kılabilir ve kendi kendisini

²¹² Özlem, *Etik*, s. 131.

²¹³ Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyyet Fikrinin Serencamı", s. 112.

²¹⁴ Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyaset", s. 19-20.

belirleyen bir güce sahiptir. Kendi kendisini belirleyen akıl sahibi varlık olarak insan, iradesine başvurup ahlaksal yaşamını kendisi koyduğu bir yasaya (ahlak yasasına) göre belirleyip düzenleyebilir.²¹⁵ Kant bu anlamda ahlaki salt akla dayandırmakta ve bütün rasyonel varlıklar için temel ve evrensel bir ahlak yasasının var olduğunu göstermeye çalışmaktadır.²¹⁶ Tabi Kant'ta ahlaki eylemin akıl temelinde oluşturulduğu bu evrensellik politik düzlemde bir geçerliliğe dönüşerek, öznelin ahlaksal yargılarını karşılaştırabilecekleri ve söz konusu yargıların meşruiyetinin kaynağının ne olacağı sorunsalı, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramların ötesine taşınarak haklı-haksız adil-adil olmayan gibi durumlarla hukuk ve politika alanına da yansır.²¹⁷

Bu çerçevede modern dönemde etik ve politik meselelerin hümanist ve rasyonalist bir dile tercüme edilmesiyle birlikte etik, yerini birey merkezliliğe, bürokratik işlerliliğe ve verimliliğe bırakmıştır.²¹⁸ Ahlaki değerlerin öznenin hareketle temellendirilmeye başlamasıyla birlikte artık ahlaki davranış da bireyin kendi tercih meselesi haline gelmiştir. Çünkü modern dönemde kozmosun (bütünün) parçalanmasına paralel olarak ahlak, ayrı bir alan olarak telakki edilmiş ve bunun sonucu olarak ahlaki davranış da öznenin tercihinine bağlı bir davranış olarak görülmüştür. Bu çerçevede modern insan, sanki kendisinin de içinde var olduğu bütün toplumsal ilişkilerden bağımsızmış gibi düşünmeye sevk edilmiş ve artık tikel için iyi olan ile tümel için iyi olan arasındaki mesafe iyice açılmıştır.²¹⁹

Gerek politik kurumların gerekse ahlakın insan doğası temelinde açıklanması, evrensel insan doğası teorileri yoluyla güç ilişkilerinin dolayısıyla temsilci düşünme etkinliğinin de meşrulaştırıldığı yer olması bakımından önem arz eder. Zira insanların çeşitlilik arz eden varoluşlarının politik düzlemde homojenleştirilmesi ve bu çerçevede tikel varoluşların belli bir insan doğası etrafında yeniden tanımlanması, kategorize edilerek yönetilebilir, hakimiyet ve kontrol edilebilir nesneler haline gelmesinin ve bu sayede güç ilişkilerinin uygulanabilmesinin de yolunu açmıştır. Söz konusu insan doğasından hareketle üretilen sözleşme teorileri de insanları politik bir özne olarak

²¹⁵ Doğan Özlem, *Etik*, s. 28-29.

²¹⁶ Bülent Evre, "Modern Düşüncedeki Etik-Politik Değerlerin Haklılaştırılması Krizi; Dayatmacı Evrensellikten Davetkar Evrenselliğe", *Amme İdaresi Dergisi*, 2012/1 C. 45, s. 8-9. Ayrıca bkz. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 19

²¹⁷ Murat Satıcı, "Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014/18, s. 137-138.

²¹⁸ Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyaset", s. 18.

²¹⁹ Küçükaltın, *Siyaset Felsefesi*, s. 103-104.

tanımlama ve onun mahiyeti ve fonksiyonu ile ilgili birtakım belirlemelerde bulunma yoluyla, iktidar nosyonu ile ilişkili olarak düşünölmektedir.²²⁰

Evrensel insan doğası fikrinden hareketle, doğal olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımı ifade etmek ve belirlemek için bilgiye ihtiyaç duyan modern düşünce, doğal olarak insan bilimleri adı altında temsiliyet analizine dayanan birtakım disiplinlerin doğuşunun da zeminini hazırlamış olmaktadır. Bu minvalde modern bilgi paradigmasının hakikat arayışı, doğal olanı yeniden tanımlayarak, kendi zihinsel temsillerine göre üretmesini de gerekli kılmıştır. Modern düşünce, gerek doğa gerekse insan bilimleri yoluyla olsun nesnesine hakikat iddiasıyla yaklaştığını söyleyerek ortaya koyduğu bilgi ve bulgularla modern dönemin normlarını da eş zamanlı olarak belirlemiştir. Zira modern bilgi ve bilim anlayışının ortaya koyduğu bilgi ve bulgular, evrensellik, nesnellik iddiasıyla kendisini empoze ettiği için, neyin doğru neyin yanlış, neyin normal neyin anormal olduğunu da söz konusu insan doğasıyla temellendirilen bilgi üretimleri yoluyla belirlemektedir.²²¹ Bu nedenle etik-politik meselelerin insan doğasıyla temellendirilmesi kaçınılmaz olarak baskıcı bir evrenselciliği beraberinde getirmiştir.

Bu çerçevede insan doğası temelinde evrensellik vasfı atfedilen gerek bilgi anlayışı gerekse devlet ve toplum temelinde ortaya çıkan politik düşünce olsun, iki varsayımı bünyesinde barındırır; birincisi evrensellik niteliğini haiz epistemolojik ve siyasal düşünce dışında kalan düzenlerin-ya da düşünce sistemlerinin geri kaldığı iması (ilerleme fikri) veya yadsınması gerektiği, diğeri ise bu evrensel olan bilgisel ve siyasal düzenin ortaya çıkardığı hakimiyeti haklılaştıran-meşrulaştıran ideolojik bir söyleme vücut vermesi.

Öncelikle insan doğası kavramı bütün insanların paylaştığı bir özelliğe gönderme yaptığı için, söz konusu doğa zemininde temellendirilen etik-politik değerlerin de insanın özünü oluşturduğu varsayılmakta, bu nedenle insanın doğası (özü) temelinde meşrulaştırılan politik düşüncelerin yadsınması ihtimal dışı bırakılmaktadır. Söz konusu

²²⁰ Kaan Atalay-Ömer Albayrak, “Sözleşme Teorileri”, Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı, sayı: 70-71/2012, ss. 106-135, s. 128-129. Bakmak(seyirsel temaşa) anlamına gelen theoria kavramı saf bir bakıştan ziyade bir nesneleştirme pratiği ile ilişkili olarak ele alınır. Çünkü bakabilmek ve görebilmek için bakışın nereye ve hangi gerekçeyle bakacağı ve hangi şeyler arasındaki ilişkileri görmeye çalışacağı önceden belirlenmiştir. Bu nedenle, hiçbir teori başka teorilerden bağımsız olarak görölemeyeceği için iktidar ilişkileri insanların edimleri arasında gerçekleşen ilişkiler ile de yakından ilişkili olarak düşünölür. Evrensel insan doğası anlayışları da bu noktada önem arz eder. Detaylı bilgi için bkz. a.g.e., s.128-129.

²²¹ Atalay-Albayrak, “Sözleşme Teorileri”, s. 133-135.

doğa temelinde inşa edilen etik-politik değerleri benimsemeyenler, ya evrensellik arz eden doğayı yadsımış olarak lanse edilecek ya da bu doğayı yeterince gerçekleştirememiş olduklarından dolayı varoluşsal bir hiyerarşi düzleminde değersizleştirileceklerdir. Bu da insan doğası ile varlıkların birtakım özelliklere indirgenerek bunun dışındaki varoluş kiplerini ihtimal dışı bırakmakta ve insanın başka türlü olmasına imkan vermemesi anlamında politik bir tahakkümü de beraberinde getirmektedir. Çünkü insan doğasına yönelik yapılan bu açıklamalar ve etik-politik değerlerin bu doğaya referansla açıklanması, söz konusu değerleri benimsemeyenlerin, insanlığın evrensel özü olduğu varsayılan niteliklerden dışlanarak, politik olmanın yanı sıra özsel olan karşıt bir kategoriye maruz bırakılmasını da beraberinde getirecektir. Böylesi bir ayırım ise söz konusu özellikleri evrenselleştirirken, bunun dışında kalan özellikleri de mantıksal olarak tikelliğe itmekte ve olumsuzlayarak yadsımaktadır.²²² Bu noktada her bireyin akıl yetisi sebebiyle hakikate ulaşacağı ve bu açıdan eşit olduğu varsayımı yerini, bu özü-yetiyi hakkıyla kullanabilenler ile kullanamayanlar arasında bir ayırma bırakacaktır. Örneğin Kant'ın kullandığı doğal benlik ile gerçek benlik arasındaki ayırım, zamanla bir hiyerarşi ve baskıyı meşrulaştıran bir düzeneğe dönüşmüştür. Zira doğal benlikleri üzerinde kontrol sağlayamayan yani aklını tam kullanamayan kişiler kullanabilenler tarafından bir güç uygulaması altına gireceklerdir.²²³

Ayrıca gerek Fransız aydınlanmasından Montesquieu ve Voltaire, Alman aydınlanmasından Hume ve Kant'ın rasyonaliteye referansla diğer ırklar hakkında söyledikleri gerekse Hegel ve Marks'ın kendi düşünme kategorilerine uymadıkları gerekçesiyle doğu toplumları hakkında serdettikleri ifadeler böylesi bir düşünce tarzının en belirgin ifadesini oluşturmaktadır. Fransız Aydınlanmasından Montesquieu *Hukukun Ruhu* adlı eserinde beyaz üstünlüğünü ifadeyle diğer ırklar hakkında şöyle der: *Bizim için bu varlıkların insan olduğunu varsaymak imkansızdır. Çünkü eğer onların insan olduğunu varsayarsak kendimizin gerçek Hristiyanlar olmadığına inanmaya başlarız.* Voltaire ise siyah insanları kastederek: *Onların anlayış güçleri bizim doğamızdan farklı değilse bile en azından büyük oranda bizden aşağıdadırlar*²²⁴ ifadelerini kullanabilmiştir. Hume'un ırkçı sözlerini ise Kant, Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde şöyle ifade eder:

²²² Evre, "Modern Düşünce'deki Etik-Politik Değerlerin Haklılaştırılması Krizi", s. 12.

²²³ Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 104-105.

²²⁴ West, "A Genealogy of Modern Racism", *From Modernism to Postmodernism*, s. 306.

Afrikanlı Negroların doğal olarak ahlaklılığın üzerine çıkan hiçbir duyguları yoktur. Bay Hume herkese bir Negronun yetenekli olduğunu gösterecek tek bir örnek vermeleri için meydan okur ve ülkelerinden başka yerlere götürülen yüzbinlerce kara derili arasında birçoğunun, özgür bırakılmalarına karşın, gene de sanatta ya da bilimde ya da övgüye değer herhangi bir başka nitelikte büyük herhangi bir şey sunduklarının görülmediğini ileri sürer. Bu iki insan ırkı arasındaki ayrım öylesine özeldir ki, ansal yetenekler açısından da renk açısından olduğu denli büyük görünür.²²⁵

Dolayısıyla modern düşüncede akıl kavramı, sadece epistemolojik bir mesele olmayıp, aşağı görülen alt sınıflar, sömürge halkları, kadınlar ve doğa üzerindeki tahakküm ile iç içe geçmiş bir kavramdır. Örneğin Kant'ın rasyonaliteyi etik yaşamın temeli sayması ve bu nedenle de ahlakın gerektirdiği yetilerin kadınlarda az bulunan diğer ırklardan olmak üzere siyahılarda neredeyse hiç bulunmayan özellikler olarak ifade etmesi bunun sonucudur.²²⁶ Bu anlamda farklı insan ve toplumlar üzerinde entelektüel gücün getirdiği etkiyle, birtakım söylemlerin üretilmesinin de yolunu açan modern epistemoloji, temelinde yer alan ve öznenin doğasından hareketle ürettiği bilgiyi, nesnellik, bilimsellik, rasyonellik ve evrensellik nosyonlarıyla meşrulaştırmak suretiyle, pratikteki yanlılığını gizlemekte ve baskıcı bir yapıya bürünmektedir.²²⁷

Modern zamanlarda özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkan tarih felsefeleri de, tarihte olan yasalar ve tarihsel determinizm iddialarıyla ilerleme fikrini öne çıkarmış ve bu çerçevede tarihin dönemleştirilerek ilkel-uygar ileri-geri vb. dualist ayrımlar yoluyla ele alınmasına ve diğer toplumlar arasındaki güç ilişkilerinin temsil etkinliği ile meşrulaştıran bir düzenek olarak üretilmesine yol açmıştır. Bu anlamda ilk kültürel antropologlar, ilkel toplumlar ifadesini kullanırken, Batı toplum ve kültürünün diğerlerinden daha rasyonel ve aydınlanmış olduğu için ileride olduğu fikrini meşrulaştıran bir amaca hizmet etmişlerdir.²²⁸ Bu açıdan Levi Strauss dinamik kültürler-toplumlar ile durağan olanlar arasında yapılan ayrımın aslında kişinin içinde bulunduğu kültür-toplum-bilinç durumuna (Levi Strauss burada tren analojisini kullanır) göre şekillendiğini ifade ederek, bir kültür ya da toplumun dinamik ya da statik olduğunu nitelerken bu iddianın, içinde bulunulan duruma göre değerlendirilip değerlendirilmediğine dikkat etmeye çağırır ve şöyle der:

Bir kültürü devinimsiz ya da dural diye nitelemeye her giriştiğimizde bu görünen hareketsizliğin söz konusu kültürün gerçek özgünlüklerine ilişkin bilinçli ya da bilinçsiz bilgisizliğimizden kaynaklanıp kaynaklanmadığını

²²⁵ West, "A Genealogy of Modern Racism", *From Modernism to Postmodernism*, s. 306.

²²⁶ Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, s. 228.

²²⁷ West, "A Genealogy of Modern Racism", s. 298-299.

²²⁸ Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, s. 15.

ve bizimkinden farklı ölçütlere sahip bu kültürün aynı yanlısmanın kurbanı olup olmadığını düşünmeliyiz.²²⁹

Bu açıdan Levi Strauss etnoloji kitaplarında ateş, çömlek yapımı vb. buluşların ilkel toplumlarda rastlantısal olarak bulunduğu söylenmesinin sebebini söz konusu buluşların üstün yeteneğini çağdaş insana saklama amacı güttüğünü ifade eder.

Dolayısıyla modern düşünce özellikle Aydınlanma filozofları tarihe, ilerleyerek insanın gerek düşünsel gerekse ekonomik-politik anlamda daha iyi bir noktaya taşıyan bir karakter atfederek, dünya tarihini dönemleştirmeleri, sadece epistemolojik bir mahiyet arz etmeyip, politik anlam içerimlerini de taşımaktadır. Ayrıca yine bu minvalde, felsefenin bir Yunan mucizesi olarak görülmesi, tarihin Avrupamerkezli bir paradigma ekseninde yeniden yazılması ve bu minvalde modern Avrupanın tarihin telosu olarak kurgulanması söz konusu düşünce dünyasının politik anlam içerimlerini göstermesi bakımından önemli örneklerdir. Bu çerçevede modern politik düşüncede ortaya çıkan ilerleme fikri, özgürlük, eşitlik, demokrasi vb. idealler ile böylesi bir düşüncenin kip ve kalıplarına uymayan grup ve toplumların ötekileştirilerek onlar üzerinde kurgulanan bir takım düalist ayrımlar yoluyla entelektüel hakimiyet kurma ve bu bilginin getirdiği güçle birlikte politik bir hakimiyetin de yolunu da açmıştır. Modern dönemin öncüsü olarak Bacon'un bilgi güçtür iddiasıyla aslında bilginin salt nesnel bir şey olmayıp onun güç ilişkileriyle olan yakınlığına dikkat çeken sözü bu düşünce tarzının en erken örneğini oluşturur. Bu anlamda Bacon, nasıl doğaya bir güç uygulayarak sırlarını elde etmek isteyen bir kadın olarak görüyor idiyse, bu düşünce tarzı yani modern rasyonalite üçüncü dünya ülkeleri ve onun halkları üzerinde güç ilişkilerinin uygulandığı ve bu halkları sömürülecek bir doğa olarak görülmesi ve sömürgecilik faaliyetlerinin bu anlayış tarafından şekillenmesinin yolunu açmıştır.²³⁰ Zira Batı toplum ve kültürü dışındaki toplumlar, sadece Batı normlarıyla ilişki içinde temsil edilebilirler.²³¹

Bu kapsamda Hegel'in tarihi doğu toplumlarıyla başlatıp Geist'in bilincine vararak özgürleştiği dünya tarihini Batıda noktalaması önemli bir örnektir. Hegel'in Doğu

²²⁹ Bkz. Levi Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, (çev. Haldun Bayrı vdğr.), İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 39-40 ve 47.

²³⁰ Raskin, "Hikaye Anlatma Zamanı", *Postmodernizm ve Rasyonalite*, s. 21. Modern bilgi anlayışı nesne olarak ötekinin yeniden sunumu-temsil edilmesi noktasında farklı kültürler üzerinde çalışan antropolojide de etkisini göstermiştir. Özne pozisyonundaki antropolog insan doğası kavramından hareketle diğer insan türlerini inceleme nesnesi yapan ve onları birtakım mutlak iddialar içerisinde tanımlayan konuya gönderme yapar. Detaylı bilgi için bkz., Alper Sezener, *Postmodernizm ve Antropoloji*, İstanbul, Çatı Kitapları Yayınları, 2014.

²³¹ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 345.

toplumlarından bahsederken onları durağanlığı vurgulayan mekanla, Batıyı ise aktifliği ifade eden zamanla nitelemesi²³² tıpkı rasyonel öznenin cansız ve ruhsuz bir doğa olarak gerçekliği temsil edebilmesi için, onu sabitleştirip statik bir duruma getirmesi gibi, Batılı rasyonel öznenin de temsil edebilmek için Doğuyu statik olarak düşünmesi, politik bir hiyerarşi imasını da barındırmaktadır. Hegel'in tarih felsefesinden etkilenen Marks da, Hegel gibi Doğu toplumlarının tarihte ilerlemeyi sağlayacak özgürlük ve bilincin olmadığından hareketle, Doğu toplumlarının tarihe sahip olmadığını vurgulama noktasında Batılı izleği takip eder.²³³

Doğu toplumlarının bu rasyonalite çerçevesinde değerlendirilmesi aslında bir anlamda Doğunun, Batı toplumlarının tarihsel bir bağlama yerleştirilmesi için bir ayna vazifesi görmesiyle ilişkilidir. Bu noktada Marks Hegel'in bir şey ancak karşıtı tanımlanarak bilinir düşüncesinden hareketle, Batıyı Doğu temelinde açıklaması bu amaca matuftur. Bu kapsamda akılcılık Batıya has iken Doğu, Batıya izafe edilen olumlu özelliklerin zıddı ile tanımlanarak Doğunun konumlandırılması, bir anlamda Batının kendisini inşa etme yolu olarak önem kazanır. Bu nedenle aynı düşünce izleğini farklı bir açıdan ele alırken Johannes Fabian, özne konumundaki antropoloğun Batı dışı dünyayı nesnesi olarak inşa ederken, aslında kendisini de tanımladığını ifade ederek şunları dile getirir: *Oraya (uzaklarda veya köşebaşında olan egzotik yerlere) gitme isteğimiz gerçekte burada olma(yani dünyadaki yerimizi bulma ve koruma) arzumuzdur.*²³⁴ Zaten şarkiyatçılığın 19. yüzyıl başı gibi ortaya çıkması modern toplumların tanımlanmasında karşıt bir modele ihtiyaç duyulduğunun da en açık ifadesidir.²³⁵

Batının kendisini daima bir ötekine göre konumlandırması, doğal olarak ötekinin çarpıtılması ve kendi kimliğinin yüceltilmesinin de yolunu açmıştır. Bu noktada Edward Said'in sömürgeciliğin sadece kaba kuvvete dayanan bir hakimiyet sistemi olmadığını birtakım bilgi formları yoluyla bir temsil sistemini içeren iktidar biçimi olduğunu ifade etmesi önemlidir. Zira Said'e göre temsiller birtakım amaçları olan ve belli işlevleri

²³² Lütfi Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplamları*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 234-235.

²³³ Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplamları*, s. 81-82.

²³⁴ Johannes Fabian, "Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, (çev. Erdoğan Boz), Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s. 98.

²³⁵ Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplamları*, s. 30. İnsan doğasıyla ilgili genel yasa ve önermelere ulaşma düşüncesiyle ortaya çıkan antropolojinin de Batılı olmayan dünyanın sömürgeleştirilmesi ile birlikte ortaya çıktığının ifade edilmesi de bu nedenledir. Çünkü antropolojinin amaçlarından birisi de Batılı insanın kendisiyle ilgili bilgisindeki boşlukları doldurma isteği olarak görülür. Diane Lewis, "Antropoloji ve Sömürgecilik", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, (çev. Erdoğan Boz), Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s. 61-63.

yerine getiren, özel bir tarihsel düşünsel hatta iktisadi ortam içerisinde söz konusu amaç ve eğilimlere uygun olarak işlerler.²³⁶ Şarkiyatçılık olarak ifade edilen bu bilgi formu söz konusu temsil sistemini ve iktidar ilişkilerini ifade ederek Batı dışındaki halklara dair imge ve bilgi formların çarpıtılarak, temsiliyet otoritesini Batılı prototipe vermekte ve bu şekilde onların sömürgeleştirilmelerini meşrulaştırarak bir bilgi nesnesi haline getirmektedir. Zaten modern düşünce söylem yoluyla ürettiği Doğu toplumlarının bir olgu olarak var olan bir gerçekliğe tekabül ettiği düşüncesinde olduğu için Said, oryantalizmi ele alırken Batının Doğu ile ilgili söylemlerinde, gerçeklik ifade etmeyen-gereçliğe tekabül etmeyen temsillerden ibaret olduğu yönündeki postyapısalcı düşünceyi benimsemesi de bu nedenledir.²³⁷ Said burada Batı'nın öteki imgesinden hareketle Doğu toplumları üzerinde bir egemenlik kurma, onu yeniden sunma-varlığa getirme yoluyla temsiller ile ilişkilendirerek otorite arzusunu bilgi-güç ilişkileri bağlamında Foucault'a dayanarak yapmaktadır. Batı kendi zihninde yansıttığı temsil ettiğini düşündüğü bir Doğu imajı üzerinden hükme varmakta ve yine zihnindeki Doğu temsiline dayalı olarak kendini tanımlama ve meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Böylece Doğu'nun olduğu gibi algılanması mümkün olmamaktadır.²³⁸ Bu nedenle şarkiyatçılık söylemi içinde üretilen Doğu imgesinin gerçek bir Doğu'ya tekabül etmediği Batılı söylem içerisinde üretilen ve sömürgeciliği meşrulaştıran bir yapıya sahip olduğu ifade edilir.²³⁹

Bu açıdan öznenin karşısında ötekinin hiçbir zaman verili bir şey olmadığına dikkat çeken Fabian, onun inşa edildiği sonucuna varmaktadır.²⁴⁰ Zira ötekinin yokluğu üzerinden yapılan temsil ediminde, ötekinin sesi, talepleri, öznenin kuramsallaştırmasında yoktur ve o, bir temsil nesnesi olarak gösterilir.²⁴¹ Dolayısıyla temsilin, temsil ettiği şeyle arasındaki ontolojik uçurumun²⁴² getirdiği epistemolojik

²³⁶ Edward Said, *Şarkiyatçılık*, (çev. Berna Ülner), İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 285-286.

²³⁷ Sim, "Edward Said", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 372.

²³⁸ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 31; Ayrıca bkz. Sunar, *Marks ve Weber'de Doğu Toplumlari*, s. 43-44.

²³⁹ Burak Köse, "Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram", *Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı*, Sayı: 70-71, 2012, s. 461.

²⁴⁰ Antropolojik yazının bir temsil praksişi olduğunu ifade eden Fabian bu nedenle temsilin salt algıyla ilgili bir mesele olmadığını onun bir edim olarak iş gördüğünü belirterek temsile farklı bir açıdan yaklaşır. Bkz. Fabian, "Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı", s. 95-124.

²⁴¹ Fabian, "Varolma ve Temsil; Öteki ve Antropolojik Yazı", s. 119

²⁴² Çünkü temsil kavramı ontolojik açıdan düşünüldüğünde kelimenin aslına uygun olarak *re-present* yani yeniden var kılma eylemi ile ifade edilir. Yani temsil bir şeyi o anda var olmamasına rağmen yeniden var kılmaktır. Bu kavramı varlık-yokluk paradoksu çerçevesinde ele alan Pitkin, sözkonusu kavramı, temsil edilmekten gelen varlık ve temsil edilme ihtiyacından gelen yokluk ikliğinde değerlendirir. Pitkin'e göre bu paradoks tüm temsil türlerinin kaynağıdır. Zira temsil edebilmek için bir şeyin hem var

mesafe de göz önüne alınırsa, temsillerin bırakın gerçeklikle mütakabiliyet içinde olmasını onu, tam olarak yansıtmayan ve dönüştüren yapısı ile gerçekliğe ait bilgiyi çarpıttığı dahi söylenebilir.

Sonuç olarak sömürgecilik, oryantalizm, ırkçılık, cinsiyetçilik vb. konular modern epistemoloji ve temsilci düşünme mantalitesiyle birlikte düşünüldüğünde temsilin, sadece algıyla ya da epistemik çıkarımlarla ilgili olmayıp, kültürel pratikler ve güç ilişkileri ile de yakın ilişkisi dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu açıdan rasyonel yönetim düzeni talebinden doğan beşeri bilimler, metinsel bir temsil olarak, güç ilişkilerini nesnel ve evrensel bilgi üretme mekanizmaları olarak, meşrulaştırmakta ve otoritesini bu söylemler yoluyla kazanmaktadırlar. Buna göre, modern söylem, metinsel bir temsil sistemi olarak ele alınmış²⁴³ hakikatin (modern disipliner) söylemler yoluyla sadece nesnel ve evrensel değil, siyasal olarak inşa edilmesi de kaçınılmaz olmuştur.

olması gerektiğine hem de var olmaması gerektiğine işaret etmektedir. Tabi bu da temsil kavramının ontolojik olarak bir güçlüğü barındırdığını da göstermektedir. Temsil olayında gerçekte var olmayan bir şey nasıl var kabul edilebilir ve bu kabul etme eylemi kime aittir? Pitkin söz konusu kavramın ontolojik olarak bir paradoksu barındırdığından hareketle temsil kavramını ve ortaya çıkardığı problemleri tartışmaya açarak temsili, insanın ürettiği bir fikir olduğu için bazıları tarafından kabul edilirken diğerleri tarafından reddedilebileceğine işaret etmektedir. Bu nedenle temsil, insanlar ancak onun varlığına inanırsa var olduğu iddiası geçerli olabilir. Bkz., Pitkin, *Temsil Kavramı*, s. 13 ve 97.

²⁴³ Köse, “Söylemden Yönetimselliğe Foucault ve Postkolonyal Kuram”, s. 462.

İKİNCİ BÖLÜM

TEMSİL FİKRİNE YÖNELİK POSTMODERN İTİRAZLAR

2.1. Epistemik Öznenin Sonu ve Postmodern Temsil

Modern dönemin epistemolojisinden politik meselelerine, estetikten ahlaka kadar düşünme ve eyleme güzergahını büyük oranda belirlemiş olan temsilci düşünme mantığı, muhtelif sebeplerin etkisinde baş gösteren bir Batı düşüncesi krizine kapı aralamıştır. Söz konusu kriz, modern dönem boyunca soyut ve rasyonel bir öznenin bilgi ve hakikat iddialarının hesabını vermesi için sanık sandalyesine oturtulması ile sonuçlanan bir serüvenin sonuna gelindiğine işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Temsil fikrini meşrulaştıran bir düzlem olarak modern öznenin ve rasyonalitenin sorunsallaştırılmaya başlamasıyla birlikte gündeme gelen bu düşünce krizi, modern dönemde varsayıldığı gibi bilgiye ulaşma yönteminin belirli ve mutlak olduğunu değil, tartışmaya açık ve kesinlikten uzak bir konuma sahip olduğunun ifşa ve iddia edilmesiyle birlikte başlamıştır. Çünkü bilimden sanata, politikadan dile kadar pek çok alana sirayet etmiş olan temsiller, dünyamızı inşa etme yollarımızı, kendimizi ve çevremizi anlamamızı etkilemiş ve şekillendirmiştir. İşte bu temsiller, anlamı ile birlikte mutlaklığını ve kesinliğini de birtakım sorunsallaştırmalara paralel olarak kaybetmeye başlamış ve artık şüpheyeye ve belirsizliğe daha açık bir düşünce dünyasına adım atılmıştır.²⁴⁴ Temsil krizini Batılı zihnin derin bir krizi olarak okuyan Zerzan'ın, postmodernizmin bütün formülasyonlarında ortak olan noktanın temsil krizi olduğunu ifade etmesi de bu nedenledir.²⁴⁵ Zira modernizm ile postmodernizm arasındaki çatışmanın ve ayrılığın en çok şiddetlendiği yer temsil düşüncesinde kendisini gösterir. Bunun nedeni ise temsil fikrine de vücut veren ve epistemolojiden ontolojiye, politikadan sanata kadar muhtelif alanlara sirayet eden düşünme tarzıdır. Bu anlamda modern düşünce kendisinden önceki her türlü gelenek ve otoriteye karşı başlattığı şüpheli tavrının

²⁴⁴ F. David Peat, *From Certainty to Uncertainty*, Washington DC, Joseph Henry Press, 2002, s. 97-98.

²⁴⁵ John Zerzan, "Postmodernizm Felaketi", <http://sosyalsavas.org/2012/09/postmodernizm-felaketi-john-zerzan/>, 25.04.2016, 14:30.

sonunda, gittikçe radikalleşmiş ve kendi epistemik sınırlarının sorunsallaştırıldığı postmodern bir düşüncenin doğmasına yol açmıştır.

Düşünceye ve düşüncenin temellendirildiği yer olan özneye yüklenen imtiyazlı konumun masaya yatırıldığı ve ciddi bir belirsizlik iklimi olarak nitelendirilebilecek temsil krizi, bu anlamda düşüncenin, kesinlikten belirsizliğe doğru olan serüvenini ifade eder. Jameson'ın ifadesiyle sözkonusu kriz, kavramlarımızla hakikatler arasındaki ilişkinin sorgulandığı bir iklimin yaşandığı periyoddur.²⁴⁶ Zira temsil krizi, gerek epistemolojik gerekse politik olsun, gerçeklikle, gerçekliği temsil ettiği düşünülen temsillerin tam anlamıyla örtüşüp örtüşmediği sorunu çerçevesinde şekillenir.²⁴⁷

Yaşanan bu temsil krizi ile birlikte Batılı düşünme tarzı ve özellikle Descartes felsefesinde karşımıza çıkan düşünen özne nosyonu sorgulanmaya başlanmıştır.²⁴⁸ Descartes felsefesinde iddia edildiği üzere, bilincin, kendisinin dışında olan dünyayı temsil etmediği bu zihinsel temsillerinin dışsal dünyanın temsilleri değil bilincin kendisinin temsilleri olduğu ifade edilmektedir. *Düşünüyorum o halde varım* ifadesinde bir öznenin bilinci, nesnenin temsil edilmesinde de kendisini göstereceği için bir şeyin temsili kendinin temsili olduğunun ifadesi anlamına gelecektir. Bu eleştirilerle özne ile nesne arasındaki ayrım yıkıldığı gibi rasyonalizm ve empirizm arasındaki anlamsızlıkta ifşa edilir. Bu kapsamda modern temsil düşüncesinin nesneyi olduğu gibi temsil etmeyip, öznenin kendi bilinci ile ilgili bir durum olduğu bu nedenle de meşruiyetini kaybettiği ifade edilmektedir.²⁴⁹

Peki temsiller, doğal ve değişmez olanın bir yansıması değil de zihinsel bir üretimse, gerçekliği tam olarak yansıtmıyor ve temsil edemiyorsa bu, bütün temsillerin kaçınılmaz olarak politik olduğu anlamına gelmez mi? Böylelikle temsilin sonunun ilan edilmesine paralel olarak yeni soruların ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Kimin tarihi konuşuyor, amaç ne, aşkın hakikatin yokluğunda kim, kime ve niçin konuşuyor?²⁵⁰ Bu noktada temsilin, hem bir şey için sembol olarak durmak (*to stand for*) hem de bir kişi grup ya da topluluk adına konuşma hakkı elde ederek onları temsil etme (*to speak for or*

²⁴⁶ Aktaran Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 11.

²⁴⁷ Fabian, "Varolma ve Temsil; Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, s. 96.

²⁴⁸ Rorty'nin *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde Descartes-Locke ve Kant geleneği çizgisinde temsil eleştirisi yapması bunun bir örneğidir.

²⁴⁹ Sukla, *Art and Representation*, s. 17.

²⁵⁰ Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern; A History*, London-New York, Routledge, 1995, s. 7.

acting for) anlamıyla birlikte düşünüldüğünde, temsil krizinin de, biri epistemik, diğeri politik olmak üzere iki yönünün olduğunu ifade etmek gerekir.²⁵¹ Çünkü dualistik olarak bir tarafa dünyayı, diğer tarafa da düşünceyi koyan, gözlemci ve fail olarak da özneyi merkeze alan bir düşüncenin, dolayısıyla da temsil fikrinin sorunsallaşmaya başlaması, hem öznenin bilgikuramsal düzeyde “şeyler”i temsil ettiği iddiası, hem de öznenin imtiyazlı konumu sebebiyle doğa üzerinde başlayan hakimiyet arzusunun diğer insan ve toplumlara da yayılarak, politik anlamda temsil iddiası birlikte düşünülmelidir. Bu nedenle bütün postmodernler de ortak olan zemin, epistemik ya da politik olsun, öznenin temsil edebilme yeteneğine olan inancın kaybolmasıdır.

Temsilin kriz içine girmesi, aslında modern düşünceyi, epistemolojisinden ontoloji anlayışına, politikadan sanata kadar pek çok alanda etkilemiş ve şekillendirmiş olması hasebiyle modern düşünce tarzının kritize edilmesiyle birlikte ele alınmak durumundadır. Zira modern düşüncenin kendisini üzerinde temellendirdiği ve temsilci düşünceyi besleyen iki büyük anlatı olarak öznenin serüveni ve kendisini (zamanla) açan hakikatin öyküsü, metaanlatılara olan güvenin sarsılması olarak adlandırılan postmodern düşünce açısından sorgulama gündemine alınan²⁵² meselelerin ilk sıralarında yer alır. Bu bağlamda modern düşünce tarzının, postmodern zamanlara gelinceye değin genel olarak üç noktada sorgulandığı söylenebilir. Öncelikle temsili meşrulaştıran zemin olarak modern özne eleştirilir. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından bu yana özne meselesi iki farklı açıdan eleştiri konusu kılınmıştır. Bunlardan biri öznenin doğası (*nature*), diğeri de öznenin yapısı (*structure*) ile ilgilidir. İlki Freud ile başlayıp Lacan ile devam eden psikanalitik süreçlerle ilişkilendirilirken, diğeri Nietzsche ve Foucault ile başlayıp postmodern dönemin öne çıkan isimleriyle ilişkilendirilmektedir.²⁵³ Eleştirilerin özneyle başlamasının sebebi Cascardi’nin ifadesiyle öznenin, modern düşüncenin bir icadı ve problemi olması hasebiyledir.²⁵⁴ Bu nedenle modern düşünceyle ilgili herhangi bir problemi çözmek gerektiği zaman, önce öznenin başlanmasıdır. Dolayısıyla temsil fikrinin tartışmaya açılması da özne kavramının tartışmaya açılmasıyla mümkün olmuştur. Modern epistemik öznenin (*subject*) kritiği de bu çerçevede yapılmış olup, özellikle Marks, Freud ve Nietzsche ile başlayan süreçte öznenin gerçekliği temsil

²⁵¹ Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 12.

²⁵² Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, (çev. Elçin Gen) İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 41.

²⁵³ Nick Mansfield, *Subjectivity; Theories of the Self from Freud to Haraway*, s. 51.

²⁵⁴ Cascardi, *The Subject of Modernity*, s. 9.

edebilecek yetiye sahip olmadığı, birtakım arzuların, ihtiyaçların zorlamaların kontrolünde olan ve bunlarla şekillenen bir varlık olduğu ifade edilerek, böylesi bir öznenin nasıl olupta açık seçik idealara (temsillere) sahip olabileceği tartışma konusu edilmiştir. Bir diğer eleştiri konusu ise, modern epistemik nesnenin (*object*) kritiğidir. Öznenin, gerçekliği bilincine içkin bir nesne olarak kurmasının sonucunda dünyayı nesneleştirdiği bilgi kuramı, Nietzsche ile başlayan eleştirilere konu olmuştur. Bu da Kartezyen şüphenin evrenselleştirilmesinin neticesi olarak, modern bilgi ve bilim anlayışının ortaya çıkışına vücut vermiştir. Modern düşüncede zihin ve beden olarak ayrılan özne de, duyuşsal ve kavramsal fakülteleri ile dünyayı anlama ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Son kritik ise modern gösterge (*sign*) kavramı üzerinden yapılır. Özellikle dilsel temsil bağlamında ele alındığında kavramlarımızın, nesneleri yansıtır yansıtmadığına ve göstergelerin, keyfi mi yoksa ötsel mi olduğuna yönelik tartışmalar bu minvalde ele alınır. Bu tartışma Wittgenstein ile başlayıp Saussure ve Barthes ile devam eder.²⁵⁵ Bu noktada gerek Wittgenstein’in dil oyunları teorisi, gerekse Saussure’ün dilbilim anlayışı ile temsilin, gerçekliğin bir yansıması olduğu fikri yavaş yavaş çözülmeye başlar. Söz konusu dilbilim açısından gösteren (*görsel ya da sessel imge*) ile gösterilen (*düşünce ya da zihni imge-idea*) arasındaki ilişki önceden varsayıldığı gibi ötsel değildir. Toplumsal uzlaş ve alışkanlık bu ilişkiyi sabit olarak gösterir.²⁵⁶ Bu açıdan gerçeklik de aslında dil ve anlamlandırma pratikleri içerisinde bir anlam ifade etmekte ve temsiller ancak belli bir söylem içerisinde mümkün olmaktadır.²⁵⁷ Bu eleştiriler ve iddialar, modern düşünceyi ciddi bir krizin içine sürüklemiş ve temsil fikri de bu çerçevede sorunsallaştırılmaya başlanmıştır. Bu noktada modern düşünceyi şekillendirmiş olan temsil olgusu da modern epistemolojinin özne, nesne ve gösterge eleştirisine paralel olarak psikanaliz, etnoloji ve dilbilim çerçevesinde ele alınarak sorgulanmaya başlamış ve postmodern eleştirilere ilham vermiştir.²⁵⁸

²⁵⁵ Seyla Benhabib, Epistemology of Postmodernism: A Rejoinder to Lyotard, New German Critique, No. 33, Modernity and Postmodernity (Autumn, 1984), pp. 103-126, s. 108.

²⁵⁶ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), İstanbul, Multilingual, 1998, s. 111-112

²⁵⁷ Gökçen Ertuğrul, “Temsilci Epistemolojinin Çıkmazları ve Kenar”, *Kuram ve Yöntem Kenarından*, (ed.) Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2009, s. 151.

²⁵⁸ Psikanalizde, yukarıda bahsedildiği üzere Freud’la başlayan süreç ve öznenin ademi merkezileşmesi ele alınmakta, etnoloji alanında ise varlık dünyasının özne-nesne düalizmi çerçevesinde bilinçli özne karşısında bir ötekine indirgenmesine ve düalistik düşünme tarzının getirdiği birtakım hiyerarşilerin gündeme gelmesine sebep verdiği için öznenin merkezsizleştirilmesine paralel olarak, öznenin, nesnesi olarak öteki grup ve toplulukların ele alınmaya başlandığı antropoloji ve kültürel çalışmalar çerçevesinde ortaya çıkar. Dilbilim alanında ise Saussure ile başlayan ve dilin yapısının ötsel değil keyfi

Temsil fikrine yönelik eleştirilerin dayandırılabilceği ilk periyod, 19. yüzyıldaki Alman idealizmi ve romantizmi olarak görülebilir. Öncelikle aralarında Fichte, Schelling ve Hegel'in de olduğı Alman idealistleri, öznenin ayırıcı vasfı olduğı kabul edilen rasyonalitenin ve düşünmenin sadece özneye ait bir nitelik olmadığını, nesnenin de düşünmeden pay aldığını ifade ederek modern özne nosyonuna farklı bir açıdan yaklaşırlar.²⁵⁹ Alman romantizmi ise, akla karşı duyguyu, öne çıkarmış ve bu çerçevede postmodern itirazlara da kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte 19. yüzyılda akla karşı ortaya çıkan romantik akım, bilme olasılığını sorgulamaktan ziyade, sadece olası bir bilme biçimine yani rasyonel biçime karşı meydan okuyordu.²⁶⁰ Bu nedenle Alman romantik akımı şüpheciliğe düşmeyen bir eleştirelliği benimseyerek, rölativiteye de mesafeli duran ve temelciliğin hatalarını ifşa eden bir arayış olmuştur. Dolayısıyla Alman romantizmi, Kartezyen mirastan devralınan mekanik doğa anlayışından, zihin-beden düalizminden ve mutlak ilk ilkelere olan temelci inançtan uzak durarak, modern akıl anlayışını sorgulama gündemine almıştır.²⁶¹ Fakat bununla birlikte modern söylemin özne merkezli felsefesi ve düalist ayrımlarına yönelik düşüncelerinin çözülmeye başlaması Alman romantik ve idealistlerine kadar geri götürülse de, en ciddi eleştiriler postmodern dönemde açığa çıkmaktadır. Bu çerçevede modern dönemde bilginin merkezine yerleşen özne, bu süreçte önce ademi merkezleştirilmiş daha sonra bütünüyle öznenen kopuş gerçekleşmiştir. Özne artık iddia edildiğinin aksine dil, toplum ve değerlerden etkilenmeksizin rasyonalitesine müraacatla, gerçekliğin nesnel ve mutlak bilgisine ne ulaşabilir, ne de onu mutlak olarak kavrayabilir. Hegel, Marx ve Freud'la başlayan öznenin adem-i merkezleştirilme süreci, öznenen tam bir kopuşu gerçekleştiremese de, modern özne nosyonuna ciddi eleştiriler yöneltmek suretiyle, öznenin sonunu getiren sürecin kapısını aralamıştır.

Öznenin adem-i merkezileşmesi sürecinde Marx, Freud ve akabinde Nietzsche, şüphenin düşünürleri olarak nitelendirilir. Çünkü onlar, bir zamanlar şüpheden arındırılmaya çalışılan özneyi tekrar şüphenin alanına dahil etmişlerdir. Bu anlamda

olduğundan hareketle gündeme gelen temsil tartışmaları sözkonusudur. Bu üç disiplin çerçevesinde yapılan eleştirilerle temsilci düşüncenin içine düştüğü kriz şiddetlenmeye başlamakta ve temsil fikrinin sonunu işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Delacampagne 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, s. 4-6.

²⁵⁹ Enver Orman, "Alman İdealizmi ve Hegel", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, s 58.

²⁶⁰ Frank Furedi, *Nereye Gitti Bu Entellektüeller*, (çev. A. Erkan Koca), Ankara, Atıf Yayınları, 2014, s. 79.

²⁶¹ Ömer Faik Anlı, "Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin Anti-temelcilik Anlayışlarının Karşılaştırılması" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2012/13, s. 166.

Marx'ın kullandığı yabancılaşma Freud'un bilinçdışı kavramları, aslında bu şüpheyi ifade eder.²⁶² Hegel'in tarihsel öznesini maddeselleştiren Marx'la birlikte öznenin diyalektik gelişimi, insanla doğa arasındaki emek ya da üretim yoluyla gerçekleşen ilişkiyle açıklanır. Marksist ideolojiye göre bilinç artık eskiden varsayıldığı gibi saydam ve temsil edebilen bir yapıya sahip olmayıp, toplumun sosyal ve ekonomik gelişme düzeyine tekabül eden kollektif bir öznenin başarı ve sınırlılıklarına bağlı olarak düşünölmek durumundadır. İnançtan ahlaki değörlere, bilgiden tutkulara kadar her şey mutlak hakikatten ziyade, toplum içindeki konumu yansıtan birer parçadır. Bu anlamda Marksist teori epistemik özneye yönelik ilk eleştiriler kapsamında değörlendirilebilir. Zira öznenin teorik ya da ahlaki hakikatin rasyonel ölçütlerine güvenli bir şekilde ulaşması mümkün değildir ve temsil kudretini de haiz değildir.²⁶³

Epistemik özneye bir diğöer eleştiri de Freud'dan gelmektedir. O da modern öznenin statüsünü sorgulamakta ve bilinçli rasyonel özneyi ortadan kaldırarak, onun yerine bilinçdışının etkisinde olan merkezsiz özneyi yerleştirmektedir. Freudcu psikanalizle birlikte artık bilinç, rasyonel ve saydam (temsile müsait) olmayan mekanizma ile yani bilinçdışı ile anlaşılabilir. Çünkü Freud'a göre bilinç, zihinsel yaşamımıza ilişkin kısmi ve çarpıtılmış bir görünüş sağlar. Dolayısıyla zihin ya da öznenin saydam ve gerçekliği ne ise o olarak temsil edebilen bir bilince eşit olduğı şeklindeki Kartezyen varsayım iddiası da yadsınır.²⁶⁴ Freud'un bu görüşleri postmodernlerin özne hakkındaki kendi çıkarımlarını desteklemek için de kullanılmakla birlikte, postmodernler için sınırlı bir destek sunmaktadır. Zira o öznenin bütünüyle vazgeçmemiştir.²⁶⁵ Aynı şekilde Hegel ve Marks da öznenin ademi merkezileşmesi için bir kapı aralamakla birlikte, öznenin ayrıcalıklı konumunu bütünüyle yok etmeyip, farklı bir yere tahsis etme konusunda Freud ile ortak bir pozisyonu paylaşır. Bu noktada Freud'un bilinçdışı, Hegel'de tarihsel bir Geist'a, Marks'ta kapitalist düzeni yıkmak isteyen proleterya verilir.²⁶⁶

²⁶² Besim Delaloğlu, "İnsan Bilimleri ve Öznellik", s. 5.

²⁶³ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 254-258.

²⁶⁴ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 254-258.

²⁶⁵ Pauline Marie Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, (çev. Tuncay Birkan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s. 76. Zira Freud'un geliştirdiğı psikanalitik kuram daha sonra postmodernler tarafından belli açılardan ciddi bir eleştiriye tabi tutulacaktır. Bu konu 3. başlıkta ele alınacaktır.

²⁶⁶ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 254-258.

Hegel, Marks ve Freud ile başlayıp Nietzsche ile devam eden bu antihümanist çizgi yapısalcılarda, öznenin dil ve düşüncenin bir ürünü olarak birtakım toplumsal, psişik, politik ve dilsel yapılar tarafından oluşturulduğu şeklindeki iddialar ile sürdürülmüştür. Bu da modern zamanlarda bilginin ve anlamın ölçütü olan öznenin yerini, yapılara bıraktığına işaret etmektedir. Bu bağlamda yapısalcı gelenek içerisinde Saussure'un dilbilimi, Levi Strauss'un antropolojisi ve Louis Althusser özne sorununa eğilerek rasyonel bir özne eleştirisine koyulmuşlardır.²⁶⁷ Öncelikle Saussure'un dilbilimi, öznenin merkezleştirilmesinde önemli bir rol üstlenir. Saussure "*dil konuşmakta olan bir öznenin işlevi değildir*" diyerek dilin önceliğini vurgulamış ve dili konuşanın kim olduğu olgusunu önemsiz hale getirmiştir.²⁶⁸ Çünkü dil bir göstergeler sistemi olarak konuşan öznelerin konuşmasından bağımsız bir şekilde vardır. Böylece özne, dilin bir işlevi haline gelmiş ve sembolik bir yapı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle özne, önceden varsayıldığı gibi aşkın bir ilke ya da temel olmayıp, doğmadan önce bir yapıya tabi kılınmış ve söz konusu yapı da öznenin yaşantısını ondan önce belirlemiştir.²⁶⁹

Saussure'un dilbilimdeki yöntemini kültürel alana uygulayarak, kültürü tıpkı bir göstergeler sistemi olarak ele alan ve dilin kendi iç öğelerinin işleyişi bakımından değerlendirilmesi gibi kültürleri de kendi iç öğeleriyle değerlendiren Levi Strauss da öznenin, bilincin değil, kültürün, dilin ve eğitimin ürünü olan toplumsal bir varlık veya inşa olduğunu ifade ederek, yapısalcı antihümanist çizgiyi sürdürür. Althusser ise toplumsal ilişkilerin bireysel bilinç üzerindeki önceliğini vurgulayarak bu süreci devam ettirir. Ona göre insanın arzularından tercihlerine, inançlarından kararlarına kadar her şey toplumsal pratiklerin bir ürünüdür. Özne olarak adlandırılan birey, modern dönemde varsayıldığı gibi özerk değil, aksine toplum ve ideoloji tarafından kurulmuş bir öznedir.²⁷⁰ Althusser'in öznenin ideoloji tarafından kurulduğu şeklindeki iddiası için verdiği örnek

²⁶⁷ Freud'un psikanalitik kuramı çerçevesinde yapılan özne eleştirileri ile yapısalcı düşüncenin özne eleştirisi arasındaki fark, psikanalizin özneye bilinçdışı kavramı üzerinden müdahale ederek bilinçdışını içgüdü ve biyoloji üzerinden düşünmeye yönlendirmesi iken, yapısalcı düşünce, bilinçdışını biyoloji ve içgüdü ile değil toplumsal ilişki düzleminde ele almaktadır. Bkz. *Dışarıdan Düşünmek* s. 169.

²⁶⁸ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* s. 43, Jacques Derrida, *Gösterge ve Gramatoloji*, (çev. Tülin Akşin), İstanbul, Afa Yayınları, 1994, s. 56-57.

²⁶⁹ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 266-267. Saussure öznenin yerine yapıyı koyduğu için Deleuze ve Guattari tarafından dilbiliminin despotik temsil içinde temellendiğini ifade ederek eleştirilmiştir. Çünkü Saussure de Marks ve Freud'un yaptığı gibi düşüncede yeni güç araçları ve hakim dili kuran baskıcı bir kodlama geliştirmiş olmaktadır. Bkz. Sadık Erol Er, *G. Deleuze ve Fark Felsefesi*, s. 35.

²⁷⁰ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s. 83-84. Althusser'in çağırma teorisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, (çev. Fatma Tütüncü), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 14.

ise şöyledir; Bir polis yoldan geçen bir kişiye seslenir, o kişi de kendisinin çağrıldığını düşünerek polise döner. Tanınmanın gerçekleştiği bu ilişkide, Althusser'in çağırma diye adlandırdığı şey, öznenin yasanın sesine cevap vererek polise dönmesi ve böylece öznenin söylemsel kuruluşudur. Althusser'in bu çağırma teorisi ile birlikte artık özne, özerk ve bağımsız bir varlık olarak düşünülmeyp, iktidara bir boyun eğişle vücuda gelmektedir. Bu noktada özneye dışsal gibi görünen ve ona baskı yapıp onu boyun eğmeye zorlayan iktidar, aslında öznenin kimliğini kuran bir yapı da kazanmış olmaktadır.²⁷¹ Althusser bu yönüyle ideolojinin, bireyleri öznelere dönüştürdüğü yönündeki iddiasıyla özerk bireyin merkeziliğini sorgulamakta ve antihümanist bir karakter arzetmektedir.²⁷² Ayrıca Althusser'in bu çağırma teorisi Foucault'un "öznenin söylemsel üretimi" olduğu şeklindeki postmodern iddiaya da güçlü bir zemin hazırlamaktadır.²⁷³

Yapısalcı antropoloji ve dilbilimden hareketle psikanalitik kuramını oluşturan Lacan da bu anlamda postmodern eleştirilere zemin sağlama bakımından önem arz eder. Zira Lacan'ın görüşleri Freudçu psikanaliz ile postmodern düşünce arasında bir köprü vazifesi görmektedir.²⁷⁴ Lacan'ın psikanaliz kuramında özneye yönelik görüşleri, öznenin merkezileştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Lacan bu noktada öznenin kendisini özne olarak kurduğu dönemi, simgesel dönemle başlatmaktadır.²⁷⁵ Söz konusu dönemden önce özne dil ile karşılaşmadığı için bir benlik inşa etmesi de mümkün değildir. Bu nedenle Lacan'a göre bizi özne kılan dildir yani dil ile birlikte insan kendisini, özne olarak kurmakta ve toplumsallaşmaktadır. Dolayısıyla dilden önce bir özne söz konusu değildir. Lacan'ın ayna metaforundaki simgesel döneme tekabül eden söz konusu aşamada özne, dil, toplum ve yasayla tanışarak kendi benliğini kurmaktadır. Bu nedenle Lacan dil olmadan öznenin olamayacağını, ama öznenin de dile indirgenemeyeceğini düşünür.²⁷⁶ Çünkü Lacan'a göre dilin öznenin bağımsız işleyen

²⁷¹ Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, s. 11.

²⁷² Louise A. Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar; Çağdaş Düşünceden Antik Edebiyat*, (çev. Seda Pekşen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 88.

²⁷³ Butler, a.g.e., s. 13-14.

²⁷⁴ Mansfield, *Subjectivity; Theories of the Self from Freud to Haraway*, s. 37.

²⁷⁵ Lacan'ın imgesel, simgesel ve gerçeklik olarak üç aşamaya ayırdığı insan gelişiminin imgesel aşaması, oedipus öncesi bir düzeni işaret etmektedir. Burada benlik başkası olarak algıladığıyla bütünleşme arzusu duyar. Oedipus karmaşasının yaşandığı dönem ise simgesel düzene geçişi temsil eder. Burada çocuk dil toplum ve yasayla(baba) tanışır. Üçüncü düzen ise gerçeklik düzenidir ve dilin ötesine uzanır, onu bilemesek de varolduğunu kabul ederiz. Bkz., Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (çev. A. Baki Güçlü), Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s. 31-33.

²⁷⁶ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 8. ve 13.

yapıları vardır ve özne de oraya eklenmiştir. Bu nedenle Lacan, dilin bilinç tarafından inşa edilen bir araç olmaktan ziyade bilincin, dilin hakimiyeti altında olduğunu ifade ederek dil dışında bir varoluş alanının olmadığını altını çizer.²⁷⁷

Yapısalcı düşüncenin özneye yönelik eleştirileri, postmodern ve postyapısalcı düşüncenin özne eleştirilerine kapı aralaması sebebiyle önemlidir, fakat yapısalcıların özne nosyonunun yerine “yapı”ları yerleştirmesi postyapısalcılar tarafından eleştirilerek yadsınır. Onların yapısalcılığı eleştirisi ise öz nosyonundan kaynaklanmaktadır. Zira yapısalcılar, modern öznellik nosyonunun özcü düşüncelerini reddederken, onun yerine anlamlamanın belirleyicisi olarak gördükleri “yapı”yı koyarlar. Özcülüğün bu reddindeki sorun, “yapı”ların belirleyici yönünün kendisinin bir öz haline getirmesidir. Başka bir deyişle yapı, artık eleştirdiği ve kurtulmak istediği Tanrı, bilinç, özne gibi özsel kavramların yeni ikamet merkezi olmuştur. Ayrıca postyapısalcılar, öznenin yapılar tarafından değil de, iktidar ve birtakım söylemsel rejimler tarafından oluşturulmuş olduğunu düşündüğü için, yapısalcıların iddia ettiği gibi, özneyi vücuda getiren şeyin, merkezi bir yapıdan ziyade merkezsiz ve dağınık bir görünüm arz ettiğini ifade eder.²⁷⁸

Yapısalcı düşüncenin özneyi merkezsizleştirmek suretiyle onun yerine yapıları koyduğu bu kısmi antihümanist çizgi, postmodern düşünce tarafından devam ettirilir. Bu noktada Nietzsche’den²⁷⁹ Heidegger’e, Foucault’dan Lyotard, Derrida ve Deleuze’e kadar ortak söylem antihümanist bir karakter arz eder. Öznenin kurgusal olduğu ve çeşitli şekillerde inşa edildiğinden hareketle özne fikrinden kurtulmak gerektiğine inanan düşünürler, antihümanist paydada birleşirler. Bu bağlamda Foucault, öznenin tarih içinde çeşitli söylem düzenekleriyle yaratıldığı ve disiplinler iktidar yoluyla da tahakküm nesnesi haline getirildiğini ifade ederek bilgi-iktidar üzerinden özneyi merkezsizleştirirken, Freud ve Lacancı psikanalitik söylemi, Deleuze ve Guattari daha da radikal boyutlara taşıyarak, arzu felsefeleri yoluyla antihümanist bir boyuta taşır.

Postmodernlerin özneye karşı çıkışlarının sebebi ise üç nedenden dolayıdır: Öncelikle özne modernliğin icadıdır, özne hümanist bir felsefeyi gerektirir ve o otomatik

²⁷⁷ Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, (çev. Murat Erşen), İstanbul, Monokl Yayınları, 2012, s. 46; Ayrıca bkz. Zerzan, Postmodernizm Felaketi, <http://sosyalsavas.org/2012/09/postmodernizm-felaketi-john-zerzan/>

²⁷⁸ Newman, *Bakunin’den Lacan’a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, s. 43-44.

²⁷⁹ Postmodern düşünce Nietzsche’nin felsefesiyle büyük oranda ortak bir zemini paylaşmaktadır. Gerek Nietzsche’nin postmodern bir düşünür olarak görülmesi sebebiyle ve gerekse postmodern düşünceye güçlü bir zemin oluşturması sebebiyle temsil fikrine yönelik postmodern itirazlar da Nietzsche’nin de görüşlerine yer verilecektir.

olarak bir nesneyi gerektirir ki bütün bunlar postmodernlerin şiddetle karşı çıktığı noktalardır.²⁸⁰ Öznenin kurmaca bir şey olduğunu düşünen postmodern düşünce, onu, en kötü durumda ideolojik bir inşa, en iyi durumda ise nostaljik bir suret olarak değerlendirir. Modernliğin bir kalıntısı olarak görülen söz konusu özne kabul edilemez bir şeydir.²⁸¹ Öznenin kurmaca olması aslında onun dilsel bir uzlaşım başka bir ifadeyle dil üzerine düşünmenin bir sonucu-etkisi olarak ortaya çıkan bir şey olarak görülmesiyle de yakından ilişkilidir. Postmodernler bu nedenle rasyonel ve birleşik bir öznenin ziyade, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş ve parçalanmış özneyi benimserler.²⁸² Bu noktada Foucault ve Derrida'nın benliğin, dildeki bir konum olduğunu ve bir söylem etkisinden ibaret olduğunu söylemeleri bundan dolayıdır.²⁸³ Ayrıca postmodern düşünce açısından kurucu, anlamlandırıcı ya da adlandırıcı modern özne nosyonu, öznelerin söylemsel pratikler ve iktidar ilişkileri içinde üretildikleri gerçeğini gizlemeyi amaçlayan hümanist bir gizemselleştirmedir.²⁸⁴ Foucault'un söylem içerisinde öznenin konumunu incelemesi de bu gizliliği ifşa etme amacındadır.

Bu çerçevede postmodernlerin özneye yönelik eleştirisinin bir diğer sebebi de, özne-nesne karşıtlığında gizli olan tahakküm ve baskı pratikleridir. Zira onlara göre özne kendisine, nesneyi yansıtmaya veya temsil etme pozisyonunda olmayan bilakis onu üreten ve ona hükmeden bir konum atfeder.²⁸⁵ Postmodern düşüncenin özne-nesne karşıtlığının sebebi, öznenin etkin ve insani niteliklerle, nesnenin ise edilgin ve baskı pratikleriyle ilişkilendirilmesidir. Zira modern epistemoloji mantığı içerisinde hakikat, her türlü tarihsel, toplumsal ve zamansal bağlamdan yalıtılmak suretiyle aşkın bir konuma taşınmış olan öznenin hakikat, doğru ve anlamı üstlenmek suretiyle adeta nihai karar mercii kılındığı bir özne-nesne ilişkisini gerektirir. Halbuki postmodernler, böylesi bir düalizme ve aşkın bir temel ilkeye karşı olduklarından dolayı modern hakikat anlayışını reddetmektedirler. Çünkü hakikat bu anlamda dışsal ya da evrensel bir tözün temsili olamaz.²⁸⁶

²⁸⁰ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 78-79.

²⁸¹ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 73-74.

²⁸² Steven Best-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 17-18.

²⁸³ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 74.

²⁸⁴ Müslim Turan, "Özne ve İktidar", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2007, C. 6 <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/viewFile/5000068114/5000063178> s. 285.

²⁸⁵ Bu konu 3. başlıkta ele alınacaktır.

²⁸⁶ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 83. ve 122.

Postmodernlerin özneyi ve dolayısıyla gerçeklikle düşünce arasında bir mütakabiliyet kuran temsil fikrini sorgulamaya açması noktasında öncelikle Nietzsche'ye borçlu olduklarının altı çizilmelidir.²⁸⁷ Bu açıdan temsilin zemini olarak öznenin sorunsallaştırılmasında, Nietzsche'nin felsefesi ve hakikat anlayışı önem arz eder. Buna göre Nietzsche özne-nesne ayrımını bir kurgudan ibaret olarak görür. Çünkü gramerdeki alışkanlıklarımız nedeniyle böyle bir özne varsayılmıştır. Düşünmenin, düşünen bir özneyi zorunlu kıldığı fikrine kapılmamız gramerdeki her fiilin bir faili gerektirdiği varsayımına dayanır.²⁸⁸ Öznenin kurmaca bir varlık olması hasebiyle düşünce ile gerçeklik arasında kurulan bağı da sorunsallaştıran Nietzsche, bilgi ve hakikat iddialarının dayanağı olan bir özneyi reddeder. Çünkü ona göre modern dönemde varsayıldığı gibi, bilginin ve hakikatin bir köke dayandığı varsayımı, aslında bilgiye ve hakikate yüklenen evrensellik ve mutlaklık özelliği ile yakından ilişkilidir. Hakikatin bu kesinliği ve evrenselliği ise, öznenin birliği ve egemenliği ile meşrulaştırılır ya da temellendirilir.²⁸⁹ Bu nedenle Nietzsche açısından Batı düşünme geleneğinde tekilden tümele, çokluktan birliğe, çeşitlilikten aynıya, arzudan bilince olan süreklilik öznenin birliği tarafından garanti edilmektedir. Zira Nietzsche'ye göre, özne, dünyayı kendi zihnindeki idelere indirgemiş ve doğaya da kendi yasalarını dayatmıştır. Bu nedenle modern özneyi vücuda getiren şey, akıl ile gerçeklik arasında bir paralellik varsaymasıdır. Klasik dönemden bu yana süregelen mütakabiliyetçi doğruluk anlayışı, düşünce ile varlık arasında düşünceden hareketle bulunan paralelliği, yani temsili ortaya çıkarmış ve bu anlamda özne, aklın kendi içinde bulduğu bir yasayı, tüm gerçeklik için evrenselleştirmiştir. Bu nedenle Nietzsche'nin yapmak istediği şey, gerçeklik ile bizim ona bakışımız arasındaki mütakabiliyeti yıkararak, temsil düşüncesinin yarattığı bu yanılsamadan kurtulmaktır. Böylece Nietzsche temsil eleştirisini iki noktada

²⁸⁷ Burada Nietzsche ve sonrasında devam eden postmodern temsil karşıtlığına geçmeden önce anarşistlerin temsil eleştirisine de değinmek gerekir. Çünkü anarşistlerin temsil eleştirisini, her ne kadar en belirgin olarak siyasal örnekler oluşturuyor olsa da, gerek etik açıdan gerekse psikolojik ve toplumsal açıdan da ele almanın önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada insanlara kim olduklarını ve ne istediklerine dair bir takım belirlemelerde bulunulmasını eleştiren anarşist gelenek içerisinde temsil, sadece siyasal anlamıyla değil, daha geniş bir düzlemde ele alınmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 21 Bu minvalde anarşistlerin sözkonusu temsil eleştirileri postyapısalcı ve postmodern düşüncenin gerek epistemolojik gerekse politik düzlemdeki temsil eleştirilerini şekillendirmesi bakımından da önem arz etmektedir. Bkz. May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 63-64

²⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 22; Ayrıca bkz., Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003, s. 79.

²⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 328.

gerçekleştirir; birincisi öznenin, kültür, dil ve fizyolojiden bağımsız bir şekilde dünyayı zihinde doğru bir şekilde yansıtacağı fikrini reddetme, diğeri de bilinçli bir varoluş karşısında bedeni ve onun güçlerini arzularını ön plana çıkaran bir yaşam felsefesini benimseme.²⁹⁰

Nietzsche'nin eleştirilerinden etkilenen Heidegger'in özne eleştirisi ise onun varlık anlayışı ve öznenin dünyayı bir resme dönüştürmesi ile yakından ilişkilidir. Heidegger açısından özne modern dönemin çabasıyla ortaya çıkan ve rasyonalitesiyle daha önceki çağlardan farklılık arz eder. Modern özne, rasyonalitesi temelinde dünyayı bir resim olarak kavramakta ve kendini, çizdiği resimden (temsilden) önce gelen bir varlık olarak görmektedir. Dünyanın temsili ya da Heidegger'in tabiriyle dünya resmi kavramı dünyanın resmi demekten ziyade, dünyanın özne tarafından bir resim olarak kavranması anlamına gelir. Bu nedenle Heidegger'e göre dünyanın resme insanın da varolanların arasında özneye dönüşmesi, eş zamanlı gerçekleştiği için öznenin yok olmasıyla dünyanın da resim olarak kavranması ortadan kalkacaktır.²⁹¹

Levinas da kendisine gelen antihümanist çizgiyi devam ettirerek, “şeyler”in yasalarını koyarak farkı ve aynıyı uzlaştıran bilinç mitosunu felsefenin en büyük mitosunu olarak görür.²⁹² Bu nedenle modern özneyi ve bilinç anlayışını eleştirerek Batı düşüncesi boyunca ötekinin ihmal edilmesinden hümanist odaklaşmayı sorumlu tutar. Ona göre benlik, önce öteki için varolduğundan dolayı, özne varlığa ötekinden sorumlu olarak gelir.²⁹³ Bu nedenle Levinas, öznelliğin temelinde bilinci değil sorumluluğu görür. Öteki ile girilen ilişkiden hareketle temsil eleştirisini, dolayısıyla özne eleştirisini yapan Levinas için gerçek, insan bilincine içkin olarak kurulan ve temsil edilen varlık değil, yüzyüze olan ilişkideki varlıktır. Bu nedenle öznelliğin tanımında şimdiye kadar varsayıldığı üzere bilinci değil, sorumluluğu öne çıkarır.²⁹⁴ Yahudi yasasını yeni bir okumaya tabi tutan Levinas'ın modern düşüncedeki otonom ve bilgi öznesine karşı çıkarak öznenin buyrukların alıcısı olduğunu ifade eder; mutlak Başkanın yasasıyla

²⁹⁰ Best&Kellner, *Postmodern Teori*, s. 108.

²⁹¹ Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* s. 29.

²⁹² Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, (haz. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran), İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 117.

²⁹³ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 265.

²⁹⁴ Gözel, *Varlıktan Başka; Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 23-24.

(öldürmeyeceksin) sarılı olan bu özne, aslında modern düşüncedeki mutlak otonom ve bilgi öznesine meydan okumaktadır.²⁹⁵

Felsefeleri her ne kadar farklı olsa da Althusser'in antihümanizm anlayışına yakın olan Derrida ve Foucault, öznenin sorunsallaştırılması noktasında kendilerine gelen süreci devam ettirirler. Bu çerçevede Derrida özneyi merkezileştirmede dilin yapısına değinir. Zira ona göre özneyi kuran şey metaforlarla dolayımlanan dilden başkası değildir. Dil düşünceleri yapılandırır ve yönetir. Bu nedenle Derrida'nın diğer postmodernlerle yapmaya çalıştığı şey, bilgi iddialarının arkasında bilinçli ve rasyonel bir öznenin olmadığını ifşa ve ilan etmektir.²⁹⁶ Derrida açısından özne, tarihsel olarak dilin kullanımıyla oluştuğu için, onun da özerk bir özne olduğunu varsaymak mümkün değildir.²⁹⁷ Foucault'un özneyi ademi merkezileştirmeye katkısı ise daha geniş bir alanı kapsar. Ona göre özneyi kuran şey iktidardan başka bir şey değildir.²⁹⁸ Foucault özneyi daha önce iddia edildiği gibi apaçık bir ilke ve temel olarak değil, belli bir söylem düzeni içerisinde inşa edilmiş tarihsel bir kavram olarak düşünmektedir. Çünkü Foucault açısından özne, modern dönemde varsayıldığı gibi egemen bir cogito veya aşkın bir ilk ilke olarak bilen, isteyen, özerk, kendini eleştirebilen ya da Kantçı söylemde olduğu üzere, 'aşkın' bir özne değildir. Zira özne, dağınık ve belirli bir merkezden yönetilemeyecek olan söylemlerin beşiği olarak anlaşılmak durumundadır.²⁹⁹ Özne aslında kendisi tarafından kendi hakikatinin okunabileceği bir söylem üreten mekanizma içerisinde anlam kazanır. Bu nedenle özne, bilgi ve iktidar ilişkisi ve dolayısıyla birtakım söylemler içerisinde ele alınmalı ve öyle değerlendirilmelidir. Onun özneye yönelik eleştirilerinin temelinde özneye birlikte birtakım baskı pratiklerinin de meydana gelmesi söz konusu olduğu için Foucault, insanların özne olarak oluşturulmasını aynı zamanda birer tahakküm nesnesi haline gelmesiyle ifade eder. Bu nedenle Foucault'a göre yapılması gereken bize zorla benimsetilmiş olan özne nosyonundan kendimizi kurtarmak

²⁹⁵ J. F. Lyotard, *Hakkıyla*, (çev. Emine Sarıkartal), İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s. 8.

²⁹⁶ Stuart Sim, "Derrida" *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 244.

²⁹⁷ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 258-259.?

²⁹⁸ Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, s. 10; Özne ile iktidar arasında kurulan yakın ilişki için bkz. Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, s. 10. 23. ve 24.

²⁹⁹ Michel Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, s. 243; Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 93.

ve yeni öznellik biçimlerine yönelmektir.³⁰⁰ Foucault'nun bu eleştirileri ile birlikte özne, artık merkez değil analiz konusu olmuştur.³⁰¹

Özneye yönelik yapılan bu eleştirilerle birlikte Lyotard, Baudrillard ve Deleuze de bu antihümanist çizgiyi çeşitli şekillerde devam ettirmişlerdir. Lyotard, özne, temsil, anlam ve hakikatin bir bütün olarak bozulması gereken bir zincirle birbirine bağlı olduğunu ve öznenin temsil mekanizmasının bir ürünü olması hasebiyle onunla birlikte yok olacağını ifade ederken³⁰², Baudrillard, gerçeklik ve öznenin icat edilmesi arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekerek öznenin ortadan kaybolma biçiminin, gerçeğin ortadan kaybolma biçimi ile neredeyse aynı olduğunu ifade eder ve kurmaca bir varlık olarak öznenin imha edilmesi halinde özneye bağlı olarak elde edilen gerçekliğin de eş zamanlı olarak ortadan kalkacağına dikkat çeker.³⁰³ Bu antihümanist çizgi Deleuze and Guattari'de ise Batılı hakikat kavrayışının ve bu doğrultuda teşekkül etmiş olan anlam hiyerarşisinin özne temelinde ele alınmasına yönelik itirazlarda bulunur. Bu çerçevede onlar, aşkın bir öznenin, hakikatin doğası hakkında birtakım varsayımlar geliştirerek, bu varsayımların hakikat olduğunu iddia etmek suretiyle onu temsil ettiği iddiasına karşı eleştirel bir tavır takınırlar.³⁰⁴

Öznenin bu postmodern sorgulamalar neticesinde tarihsel ve kurmaca bir varlık olduğunun farkına varılması ile birlikte modern epistemolojinin karşı karşıya kaldığı birtakım soru(n)lar gündeme gelmiştir. Eğer bilgi böylesi bir öznde temellenmekteyse o halde şimdiye değin varsayıldığının aksine bilginin koşulları evrensel olamaz ve mutlak hakikate erişmek bir ütopya olarak kalır.³⁰⁵ Bu durumda özne bilgide merkezi bir role sahip değilse onun gerçekliği temsil iddiaları da bir anlam ifade etmeyecektir. Bu noktada özneye yönelik diğer eleştirilerle birlikte özellikle Foucault, Lyotard ve Deleuze öne çıkmakta ve bu soruna eğilmektedirler.³⁰⁶ Onlar bu çerçevede aklın ve temsilin krizini ele alarak temsili reddetmede ve onun etik ile ilişkisini vurgulamada öne çıkan isimlerdir. Postmodern düşüncede ortak olan noktanın temsil karşıtlığı olduğu düşünüldüğünde, bu karşıtlığın önemli sebeplerinden birinin de aslında öznenin kurmaca bir şey olduğunun

³⁰⁰ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 68.

³⁰¹ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 276.

³⁰² Bertens, *The Idea of the Postmodern; A History*, s. 135.

³⁰³ Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, s. 33.

³⁰⁴ Mansfield, *Subjectivity; Theories Of The Self From Freud To Haraway*, s. 137 138.

³⁰⁵ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 275.

³⁰⁶ Rekha Mirchandani, "Postmodernism and Sociology: From the Epistemological to the Empirical", *Sociological Theory* 23:1 2005 s. 90.

farkına varılmasıyla birlikte, söz konusu temsilci düşünce tarzının ortaya çıkardığı etik-politik anlam içerimleri olduğu söylenebilir. Zaten postmodernlerin temsil meselesini epistemolojik ve politik olarak aynı anda iki yönüyle ele almasının nedeni de budur. Bu noktada postmodernlerin özellikle Lyotard, Foucault ve Deleuze de karşımıza çıkan temsil karşıtlığının iki yönü vardır: öncelikle temsil etme fikrinin baskıcı olması yani insanlara kim olduklarını ve ne istediklerini söyleme pratiği, insanlar ile kendilerini yaratma sürecinde olabilecekleri kişiler arasında bir engel oluşturur. İkincisi ise başkalarını temsil etmek başka baskıcı toplumsal ilişkilerin pekişmesine yardım eder. Örneğin Lyotard'ın *Postmodern Durum*'da işaret ettiği gibi, realitenin temsili olarak bilim ile insanın kendisini özgürleştirmesinin tarihi şeklindeki Aydınlanma anlatısı arasında bir suç ortaklığı vardır.³⁰⁷

Postmodernlerin özneye yönelik eleştirileri neticesinde artık hakikat de, soyut ve aşkın bir özne anlayışı temelinde iddia edildiğinin aksine mutlak ve evrensel olma özelliğini yitirmiştir. Zira özne, aşkın bir ilke olarak hakikati temellendirmeye muktedir bir varlık olmayıp, sonlu ve tarihsel bir varlık ise, o halde bu özneye referansla elde edilen hakikatin evrensel ve mutlak olması da söz konusu olamaz. Özne, hakikat kumaşına örülmüş kurmaca bir varlık olarak inşa edildiği için³⁰⁸, özneye yönelik merkezsizleştirmeler, doğal olarak mutlak bir hakikatten ziyade hakikat rölativizmini veya perspektival bir hakikat anlayışını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla postmodern düşüncenin temsil fikrini reddetmesi onların hakikat anlayışıyla yakından ilişkili olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle temsil fikrine yönelik itirazların anlaşılması için postmodern hakikat fikrinin açılması gerekmektedir.

Öncelikle postmodern düşünce açısından hakikatin, gerçekliğin temsili olduğu iddiası, sahtekarlık olarak değerlendirilir. Zira postmodern düşünce açısından hakikat, modern dönemin varsaydığı gibi aşkın bir öznenin rasyonalitesinden hareketle kendisini belli bir teori temelinde ifşa edecek bir şey olarak görülmez. Bu nedenle modern epistemolojide hakikat ve teori arasında kurulan yakın ilişki postmodernler tarafından şüpheyile karşılanır. Hakikat ve bilginin dil bağımlı olması nedeniyle mutlak olmadığını ifade eden postmodern düşünce açısından bakıldığında bütün hakikat iddiaları gibi, teori de, dilin sınırlarında işlediği, dilin yapısı ise toplumsal olarak tanımlanmış anlamdan

³⁰⁷ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 155.

³⁰⁸ Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası*, (çev. P. Burcu Yalım), İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s. 31.

kaçamayacağı için, mutlak hakikati verebilecek bir teori de imkansızdır. Onların teorileştirmeye yönelik bu tutumu, her türlü teorinin aynı zamanda bir temsil anlamına gelmesinden kaynaklanır. Zira postmodern düşünce açısından temsil olmadan teori de mümkün değildir. Gerçekliğin resmini ya da haritasını, yani temsilini çıkarma işleviyle öne çıkan teorileştirme düşüncesi, bu nedenle postmodernlerin şiddetle karşı çıktığı bir husustur. Bu minvalde onlar teori temelli bir hakikati değil, teori karşıtı bir hakikati savunmaktadırlar. Teorinin gerçekliği saydam bir şekilde yansıtmaktan ziyade çarpıttığını ve dışlamak, düzenlemek ve denetlemek için kullanılabilir epistemik bir nesne kıldığını ifade eden postmodern düşünce açısından saf bir teoriden bahsetmek ve bunun hakikati vereceğini düşünmek mümkün değildir. Postmodernler, bu nedenle teorinin bilimsel olduğunun iddia edilmesine rağmen teoriyi ideolojik buldukları için otoriter bir silah olarak görmekte ve reddetmektedirler. Hakikat ile ideoloji arasında ayrım yapmanın saçma olduğunu düşünen ve hakikatin üretilmedikçe iktidarın da kullanılamayacağını ileri süren Foucault, buna bir örnektir.³⁰⁹ Bu nedenle postmodern düşünce, modern teorinin gerçekliği yansıttığı ve temsil edebilme gücünü haiz olduğu inancını eleştirerek, teorilerin kısmi perspektifler sunduğunu ve temsilin tarih ve dil dolayımından geçtiğini savunur.³¹⁰

Modern düşünce açısından hakikat ya da gerçeklik, onu yansıttığı düşünülen temsillerden önce gelmekte ve temsilleri belirlemektedir fakat postmodernler bu düşüncenin aksine temsilin birebir yansıtma iddiasında olduğu hakikati aslında yarattığı ve inşa ettiği kanaatindedir. Zira temsil ile temsil edilen, yani gerçeklik ile onun eşleştirildiği şey arasında hiçbir zaman tam bir mütakabiliyetin olmadığı fikriyle tebarüz eden postmodern düşünce, temsil fikrini reddederken onun epistemolojik ya da tözsel olsun her alanda en açık ifadesiyle sahtekarlık olduğunun altını çizer. Onlar, temsilin, hangi açıdan ele alınırsa alınsın toplumsal, kültürel, dilsel ya da epistemolojik düzlemde hakimiyet kuran ve baskı pratiklerine yol açan karakteri konusunda hemfikirdirler. Zira hakikat iddiaları, kendisiyle aynı fikirde olmayanları hakikatin mutlaklığına referansla susturduğu için, postmodernler açısından bir çeşit terörizm olarak da değerlendirilmektedir.³¹¹ Bu nedenle temsilin güç ve iktidar ile kurulan ilişkisi önemlidir. Zira bilginin ve buna bağlı olarak hakikatin, tarihsel süreç içerisinde üretilmesi ve böylesi

³⁰⁹ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 120. ve 123-125.

³¹⁰ Best&Kellner, *Postmodern Teori*, s. 17-18.

³¹¹ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 46. ve 123. 143.

bir mutlak genel-geçer bir hakikat imkanının yadsınması doğal olarak hakikat ile güç iktidar arasındaki ilişkinin de kurulmasını gündeme getirmiştir. Nietzsche ile başlayıp Foucault'da açık bir şekilde kurulan bu ilişki gözönüne alındığında, mutlak hakikati elde etme iddiasında olan temsil fikrinin eleştirisi, bu nedenle güç ilişkilerine ve baskı pratiklerine yönelik bir eleştiri olarak da değerlendirilir.³¹² Çünkü doğru ve yanlış birbirinden ayırmanın kriteri anlamında hakikat yoksa bu durumda hangi hakikat iddiasının doğru olacağına karar veren iktidar olacaktır. Bu nedenle postmodern düşünce hakikat iddialarının, bir dış gerçekliğe tekabül edip etmemelerine göre değil iktidar ilişkilerine göre şekillendiğini düşünür. Postmodernlerin temsile karşı çıkmasının bir diğer nedeni ise temsil fikrinin genelleştirici ve indirgeyici söylemleri teşvik etmesidir. Yani özdeşlik üzerine odaklanıp farklılığı yadsınması ve onun önemini değerlendirmeye almamasıdır. Zira temsil, şeyler arasındaki benzerlikten yola çıkarak farklı olanı yadsıyıp, şeyleri tam bir uyum haline getirerek düzleştirip sabitler.³¹³

Postmodern düşüncede arzu felsefesi, temsil eleştirileri noktasında önem arz eden bir diğer konudur. Freud'un keşfettiği libidonun, Deleuze ve Lyotard'a geldiğinde arzu felsefeleriyle temsile direnen bir imkan olarak ele alınması bu nedenledir. Zira arzu modern temsil, totallik ve öznellik teorilerinden bir kopuşu işaret etmektedir. Deleuze bu noktada rasyonalist temsil yoluyla aslında akış halinde olan arzuların sabitlendiğini ifade ederek, temsile karşı çıkar.³¹⁴ Onlar bilincin tarihsel ve kültürel olarak oluştuğunu düşündükleri için, bilinç öncesi bir düzlem(Lacancı imgesel dönem) ile ilgilenirler.³¹⁵ Bu açıdan hakikatin bilinçle veya rasyonel özne yoluyla, temellendirilmiş olmasını kabul etmezler.

Lyotard ise *Libidinal Ekonomi* adlı eserinde bir temsil eleştirisi yaparak, deneyimi temsile(kavramsal düşünceye) indirgeme çabasını eleştirir.³¹⁶ Lyotard bir öznenin kendi özünü kavramasının aslında çarpıtılan bir şey olduğunu düşünür ve bu noktada Freud'u, libido gibi üretken bir şeyi keşfetmiş olmasına rağmen, onu temsiliyet şemasına uyarladığı için eleştirir. Çünkü Freud'un öznenin libidinal özünün özne tarafından

³¹² Bertens, *The Idea of the Postmodern; A History*, s. 83., Ayrıca bkz. Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 12.

³¹³ Bu konu 3. Başlıkta ele alınacaktır.

³¹⁴ Best&Kellner, *Postmodern Teori*, s. 112-113.

³¹⁵ P. Goodchild, *Arzu Politikasına Giriş*, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 29-34. Bu konu 3. başlıkta ele alınacaktır.

³¹⁶ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 101.

kavrandığı iddiasına karşı çıkan Lyotard, temsilin, libidoyu kavramsal olarak yakalamaya çalışırken ona iki şekilde ihanet ettiğini düşünür; Öncelikle temsil, libidonun sonuçlarından biri olmasına rağmen, libidonun nedenini açıklayabilecekmiş gibi davranır, ikinci olarak ise libidonun özüyle değil, sadece temsili haliyle libidoyla ilişkili olan bu açıklamaya olumsuzluk ya da yokluk katarak açıklamaya çalışır. Bu nedenle Lyotard açısından bir öznenin kendi özünü kavrama iddiası doğru olamaz, zira öznenin libidinal özü özne tarafından kavranamaz ve öznel kavrayış çabası içinde “yanlış temsil edilir”.³¹⁷

Genel hatları itibariyle ifade etmeye çalıştığımız postmodern düşüncenin temsil ve teorileştirme karşıtlığı, onların fiziksel ya da toplumsal olsun gerçekliği herhangi bir teorileştirme ya da temsil etme fikrine karşı yanaşmadıklarının mı göstergesidir, yoksa onlar temsili modern dönemde varsayıldığının aksine mutlak olmayan bir temsiller çokluğu olarak mı ele almaktadır? Bu noktada postmodern temsil, modern temsil düzleminde olduğu gibi mutlaklık, totallik, özdeşleştirme, farklılıkları ve tikel sesleri aynılık veya özdeşlik ilkesi altında birleştirme, evrensellik uğruna yerelliği feda etme anlamında bir temsil ve teorileştirmeden postmodernler için bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Fakat eğer temsil, mutlaklık iddia etmeyen ve gerek toplumsal gerekse epistemolojik olsun bir şeyin resmini, haritasını çıkarma anlamında teorileştiren bir şey olarak değil de, sadece bir söylemler çeşitliliği veya birbirine indirgenemeyen anlatıların biraradalığı şeklinde düşünülecekse, böylesi bir temsil ve teori postmodern düşünce açısından daha uygun olacaktır. Bu anlamda postmodern teori ve dolayısıyla postmodern temsil anlayışı, özne-nesne ayırımına ihtiyaç duymayan sadece kendi söylem terimleri açısından doğru olan bir karakter arzeder. Dolayısıyla postmodern teori kişisel bir karakterdedir.³¹⁸ Bu nedenle modern düşüncede evrensel, kesin, genel içerimli kavramlar kullanılmakta veya sözkonusu kavramların böyle olduğu varsayılmaktayken, postmodern felsefe ise yerel olanın, tikelin ve görelî bilginin vurgulanması ile ön plana çıkmaktadır. Böylece gerek epistemoloji de, gerekse toplumsal teoride evrensel ve majör olanın değil, yerel ve minör olanın gündeme gelmesi söz konusu olmuştur.

Postmodern teori, modern temsil anlayışını yadsıyarak, bilgi öznesi ile nesnesi arasındaki ayırımın ideolojik olduğunu vurgulayarak gerçekliğin temsil ve

³¹⁷ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 102-103.

³¹⁸ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 127.

teorileştirilmesi yerine inşa kategorisini geçirir, yani postmodern teori açısından gerçeklik, olduğu gibi yansıtılmayıp inşa edilmektedir. Bu nedenle postmodern teori de düşünme eylemi, ne özne ile nesne arasındaki bir ilişki ne de öznenin nesnenin etrafında dolaşarak gerçekleştirdiği bir etkinlik olarak düşünülür. Dolayısıyla insan deneyimine özgü mutlak bir hakikat arayışı da mümkün değildir. Bu açıdan bütün bir hakikati bilme ve temsil etme düşüncesinden vazgeçmemizi ilk öneren isim Nietzsche'dir.³¹⁹ Zira Nietzsche bütün bir bilgi mekanizmasının aslında bilgiyi elde etme amacında olmayıp, şeyler üzerinde hakimiyet kurmaya çalışan bir mekanizma olduğu iddiasıyla kendisinden sonraki düşünceye ilham vermiştir. Bu noktada Nietzsche'nin eleştirilerinden hareketle Foucault da gerek aklın gerekse mantığın kategorilerinin oluşumunda belirleyici olan şey, bilme ihtiyacı değil öngörebilmek için şemalaştırma-kategorize etme ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.³²⁰ Bu minvalde bilgi, mutlak ve nesnel olmayıp öznenin krallığına ve temsil fikrinin kendisine dair oluşturmuş olduğu imgeye bağlı olduğu için Foucault temsil zincirinde birbirine sıkı sıkıya bağlı olan özne-nesne, akıl, hakikat vb. kavramlardan başlayarak bütün bir temsil metafiziğini kökünden yıkmaya çalışan bir soykütüğünün imkanını araştırır.³²¹ Foucault bilginin üretildiğini ve hakikatin de bilgiden sonra üretilen bir şey olduğunun altını çizerek, bilginin tarihsel süreç içerisinde inşa edilmiş olmasını, onun aklın evrensel bir yürüyüşünün tarihi olarak değil de itkilerin, çıkarların ve mücadelelerin alanı olduğunu ifşa etmeye çalışır.³²²

Temsil fikrine ve özneye yönelik bu sorunsallaştırmalar neticesinde ciddi bir krizi deneyimleyen Batı düşüncesi, söz konusu eleştiriler neticesinde öznenin merkezleştirilmesine ve kurgulanan bir varlık olarak ifşa edilmesine paralel olarak öznenin temsil ettiğini iddia ettiği gerçeklik fikrini sorgulama gündemine almıştır. Bu noktada onlar gerçeklik ile rasyonel olan arasındaki uygunluğunu eleştirerek, gerçekliğin irrasyonel olduğunu bu nedenle de temsil ve teorileştirilmeye imkan vermediğini ifade ederek modern düşünce çizgisinden ayrılmışlardır.

³¹⁹ Rorty, *İroni Olumsuzluk ve Dayanışma*, s. 56.

³²⁰ Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler* s. 209.

³²¹ Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 270-276 arası

³²² Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 19. Hakikat bilginin bir ürünü ya da sonucuyla ve bilgiden hareketle şiddetle çıkıyorsa o halde hakikat bilgiye yönelik uygulanan bir şiddettir. Hakikat bu anlamda işkence görmüş ve tahakküm altına alınmış bir bilgi olarak görülür. Foucault, a.g.e., s. 217.

2.2. Postmodern Gerçeklik Anlayışı ve Temsil

Hemen bütün bir Batı metafizik geleneği boyunca zihinden bağımsız bir varlık ve gerçeklik alanının mevcudiyeti hususunda genel bir mutabakatın varsayıldığı söylenebilir. Söz konusu mutabakata bağlı olarak, gerekli rasyonel araçların kullanımı yoluyla varlık ve gerçekliğin evrensel bilgisine sahip olunabileceğini düşünölegelmıştır.³²³ İlk ve ortaçağ düşüncesi açısından gerçeklik, temsillerimizden bağımsız olarak mevcudiyetini sürdüren harici bir varlık alanına gönderme yapmıştır. Yani klasik düşünce açısından gerçekliğin varlığı, onu algılayan ve bilen bir öznenen bağımsız bir mevcudiyete sahip olarak düşünölmüştür. Modern düşünceye gelindiğinde ise epistemolojinin, ontoloji anlayışına öncel bir şekilde gündeme gelmesinin bir neticesi olarak, zihinden bağımsız varlık alanından ziyade, varlık ve onun gerçekliği hakkındaki bilginin, öznenin zihninden ve onun temsillerinden hareketle temellendirildiği bir düşünce anlayışı ön plana çıkmıştır. Bu açıdan klasik dönemde özellikle Platon’dan itibaren Batı düşüncesi bağımsız bir mevcudiyet ya da varlık alanının olduğu varsayımına dayanmakta iken, modern düşüncede öznenen (ve onun temsillerinden) bağımsız bir varlık alanının kabulüyle birlikte, söz konusu varlık alanının, öznenin epistemik imkanlarına dolayısıyla zihindeki temsillere referansla elde edinileceği varsayılmıştır. Buna karşın postmodern düşünce, söz konusu gerçeklik anlayışının eleştirisi bağlamında genelde Batı metafizik geleneğinin özelde ise modern düşüncenin tam bir mevcudiyet (*presence*) formunda kavramlaştırılan gerçeklik-varlık fikrini hedef almıştır.³²⁴

Batı düşünce geleneği, düşünce ile varlık arasında tam bir mütekabiliyetin olduğu ve rasyonel bir muhakeme yoluyla kendisini açacak bir gerçekliğin olduğu fikri üzerinden işlemektedir.³²⁵ Bu bağlamda postmodern düşüncenin eleştiriye açtığı gerçeklik anlayışı aslında Batının metafiziksel düşünce geleneği ile yakından ilişkilidir. Çünkü böylesi bir varlık anlayışı, varlığın şimdi ve burada bir bulunuşu yani mevcudiyetini varsaymak suretiyle onun kavranabilirliğini ifade eder. Her şeyin bir oluş ve akış içerisinde olduğu şeklindeki Nietzscheci varsayımlardan hareketle postmodern düşünce, gerek

³²³ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 46.

³²⁴ Dışsal bir gerçekliğe yönelik ilk eleştiriler aslında postmodern düşünceden önce klasik dönemde, deneyim ve algılarımızın dışında bir gerçekliğin olmadığını, olsa bile bunu temellendiremeyeceğimizi ifade eden sofistler, Akademia şüpheciliği ile gündeme gelmiştir. (Postmodern düşüncenin gerçeklik anlayışına yönelik eleştirileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Hasan Aydın, “Gerçekliğe Yönelik Postmodern Eleştiriler ve Hakikat Değeri”)

³²⁵ Küçükaltık, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 255.

metafiziksel düşünce geleneğinin gerekse modern düşüncenin mutlak ve evrensel bilgi iddialarında bulunabilmesi için gerçekliğin temsil edilebilirliği fikrini eleştirmiştir. Buna göre ne düşünce ile varlık arasında varolduğu kabul edilen rasyonel bağ sözkonusudur, ne de bir yüzey veya oluş olarak varolmanın dışında herhangi bir sabit kategoriye gönderme yapmayan gerçekliğin temsili sözkonusu olabilir.³²⁶

Bu çerçevede postmodern düşünce açısından sabit bir gerçeklik yoktur, yalnızca gerçekliğin bütününe tekabül etmeyen yorumlar vardır. Bu yorumlar da bütünü temsil etmediği için mutlak ve evrensel bilgi-temsil iddialarında bulunmak anlamsızdır. Bu bağlamda Nietzsche, insandan ve onun değerlemelerinden bağımsız ve rasyonel olana uygun bir gerçeklik anlayışını sorgulamaya ilk açanlardandır. Nietzsche modern dönemde iddia edildiğinin aksine akledilir bir gerçeklik ve söz konusu gerçekliği kavrayabilen ve temsil edebilen bir özne anlayışına karşıdır. Zira oluş içerisinde dış dünya diye nitelendirilen her şey bir yorumdan ibarettir ve bu oluşun arkasında olgusal ve rasyonel

³²⁶ Burada postmodern düşüncenin gerçeklik anlayışına yönelik eleştirilerini ele alırken ontolojik anlamda bir gerçeklik eleştirisi ile epistemolojik anlamda doğruluğu ifade eden bir gerçeklik arasındaki ayrım hatırla tutulmalıdır. Zira gerçeklik, ontolojik bir sorun iken onun mutlak bilgisi anlamında doğruluk (gerçeklik) epistemolojinin alanına girmektedir. Bu bağlamda postmodern düşünce dışsal bir gerçekliğin varlığını mı yoksa onun mutlak bilgisinin elde edilmesi anlamında epistemolojik bir gerçekliği mi eleştiriye açmaktadırlar? Ya da gerçekliğin ontolojik olarak varlığının sorunsallaştırılmasının bir neticesi olarak mı epistemolojik anlamda mutlak doğruluk-gerçeklik reddedilmiştir? Bu nedenle gerçekliğin doğru bilgisini elde etmek için öne sürdüğümüz önermeler ile ontolojik anlamda dışsal bir gerçekliğin varlığı arasındaki ayrımı netleştirmeliyiz. Zira ontolojik gerçeklik ile epistemolojik doğruluk arasındaki bu ayrımı gözden kaçırmak, postmodern düşüncenin gerçeklik anlayışına yönelik eleştirilerini ele alırken ciddi bir karışıklığa neden olacaktır. Öncelikle postmodern düşünce açısından gerçeklik eğer görünüşlerin altında yatan şey ise ve biz de görünüşlerle sınırlı isek ve kendinde gerçekliği kavrayacak bir yetiye sahip değilsek o halde ontolojik anlamda gerçekliğin kendisine ulaşmak da mümkün değildir. Zira duyu algılarımız bize gerçekliğin kendisini değil görünüşünü verir. Bu nedenle gerek Nietzsche gerekse Heidegger, modern düşüncenin ve bilimin iddia ettiği gibi gerçekliğin ne ise o olarak düşüncede temsil edilemediğini, temsil ettiği iddiasının ise boş bir inançtan ibaret olduğunu vurgular. Çünkü bizim gerçekliği nasılsa öyle kavrayabilecek temsil edebilecek bir uzvumuz yoktur. (Bkz. Friedrich Nietzsche, “Yorum Üzerine” *İnsan Bilimlerine Prologemona*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan) İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 285-286; Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 174.) Derridanın da dışsal bir gerçekliğin varlığının şartlı olarak kabul edilse bile dilin yapısı nedeniyle bu gerçekliğe ulaşamayacağımızı söylemesi bu meyandadır. (Bkz. Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 257.) Bu anlamda onlar dışsal bir gerçekliğe (kendinde gerçeklik) ulaşmanın imkansız olmasından hareketle, gerçekliğe dair elde ettiğimizi-temsil ettiğimizi sandığımız bilginin de mutlak olmadığını ifade etmesini beraberinde getirmiştir. Bu açıdan hem ontolojik olarak gerçekliğin hem de onun mutlak bir temsiline yapılması anlamında epistemolojik gerçekliğin eleştirisi postmodern düşünürler tarafından yapılmıştır. Bu çerçevede gerçeklik ile doğruluk arasındaki ayrım akıldla tutularak, postmodern düşüncenin gerçeklik anlayışına yönelik eleştirilerin ele alırken biz, aslında onların gerçekliğin temsilci düşüncede varsayıldığı gibi düşünce ile gerçeklik arasındaki rasyonel bir bağın değil, gerçekliğin bilgisinin elde edilmesindeki irrasyonel faktörlere (güç, itki, güdü) vurguyla, böylesi rasyonel bir bağın ve müteakiliyetin sorunsallaştırılmasını ele alacağız. Zaten postmodern düşünceyi mutlak bilgi ve yargı anlamında temsil karşıtlığına ve buna paralel olarak hakikat rölativizmine götüren sebep de budur.

bir gerçeklik ve bu gerçeklik üzerinde karar sahibi bir özne-insan da yoktur.³²⁷ Bu nedenle sabit gerçekliklerden ziyade yorumların dünyasına açılan Nietzsche, sözkonusu yorumlamanın bir tür egemen olma tutkusu içeren güdüler tarafından gerçekleştirildiğini düşünür. Bu güdülerin ise hakimiyet kurmak istedikleri kendi perspektifleri vardır.³²⁸

Herhangi bir yorum veya inşa faaliyetinin dışında veya ötesinde objektif bir varlık alanına işaret etmediği için Nietzsche açısından dünyaya ilişkin iddiaların, onu doğru ya da yanlış temsil ettiğini söylemek de mümkün değildir. Aynı şekilde yorumlarımızın ötesinde bir varlık veya yokluk iddiasında bulunamayacağımız için bize gördüğümüz şekliyle dünyanın gerçekliğinden de bahsetmek mümkün değildir. Çünkü gerçekliğin nasıl olduğunu bilecek ve kavrayabilecek bir uzvumuz yoktur. Bu noktada Nietzsche, bilgi ve oluşun birbirini dışladığını ifade eder. Zira dünya tam bir sabitlik-statiklikten yoksun olduğundan ötürü mutlaklık ifade eden bilgilerimizin de yanılsama olmanın ötesinde bir hakikat değeri olamaz. Daha Nietzscheci bir ifadeyle söylendiğinde oluş halinde olması nedeniyle dünyanın donmuş kavramlarla anlaşılması mümkün değildir.³²⁹ Nietzsche bu minvalde kavramların gerçekliği temsil ettiği fikri üzerine kendisini inşa eden modern düşünceyi eleştirerek, aslında kavramların, gerçekliği çokluk ve çeşitliliğinden yoksun bırakan şemalar olduğunu ifade eder. Çünkü sözkonusu kavramlar eşitlenemez olanı eşitleme yoluyla iş gördüğü için, çokluğu bire-bütüne indirgeyerek çokluktaki zenginlik ve çeşitliliği yok etmektedir.³³⁰ Dünyanın temsile imkan vermeyen yapısı sebebiyle Nietzsche, modern bilgi ve bilim anlayışının aslında dünyayı tahrif ederek tanıttığını-temsil ettiğini düşünür. Zira modern bilim, kendisini görünür dünyaya teslim ederek gerçekliği temsil ettiğini düşünmekte ve bu yanlış temsili evrenselleştirmektedir.³³¹

Nietzsche'nin felsefesinden mülhem Heidegger ve Derrida da gerçekliğin, rasyonel bir biçimde elde edilebilir bir mevcudiyet formuna sahip olmadığını vurgular. Heidegger açısından bakıldığında, olagelmekte olan Varlık'ın sabit bir varlık ve hakikat

³²⁷ Danto, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, s. 14-15.

³²⁸ Nietzsche, "Yorum Üzerine" *İnsan Bilimlerine Prologemona*, s. 285-286.

³²⁹ Alan Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik" *İnsan Bilimlerine Prologemona*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan) İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 20.

³³⁰ Detaylı bilgi için bkz. Allan Megil, *Aşırılığın Peygamberleri; Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 99-104.

³³¹ Hüseyin Subhi Erdem, "Kantçı Bilgi Kuramına Karşı Nietzscheci Bilginin Olanacağı" <http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2007/11/kant-bilgi-kuramna-kar-nietzsche.html>, 18.08.2016, 15:10.

formuna indirgenmesi mümkün olmadığından dolayı temsili mümkün gören felsefelerce varsayılan sabit bir gerçeklik ve ona tekabül ettiği düşünülen bilgi sözkonusu değildir. Zira Heidegger de Nietzsche gibi duyu algılarımızın yalnızca görünenle sınırlı olduğu için dünyanın ontolojik yapısını-gerçekliğini veremeyeceğini düşünür. Heidegger Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımı unutan ve bu nedenle de Varlık'ı hep bir varolan olarak kavrayan Batı metafizik düşünce geleneğini de bu nedenle eleştirir. Zira bu düşünce tarzı Varlığın varolan olarak düşünülmesi sebebiyle onu mevcut bir varolan olarak düşünerek yanlışla düşmüştür. Varlık, bir varolan olarak tasarımılanıp vücuda getirilemez. Çünkü Varlık, varolanlardan bütünüyle farklıdır ve o bir varolan olmayandır.³³²

Heidegger bütün bir Batı metafizik geleneği boyunca varlığını sürdüren ve temsil fikrine de zemin teşkil eden mütekabiliyetçi doğruluk ve hakikat anlayışını, Varlığın unutulmasının bir parçası olarak görüp şiddetle eleştirir. Heideggere göre varlık, kendisini ifşa ve gizlenme eylemlerine bağlı olarak açığa çıkarıp gizlediğinden dolayı hakikat de (*aletheia*) gerçekte bu ifşa ve gizlenme sürecine işaret etmektedir. Varlığın zamansallığına yönelik bu vurgu Heidegger'i bir yandan metafiziksel ve tarih dışı karakterdeki varlık ve hakikat anlayışını eleştirme imkanına sevkederken, diğer yandan da zamansallığı dikkate alan bir düşünme tarzıyla tarih dışı hakikat varsayımı üzerine kurulu bir düşünme tarzı arasında bir ayrım yapma imkanına taşır.³³³ Buna göre biri Varlığın anlamı ve hakikatini gizleyen temsilci ve hesapçı düşünme (*calculative thinking*) tarzı, diğeri ise Varlığın zaman içerisindeki ifşasını dikkate alan ve onun sesine kulak kesilen metafiziksel olmayan düşünce (*non-metaphysical/contemplative thinking*) tarzı olmak üzere iki düşünme biçiminden söz edilebilir.³³⁴

Heidegger bu noktada temsilci düşünce tarzının en belirgin ifadesi olarak modern bilgi ve bilim anlayışını görmekte ve temsil fikrinin modern bilime vücut veren en önemli basamak olduğuna dikkat çekmektedir.³³⁵ Modern düşünceyle birlikte insanın gözlemlemek suretiyle, temsilin bir sahnesi olarak doğaya bir araştırma nesnesi gibi

³³² Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 174.

³³³ Kasım Küçükcalp, "Bulunuş Metafiziği", *Felsefe Sözlüğü*, (ed.) Ahmet Cevizci, C. 2, İstanbul, Etik Yayınları, 2004, s. 891.

³³⁴ Kasım Küçükcalp, "Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? –Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger's Onto-theology Criticism" *Ilahiyat Studies* Vol: 2, 2011, s. 148.

³³⁵ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 219-220.

yaklaştığına dikkat çeken Heidegger, Varlığın kendisini ifşasına müsaade etmeyip, onu zorla açığa çıkarmaya çabalayan yönünü eleştirir.³³⁶ Çünkü Heidegger'e göre modern düşünce açısından temsil, göz önüne getirme, yeniden sunma anlamıyla Grek düşüncesine özgü kendisini ifşa eden hakikatten (*aletheia*) ziyade, insanın el altında bulunan bir şeyi, karşı bir şey olarak gözlemlemek için kendi önüne getirmesi ve el altında olanı kendisiyle ilişkiye sokması, onu elde mevcut (*presence*) bir şeye dönüştürmesi amacını taşır ve onu bir resme dönüştürür.³³⁷ Heidegger modern bilim ve teknoloji anlayışını, Nietzsche gibi eleştiriye açarak sözkonusu bilimlerin insanın bulunduğu yeri belirleme ve kendisini de bu belirlemelerin kıstası olarak dayatma hakkını sorgular.³³⁸ Çünkü bu bilim anlayışı, doğa üzerindeki teknolojik hakimiyeti beraberinde getirmiştir ki, Heidegger zaten modern teknolojiyi Varlığın gizini zorla açan bir şey olarak görmektedir.

Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı vurgulayarak Batı düşüncesinin belli bir varlık yorumuna takılıp kaldığını, bu nedenle de Varlığı yanlış yorumladığını düşünen Heidegger bu düşünceleri ile Derrida'nın Batı metafizik düşünce geleneğini eleştirmek için ifade ettiği mevcudiyet metafiziği³³⁹ düşüncesine de zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede varlığın ve hakikatin mevcudiyet formunda anlaşılmasına bir eleştiri de Derrida'dan gelir. Onun *difference* kavramı söz konusu tam bir mevcudiyet veya bulunuş olarak varlık fikrini eleştiren bir anlam içerimine sahiptir. Derrida açısından Batı düşüncesi boyunca varlığını sürdüren hakikatin birliği ve evrenselliği fikri, dilin de bu hakikati temsil eden bir araç olarak kabul edilmesine paralel olarak tek anlamlılık fikrini beraberinde getirmiştir.³⁴⁰ Derrida işte bu dildeki tek anlamlılık fikrini, *difference* ile yerinden ederek, Batı düşüncesinin hem mevcudiyet hem de buna bağlı olarak varsaydığı hakikat anlayışını eleştirir. Zira hem farklılığa/başkalığa işaret eden karakteriyle anlamın sbaitlenemeyeceğini, hem de sonsuz bir ertelemeye işaret eden karakteriyle *difference*, bu çerçevede Batı düşünce geleneğinde aklın gerçekliği doğrudan doğruya temsil etmeye muktedir olduğu anlamındaki temsil fikrini yerinden eden bir fonksiyon icra eder.

³³⁶ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, s. 28.

³³⁷ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 230.

³³⁸ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013. s. 30.

³³⁹ Mevcudiyet metafiziği bu anlamda, varlık ve hakikatin birtakım mevcut terimlerle anlaşıldığı ve söz konusu mevcut varlıkların kavranmasını da hakikatin kavranması olarak gördüğü bir anlayışa gönderme yapmaktadır. Bkz. Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 257.

³⁴⁰ Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 276.

Differance kavramı³⁴¹ bir mevcudiyet ve dolayısızlık olmayıp muhtevasında hem farklılık hem de zamansal bir ertelemeyi barındırdığı için³⁴² temsil ediminin iddia ettiği gibi mutlak bir mevcudiyeti ve anlamayı da imkansız kılar. Derrida'nın *differance* sözcüğü bu anlamda dildeki anlam kaymalarına ve sürekli bir hareketliliğe işaret etmek suretiyle mutlak bir mevcudiyeti de yadsımaktadır.

Bu çerçevede gerek Nietzsche'nin sabit bir varlık anlayışından ziyade oluştan yana olan tutumu, gerek Heidegger'in Varlık'ı bir varolana tahmil eden Batı metafizik düşünce geleneğini eleştirmesi, gerekse Derrida'nın *differance* kavramıyla, anlamın mutlak bir mevcudiyetin temsili olmadığına vurguyla, gösterenler arasındaki oyunun metafiziksel bir düşünce yoluyla mevcudiyet formuna indirgenmesine yönelik eleştirileri, söz konusu modern düşüncenin gerçeklik anlayışını ve onun mutlak bir temsili yapılıması iddiasını temelden sarsan eleştiriler olması bakımından önemlidir.

Klasik dönemden bu yana gelen gerçeklik anlayışının sözkonusu eleştiriler neticesinde sorunsallaştırılması, temsil fikrinin neşet ettiği zemin olarak düşünce ile gerçeklik arasındaki mütakabiliyetçi ve rasyonel bağın da problematik hale gelmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede postmodern düşünürler modern gerçeklik anlayışından kendilerini ayırıştırarak gerçekliğin, modern dönemde varsayıldığı gibi temsil edilmek üzere düşünceden bağımsız dışarıda hazır bulunan (*presence*) ve kendisini açıp temsil edilebilien bir "şey" olmadığını ifade eder. Zira epistemik yollarla teorileştirilmesi mümkün görülen mevcut (*presence*) bir gerçeklik sözkonusu olmadığından dolayı gerçekliğin rasyonel olana uygunluğu sebebiyle düşüncede kavranabilir-temsili edilebilir olması ve bu suretle de edindiğimizi iddia ettiğimiz anlam ve hakikat de, göstergelerin oyunundan başka bir şey olmayacaktır. Özellikle Saussure sonrası yapısalci dilbilim ve bu doğrultuda teşekkül etmiş olan dekonstrüksiyonist metin analizlerinde karşılığını bulan postmodern dil felsefelerince vurgulandığı üzere aşkın bir gösterilen fikri üzerine inşa edilmiş klasik dil felsefelerinin aksine göstergeler bütünüyle uzlaşım sal bir karaktere sahip olması nedeniyle gerçekliğin nasılsa öyle temsil edilen bir şey olması sözkonusu olmadığı gibi oluşturulup inşa edilen, oluş halindeki yüzeysel bir fenomen olmanın ötesinde bir gerçeklikten bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Tam da bu nedenle hemen

³⁴¹ Burada kavram ifadesini kullanmış olsak da Derrida *differance*'ın bir kavram olmadığını, sınırları belirli bir anlam içerimine hapsedilemeyeceğini vurgulayarak, ondan olsa olsa bir yarı kavram (quasi concept) olarak bahseder. Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 266-267.

³⁴² Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 260.

bütün postmodern olarak kabul edilen düşünürler açısından gerçeklik, yüzeysellik kırılabilirlik ve oluş kavramlarına bağlı olarak ele alındığından ötürü düşünce yoluyla kuşatılıp temsil edilebilir bir mahiyet arz etmez.

Postmodern düşüncenin, klasik ve modern gerçeklik anlayışına yönelttiği eleştiriler bağlamında öncelikli olarak tartışılan husus, düşünceden bağımsız, nesnel ve evrensel bir gerçekliğin imkanı üzerine odaklanmaktadır. Hatırlanacağı üzere modern epistemoloji açısından fiziksel ya da sosyal olsun gerçekliğin rasyonel olana uygunluğu söz konusuydu. Dolayısıyla söz konusu gerçeklik öznenin rasyonelitesi ile tam bir kavranılabilirlik içerisinde temsil edilebilecek bir yapı arz etmekteydi. Bu nedenle modern dönem öncelikle fiziksel gerçekliğin yani doğal dünyanın rasyonel olana uygunluğu sebebiyle onun akıl tarafından kavranılıp teorileştirilerek, temsil edilmesine ve böylece oluş halinde olan varlık dünyasını, sabit bir varlık gibi zihnine içkin bir nesne olarak kurmasına yol açmıştı. Söz konusu fiziksel dünyanın teorileştirilip temsil edilmesine olanak sağlayan en yetkin yol da modern bilim anlayışı idi. Doğabilimleri yoluyla başlayan bu süreçte toplumsal dünya da söz konusu temsil düşüncesinden nasibini almış, bu minvalde tarih ve toplum da teorileştirilmek suretiyle temsil edilme yoluna gidilmiştir.³⁴³ Bu noktada gerek fiziksel gerekse tarihsel ve toplumsal gerçeklik olsun her iki şekilde de gerçekliğin rasyonel olana uygunluk gösterdiği gerekçesiyle temsil iddialarında bulunmak mümkün hale gelmiştir. Özellikle Hegel ile başlayan tarihin rasyonel bir serüven izlediği fikri, Comte'un bir toplum bilim (sosyoloji veya sosyal fizik) ideali, Marks'ın ise tarihte diyalektik yasaların olduğu materyalist tarih bilimi bu noktada önem arz eden örneklerdir. Onlar bu açıdan, farklı düzlemlerde de olsa, tarih ve toplumda belli yasaların olduğu kabulünden hareketle, tarih ve tarihsel süreçte gerçekleşen toplumsal ilişkilerin rasyonel bir şekilde açıklanıp izah edilerek teorileştirilebileceğine yoluna gitmiştir.

Bu minvalde modern düşünce fiziksel ya da toplumsal olsun gerçeklik adını verdiği şeyi keşfetmeye ve tasvir etmeye çalışırken, postmodernler dış gerçekliğin temsil etmeye imkan vermediğini ileri sürer.³⁴⁴ Düşünceden bağımsız nesnel bir gerçeklik söz konusu değilse modern epistemolojide olduğu gibi düşünceyi objektif bir dış gerçekliğe tekabül ettirme çabasında olan temsil fikri de doğal olarak sorunsallaşmakta ve modern

³⁴³ Bu çerçeve doğabilimleri metodunun tarih-toplum bilimleri açısından da uygun bir yöntem olduğu görüşüyle söz konusu toplumsal gerçekliğin bu metodla teorileştirilebileceğini varsaymıştır.

³⁴⁴ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 162.

epistemolojilerin insan düşüncesini gerçeklikle uygun hale getirme çabası da anlamsızlaşmaktadır. Bu çerçevede postmodern düşüncenin gerçekliğin modern temsil fikrinde olduğu üzere rasyonel olarak kavranırlılığına değil de irrasyonel karakterine vurgu yapması önem arzeder. Postmodern düşüncenin eleştirileri, özellikle toplumsal ve tarihsel gerçekliğin içinde bulunan arzular, itkiler ve güç ilişkilerinin olmasında ve bu nedenle söz konusu gerçekliğin rasyonel olarak kavranmaya müsait bir yapı arzetmediği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu noktada öncelikle Nietzsche'nin yaşam felsefesi, postmodern gerçekliğin irrasyonel karakterine ilham vermiştir diyebiliriz. Zira Nietzsche açısından yaşam bir oluştan ibaret olup, arzuları, güç istencini ve itkileri barındıran bir arena olduğu için yaşamın kendisi rasyonel değil, irrasyoneldir. Dolayısıyla rasyonel olarak kavranıp temsil edilmeye müsait sabit bir dünyadan bahsetmek de mümkün gözükmemektedir. İşte gerek fiziksel gerekse toplumsal olsun, gerçekliğin rasyonel olana uygunluğunu da sorunsallaştıran postmodern düşünce bu noktada gerçekliğin irrasyonel olduğu fikriyle modern gerçeklik anlayışıyla da arasına net bir çizgi çekmektedir. Terry Eagleton'un ifadesiyle *Hegel bizi affetsin ama artık gerçek olan irrasyonel, rasyonel olanınsa gerçek dışı olduğu zamanlar*³⁴⁵ olarak ifade edilen bir düşünce dünyasına adım atılmıştır.

Düşünceyle gerçeklik arasında birebir denklik kurmadaki bu kaygan zemin ve oluş içerisindeki yaşamın mutlak ve tek bir temsile imkan vermiyor oluşu, postmodern düşüncede epistemolojik çoğulculuğa, söylem çeşitliliğine, dil oyunlarına ve hakikat rölativizmine de kapı aralamıştır. Yani artık tek bir hakikatin-anlatının söylemin ya da dil oyununun yerini hakikatler, dil oyunları ve söylemler çokluğu almıştır. Çünkü postmodern düşünce açısından zihin, gerçekliğin edilgin ve pasif bir yansıtıcısı değil, bilakis algılama ve bilme sürecinde aktif ve yaratıcı bir pozisyonda olduğu için gerçeklik, zihin tarafından temsil edilmeyip oluşturulmaktadır. Bu oluşturulan gerçekler de çeşitlilik arz ettiği ve birini diğerine üstün kılacak herhangi bir üst kriter-aşkın ilke bulunmadığı için söylemler çokluğu, hakikat rölativizmi, dil oyunları, anlatıların eşitliğinin gündeme gelmesi kaçınılmaz olmuştur.

Gerçeklik sabit bir şekilde elde edilebilecek ve tek bir anlam ve hakikat söylemi içerisinde kavranabilecek bir şey değilse, bu gerçekliği birebir temsil edebilecek

³⁴⁵ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 11.

kuramsal-teorik bir çerçeve de doğal olarak mümkün olmayacaktır. Bu nedenle postmodern düşünce, gerçekliği yansıtmaya iddiasında olan teorileri, gerçekte böyle bir güce sahip olmayan anlatılardan ibaret görür.³⁴⁶ Buna göre sözkonusu anlatılardan her biri aynı fenomen veya olguyu farklı perspektiflerden anlatılayan söylemler olmanın ötesinde bir değer taşımadığı gibi, bir anlatıyı diğerine göre imtiyazlı veya üstün kılacak herhangi bir objektif duruş noktası da sözkonusu değildir. Açıktır ki bu yaklaşım modern zamanlarda adeta kutsanıp fetişleştirilen bilimselciliğin ve bu doğrultuda teşekkül etmiş olan bilim anlayışının da postmodern düşünce tarafından ciddi bir değer kaybına uğratıldığına işaret eder niteliktedir.

Gerçekliğin bu anlamda düşünceye içkin bir nesne olarak kurulabilir ve temsil edilebilir olmadığına inanan postmodern düşünce açısından bilimler artık gerçekliği temsil edebilecek yapıda değildir. Bu açıdan gerek doğabilimleri yoluyla fiziksel gerçekliğin, gerekse sosyal bilimler³⁴⁷ yoluyla insan ve topluma dair gerçekliğin temsilini yapmak ve bunu da tek bir teorik söyleme indirgemek mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda bilim alanında yaşanan sözkonusu gelişmeler neticesinde modern bilgi ve bilim anlayışı da eleştiriye açılarak, ne fiziksel gerçekliğin, ne de sosyal gerçekliğin bilimin iddia ettiği gibi ele alınabilecek bir yapıya sahip olmadığı ortaya çıkmış ve bu eleştiriler postmodern sorgulamalara da zemin hazırlanmıştır.³⁴⁸ Bu bağlamda 20. yüzyılda standart bilim anlayışına yönelik eleştirileriyle tebarüz eden Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend gibi bilim felsefecilerinin modern bilim anlayışına yönelik postmodern eleştirilere bilim alanından gelen bir meşruiyyet olarak kayda değer bir önem arz ettikleri söylenebilir. Evrensel ve mutlak olduğu kabul edilen bilimsel temsillerin, gerçekliği

³⁴⁶ Nicos P. Mouzelis, *Modern and Postmodern Social Theorizing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 178-180.

³⁴⁷ İnsanı tarihi ve toplumu konu alan bilimler aslında farklı alanlarda farklı isimlendirmelerle kullanılır. Buna göre pozitivist geleneğe doğabilimleri karşısında sosyal bilimler olarak adlandırılırken, hermenötik geleneğe tin bilimleri, Marksist geleneğe tarih bilimleri olarak ifade edilmektedir. (Bkz. Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2012, s. 106) Biz burada, tarih ve toplumun temsilini yapma iddiasında olan pozitivist geleneğin kullandığı sosyal bilimler ifadesini kullanmanın, sözkonusu eleştirileri karşılama adına daha uygun olacağı için, sosyal bilimler ifadesini kullanmayı tercih ettik.

³⁴⁸ Hatırlanacağı üzere modern düşüncenin varsaydığı sabit bir gerçeklik algısı modern bilgi ve bilim anlayışının doğuşuna yol açmıştı. Zira evren her türlü deneye aynı sonucu verecek sabit bir gerçekliği barındırmaktaydı. Modern düşüncenin bu varsayımına yönelik ilk eleştiriler, Popper'ın yanlışlama kuramından gelmiştir. Zira bir deneyin 100 defa aynı sonucu vermesi 101. defa da aynı sonucu vereceği anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Popper'a göre, bilim olanla olmayanı ayıran şey doğrulama değil bir bilimsel önermenin yanlışlanabilir olmasıdır. (Bkz. Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Sentez Yayınları, 2012, s. 58-59.)

temsil etmedeki yöntemi ve zaman içerisinde değişebilir olduğunun ifade edilmesi bakımından modern bilimin doğrulamacı kuramına yönelik yanıtlamacı kuramı ile Karl Popper, paradigmaların eşölçülemezliği ile Thomas Kuhn ve anarşist bilgi kuramı ile Paul Feyerabend bu bağlamda önem arz eden isimlerdir. Popper'un yanıtlama kuramı özellikle klasik düşünceden bu yana gelen doğruluğun, düşünce ile nesnesi arasındaki uygunluğuna yönelik kuramına ve doğrulamacılığa yönelik eleştirisi olmak bakımından da önemlidir. Kuhn ise paradigma kuramıyla bir diğer adımı atar. Buna göre Kuhncu gelenek ile pozitivist bilim anlayışına ciddi bir darbe gelir. Kuhn'un paradigma kavramı adeta Wittgenstein'in dil oyunları kuramının bilim tarihine uyarlanması gibidir.³⁴⁹ Paradigmalar arasındaki eşölçülemezlik yani paradigmalar arası bir değer-yargı sistemi olmadan hiçbir paradigmanın başka bir paradigmanın değer yargılarına göre değerlendirilemeyeceği iddiası ve her paradigmanın kendi kriterini koyması gerektiği düşüncesi, her şeyin üzerinde bir teori ve paradigmayı sorunsallaştırması bakımından önemlidir. Bu da postmodern düşüncenin eleştirisi olarak anlatılar arasında bir üstanlatının olmadığı, dil oyunları arasında bir üstdil (metadil)'in olmadığı görüşüne zemin hazırlaması bakımından önemlidir. Feyerabend ise anarşist bilgikuramı ile bu eleştiri sürecini devam ettirir. Ona göre gerçekliğin temsil edilmesi noktasında tek bir yöntem (bilimsel yöntem) yoktur tek bir yöntem yoksa o halde her şey gider (*anything goes*). Bilim gibi sanat, şiir, edebiyat da bir bilgi türüdür ve bu bilgi türleri arasında karar verecek bir üst ilke ya da kriter yoktur.³⁵⁰ Dolayısıyla bilim alanındaki bu gelişmeler, artık bilimsel temsillerin ve teorilerin gerçekliğin mutlak bir temsilini verebilecek yegane yöntem olmadığı düşüncesine giden yolda önemli adımlar olarak değerlendirilebilir.

Doğabilimsel yöntem fikrine yönelik eleştirilere paralel olarak sosyal bilimler alanında da insan, toplum ve tarihe dair mutlak bir hareket noktası teşkil edecek bir olgusalıktan bahsedilemeyeceği gibi, yorum ufkunun ötesinde de bu alanlara ilişkin temsil edilebilir bir gerçekliğin mümkün olmadığı düşünceleri de ağırlık kazanmaya başlamıştır. Tam da bu yüzden postmodern felsefeler açısından insan, toplum ve tarihe dair kuşatıcı teorileştirmelerden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Zira insan, toplum ve tarihe dair gerçeklik alanı inşa edilmenin ve kurgulamanın ötesinde objektif bir karaktere sahip olmadığı için bu alanlara yönelik kuram geliştirmek mümkün değildir. Bu durumda,

³⁴⁹ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 89.

³⁵⁰ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 134.

‘insan, toplum ve tarihe dair gerçekliği nesnel ve evrensel bilgi iddialarıyla teorileştirmek mümkün değilse insan ve topluma yönelik betimleyici veya açıklayıcı herhangi bir yargıda bulunmak mümkün değil midir?’ sorusu gündeme gelecektir.

Kuşkusuz her ne kadar mutlak bir temsili mümkün görmese de postmodern düşünce de tarih, toplum ve insana dair bir anlatı veya anlatılar çokluğu olmak durumundadır. Bununla birlikte metafiziksel olan, modern ve postmodern anlatı arasında belirgin bir mahiyet farkının olduğu açıktır. Gerçekliğin mutlak bir temsilini mümkün görmeyen postmodern düşünce, gerçekliğe tekabül etme iddiasındaki söylemlerin farklılığa yönelik bir şiddet içermekten kaçınmayacağı gerekçesiyle kuşatıcı teorilerden ziyade ötekine bir geçit bulmaya, susturulmuş tikel seslere ses olmaya, farklı anlatı ve söylem biçimlerinin imkanına açılan bir anlatı olmak durumundadır. Bu karakteri nedeniyle postmodern düşünce, mutlaklık, nesnellik ve evrensellik adına baskıcı bir söylemin boyunduruğu altında olmayan, sesler arasında bir üst ses, diller arasında bir üstdil (metadil) ve teoriler arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir üst teori olma iddiası taşıdığı için, her ne kadar tam anlamıyla gerçekleştirilmesi mümkün olmasa da (zira metafizikten bütünüyle kurtulmak mümkün değildir) en azından farkın ve ötekinin gelişine açık bir atmosfere işaret etmektedir. Bu anlamda fark’a yönelik bir imkan olması anlamında hermeneutik geleneğin ve sözkonusu hermeneutik anlayışın radikal bir boyutu olarak görülen dekonstrüksiyonun³⁵¹, aslında fark’a odaklanan bir yorum mantığı açısından ortak bir konumu paylaştıkları söylenebilir.³⁵²

Sözkonusu hermeneutik gelenek aslında doğabilimleri metodu gölgesinde devam edegelen sosyal bilimler alanında, Dilthey ile başlayıp Gadamer’le birlikte farklı bir çerçevede ele alınarak toplumla ilgili kuramların artık modern bilgi ve bilim anlayışından ziyade hermenötik üzerinde anlaşılması gerektiği düşüncesiyle gündeme gelir.³⁵³ İnsan

³⁵¹ Hermeneutik ve dekonstrüksiyon arasındaki ilişki ve benzerlik için bkz. John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, USA, Indiana University Press, 2000, s. 42 ve 58.

³⁵² Caputo, *More Radical Hermeneutics*, s. 42. Gadamer ve Derrida’nın, Levinas’ın Aşkınlık ve Sonsuzluk’ta ele aldığı üzere aynılık ve başkalık arasındaki ilişki noktasında benzer kaygıları taşıdığı ifade edilmektedir. Bkz. a.g.e., s. 56.

³⁵³ Tabi burada ifade edilmesi gereken hermenötüğün bir yöntem mi yoksa anlama üzerine felsefi bir araştırma mı olduğu meselesidir. Yani postmodern düşüncenin toplumu anlama noktasında bütün kuramları reddetmesi ve bunun yerine hermenötüğün anlama olgusunu koyması yeni bir teori-kuram kabulü olup olmadığı meselesi tartışmaya açıktır. Hermeneutik aslında ilk kez Schleiermacher ile gündeme gelmiş olsa da Dilthey’in doğabilimleri karşısında insan ve toplumbilimlerinin doğabilimleri metodu ile ele alınmayacağını vurgulaması çerçevesinde düşünülecek olursa aslında hermeneutik Dilthey ile yöntem arayışı çerçevesinde belirgin bir ifadesini bulmuştur. Buna göre doğabilimlerinin metodunun insan ve toplumbilimleri açısından uygun olmayacağını düşünen Dilthey’e göre doğabilimleri açıklama

ve toplumla ilgili bilgi üretmenin doğa ile ilgili bilim üretmekten farklı olması gerektiğini ifade eden Dilthey bu noktada önemlidir.³⁵⁴ Zira Dilthey'in görüşleri daha sonra postmodern düşünce açısından önemli bir yer edinen Gadamer'in³⁵⁵ insan ve toplumla ilgili açıklamalarının hermenötik üzerine temellendirilmesini de güçlendirecektir. Dilthey insanların kendileri ve topluma dair açıklama yaparken yorum yaptıklarını bu nedenle de yorum yapan kişinin içinde bulunduğu koşullardan etkileneceğine işaret ederek gerek Heidegger'in insanın bir kültür ırmağının içine atılmış olduğu ifadesine, gerekse Gadamer'in önyargıların anlamadaki rolüne vurgu yapmasına zemin hazırlaması açısından önem arz eder.

Bu çerçevede Heidegger anlamayı epistemolojik düzlemde ontolojik düzlemde çekerek, anlama edimini insanın varoluşunun yani Dasein'in temel yönelimi olarak görmüş ve her türlü bilme ediminden önce dünyaya atılmışlığımız üzerinde düşünmek gerektiğini vurgulamıştır. Zira insan varolanların içine atıldıkları dünyada bağlantısal bir bütünün parçaları olarak kendilerini diğer varolanlarla bir arada oluşuna, yani diğerleriyle olan ilişkiselliğine göre anlar. Gadamer anlamının daima bir önkavrayışa göre gerçekleştiğini ifade eden Heidegger'in bu ön anlama kavramını felsefi hermeneutiğin merkezine yerleştirir.³⁵⁶ Gadamer'e göre anlama ya da kavrama, anlamlandıran kişinin yorumlama kapasitesine bağlı dinamik bir süreç olduğu için modern temsilde olduğu gibi önceden sabit ve nesnel bir varlık alanı üzerinden temellendirilemez.³⁵⁷ Gerek Heidegger'in gerek Gadamer'in bu eleştirileri gerçekte nesnelliğin kendisi üzerinden temellendirildiği modern hümanistik özne veya sübjektivite nosyonunun reddedilmesi

insan ve toplumbilimleri anlama ile iş görmektedir. Bu nedenle metodları aynı olamaz. Dilthey'den sonra Heidegger ile yeni bir boyut kazanan hermeneutik artık anlama ediminin modern bilgi anlayışında olduğu gibi epistemolojik düzlemde ziyade ontolojik düzlemde ele alınmıştır. Heidegger'in anlamının ontolojik yönüne olan vurgusu Gadamer'in felsefi hermeneutiği açısından önemli bir dönüm noktası oluşturmuş ve önyargısız ve geleneğin dikkate alınmadığı bir anlama ediminin mümkün olamayacağı görüşüne yol açmıştır. Fakat bununla birlikte Gadamer'in bir yöntem kaygısıyla hermeneutiğe yönelmediğini de belirtmek gerekir. (Bkz. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 184.)

³⁵⁴ Dilthey'den önce Nietzsche'nin olguların varlığına yönelik eleştirileri ve olgular yerine yorumları öne çıkarmasının hermeneutik geleneği etkilediğini ifade etmek gerekir. Anlamaya yönelik faaliyetin aslında bir yorum faaliyeti olarak görülmesi ve bu nedenle de hermeneutiğin (yorumbilgisinin) insan bilimleri için yeni bir yöntem olması gerektiği düşüncesi buna önemli bir örnektir. (Bkz. Danto, *Nietzsche; Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, s. 24-25.)

³⁵⁵ Gadamer'in, hermeneutik görüşleri çerçevesinde öznenin ademi merkezileştirilmesi ve Aydınlanma düşüncesinin epistemoloji anlayışını eleştirmesi noktasında Foucault ve Derridayı da kapsayan postyapısalcı düşünce ile olan ortak noktaları için Bkz. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 222-224. 233 ve 250.

³⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, (der. ve çev. Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınları, 1995, s. 18.

³⁵⁷ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 289-290.

üzerinden anlam kazanmaktadır. Modern düşüncenin evrensel bir varlık ve hakikat telakkisini tarih dışı yalıtılmış epistemik bir özne üzerinden inşa etmesine karşın, Heidegger ve Gadamer için ilişkiselliğinden, tarihselliğinden, zamansallığından ve oluştan ayrı bir özne alanı sözkonusu değildir ve böyle bir özne üzerine inşa edilecek hakikat iddialarının da herhangi bir geçerliliği yoktur. Bu yüzden Gadamer sözkonusu sübjektivite metafiziğinden neşet etmiş olan öznel ve nesnel bilgi ayrımını da eleştirerek Dilthey ve Heidegger gibi yorumlayıcı bir anlama pratiğinin izini sürer.³⁵⁸ Açıktır ki Gadameri bakışaşıından değerlendirildiğinde anlama, dışsal bir gözlem yoluyla nesnesini teorik bir temsil pratiğine bağlı olarak kuşatmaktan ziyade, insanın tarihsel ve ilişkişel mahiyetteki dünyasıyla ilgili bir boyuta sahiptir. Aslına bakılırsa Gadamer'in normatif olmama kaygısıyla tebarüz eden modern bilimsel anlayışa karşıt bir biçimde anlama ve yorumlama sürecinde gelenek ve önyargı kavramlarına yaptığı vurgu da, bu ilişkiselliğin bir sonucu olarak görülebilir.

Gadamer açısından anlama her zaman bir ön anlamayı gerektirir.³⁵⁹ Ön anlama kişinin içinde yaşadığı önyargılarını³⁶⁰ biçimlendiren bir geleneğe işaret eder. Bu açıdan bir şeyin anlamına ulaşmaya çalıştığımızda aslında önyargılarımızın bulunduğu ve şekillendirdiği bir ön anlamayla nesnemize yöneliriz. Önyargılardan kaçınmak onlardan bağımsız anlamak mümkün değildir. Bilakis dünyaya açılmamızı sağlayan şey, önyargılarımızdır. Bu nedenle de modern bilgide olduğu gibi önyargılardan kaçınarak nesnel bir anlama sahip olma iddiası mümkün değildir.³⁶¹ Gadamer'in yapmaya çalıştığı şey aslında doğabilimleri (bilimsel) yönteminin hakikatle irtibatın yegane imkanı olarak görülmesini tartışmaya açmaktır. Onun, anlama sürecinde önyargıların, dilin ve geleneğin etkisine olan sözkonusu vurgusu da bu meyandadır. Zira bu etkenler anlamayı

³⁵⁸ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 28-29.

³⁵⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-II*, (çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009, s. 10.

³⁶⁰ Gadamer "önyargı" kavramını yanlış yargıdan ziyade hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsuru olarak görmektedir. Bu anlamda önyargıların sadece negatif yönünü öne çıkaran ve önyargıların güvenilirliğini yıkan şeyin rasyonalizm olduğunu ifade eder. Bkz. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-II*, s. 11-12. Bu nedenle doğru ve yanlış (meşru-gayr-ı meşru) önyargılar arasında bir ayırım yapmanın önemini vurgulayarak, gizli önyargıların tiranlığını, anlamanın önündeki en büyük engel olarak görür. Önyargının varlığının hakikatin imkanını yok eden bir şey olarak görülmesini, tam da önyargı ve hakikat arasında kurulmak istenen çelişkiden kaynaklandığını söyler. (Bkz. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 138-139.)

³⁶¹ Gadamer'in önyargı teorisi onu akıl ve otorite kavramlarına yönelik eleştirilere götürmüştür. Ona göre akıl daha önce varsayıldığı gibi zaman ve mekanı aşan bir şey olmayıp, tarihsel dönemler içerisinde var olur. Bu nedenle de akıl kendi kendisinin efendisi olmayıp mevcut şartlar altında bir işleyişe sahiptir.

şekillendiriyorsa, sözkonusu yöntemin hakikatle olan ilişkisini tekrar düşünmek gerekecektir.³⁶²

Gadamer'in anlama sürecindeki önyargı vurgusunun dil ile olan ilişkisi de önem arz eder. Çünkü dünyaya ilk yönelimimiz dil öğrenmekle gerçekleştiği ve dünya hakkındaki bilgimize dil aracılık ettiği için dil, dünya içindeki varlığımızın temel işleyiş modu ve aynı zamanda en temel önyargımızdır. Bu açıdan anlamamanın linguistik yönüne vurgu yapan Gadamer açısından hakikate ulaşmamızın imkanı yöntem fikrinde değil, linguistik cemaatin ortak kavrayışında, geleneği sorgulayışımızda ve geleneğe açıklığımızda bulunmak durumundadır.³⁶³

Gadamer'in bu iddialarıyla birlikte artık her anlamamanın belli bir tarihsel perspektifin içinden gerçekleştiği ve bir duruş yeri varsaydığı için, modern düşüncedeki gibi objektif ve her türlü önyargıdan uzak bir anlayışın imkanı da sorunsallaşmış olmaktadır. Çünkü insan zihni, dünyanın dışında bir yere konumlanmadığı için tarih dışı bir noktadan da dünyayı algılayamaz. Böylesi bağımsız bir bakış insanın, tarihin ve mekanın dışında duran, adeta Tanrısal bakışı imleyen bir şeyi hatırlatmaktadır. Böylesi bir yerden şeyleri kavrama ve onların bilgisinin elde edileceği inancı, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir iddiadan başka bir şey değildir. Bu açıdan nesnel ve evrensel olduğu iddia edilen bilgilerimiz aslında yorumlayıcı ve de sosyo-linguistik bir bağlamın ürünü olup içinde bulunduğumuz şartların etkisinde şekillenir.

Dilin, inançların ve geleneğin de içinde bulunduğu birtakım önyargıların bilginin temeli olan ideleri-kavramları etkilediğini ve bu nedenle de sözkonusu önyargıların nesnel ve evrensel bilgiye ulaşmada bir engel teşkil ettiği düşüncesi aslında hatırlanacağı üzere modern dönemde Bacon tarafından birtakım idollerin varlığına dikkat çekmesi ile gündeme gelmişti. Bacon söz konusu idoller sebebiyle zihni yarı şeffaf bir aynaya benzetmiş ve bu idollerin etkisinde olduğunu ifade etmekle birlikte zihnin söz konusu idollerden temizlendiği takdirde gerçekliğin bilgisinin zihinde tam bir kavranılabilirlik içerisinde temsil edileceğini iddia etmişti. Bu açıdan Bacon'un gelenek, dil ve kültürden gelen etkileri anlamamanın önünde bir engel veya zihin aynasını bulanıklaştıran bir şey olarak gördüğü yerde, gerek Gadamer'in gerekse Heidegger'in anlama için ön

³⁶² Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 142.

³⁶³ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 156.

koşul olarak görmesi, modern ile postmodern düşüncenin gerçekliğin bilgisinin edinilmesinin imkanı noktasında önemli bir ayrımın da işareti olarak görülebilir.

Hermenötiğin insanın içinde bulunduğu kültürel toplumsal şartları dikkate alması hatta bir ön anlama olmadan anlamanın olmayacağını söylemesi modern bilgi ve bilim anlayışında büyük bir ihtiyatla sakındığı öznel değerlerin hermenötik ve postmodern anlayış içerisindeki yerini göstermesi bakımından da önemlidir. Zira modern bilim anlayışında nesnellik adına insanın mutlak bir temsili elde etmesi için, içinde bulunduğu ve öznellik ifade eden değerlerden kendisini arındırmasının önemi vurgulanırken, postmodern düşünce insan ve topluma dair bilgi üretiminde hermenötiğe dayanarak böylesi bir ön anlamanın, insan ve topluma dair gerçekliği anlamada bir basamak olduğunu vurgulaması modern düşünce ile net bir şekilde ayrıldığına da işareti olarak okunabilir.

Postmodern düşünce nesnel bir gerçekliğin imkanını yadsımak, insana ve toplumsal dünyaya ait gerçekliği temsil etme iddiasında olan hiçbir kuramı mümkün görmemek suretiyle aslında bir özgürlük arayışına da sıçrama yapmaktadır. Çünkü bu durumda hiçbir kuram toplumla ilgili mutlaklık ifade eden bir belirleme de bulunamayacaksa o halde hiç kimsenin de bir toplum ya da insanlar hakkında karar veremeyeceği anlamına gelir. İşte bu noktada postmodern düşünce gerek dil oyunları-dilin yapısı, gerekse gerçeklik anlayışı ve kuramın yapısı nedeniyle temsil düşüncesini sorgulamak suretiyle bir özgürlük arayışına yönelmektedir.³⁶⁴ Zira onlar açısından böylesi kuramların varsaydığı nesnel ve mutlak bir gerçeklik fikri, aslında evrensel bir forma bürünen söylemlerin, dolayısıyla iktidar ilişkilerinin zeminini oluşturmaktadır. Böylesi bir gerçeklik ve bunun temsil edilmeye müsait olması, buna yetenekli olan bir öznenin vücut bulmasına yol açmış ve özne de söz konusu temsilci düşünceyi ve iktidarı evrensellik mutlaklık ve nesnellik kavramlarının arkasına gizlenerek gerçekleştirmiştir. Postmodernlerin nesnel gerçeklik kavramına ve bunu kuramlaştırarak evrenselleştirilmesine karşı çıkmalarının sebebi de, toplum ve insanlar üzerinde kurulmaya çalışılan baskı olduğu aşikardır. Foucault'nun söylem, Lyotardın metaanlatılar, Deleuze'un arzu felsefeleriyle anlatmak ve kurtulmak istediği de böylesi bir atmosfere ve düşünce dünyasına işaret eder. Bu nedenle modern düşüncenin tüm

³⁶⁴ Kimsenin kimse hakkında herhangi bir mutlak söylemden kaçınması onlar hakkında herhangi bir yargıda bulunamaması şeklindeki söz konusu düşünceler postmodern söylemin aslında liberal düşüncenin yeni bir versiyonu olduğu şeklindeki şüphelere de konu olmaktadır. Bkz Şaylan, *Postmodernizm*, s. 294 295.

insanlığı aşan evrensel ve nesnel bir gerçeklik ve bunu birebir yansıtan bir temsil iddiası baskıcı bir toplum fikrini insanlara dayatmak anlamına geldiğinden dolayı kabul edilemezdir.

Bu noktada postmodern düşünce temsil düşüncesinin varsaydığının aksine, gerçekliğin rasyonel olana uygunluğunu ve onun aklın sınırları içerisinde kavranabilir bir nesne olarak kurulmak suretiyle teorileştirilip temsil edilmesini sorunsallaştırarak teorinin-kuramın aslında gerçekliği saydam bir şekilde yansıtmaktan ziyade, onu üreten bir mekanizma olduğuna dikkat çeker. Lyotard'ın, kuramın gerçeklik temsili değil bir baskı süreci olduğunu ifade etmesi de bu amaca matuftur. Bu noktada Lyotard anlatılar meselesinden hareketle temsil fikrini eleştirir. Örneğin toplumsal gerçekliği yansıtmama-temsil etme iddiasında olan bir kuram, evrensellik ve nesnellik özelliklerine referansla toplumla ilgili diğer kuramlar karşısında tek hakikati temsil etme iddiasındadır. Peki kuramlar arasında hangisinin doğruyu yansıttığı nasıl bilinecektir? Bu sorunun yanıtı yoktur, zira hangi kuramın doğru temsili yansıttığı durumu bir keyfilikle temellendirilmektedir. Lyotard bu anlatılardan-kuramlardan birinin doğru kabul edilmesini, diğerleri üzerinde baskıyı meşrulaştıran bir kapı olarak görür ve bu nedenle toplumsal gerçekliği temsil iddiasında olan belli bir anlatıyı reddeder.³⁶⁵ Dilin yapısı sebebiyle de Lyotard böyle bir kuramın gerçekliği yansıtacağı konusunda şüphelidir.³⁶⁶ Postmodern düşüncenin kuramı ve mutlak bir temsili reddetmek suretiyle insanın özgürleşmesi arasında bir paralellik kurması da bu nedenledir. Zira toplum ve insanlar ilgili kuramlaştırma teorileştirip tek bir doğru temsil adı altında metaanlatıların insanın özgürleşmesi yolunda ciddi bir engel olduğu açıktır.

Tabi toplumsal gerçeklikle ilgili temsilin olmayışı toplumla ilgili hiçbir bilginin olamayacağı anlamında değildir. Fakat toplumsal gerçekliğin temsili konusunda karşı çıkılan şey, söz konusu gerçeklikle ilgili bilginin ve kuramın açık uçlu olması ve diğer kuramların üzerinde baskı kurarak evrensel bir mutlaklık haline bürünmemesidir. Rosenau da bu konuya değinerek temsilsiz bir toplumbiliminin imkanını sorgular. Bu çerçevede postmodern düşünce açısından modern düşüncede olduğu gibi temsile dayalı toplumun resmini çıkarabilecek teoriler mümkün olmadığı için, onların yapmaya çalıştığı şey açık uçlu olan, yani mutlak olmayan bir nitelik arz eder.³⁶⁷ Toplumla ve insanla ilgili

³⁶⁵ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 52. Şaylan, *Postmodernizm*, s 345-346

³⁶⁶ Lyotard, *Hakkıyla*, s. 72, 105. ve 116.

³⁶⁷ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 156 ve 248.

kuramların açık uçlu olması neticesinde bütün anlatıların eşitlik içerisinde biraradalığı savunulmaktadır. Lyotard bunu *başkalarının sesinin meşrulaşması* olarak nitelermektedir.³⁶⁸ Bu açıdan postmodern düşünce insana, tarihe ve topluma dair gerçekliğin tek bir anlatı içerisinde temsil edilmesini kabul etmez. Zira söz konusu gerçekliğin sabit bir anlamı ve kökeni olmadığı için böyle bir mutlaklık ifade eden temsilden bahsedemeyiz.³⁶⁹

Postmodern düşüncenin dil oyunları, mutlak kuramın imkansızlığı, metaanlatıların reddi ve söylemin keşfinden sonra nesnel ve evrensel bir gerçekliği kabul etmesi düşünülemez. Artık tek bir gerçeklik değil, gerçeklikler vardır ve gerçeklik rasyonel bir düzlemde temsil edilebilecek bir şey olmayıp söylem, dil oyunları içerisinde inşa edilmektedir. Gerçekliğin birtakım kültürel dilsel yapılar içerisinde inşa edildiği yani söylem içerisinde üretildiği³⁷⁰ fikrinden hareketle doğal ya da sosyal gerçeklik olsun modern bilimler ve onların ürettiği bilgi formları yoluyla ortaya çıkan aşkın ya da ideal gerçeklik aslında mutlak, nesnel ve evrensel olmayıp birtakım söylemlere dayandığı ve içinde barındırdığı iktidarı ve otoriteyi de, söz konusu bilgi formlarının nesnelliği ve evrenselliği maskesi altında gizlemeye çalışmaktadır. Bu noktada Foucault'nun modern disiplinler yoluyla söz konusu tahakküm ilişkilerini ifşa eden çalışmaları önemli bir noktayı oluşturur. Çünkü nesnel diye adlandırdığımız bilgi formları aslında tahakküm mantığına hizmet eden ve iktidarın adeta bir fonksiyonu olarak işlev gören bir şeydir. Bu bağlamda Foucault, bilimin tek olan gerçekliğin temsilini yapmadığı bilakis onun, insanların nasıl düşünüp davranacaklarını belirleyen bir iktidar modu olduğunu ifade ederek bilgi ve bilimin modern düşüncedeki fonksiyonun içselleştirilmiş bir denetim ve iktidar olduğunu göstermiştir.³⁷¹ Gerek Foucault'un bilginin egemen güçlerin kendi değerlerini diğerlerine empoze etmesi olarak görmesi³⁷² gerekse Lyotard'ın bilimsel bilginin diğer bilgi türleri üzerine kurduğu baskı, bilgi ile baskı-tahakküm arasındaki yakın ilişkiyi gösteren örnekler olması bakımından önemlidir.³⁷³

³⁶⁸ Aktaran Şaylan, *Postmodernizm*, s. 343-347.

³⁶⁹ Tarihin kendisi bir akış halinde olduğu için temsil edilmeye müsait bir yapı arz etmez. Deleuze bu açıdan Hegel'i eleştirir. Çünkü Hegel, hareketi tarihe sokmuş olsa da aslında temsil edilemez olanı, temsilin mantığıyla anlamaya çalıştığı için modern düşüncenin hatasını devam ettirmiştir.(Bkz. Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Konya, Çizgi yayınları, 2012, s. 68-69.)

³⁷⁰ Edibe Özen, *Söylem*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 12.

³⁷¹ Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 231; Şaylan, *Postmodernizm*, s. 328

³⁷² Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 250-251.

³⁷³ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 55.

Postmodern düşünce açısından, gerçeklik kültürel, dilsel yapılara ve bireylerin yaşam deneyimlerine bağımlı olduğu için toplumdan topluma değiştiği gibi aynı toplum içerisinde de zaman zaman gelişim ve değişime uğrayabilir bu nedenle de gerçekliğin bilgisinin nesnel ve evrensel bir şekilde elde edilmesi mümkün görülmez. Dolayısıyla soyut bir öznenin söz konusu etkenlerden bağımsız olarak dış dünyayı nesnel bir şekilde bilincine içkin bir nesne olarak tam bir kesinlikle kavraması söz konusu değildir. Postmodern düşünce gerçekliğin nesnel bir şekilde kavranması ve açıklanması mümkün görmemesinin nedeni ise, bizim gerçekliği nasıl göreceğimiz ve kavrayabileceğimiz kaçınılmazı imkansız olan bir takım önyargılarımız tarafından belirlenmiş olması sebebiyledir. Bu nedenle de nesnellik nosyonunun elde edilmesi imkansızdır. Aynı şekilde gerçeklik de düşünceden bağımsız bir şekilde orada dışarıda temsil edilmek için mevcut halde bulunan sabit bir varlık olmadığı için böylesi bir temsilin olanaksızlığı iyice perçinleşir.

Postmodern düşünce açısından tüm gerçekliğin kendisine referansla açıklanabileceği bir temelden ziyade her bir epistemenin-paradigmanın kendine ait bir mantığa ve işleyişe sahip olduğu gerçeğini benimser. Bu nedenle de onların karşı çıktığı şey, modern düşüncenin temelci olma iddiası değil, gerçekliği temellere indirgeyici olmasıdır.³⁷⁴ Dolayısıyla postmodern düşüncede her paradigma-teori eşit olduğu için evrensel akla yer yoktur. Zira akıl heterojen bir yapıya sahip olup her yere dağılmış ve saçılmış bir görünüm arz eder.³⁷⁵

Bu eleştiriler neticesinde postmodern düşünce toplum ve toplumsal gerçekliğin tıpkı bir metin gibi ele alındığı bir görünüm arz etmektedir. Burada toplumu ve toplumsal gerçekliği temsil etme iddiasında olan özne pozisyonundaki kişi toplumu yazmaktadır. Dolayısıyla toplumsal gerçeklik, nesnel bir şekilde temsil edilmekten ziyade yeniden üretilmektedir (*re-presentation*).³⁷⁶ Bu da postmodern temsilin yani yeniden sunmanın-inşa etmenin modern temsil ile farkını göstermesi bakımından önem arz eder. Zira modern temsildeki nesnellik evrensellik iddiası postmodern temsil açısından söz konusu olmayıp, nesnel bir yansıtımdan ziyade onu oluşturan faktörlerin etkisine dikkat çekmektedir.

³⁷⁴ Sukla, *Art and Representation*, s. 13.

³⁷⁵ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 187.

³⁷⁶ Richard Harvey, *Postmodern Representations*, Urbana&Chicago, University of Illinois Press, 1995, s. 38.

Toplumsala dair gerçekliğin temsil edilip kavranması noktasında şüpheli bir eleştirel tutum takınan postmodern düşünce belki de bu noktada kendisini en iyi Baudrillard'ın toplumsalın sonu tezinde gösterir. Zira modern gerçeklik anlayışı karşısında eleştirel bir tutum sergileyen Baudrillard simülasyon teorisi ile Batı rasyonalizmine yönelik ciddi ve farklı bir eleştiri getirir. Ona göre modern epistemolojide varsayıldığı üzere bilgi, özne-nesne ilişkisi neticesinde ortaya çıkmaz. Çünkü postmodern dünya özneyi yutmuş özne-nesne diyalektiğini tersine çevirmiştir. Baudrillard açısından artık özne de nesne de yoktur bunlar birbiri içine geçmiştir. Öznenin ve nesnenin olmadığı bir toplumu ise Baudrillard toplum hakikatının sonunun geldiğini söyleyerek ifade eder. Toplumsalın sonu olarak ifadesini bulan bu süreçte artık ne açıklaması yapılacak bir nesne ne de o açıklamayı yapacak bir özne sözkonusudur³⁷⁷ ve bu açıdan toplumu hem bir özne hem de bir nesne olarak bilginin temeli olmaktan çıkarır. Baudrillard'a göre toplumsal artık nesnel bir şekilde açıklanamaz ya da politik terimlerle ifade etmek gerekirse artık temsil edilemezdir. Zira o, kendisini açıklamaya çalışan herkesi ortadan kaldırmakta, politik terimlerle söylemek gerekirse kendisini temsil edebileceğini sananları yok etmektedir.³⁷⁸

Özne-nesne diyalektiğini sonlandıran ve toplumsalın sonunu ifade eden bu açıklamaları Baudrillard'ın modern düşünceye olan güven kaybının da bir ifadesi olması bakımından önemlidir. Ayrıca Baudrillard modern epistemolojik süreçleri sadece sorunlu bulmaz ondan tam bir kopuşu da gerçekleştirir. Zira Baudrillard da artık hakikatin ve gerçekliğin olmadığını ifade eder. Onun simülasyon teorisi bu noktada gündeme gelir. Zira hakikat aslında simülarkların yeniden üretimi olup, kendisine bir daha ulaşamayacağımız şeye gönderme yapar.³⁷⁹ Baudrillard'ın simülasyon kuramına göre kaybolan şey, sadece ontolojik bir gerçeklik değil aynı zamanda zihinsel bilme süreçleri sonucunda ulaşabileceğimiz bir gerçekliğin imkanıdır. Zira göndereninden koparılan gönderilen veya kopya artık gerçekliğin yerini almıştır. Bu nedenle de artık anlamlandırma ve hakikati bilme daha da zorlaşmıştır.

³⁷⁷ Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, (çev. Oğuz Adanır), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 25.

³⁷⁸ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 25.

³⁷⁹ Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, (çev. Oğuz Adanır), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 18.

2.3. Dil-Gerçeklik ve Temsil İlişkisi Bağlamında Anlamın İmkânsızlığı

Temsil fikrini özne nosyonu ve gerçeklik anlayışı meseleleri üzerinden sorunsallaştıran postmodern düşünce, söz konusu temsil iddialarının dil ile ifadesi konusunda da eleştirel ve şüpheli bir tutum takınmaktadır. Özellikle dilin müphem ve kaygan yapısı nedeniyle mutlak anlamı ihtiva edemeyeceğine işaret eden postmodernler, dilin bu belirsiz yapısından dolayı dil içerisinde inşa edilen söylemlerin, mutlak ve evrensel olamayacağı düşüncesindedir. Dile yönelik yapısalcı düşünce ile başlayan süreçle birlikte, artık dilin belli yapılarla örülü bir sistem olduğuna ve öznenin de bu yapılar içerisinde düşünen bir varlık olarak dilin dışına çıkamayacağına vurgu yapılarak, temsil fikri sorunsallaştırılmış, dile yönelik bu yapısalcı yaklaşımların postmodern izlek içerisindeki düşünürler tarafından geliştirilmesiyle dile yüklenen temsil görevinin de sonuna gelinmiştir. Bu çerçevede dilin yapısının dünyanın yapısını yansıttığından hareketle, gerçekliği dilsel ve kavramsal analizlerle kavramanın mümkün olmadığı ve anlamın, modernde olduğu gibi onu temsil eden şeyden önce nesnel bir şekilde bulunmadığı ifade edilir. Dilin anlamı, onun kendisi dışındaki bir şeyi temsil etmesinden kaynaklanmaz, anlam zaten dilin kendi fonksiyonu olarak görülür. Böylece anlamın zamanla değiştiğine, dilin farklılıklara ve karşıtlıklara dayalı bir göstergeler sistemi olduğuna vurgu yapılarak, dil ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyet anlayışına da karşı çıkılmaktadır. Zira böylesi bir mütekabiliyet anlayışı, Foucault'un da ifade ettiği gibi aslında söylemin kendi meşruiyet alanını oluşturmak için keyfi olarak uydurulmuştur.³⁸⁰ Bu da, dilin yansız ve nesnel olmayıp, güç ilişkileriyle yakınlığına işaret etmesi bakımından önemlidir. Zira postmodern düşünce açısından artık dil, modern düşüncede varsayıldığı gibi şeffaf yapısı sebebiyle dünyaya ayna tutacak ve onu birebir yansıtacak bir araç olmaktan ziyade, gerçekliğin söylem yoluyla oluşturulduğu fikrine kapı aralamaktadır.³⁸¹

İşte bu genel tablodan hareketle dilin, gerçekliği temsil etmeye yetenekli olmadığı fikri, özne ve hakikat sorunsallaştırmasına paralel olarak yeniden gün yüzüne çıkmaya başlamış³⁸² özellikle de 20. yüzyılda yaşanan dile dönüş hareketi ile modern dönemde

³⁸⁰ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 127-128.

³⁸¹ Bertens, *The Idea of the Postmodern; A History*, s. 6.

³⁸² Dilin gerçekliği temsil edebileceğine yönelik kuşku klasik dönemde Platon'a modern dönemde ise Bacon'un idollerine kadar uzanmaktadır.

merkezi bir öneme sahip olan öznenen-akıldan, dile dönüş gerçekleşmiştir.³⁸³ Artık özne, dilden önce olan bir varlık değil, dilin işlevi olarak görülmeye başlanmıştır. Başka bir deyişle dile öncel ve dilin dışında bir özne söz konusu olmadığı için, mutlak gerçeği temsil edebilecek bir özne nosyonu da aslında dilin içerisinde oluşturulmuş bir şey olarak düşünülür. Düşünen, tasarlayan, anlamlandıran ve açıklayan özne figürü, gramerin kendisinden kaynaklanan bir yanılsamadan başka bir şey olmadığı için böylesi bir öznenin dilin dışından konuşan ve ondan bağımsız olan hakikati temsil etmesi de mümkün değildir. Zaten iç-dış ayrımı da dilin kendisinden kaynaklanan ayırmadan başka bir şey değildir.³⁸⁴ Nietzsche'nin özneye zemin hazırlayan şeyin aslında gramatikal bir alışkanlık olduğunu söylemesi de bu nedenledir.³⁸⁵ Çünkü dil, her zaman bir fiil ve fail aradığı için düşünme eylemini gerçekleştiren bir fail olarak özneyi vücuda getirmiştir. Derrida da öznenin bir mevcudiyet ve özerk bir varlık ve merkez olmayıp, dilin bir fonksiyonu olduğu konusunda hemfikridir. Ona göre bir merkez olarak varsayılan özne aslında tarihsel olarak dilin kullanımı yoluyla oluşmaktadır.³⁸⁶ Althusser'in "çağırma teorisi" de öznenin dilsel araçlar yoluyla üretildiğini göstermesi ve Foucault'un "öznenin söylemsel üretimi"ne ilişkin görüşlerine bir temel oluşturması bakımından önemlidir.³⁸⁷

Bu minvalde dilin konumuna ve temsil yetkisine yönelik eleştiriler Nietzsche, Wittgenstein, Saussure, Barthes'ten gelmekte ve Foucault, Derrida, Lyotard ile geniş bir yelpazede devam etmektedir. Dilin yapısının gerçekliğin temsilini yapmaya müsait olmadığı fikrini olgunlaştıran süreç, öncelikle Wittgenstein'in dil oyunları edimi ve Saussurecü dilbilim ile öne çıkar. Fakat bundan önce, dilin gerçekliği temsil edebileceğine yönelik kuşkularını dile getiren Nietzsche'ye değinmek gerekmektedir. Zira Nietzsche, kavramların gerçeklikle doğrudan bir ilişkisi olmadığını, kavramların aslında sadece kendi kendileriyle teması olduğunu ifade etmesi bakımından dil ile temsil arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran isimlerin başında gelir. Ona göre dilin gerçeklikle bir bağı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü dil kendi içinde kendisine yeterli bir dünya icad ederek, gerçeklikle sanki böylesi bir ilişkisi varmış izlenimi yaratmaktadır. Buradaki yanlış izlenim ise dilden değil dil vasıtasıyla dünyanın doğru bilgisine sahip

³⁸³ Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 11.

³⁸⁴ Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 39.

³⁸⁵ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, s. 22.

³⁸⁶ Cevizci, "Derrida" *Felsefe Sözlüğü*, s. 424-425.

³⁸⁷ Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, s. 13-14.

olacağı inancından kaynaklanmaktadır.³⁸⁸ Kendinde şeyler alanı ile ilgili böylesi hakikat iddialarına imkan verecek bir uzuva-organa sahip olmadığımızı düşünen Nietzsche bu nedenle kelimelerle şeyler arasında kapatılmaz bir gedik olduğunu düşünmekte³⁸⁹ bu yönüyle de Foucault'un temsil eleştirilerine zemin sağlamaktadır.

Nietzsche dilin, insanın metafor yaratma kapasitesinde temellenen bir şey olduğu için dilin temsil edici doğasını kabul etmez. Zira dil, antropomorfik yapısı³⁹⁰ hasebiyle böylesi mutlak temsili yapmaya elverişli değildir. Bu nedenle hakikat diye gördüğümüz ve dillendirdiğimiz şey aslında gerçekliğe tekabül etmekten uzak katıksız bir antropomorfizmden başka bir şey değildir. Çünkü o, hakikat/doğru-yanlış ayrımının şeylerin kendisinde olmadığını bu nedenle de dilin, nesnelerin özünün tümünü içermeyeceğini ifade ederek dilin bir şeyi bütünüyle dile getiremez-temsil edemez olduğunu söyler³⁹¹ ve şöyle der; *Hakikatler, yanılısama olduklarını unuttuğumuz yanılısamalardır.*³⁹² Bu açıdan Nietzsche hakikat anlayışına paralel olarak akıl ego varlığın tözü gibi şeylerin aslında reel olarak bir gerçekliğe tekabül etmeyen dilsel fetişler olduğunu ifade ederek kendimizi dilin bu sahte dünyasından kurtarmamız gerektiğini vurgular.³⁹³ Çünkü Nietzsche açısından dil, aslında başından bu yana müteakabiliyet ve gönderge teorisi ile egemen gücün elinde bir yanılısama aracı olarak kullanılmakta ve bu nedenle iddia edildiği gibi doğru bilgiyi (*episteme*) değil doksayı (*sanı-kanaat*) taşımaktadır.³⁹⁴

Nietzsche'nin dile ve onun hakikatle olan ilişkisine yönelik bu düşüncelerinden sonra linguistik dönüşle birlikte bilginin dayandığı temel olarak özne nosyonunun tartışma konusu edilmesi ve bu çerçevede dile yönelik tartışmaların başladığı bir döneme

³⁸⁸ Alan D. Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 18; Ayrıca bkz. Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 34.

³⁸⁹ Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, s. 17-19.

³⁹⁰ Aslında Nietzsche açısından dil, kavramların toplamından başka bir şey değildir. Söz konusu kavramlar ise birbirine benzer olup eşit olmayan şeylerin eşitlenmesi ile ortaya çıkar. Bu eşitleme sürecinde en fazla benzer olan şey aynı ad(kavram) altında özdeş olarak tasarlanır. Bu adlandırma süreci suni bir farklılaştırma ve tasnif etme sürecinin sonucu olarak kavramlar ortaya çıkar. İnsanın bilgisi de söz konusu kavramlara dayandığı için Nietzsche açısından bu bilgi antropomorfiktir. Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", s. 6-8.

³⁹¹ Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", s. 11-12.

³⁹² Nietzsche, "Yorum Üzerine", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, s. 277; Ayrıca bkz. Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", s. 9.

³⁹³ Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", s. 26-27.

³⁹⁴ Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", s. 12.

gelinir.³⁹⁵ Bu noktada öncelikle Wittgenstein dil oyunları teorisi ile ön plana çıkar.³⁹⁶ Wittgenstein'ın dilin indirgenemez çoğulluğu fikri, gerçekliği dil ile temsil etmenin imkansızlığını vurgulaması ve dil oyunları teorisi ile artık geleneksel düşüncenin, dilin gerçek dünyayı yansıtan bir ayna olduğu düşüncesi terkedilmeye başlanır. Dil oyunları derken Wittgenstein, dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütünü kastetmektedir.³⁹⁷ Sözkonusu bütün içinde dile ilişkin farklı uygulamalar, kullanımlar, edimsellikler dil oyunları olarak adlandırılır. Wittgenstein dil ile eylemler arasında bir bütünlük kurduğu için dilin sözcüklerinin kullanılan alana ve bağlama göre değişik anlamlar alacağını ifade eder. Bu yüzden ona göre bir dilsel yapıyı anlamak, onun hangi eylemlerle kullanıldığını bilmek demektir. Çünkü bir kelimenin anlamını bilmek onun kullanımını bilmekle aynıdır. Wittgenstein anlam kullanım tarzıdır derken bunu ifade eder. Onun satranç oyunu analogisi bu noktada önemlidir. Nasıl ki satranç oyununda taşlar anlamını fiziksel özelliklerinden değil oyun içerisindeki kurallardan alırsa bunun gibi insanlar da kelimelerin anlamını onların nasıl kullanıldığını görerek öğrenirler.³⁹⁸ Dilin bu edimselliği onun mutlak değil öğrenilen bir pratik olduğunu da göstermektedir. Yani artık dil, dünyayı olduğu gibi yansıtan bir işleve sahip değildir.³⁹⁹ Böylece dil oyunları teorisi ile modern temsil fikrinde iddia edildiği gibi dilin gerçek dünyayı yansıtan-temsil eden bir araç olmadığı ortaya çıkmış ve dilin, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu vurgulanmıştır.

Wittgenstein'dan sonra Saussure de dilin temsil yetkisini yerinden edecek dil teorisini ortaya atar. Bu noktada Saussurecü dilbilim, gösterenle gösterilen arasında kurulan ilişkinin nedensiz yani özsel değil, keyfi olduğunu vurgulayarak⁴⁰⁰ anlamın bu gösterenle gösterilen arasındaki ilişkiden doğduğunu dolayısıyla anlamın mutlak olmadığını söyleyerek postmodernizme etkili bir hamle kazandırmıştır.⁴⁰¹ Saussure göre bir sözcüğün anlamı ile o anlamın temsil ettiği nesne arasında özsel bir bağ yoktur. Çünkü

³⁹⁵ Zerzan, "Postmodernizm Felaketi",

³⁹⁶ Wittgenstein düşüncesi 2 döneme ayrılır. 1. dönem Wittgenstein dilin yapısının gerçekliğin yapısını belirlediği fikrinden hareketle dilin fonksiyonun gerçekliği temsil etmek olarak görülürken 2.döneminde bu görüşlerinden ayrılarak dilin dünyanın bir resmini sunmadığını ve dilin indirgenemez çoğulluğunu ifade eden dil oyunları teorisini gündeme getirir.

³⁹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt), İstanbul, Totem Yayınları, 2005, s. 16.

³⁹⁸ Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 107-108; Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 103.

³⁹⁹ Ömer Faik Anlı, "Dil Felsefesi ve Alman Romantizmi", s. 175.

⁴⁰⁰ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 111.

⁴⁰¹ Zerzan, Postmodernizm Felaketi; Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar*, s. 64.

sözcükler anlamını, dili kullananların, kelime ile nesne arasında kurdukları anlamlandırmalar ile kazanmışlardır.

Saussure ayrıca bir dili meydana getiren karmaşık konuşma edimleri yığınının bir düzen getirmeye çalışır. Bunu yapabilmek için dil ile söz arasına ayırım koyar. Dil bir dil sistemine verilen addır. Söz ise dilin somut kullanımı yani dilin bir konuşucu tarafından belli bir anda uygulanmasıdır. Bu sözler bir dil sistemine uyarlar o halde somut ve bireysel olan sözün arkasında onu belirleyen soyut ve toplumsal bir sistem (yapı-dil) vardır. Dilin sözden ayrılmasını toplumsal olanın bireysel olandan ayrılması olarak gören Saussure⁴⁰² dili, konuşan öznenin bir fonksiyonu olarak değil, bireyin edilgen bir biçimde belleğine aktardığı bir ürün olarak düşünür.⁴⁰³ Dil artık, insanların göstergelerle gösterilen arasında kurdukları temsil bağıntısı ve bunun bireylere aktarılması olarak tanımlanmaktadır. Burada önemli olan şey ise, göstergelerin oluşumunun dayandığı toplumsal uzlaşımdır.⁴⁰⁴ Zira farklı dillerin varoluşu gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin özsel olmayıp uzlaşıya dayalı olduğunun kanıtı olarak görülür. Örneğin Fransızca'da köpeğin chien Japonca'da inu sözcüklerinin aynı hayvana işaret etmesi, k-ö-p-e-k harfleriyle sıradan bir evcil hayvan arasında mutlaka önceden belirlenmiş bir ilişki olmadığının ispatıdır. Köpek sözcüğü kültür içinde nedensiz bir şekilde üzerinde uzlaşılmış bir adlandırmadır.⁴⁰⁵ Böylece Saussurecü dilbilim ile anlam, bundan sonra konuşan bireysel öznelere değil, toplumsal uzlaşıya dayalı olarak oluşturulan göstergeler sistemine dayanmış olacaktır. Saussure ile Wittgenstein'in, dile ilişkin sözkonusu görüşlerinde dikkati çeken nokta ise, oyunun oyuncuyu yani dilin özneyi öncelemesidir. Öznenin-oyuncunun mutlak belirleyici olduğunu savunan hümanist anlayıştan ziyade oyunun belirleyici olduğunu ifade eden Wittgenstein ve Saussure bu açıdan anti-hümanist düşünce geleneğine mensup olarak görülür.⁴⁰⁶

Dilbilimin sözkonusu keşiflerine dayanarak ve kısmen de yapısal antropolojiden istifade ederek psikanaliz kuramını oluşturan Lacan'ın⁴⁰⁷ da bu noktada dile ve onun temsil edebilme yeteneğine ilişkin görüşleri postmodern dil ve temsil ilişkisine de ışık tutmaktadır. Lacancı psikanaliz açısından öznenin, özne olarak vücuda gelişi ve dil ile

⁴⁰² Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 43; Erol Er, *G. Deleuze ve Fark Felsefesi*, s. 34.

⁴⁰³ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 43.

⁴⁰⁴ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 240-241.

⁴⁰⁵ Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar*, s. 66; West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 268-269.

⁴⁰⁶ Demir, *Dilin Belirsizliği*, s. 101-102.

⁴⁰⁷ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 10.

tanışması simgesel dönemde gerçekleşmektedir. Ona göre bizi özne kılan dilin kendisidir. Yani dil ile birlikte insan kendisi ile öteki arasındaki farkı görmekte ve kendi benliğini kurmaktadır. Bu nedenle dile öncel ve ondan bağımsız bir şekilde gerçekliği temsil edebilen bir özne nosyonunu kabul etmez. Dünyanın, benliğin ve başkının bilgisinin dil tarafından belirlendiğini ifade eden Lacan bu açıdan dilin, kültürün yasalarını ve yasaklarını taşıyan bir araç olduğunu vurgular.⁴⁰⁸ Lacan'ın ayna metaforundaki simgesel döneme tekabül eden sözkonusu aşamada özne dil, toplum ve yasayla tanışarak⁴⁰⁹ kendisini diğer başka şeylerden ayırt edenin dil olduğunu görür. Bu nedenle dil olmadan öznenin olamayacağını ama öznenin de dile indirgenemeyeceğini düşünen⁴¹⁰ Lacan dilin, bilinç tarafından inşa edilen bir araç olduğu düşüncesine eleştirel yaklaşır ve bilincin, dilin hakimiyeti altında olduğunu, dil dışında bir varoluş alanının olmadığını ifade eder.⁴¹¹ Dolayısıyla Lacan açısından hakikat de, bilinçle ilgili olmayıp, dil ile birlikte gündeme gelir. Çünkü hakikat ancak dil varolduğu andan itibaren ortaya çıkar.⁴¹² Lacan için dilden bağımsız olan ve dil yoluyla temsil edilebilecek bir hakikat ve gerçekliğin olmadığı ve öznenin de dil yoluyla kurulduğu için özne-dil ve temsil arasındaki ilişki sorunsallaştırılarak postmodern eleştirilere de güçlü bir zemin hazırlanır. Lacan'ın dile ilişkin görüşleri Derridacı dil görüşü ile de ortaklık gösterir. Zira Lacan açısından bir gösteren sürekli başka bir göstereni göstermektedir ve hiçbir sözcük bundan özgür değildir. Her sözcük ancak diğer sözcükler doğrultusunda tanımlanabilir. Dolayısıyla Lacan'a göre anlamlama zincirindeki her bir gösterenden diğer bir gösterene doğru bir kayma sözkonusu olduğu içi anlamlama edimi sabitleştirilemez bir şekilde akış halindedir.⁴¹³ Bu açıdan sözcükler anlamlarını dil yoluyla zihninde temsil edilen bir nesneye gönderme yapmasıyla değil sonsuz bir anlamlandırma oyunuyla kazanır.

Dile ilişkin Nietzsche ile başlayıp Wittgenstein ve Saussurecü dilbilim ile devam eden ve psikanalizde de yansımaları bulan bu açıklamalar postmodern düşüncenin dil ile temsil arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmasına da etki etmiştir. Onların dilin mutlak olmayan yapısına ve indirgenemez çoğulluğuna yaptıkları vurgu postmodernler

⁴⁰⁸ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 10.

⁴⁰⁹ Oedipus kompleksi simgesel dünyaya geçişi temsil eder. Burada çocuk baba(yani yasa-toplum-dil) ile karşılaşır. Bkz. Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 31-32.

⁴¹⁰ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 8 ve 13.

⁴¹¹ Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, (çev. Murat Erşen), İstanbul, Monokl Yayınları, 2012, s. 46; Zerzan, *Postmodernizm Felaketi*,

⁴¹² Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, s. 46-47.

⁴¹³ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 14.

tarafından benimsenmiş ve dillendirilmiştir. Öncelikle Heidegger öznenin dilin bir fonksiyonu olarak vücut bulduğu fikrinden hareketle insanı, dile öncel bir varlık değil dilin meskeninde ikamet eden bir varlık olarak görmüş, özne ve nesne gibi ayrımların da aslında metafiziğinin yakışsız adlandırmaları olduğunu ifade etmiştir. Zira geleneksel felsefede dil ile varlık arasında hep bir öncelik ve sonralık söz konusu olmuştur. Halbuki Heidegger açısından bu tür ayrımlar aslında Batı mantığı ve grameri kılığına girerek dilin yorumlanmasına egemen olmuştur. Bu çerçevede Heidegger rasyonaliteyi de mümkün kılan şeyin dil olduğunu düşünür. Başka bir deyişle şeyleri kategorize ederek tespit etmemizi ve onları genel terimlerle düşünmemizi sağlayan şey dildir.⁴¹⁴ Bu nedenle rasyonalite dile öncel ve dilin mükemmellik ölçütünü veren şey değildir, bilakis rasyonalite dilin içerisinde şekillenen bir yapı arz etmektedir. Heidegger'e göre dil, modern dönemdeki öznellik metafiziğinin hakimiyetinde kaldığı için kendi ait olduğu yerin dışına düşmüştür. Dil kendi özünü yani varlığın evi olduğunu gizlemiş, varolan üzerindeki bir hakimiyetin aracı haline gelerek, kendini bizim arzularımıza ve yapıp etmelerimize bırakmıştır.⁴¹⁵

Derrida ise dil ile temsil arasındaki ilişkiyi ele alırken logosu, akıl şeklinde yorumlayan logosentrik felsefeye karşı logosun söz ya da dil anlamını öne çıkararak dil merkezci felsefe içerisinde yerini alır.⁴¹⁶ Bu çerçevede Derrida öncelikle dildeki anlamlandırma özerkliğine dikkat çekerek nesnel ve mutlak bir temsilin imkanını yadsır. Dil ile temsil ilişkisini değerlendirirken Batı düşüncesinin mevcudiyet nosyonundan hareketle konuyu ele alan Derrida Batı düşüncesinin böyle bir mevcudiyet nosyonuna dayanmasına karşı çıkarak sözkonusu düşünce geleneğinin bir sözcüğün anlamının herhangi bir kayma olmaksızın dinleyene iletilebilecek tarzda konuşanın zihninde mevcut olduğu fikri üzerine kurulmuş olduğunu ifade eder. İşte bu inanç onun mevcudiyet metafiziği adını verdiği şeydir.⁴¹⁷ Bu nedenle o, Batı düşüncesinde varsayıldığı üzere sözcükleri düşündüğümüz zaman onların tam anlamları zihinlerimizde mevcuttur ve sözcük ile anlam arasında hiçbir kayma yoktur anlayışına karşı şüpheli ve eleştireldir.

⁴¹⁴ Brice R. Wachterhauser, "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 235-236.

⁴¹⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, (çev. Yusuf Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 5-6 ve 10. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Heidegger'in dile ilişkin görüşleri aslında dil üzerine düşünmekten ziyade dilin içinden, dil ile olan ilişkinin dönüştürülmesini veya yeniden ele alınmasını amaçlayan bir durum arz etmektedir.

⁴¹⁶ Cevizci, "Derrida", *Felsefe Sözlüğü*

⁴¹⁷ Sim, "Postmodernizm ve Felsefe", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 6.

Hatta Zerzan'ın ifadesiyle Derrida sözcüklerle gerçek dünya arasında hiçbir bağ yokmuş ve bir keyfilik varmış gibi hareket etmektedir.⁴¹⁸ Çünkü Derrida'ya göre geçerli bir neden olmamasına rağmen böyle bir bağ varsayılması aslında metafizik bir varsayımdan ibarettir. Bu aslında bir sözcük işittiğimizde onun bir bütün olarak zihinlerimizde mevcut olduğu yönündeki varsayımımızdır. Halbuki Derrida'ya göre dilde anlamın değişkenliği ve belirsizliği sözkonusudur bu nedenle de dil herhangi bir anda tam bir mevcudiyete hiçbir zaman sahip değildir. Derrida, sözcüklerin anlamının tam bir mevcudiyet kazanmalarındaki yetersizliğin nedenini ise zamanın doğasından kaynaklandığını düşünür. Zira zamanın hızlı bir şekilde akışı ve sözcüklerin yeni durumlara maruz kalması bu tam mevcudiyeti engellemektedir. Bu nedenle tam bir mevcudiyetin olanaklı olduğu hiçbir an yoktur. Tam mevcudiyet ve tam özdeşlik aslında Batı söyleminin dayandığı iki ana varsayımdan ibarettir.⁴¹⁹ Çünkü Batı düşüncesinde varsayılan hakikatin birliği ve evrenselliği fikri dilin tek anlamlılığı düşüncesini gündeme getirmiş ve bu nedenle de mutlak ve tek bir anlamın dilin özü olduğunu iddia etmiştir. Derrida işte bu noktada dildeki bu tek anlamlılık nosyonunu *differance* kavramı ile eleştirmektedir.⁴²⁰ Derrida'nın *differance* sözcüğü bu anlamda dildeki anlam kaymalarına ve sürekli bir hareketliliğe işaret ederek bir anlamlandırma zincirinde göndermede bulunduğu ancak farklı da olduğu diğer sözcüklerle ilişkisine nasıl bağlı olduğunu göstermek için kullanılır.⁴²¹ Derridacı *differance* ile birlikte artık nihai bir anlam sözkonusu değildir. Çünkü anlam bir gösterilene bağlanmaktan ziyade gösterenlerin sonsuz oyunundan neşet ettiği için herhangi bir göstergede kısmen veya bütünüyle mevcut olamaz.⁴²² Bu nedenle anlam oyunun dilsel kural ve uzlaşmalarından doğmaktadır. Derrida anlam sorununu göstergelerle ilgili bir sorun olarak görmekte ve dil dışında bir anlamın imkanını yadsımaktadır. Başka bir deyişle anlam dilin bir fonksiyonu olduğu için dilin dışında nesnelerde idealarda ya da zihinsel imgelerde dilden bağımsız bir anlam söz konusu değildir. Yani dilin anlamı onun kendisi dışında olan bir şeyi temsil etmesinden doğmaz.

⁴¹⁸ Zerzan, "Postmodernizm Felaketi"

⁴¹⁹ Sim, "Mevcudiyet Metafiziği", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 337 338.

⁴²⁰ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 276.

⁴²¹ Sim, "Differance", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 245.

⁴²² Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 278.

Nihai bir anlam yoktur anlam bağlamsaldır dilsel kural ya da uzlaşmalardan doğmaktadır.⁴²³

Derrida'ya göre Batı düşüncesi, felsefenin dil tarafından yaratıldığı gerçeğini gözden kaçırmıştır. Bu önemli noktayı gözden kaçırmamasının sebebi ise konuşmaya yazı karşısında verilen önem ve hakimiyetten kaynaklanmaktadır. Zerzan'ın ifadesiyle;

Telaffuz edilen sözün ayrıcalık kazanmasıyla birlikte bir tür sahte dolaysızlık anlayışı üretilmekte, konuşulan şeyin o an orada mevcut olduğu ve temsilin galip geldiği biçiminde asılsız bir kanı oluşmaktadır. Ancak konuşma artık hiçbir şekilde yazılı sözden daha “otantik” değildir, hele dilin kendisinin inşa ettiği başarısızlıktan hiç muaf değildir ve (temsili) şeyleri doğru bir şekilde veya kesin bir şekilde iletememektedir. Batı metafiziğini karakterize eden şey, yanlış yerde konumlandırılmış bir var olma arzusu ve temsilin başarısı için gerekli olan yansıtılmamış arzudur.⁴²⁴

Bu noktada yazının indirgenmesi-yadsınmasını akıl merkezcilik ile başbaşa gittiğini ifade eder. Yazının gereksiz ve tehlikeli bir dışsal temsil olgusu olarak dilbilimsel alanın dışına atıldığını ve bunun sonucu olarak konuşmanın onu söyleyen öznde anlamı, içeriği, değeri anında varolduğundan dolayı yazının konuşma karşısında değersizleştirildiğini ifade eder.⁴²⁵

Barthes de sözcüklerin dünyayla bir bağı olmayan simgesel temsillerden ibaret olduğunu ifade ederek kendisine gelen temsil eleştirisini sürdürür.⁴²⁶ Barthes dilin gerçeğin hatasız bir tasvirini sunabileceği görüşünü eleştirmekte ve gerçeğin sabit bir şekilde temsil yoluyla ele geçirilebilir bir şey olarak düşünülmesine karşı çıkmaktadır.⁴²⁷ Metin ve anlam ilişkisi üzerinden temsil eleştirisini yapan Barthes açısından da tıpkı Lacan ve Derrida'ya dil görüşünde olduğu gibi kelimeler sabit olmayıp diğer kelimelerle ilişkileri vasıtaysıyla anlam kazandıkları için dilbilimsel göstergelerin anlamı da özsel değil ilişkiseldir.⁴²⁸ Bu nedenle metinler de tek bir anlam aktarmazlar. Çünkü her metin diğer metinlerle diyalog halindedir. Metinlerin anlamının sabitlenemezliği ise Barthes'e göre dilin doğasından ve metinlerarasılıktan kaynaklanan anlam hareketliliği sebebiyledir. Bu nedenle anlam çeşitli ve kontrol edilemezdir. Bunun sonucu olarak da anlamın, yazarın otoritesine değil metnin öne sürdüğü kavramsal ağlar arasındaki

⁴²³ Küçükalp, “Bulunuş Metafiziği” *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 891; Cevizci, “Derrida” *Felsefe Sözlüğü*, s. 424.

⁴²⁴ Zerzan, “Postmodernizm Felaketi”

⁴²⁵ Derrida, *Gösterge ve Gramatoloji; Derrida ile Kristeva Arasında Söyleşi*, (çev. Tülin Akşin), İstanbul, Afa Yayınları, 1994, s. 45 47.

⁴²⁶ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 140 141.

⁴²⁷ Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar*, s. 105.

⁴²⁸ Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar*, s. 107.

ilişkilerden hareketle okura dayanır. Barthes bu nokta da tıpkı Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesi gibi yazarın ölümünü ilan ederek şöyle der; *okurun doğumu yazarın ölümü pahasına gerçekleşmelidir.*⁴²⁹

Anlamın mutlak olmadığını ifade eden Barthes bu noktada göstergebilimin anlamlandırma fonksiyonuna dikkat çekerek ve dilin ideolojik yönüne vurgu yaparak onun kendisini nasıl doğallaştırdığına ve bu suretle baskıcı yönüne değinir. Barthes bu noktada temsilleri bir gösterge sistemi olarak ele almakta ve bu çerçevede ideoloji eleştirisi yapmaktadır. Ona göre göstergebilim temsil etmekten ziyade anlamlandırdığı için temsil gerçekliğin yeniden bir sunumundan ziyade temsil etme iddiasında olduğu şeyi kuran bir anlamlandırma sistemidir. Bu açıdan temsil aslında ideolojik olanı doğallaştırarak anlamın tarihsel ve kültürel yönünü gizlemektedir. Ona göre temsiller doğal düzenin kaçınılmaz kanunları olarak görülmeye başlandığında mit (o ideolojiyi mit diye adlandırır) ortaya çıkar. Burada doğallaştırma aslında farkı sabitlemek ve anlamın kaymalarını önlemek ve söylemsel yani ideolojik kapatmayı güvence altına alan bir temsil stratejisidir. Örneğin özne ile nesne siyah ile beyaz ırk arasındaki fark özsel değilse değişime açıktır, özsel-doğal ise değişikliğe açık değildir. Bu nedenle Barthes açısından ideoloji sözkonusu göstergelerin-temsillerin doğallaştırılmasından başka bir şey değildir.⁴³⁰

Dile ilişkin olarak yapılan bu sorunsallaştırmalar dilin yapısının özsel değil keyfi bir yapıya sahip olduğunu göstermiş ve bu sorgulamalara paralel olarak birtakım soru(n)ların da gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir; Dil keyfi bir gösterge sistemi ise özsel değilse anlam da bu keyfi gösterge sistemindeki sözcüklerden ortaya çıkıyorsa hakikati garantilemek nasıl mümkün olacaktır?⁴³¹ Dilin olumsal/değişebilir bir göstergeler dizgesi olduğu Saussurecü dilbilim ile ortaya çıkmaya başlamasından sonra artık dilin hakikati garantileyemeyeceği yani temsil edemeyeceği aşık hale geldiği için, postmodern düşünce açısından hakikatin modern düşüncede iddia edildiği gibi mutlak olmayıp dilsel bir uzlaşım olarak görülmesine de sebebiyet vermiştir. Zira hakikat iddiaları hiçbir zaman dilden bağımsız olamaz onlar belli bir söylemin sonucudur. Dil yapısı nedeniyle mutlak hakikati temsil etmiyorsa o halde söylemler ve dil oyunlarının

⁴²⁹ Aktaran Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar*, s. 105 106.

⁴³⁰ Gökçen Ertuğrul, "Temsilci Epistemolojinin Çıkmazları ve Kenar", *Kuram ve Yöntem Kenarından*, s. 153-156.

⁴³¹ Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 121.

gündeme gelmesi de anlaşılabilir. Dil ile gerçeklik arasındaki bu söylem vurgusu ve güç ilişkilerinin devreye girmesi modern temsil fikrinde varsayıldığı mutlak ve nesnel bir anlamın imkanını da yadsımaktadır. Anlamın nesnel ve mutlak bir şekilde temsilden önce varolduğunu iddia etmek mümkün değilse o halde dilin kullanımı da salt iyi huylu bir temsil işlemi olarak düşünülmez. Dil bu anlamda temsillerin-iktidarın rekabet ettiği bir piyasa gibidir.⁴³² Anlam da bu açıdan orda duran ve temsil edilmeye müsait bir nesne değildir. Artık anlamın mutlak bir şekilde onu ileten temsillerden bağımsız olmadığına hatta neyin gerçek neyin gerçek olmadığı dilin sahip olduğu anlam içerisinde kendisini gösterdiği düşüncesi hakimdir. Zira gerçek olan ile olmayan doğru olan ile olmayan arasındaki ayırım da bizim dilimize (söylemimize) aittir. Söylemler bu açıdan fonksiyonları itibariyle düşünüldüğünde bilginin güçle olan ilişkisi ve bunun da dilde varlık kazanması önemli bir noktadır. Bilginin dildeki kullanımı ya da gücün dildeki kullanımı aslında birer dil eylemidir ve bunların fonksiyonelliği ise söylem içerisinde anlamlı hale gelmektedir.⁴³³ Gerek Foucault'un dilin kullanımı yoluyla oluşturulan söylemi vurgulaması gerekse Lyotard'ın dil oyunlarından hareketle bilimsel dil ile anlatısal dil arasındaki vurgusu ve metadil eleştirisi, dilin özsel değil keyfi yapısından hareketle gerçekliği temsil edebilecek bir araç olmadığını vurgulayan önemli noktalardır. Postmodernlerin dile olan bu yaklaşımları yani dilin tamamen keyfi bir gösterge sistemi olarak değerlendirilmesi neticesinde mutlak anlam ve hakikatin garanti edilemeyeceğini bu nedenle de gerek aklın gerekse dilin farklı anlam ve yorumları ve dolayısıyla çeşitliliği yadsıyan baskıcı yapısını da engelleme adına önem arzeder.⁴³⁴

Bu çerçevede öncelikle Foucault temsil ile dil arasındaki ilişkiyi dilin kendisi ile değil de dilin söylem şekline bürünmesi ile ilişkili olarak ele almaktadır. Çünkü dil, temsil ile düşünce arasında somut bir bağ olması hasebiyle⁴³⁵ zamanla söylem haline gelmiştir.⁴³⁶ Foucault'ya göre kelimelere düşünceyi temsil etme görevi ve gücü yüklendiği için dilin düşünceyi, tıpkı düşüncenin kendi kendisini temsil ettiği gibi temsil

⁴³² Yalur, Foucault'un Temsil Anlayışı, Cogito Foucault Özel Sayısı, s. 440.

⁴³³ Edibe Özen, *Söylem*, s. 13.

⁴³⁴ Zerzan postmodern düşüncenin dile yönelik eleştirilerini ifade ederken, aklın kusursuz ve saydam bir ürünü olan dilin itibar kaybına uğradığını ve sözcüklere artık hiçbir şekilde güvenilmediğini vurgulayarak bunun arkasında yatan sebebi ise Aydınlanma rasyonalitesinin uğradığı büyük yenilgi olduğuna dikkat çekerek, dile güvenmenin neticelerini şöyle ifade eder; *Aklın kusursuz ve saydam ürünü olduğu varsayılan dile bel bağladık ve onun bizi getirdiği yere bakın: Auschwitz, Hiroşima, kitleselleşen ruhsal acılar ve topyekün imhanın sınırına gelmiş bir gezegen!* Bkz., Zerzan, Postmodernizm Felaketi,

⁴³⁵ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 135.

⁴³⁶ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 128.

ettiği düşünülmektedir.⁴³⁷ Foucault'a göre dilin düşünceyi temsil etme fonksiyonu, öznenin dilin boş biçimlerini canlandırma fonksiyonu ile tamamlanmaktadır.⁴³⁸ İşte bu nedenle dilin temsile olan mensubiyetini ele almak ve problemi çözmek gerektiğini düşünen Foucault⁴³⁹ dil ve temsil arasındaki ilişkiyi söylem zemininde ele almaya çalışır. Çünkü söylem dil yoluyla bilginin üretilmesidir. Anlam da söylem içerisinde inşa edilir. Bu nedenle söylemin dışında anlamlı bir şey yoktur. Foucault bu nedenle söylem yoluyla bilginin ve anlamın üretimi ile ilgilenmekte ve dilin hangi şekilde kullanıldığı hakkında detaylı bir tablo sunmaktadır. Ona göre temsil, dilden ziyade söylem, bilgi üretimi ve güç ilişkisi ile ilgilidir.⁴⁴⁰ Çünkü Foucault dilin kullanımı ile düşünme biçimleri arasında bir ilişki kurarak farklı tarihsel dönemlerde dilin işleyişinin farklı olduğunu göstermekte ve her dönemde muhtelif düşünme biçimlerinin ortaya çıktığından bahsetmektedir. Episteme olarak adlandırdığı bu düşünme biçimlerini klasik dönem epistemesi, modern dönem epistemesi şeklinde ayırması bunun bir örneğini sunar.

Lyotard ise dil oyunları ekseninde dil ile temsil arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bir diğer isimdir. O da tıpkı Lacan ve Derrida gibi gerçekliğin birebir temsil edilebileceği ve hiçbir anlam kaymasının olmadığı bir dilin imkansızlığına vurgu yapar. Çünkü anlamlandırma farklılık ve keyfilik içermektedir bu nedenle de mutlak anlamı elde ettiği iddiasıyla temsilin imkanını sorunsallaştırır. Bu noktada Wittgenstein'in dil oyunları ile Saussure'un dilbilimine de göndermeler yapmaktadır.⁴⁴¹ Dil oyunları arasında bir karar merci olabilecek metadilin imkansızlığına vurgu yapan Lyotard bir dil oyununu diğer dil oyununa göre anlamının ve değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü böylesi farklı dil oyunları arasında bir değerlendirme yapabilecek üst bir merci (metadil) yoktur.⁴⁴² Metadil derken Lyotard teorik söylemi, yani toplumu kendisine uygun bir biçimde inşa edebilecek bir metadili (teorik söylemi) kasteder.⁴⁴³ Lyotard bu noktada söylem düzeneklerinin işleyişinin Batı'nın ayırtedici özelliğini oluşturduğunu ifade ederek bu işleyiş mantığının ikili yapısına dikkat çeker; bir yanda teorik bir işleyiş vardır diğer yanda ise bu teorik düzene bağlı veya bu teorik söylemden edinilen temsile,

⁴³⁷ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 127.

⁴³⁸ Yalur, "Foucault'un Temsil Anlayışı", s. 440.

⁴³⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 132.

⁴⁴⁰ Hall, "Representation", s. 28.

⁴⁴¹ Şaylan, *Postmodernizm*, s. 342.

⁴⁴² Lyotard, *Hakkıyla*, s. 105.

⁴⁴³ Lyotard, *Hakkıyla*, s. 72.

toplumsal gerçekliği uygun kılmak için bu gerçeklik içerisinde alınması gereken önlemleri belirlemek söz konusudur.⁴⁴⁴ Bu noktada Lyotard bir dil olarak bilim ya da kuramın yani teorik söylemin eleştirisini yapar. Zira bilim dili-bilimsel bilgi kendisini bütün dil oyunlarının üstünde ve onların dışında görür. Lyotard bunun savunulamaz pozisyonunu tartışmaktadır. Zira bilim dili-teorik dil bir metadil kılığına bürünerek diğer dil oyunlarını yadsımakta ve onlar üzerine bir hakimiyet kurmaktadır. Halbuki Lyotard açısından belli bir dil oyununun diğerleri üzerine baskı kurmasını değil dil oyunlarının çokluğunu benimsemek gerekmektedir. Çünkü der Lyotard *adil olan çoğulluğu korumaktır*.⁴⁴⁵ Bütün dil oyunlarının üzerinde üst bir dil olarak kurgulanan metadil nosyonuna Lyotard'dan önce Heidegger de dikkat çekmiş ve bilimsel-felsefi dilin büyük bir çabayla metadil adı verilen şeyin üretimini hedeflediğini ifade etmiştir.⁴⁴⁶

Levinas ise temsile ve onun gerçeklikle ve anlamla olan ilişkisine yönelik farklılık meselelerinde bahsedildiği üzere başka olanla ilgili görüşleri etrafında şekillendirir. Levinas'a göre şimdiye kadar hakikat hep temsil ile dış gerçekliğin mütakabiliyeti olarak düşünülmüştür. Buradaki uygunluk ise temsil ile gerçekliğin iki özdeş üçgen gibi üstüste binmesi anlamından ziyade başka olanın onu temsil edecek varlığın ufkuna tam anlamıyla girerek kendiliğinden bir uygunluktur. Burada varlığın kendisini açması düşünceye uygun bir biçimde belirmesini gerektirir.⁴⁴⁷ Halbuki böylesi bir uygunlukta hakikatin veya anlamın ikamet ettiği varsayımı Levinas'a göre doğru değildir. Zira ona göre anlam bunun dışında bir yerdedir. Levinas bilincin içkin bir işlemi olarak anlam tasavvurunu reddeder. Çünkü içkin işleyişte bilinç, dışarıda rastladığı şeyi sanki bu şey zaten benden çıkan bir şey zaten benim içsellğine ait bir şey gibi düşünerek onu dışsallığından ederek içsel bir öğeye dönüştürmektedir. Halbuki Levinas'a göre anlam düşüncede tüketilemez o bir fazlalığı varsayar. Bu nedenle ona göre anlam bilincin aynileştiremediği bilinci içine hapsedemediği ve aynının düzeninden kaçan yani başka olandadır. Yani kişinin kendi terimlerine çeviremediği ve dolayısıyla bilincine indirgeyemediği şeydir.⁴⁴⁸ Bu açıdan Levinas anlamı bilincin hakimiyetinden kaçan alanda arar. Yani anlam benden değil başkası ile ilişkiden ortaya çıkar. Bu yüzden de o, konuşma esnasındaki dile önem verir

⁴⁴⁴ Lyotard, *Hakkıyla*, s. 61.

⁴⁴⁵ Lyotard, *Hakkıyla*, s. 183.

⁴⁴⁶ Martin Heidegger, "Dilin Doğası" *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 30.

⁴⁴⁷ Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık*, s. 116.

⁴⁴⁸ Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık*, s. 124-125; Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 186-187.

ve dilin bilincin içkin ve kendine kapalı işleyişine göre değil kişiler arası ilişkiden hareketle açıklar.⁴⁴⁹ Levinas bilincin bilginin ve logosun hakim olduğu bir Batı felsefesi tarihini kendisinden başka türlü olanın bastırılması veya askıya alınması olarak görür.⁴⁵⁰ Levinas bu hakim görüşe karşı anlamın duyarlık olduğunu söyler. Duyulur olanın bilince indirgenmesi anlamlı olanın ideal olana indirgenmesi anlamına gelir.⁴⁵¹

Dile yönelik yapılan bu değerlendirmelerde ortak olan şey onun baskıcı yönüne yapılan vurguda birleşmektedir. Gerek Foucault'un söylem gerekse Lyotard'ın metadil ifadesiyle diğer sesler üzerinde kurulan hakimiyet vurgusu, Levinas'ın başkayı bilince içkin bir nesne olarak kurulması suretiyle mutlak anlamı elde etme arzusuyla onu başkallığından etme vurgusu, Derrida'nın düalist kutuplar ekseninde inşa edilen ontolojik ve buna bağlı olarak linguistik tahakküm ifadelerinin hepsi dilin baskıcı doğasına yönelik işaretler olarak görülmelidir. Postmodern düşüncenin dilin baskıcı yönüne yaptıkları bu vurgular aslında dilin söylemle ve dil oyunlarının üzerinde bir metadil (teorik söylem) vurgusu ve dolayısıyla güçle olan ilişkisi göz önüne alındığında dilin salt düşünceyi yansıtan bir sistem olmayıp onun otoriter yönünü de ifşa etmiş olmaktadır. Özellikle düalistik bir yapıyı vücuda getiren dilin söz konusu karşıtlıklar üzerinden tahakküm edici yapısı Derridacı perspektiften bakıldığında daha da açığa çıkmaktadır. Dilin bu emperyal yönünü dualistik düşünce düzleminde ele alan Derrida dilin yapısı gereği içinde barındırdığı karşıtlıklardan hareket eder. Buna göre bir yapı içerisindeki terimler kutuplaşmış olarak varoldukları için aynı değeri taşımazlar. Bu kutuplaşmada terimler arasında bir egemenlik ilişkisi olduğu aşikardır. Söz konusu terimlerden biri egemen bir konuma sahip olurken diğeri onun ötekisi olarak kurulmakta ve egemen terim karşısında değersizleştirilmeye tabi tutulmaktadır. Söz konusu dualistik yapı Batı düşüncesinin başından bu yana varolduğu dualistik düşünce tarzından kaynaklanmakta ve düşünce bu ikili zemin üzerinden temellenmektedir. Ruh-madde, zihin-beden, özne-nesne, Batı-Doğu, kültür-doğa teori-tarih vb. dualistik düzlemde birbirini dışlayarak varolan söz konusu kavramların anlamları ise mutlak bir gerçekliği yansıtmaktan ziyade onların arasındaki iktidar ilişkilerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁵² Başka bir deyişle sözkonusu

⁴⁴⁹ Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 212.

⁴⁵⁰ Çünkü bir aynılık rejiminin hüküm sürdüğü bu düşüncede her başkallık içselleştirme mantığına göre ele alınır. Bu nedenle başkallığını koruyan her unsur yani bilince ve aynılığa indirgenemeyen her unsur bu düzen açısından rahatsız edicidir.

⁴⁵¹ Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 303.

⁴⁵² Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 81-82.

düalistik düşünce yoluyla üretilen bu kavramlar anlamı *to stand for* olarak değil de *to speak for* olarak temsil ediyorsa bu anlam nesnel değil politiktir. Bu açıdan gerçek bir anlamın olmadığını, anlam dediğimiz şeyin aslında yorumcunun uygun görmesi ve anlam üretimi için metnin kullanılması sonucu ortaya çıktığını vurgulanır.⁴⁵³

Böylesi bir düzlemden hareketle Derrida, temsil düşüncesinde olduğu gibi anlamın mutlak olmadığını, metin⁴⁵⁴ içerisinde donuk olarak okuyucuya hitap etmediğini ifade eder.⁴⁵⁵ Çünkü anlamın mutlaklaştırılması (Barthes'in ifadesiyle ideolojik olanın doğallaştırılması) ve iktidar ilişkilerinin devreye girmesi bu noktada gerçekleşmektedir. Metindeki iktidar ilişkisi ise okuyucunun yorumuyla somutlaşır. Zira metin içindeki kavramların pozisyonları okuyucu ile kurulmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak aynı metni okuyan kişiler farklı zamanlarda farklı anlamlar çıkarabileceği gibi metni yazan da değişik zamanlarda kendi metninden farklı anlamlar çıkarır.⁴⁵⁶ Bu noktada postmodern düşünce bilgiyi metin ve yorum temelinde yeniden ele almak suretiyle farklı anlam ve yorumların ortaya çıkışı için metinler üzerindeki yorumlara yönelirler. Bu açıdan postmodern düşünce için nesnel bilginin yerine yorumbilgisi (*hermeneutik*)'nin doğrusu geçmiştir diyebiliriz. Başka bir ifadeyle nesnelliğe ve nesnel bilgiye olan arzunun yerini artık hermenötiğin bilgisi ve nesnelliği almıştır.⁴⁵⁷ Bu ise postmodern düşüncenin dile yönelik düşüncelerinden kaynaklanır. Zira onlara göre dünyada dili aşacak bir şey yoktur yani her şey dil ile çevrilmiştir. Bu açıdan da postmodern düşünce açısından her şey bir metindir ve metnin anlamı ise metinde değil metni okuyan öznededir yani metnin anlamı okuyana göre yeniden değişir ve şekillenir. Bu nedenle metin tamamlandıktan sonra yazar ölümü gerçekleşmekte ve her metin okuyucu ile yeniden inşa edilmektedir. Barthes'in

⁴⁵³ Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 25.

⁴⁵⁴ Postmodern düşünürler özellikle Derrida ve Lyotard metin derken sadece sözel bir metinden değil bir ağdan dokumadan söz ederler bu nedenle metnin dışında hiçbir şey yoktur der. Bkz., Byrne, "Postmodernizm ve Postkolonyal Dünya", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 72-73; Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 250.

⁴⁵⁵ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 249.

⁴⁵⁶ Derrida göstergelerin ve temsillerin ötesinde bir hakikati-özü arama çabasında olduğu için dilin anlamın ve bilginin kendiliğinden saydam ve yansız olduğunu varsayan Batı düşüncesinin sorgulanması için yapıbozumu gündeme getirir. Buna göre bir metnin incelenmesini sözkonusu yöntemle ele alarak 2 aşamada gerçekleştirir: tersine çevirme ve yerinden oynatma. Tersine çevirmede egemen ve tabi olan terim arasındaki ikiliğin başaşağı edilmesi yerinden oynatmada ise egemen terimin tabi terime olan bağımlılığı ortaya çıkarılır. Bkz. Kasım Küçükalp "Derrida ve Dekonstrüksiyon", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni IV*, (ed.) Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 602.

⁴⁵⁷ Bertens, *The Idea of the Postmodern; A History*, s. 11.

ifadesiyle *okurun doğumu yazarın ölümü pahasına gerçekleşmiştir*. Bu açıdan artık yazar otorite kaynağıdır değildir ve metni oluşturan yazar değil okuyuculardır.⁴⁵⁸

Deleuze ve Guattari de dili güç ve otorite ile ilişkili olarak ele almaktadırlar. Zira dil onlar açısından iletişimin saydam bir aracı değildir. Dilbilim, grameri güç ilişkilerine göre endeksleyen bir pragmatiktir.⁴⁵⁹ Onlar öncelikle dile içkin olan otoriter yönü vurgulayarak dilbilimin otoriter düşünceye veya devlet düşüncesine dolayısıyla da tahakküm mantığına hizmet ettiğinin altını çizer. Bu açıdan Deleuze ve Guattari'ye göre otorite ve tahakküm yalnızca devlet mekanizması ve siyasi kurumlarla sınırlı kalmayıp aynı zamanda dilbilimde kendini göstermektedir. Düşüncenin ve dilin yapısı bu anlamda devlet gibi tahakküme meyillidir. Dilbilimde içerilen siyasal tahakküm ise temsil ve anlamlandırma ile işleyerek gizlenmektedir. Yani aslında dilbilim içindeki tahakküm, doğru temsil, rasyonel hakikat ve mutlak anlam gibi olguların arkasına gizlenerek tahakkümünü meşrulaştırır.⁴⁶⁰ Bu açıdan iktidarın düşünce ve dile sindiğini ve hakikat, öz gibi nosyonlarda gizli bir otoriteryanizm olduğunu ifade ederler. Bu noktada Deleuze ve Guattari dilin geleneksel algılanışına itiraz ederler. Sanki dil bilginin bir öznenen diğerine basitçe aktarımıymışçasına dilin iktidar ile olan bağlantısının gözden kaçırıldığını vurgulayarak gramerin politik yönüne dikkat çekmektedirler. Çünkü onlara göre dilin naklettiği şey açık ve kesin bir mesaj olmayıp yineleyici emir sözlerdir-sözcüklerdir.⁴⁶¹ Yani her ifade bir edimi tamamlamaktadır. Bu nedenle de dil bilginin bir aktarımından ziyade emir sözlerin dayatılması anlamına gelir. Dilin dünyayı düzenleme ve şeyleri sıralama girişiminin araçları olan bu emir sözler, kelimeler ile şeyler arasındaki ve ifade ile edim arasındaki bağlara sızarak bir şiddet alanı yaratırlar.⁴⁶²

2.4. Kimlik ve Farklılık Tartışmaları Bağlamında Temsil Fikrinin Problemleri

Postmodern düşüncenin, baskıcı bir aynılık ve mutlaklık düzleminde işleyen ve güç ile olan yakın ilişkisinden dolayı temsil eleştirilerini, özellikle fark felsefesi üzerinden

⁴⁵⁸ Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 249; Özen, *Söylem*, s. 55.

⁴⁵⁹ Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 63-64.

⁴⁶⁰ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 186.

⁴⁶¹ Aktaran Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 63.

⁴⁶² Sercan Çalıcı, "Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersizyurtsuzlaşması; Emir-sözcüklerden Tercihler Mantığına", *Düşünme Dergisi*, Sayı:2, <http://www.possible.com/uploads/dergi/16.pdf>, s. 15.

gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu noktada postmodern düşünürler temsil fikrinin, epistemik bir özne nosyonu çerçevesinde, farklılık ve tekillikleri, belli bir (t)öze-kimliğe ilk ilkeye referansla tanımlayarak, hiyerarşik ve baskıcı bir yapı ekseninde değerden düşürdüğü, bu nedenle de politik bir işlev gördüğü hususunda hemfikirdir. Rasyonel bir varlık ve hakikat fikri ekseninde ve düalist bir düzlemde, özdeşlik karşısında farklı olanı, kavrama ve beşeri idrak düzeyine indirgeyen yapısıyla temsil, fark'ı farklılığından etmekte ve onu bir değer kaybına uğratmaktadır. Böylesi bir düşünsel tutum, fark'a, akılcı bir tözün-öznenin perspektifinden bakarak, kendi mutlak gerçekliğini taşıyan ve farklılıkları kendi kavrayışına indirgeyen bir temayül içerisinde⁴⁶³, fark'ın fark olarak kalmasına izin vermeyen, onu, varlığın-aynılığın bilindik düzlemine tabi kılan bir yapıya sahiptir.⁴⁶⁴

Postmodern düşünürler, tam da bu noktada, şimdiye kadar özdeşlik lehine değerden düşürülen fark'a yönelik bir ihtimamla temayüz ederler. Bu bağlamda postmodern düşünürler, temsil eleştirisini farklılık ile ilgili düşünceleri etrafında şekillendirmekte ve farklılıkların özdeşlik mantığı ekseninde “aynı”ya indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü temsil, yapısı gereği ortaklıklardan ve eşitliklerden hareket ettiği için, aslen eşit olmayan şeyleri eşitleme yoluyla iş görmek ve farklı olanı, tekil olanı ortak bir genellik formunda ifade etmeye çalışmaktadır. Bu durum da, farka yönelik baskı ve şiddeti de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda ele alındığında farklılık meselesi, Batı düşüncesi boyunca özdeşlik ve temsil mantığı etrafında sindirilen, yadsınan veya görmezden gelinen alana işaret eder. Söz konusu alan ilk olarak insanın, klasik düşünceden bu yana *logos* sahibi bir canlı olarak tanımlanması ve bu tanım gereği, onun irrasyonel olduğu düşünülen tüm farklılıklarından soyutlanmak suretiyle, özsel ve totalleştirici bir anlam aralığında değerlendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Doğal olarak bu durum rasyonalite dışındaki duyguların, arzuların, içgüdüler ve bireysel farklılıkların yadsınmasını beraberinde getirmiş ve yaşamdan soyutlanmış bir insan kavrayışına yol açmıştır.⁴⁶⁵ Descartes'ın epistemik öznesi, Kant'ın otonom ahlaki öznesi böylesi

⁴⁶³ Jorge Larraín, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, (çev. Neşe Nur Domaniç), İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995, s. 18.

⁴⁶⁴ Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak*, (çev. Barış Özkul), İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 22.

⁴⁶⁵ Klasik düşüncedeki metafiziksel anlayıştan vücut bulan modern temsil düşüncesi açısından bilginin temeli çeşitlilik arz eden olguların belli bir kavram-tümellik altında birliğe çevrilmesidir. Böylelikle birin çokluk aynının farklılık üzerinde kurduğu üstünlük, oluştan ve deneyimden uzak olan soyut

yalıtılmış bir özneye örnek oluşturmaktadır. İnsanın özünü rasyonel olana eşitlemenin neticesinde diğer yönlerinin ve farklılıkların yadsınmasıyla başlayan süreç, daha sonra cinsiyet farklılıkları başta olmak üzere kendisinden farklı olan ve “öteki” olarak yadsındığı pek çok alana yayılmıştır. Postmodern düşünce bu açıdan, temsil eleştirilerini, farklılık meselesiyle ilişkili olarak ele alır.⁴⁶⁶ Çünkü temsil özdeşlik ve aynılık mantığı çerçevesinde işlediği için şeyler ancak bu mekanizma içerisinde temsil edilebilirler. Farklı olan şeyleri aynı kılmaya çalışan temsil, tekil olanın dışlanması da bu nedenle beraberinde getirir. Zira tekil olan bir aynılık ya da özdeşlik adı altında kimlik kazanmaz. Tekillik belli bir öz (*nitelik*) çerçevesinde kimliğe indirgenemediği için temsil edilmeye de müsait bir yapı arz etmez. Bu noktada postmodernler, modern dönemin vücuda getirdiği özsel bir varoluşa sahip, tekbiçimli bir kimlik nosyonuna eleştirel yaklaşır.⁴⁶⁷ Onlar temsilci düşüncede olduğu gibi, kimliği bir özdeşlik düzleminde düşünmekten ziyade, fark temelinde ele almakta ve kimliği oluşturan şeyin, bir türün paylaştığı özsel niteliklerden değil onlardan ayrıldığı şeylerden neşet ettiğini söylemektedir.

Bu noktada bir aynılık etrafında inşa edilen kimlik ile söz konusu aynıya indirgenemeyen farklılık arasındaki ayrım önem arz eder. Burada kimliğin temsil edilmeye müsait olup farkın söz konusu temsile elverişsiz olmasının sebebi ise, kimliğin pasif olması ve başkaları tarafından yapılandırılan veya empoze edilen bir şey olması iken, farklılığın aktif yapısı öne çıkar. Dolayısıyla kimlik temsile müsait iken farklılık

kavramsal genellemelerin hakim olduğu bir düşünce biçimine vücut vermiştir. Böylesi bir düşünme (soyut-kavramsal düşünme) biçimi ise zamandan ve mekandan uzak rasyonel ve soyut bir varlık anlayışına bağlı kalmıştır. Bu nedenle çağdaş felsefe de özellikle Fransız felsefesi kanadında kavram ile deneyim arasındaki bu mesafeyi kapatma ve buna bağlı olarak temsile yönelik eleştiriler de birlikte ele alınmaktadır. Yaşam ile kavram arasında vuku bulan bu gerilim özne sorununa açılır, zira insan öznesi yaşayan bir beden olmanın yanı sıra kavram da yaratır. Kavram bu nedenle varoluştan ayrı olarak düşünülemez. Bkz. Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası*, s. 21. Freud’un bilinçdışı (sonrasında arzu felsefelerine de ilham verecek olan bilinçdışı) da tam olarak bu yeri işgal eder. Kavram ile varoluş arasındaki bu zıtlık temsilin imkanı ve imkansızlığı konusunda da ufuk açar bize. Çünkü kavramlar ve olgular temsil edilebilirdir olaylar ve varoluş temsile müsait değildir. Temsili yıkmak isteyen postmodern düşüncenin Fransız kanadı bu nedenle kavramın varoluştan ayrı olmadığını göstermeye çalışır. Çünkü bu sayede mutlak ve tam bir temsilin imkansızlığı da ortaya çıkmış olacaktır. Bu noktada postmodern kurama özgü olan şey, temsil etmeyle ya da kavramsal düşünceyle egemen olunamayacak olanı tasarlayıp üretme arzusudur. Bu ise Lyotardın yüce olana doğru tırmanma diye tanımladığı arzudur. Bkz. Steven Connor, *Postmodernist Kültür*, (çev. Doğan Şahiner), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 34.

⁴⁶⁶ May, *Postyapısalcı Anraşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 160

⁴⁶⁷ Stuart Hall, “Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?” *Kimlik Politikaları*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 277.

temsil edilmeye uygun değildir.⁴⁶⁸ Temsil düşüncesinde öteki adına konuşma yoluyla onu temsil etme, onu tanımlama ve ona bir kimlik verme söz konusu iken farklılık açısından öteki adına konuşmamak, onun hakkında söylemlerde bulunmamak temsil dışı bir duruşu ifade eder. Bu noktada Deleuze'ün tekilin, yani temsil edilemeyen ve aynıya indirgenemeyenin, kendisine empoze edilen her türlü kimliğe karşı durmak suretiyle kimliğini kendi tekilliği ve farkı üzerinden inşa ettiğini vurgulaması önemlidir. Zira farklılık, temsilci özdeşliğin başkası adına konuşma (*to speak for*) karşısında kendi adına-hesabına (*to speak for itself*) konuşmaktır.⁴⁶⁹ Simon Tormey'in kaleme aldığı *Kendi Hesabına Konuş* çalışmasında üzerinde durduğu Zapatistalar'ın konuşmak yerine dinlemeyi tercih etmesi, birbirleriyle temsil dışı bir ilişki kurmayı amaçlamalarından kaynaklanmakta ve temsilci düşüncenin mantığına “kendi hesabına konuş” cevabıyla temsil ötesi bir duruş sergilemektedirler.⁴⁷⁰

Postmodern düşüncenin temsil ve kimlik meseleleriyle ilgili olarak karşı çıktığı bir diğer nokta ise kimliklerin, bir yoksunluk-eksiklik üzerinden inşa edilmesidir. Zira temsil, norm veya bir model olarak sabit standartlar kurmak suretiyle işler. Farklılıklar, tikellikler ve azınlıklar da işte sözkonusu bu standardın altında kalan kısmı ifade ederek, bu standarttan yoksunluk ile bir kimlik kazanır.⁴⁷¹ Sözkonusu model veya standart, diğer varlık-varoluşlar (kadın-azınlıklar-siyahlar) için Batı toplumlarında genellikle beyaz burjuva erkeği olarak görülür. Bu standardın karşısında bütün diğer insanlar kusurlu ve eksiktir. Buna ek olarak bu şemanın içinde zihne beden üzerinde, akla duygu üzerinde, aktifliğe pasiflik üzerinde her zaman bir öncelik verilir.⁴⁷² Bu nedenle temsilci düşünüm biçiminin, farklılıkları belli bir aynılık altında ele alması farkın ve tikel olanın bir yoksunluk üzerinden tanımlanmasını ve dolayısıyla bir yokluk üzerinden kimlik kazanmasını da beraberinde getirmiştir. Derrida bu noktada kimliğin her zaman bir şeyleri dışlama üzerine kurulu olan otoriteryan bir hiyerarşi ekseninde işlediğine dikkat çekerek, düalist bir düzlemde bir tarafın diğer taraf üzerinde kendi öz varoluşuna karşıt bir işlev

⁴⁶⁸ Simon Tormey, “Kendi Hesabına Konuş; Deleuze, Zapatismo ve Temsil Eleştirisi”, <http://cevirieylem.tumblr.com/post/4013892192/kendi-hesab%C4%B1na-konu%C5%9F-deleuze-zapatismo-ve> 10. 06. 2016, 20:30; Ayrıca bkz. Ömer Faruk, “İktidara Aşık Olmayın”, *Dışarıdan Düşünmek*, (ed.) Ömer Faruk, Ankara, Chiviyazıları Yayınevi, 2016, s. 38.

⁴⁶⁹ Tormey, “Kendi Hesabına Konuş”

⁴⁷⁰ Tormey, “Kendi Hesabına Konuş”, Ayrıca bkz. Faruk, “İktidara Aşık Olmayın” *Dışarıdan Düşünmek*, s. 38-39.

⁴⁷¹ Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1999, s. 12.

⁴⁷² Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, s. 12.

görme amacıyla vücuda gelmiş-getirilmiş olduğunu ifade eder. Kadın-erkek ya da ırk kavramsallaştırmasında siyah-beyaz ayrımında görüldüğü üzere bu karşıtlıklar aslında kimliklerin ilan ettiği “birlikler-aynılıklar” ilişkisinin arkasında bir tür iktidar ve dışlamanın olduğunu da göstermektedir. Böylece kimliklerin belli bir aynılık üzerinden değil de bir iktidar ilişkisi zemininden hareketle inşa edildiği ortaya çıkmaktadır.⁴⁷³ Dolayısıyla postmodern düşünce açısından kimlikler, söylemin dışında değil içinde inşa edildiği için, onlar, söylemsel oluşumların ve pratiklerin içinde tarihsel ve kurumsal olarak üretilen şeyler olarak kimliği ele almaktadır. Foucault bu açıdan kimliklerimizin, varlığımızı tanımlayan ve kim olduğumuzu normallik ve anormallik sınırları çerçevesinde bize empoze eden disiplinler tarafından üretilmiş olduğuna dikkat çeker.⁴⁷⁴ Bu anlamda Foucault açısından önceden verili nesnel bir kimlik mümkün değildir. Bizler tarihsel varlıklar olduğumuz için, sahip olduğumuz kimlikler-benlikler de tarihsel olarak üretilmiş olmak durumundadır.⁴⁷⁵ Postmodern düşünce üzerinde belirgin bir etkiye sahip olan Nietzsche de sabit kimlik nosyonuna karşı çıkarak, özne metafiziğine radikal bir meydan okuma yapmak suretiyle tözsel olmayan bir kimlik-benlik arayışına girmiştir.⁴⁷⁶ Zaten postmodern düşüncenin fark felsefesine önem vermesinin sebebi, sabit ve temsil edilmeye müsait bir kimliğe olan itirazlarından kaynaklanır.

Fark meselesini ele alırken Nietzsche, perspektival hakikat anlayışı ve etik alandaki çoğulculuğu ile fark düşüncesine katkıda bulunurken, Heidegger fark meselesini, metafizik düşünce geleneği üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu minvalde öncelikle Nietzsche, monist bir ahlak anlayışının aslında dayatılan kimlikler vasıtasıyla farklılıkları yok etme arzusu taşıdığını öne sürerek farka ve tekil olana dikkat çekmeye çalışır.⁴⁷⁷ Heidegger ise metafizik düşünce tarzının yaşamı yadsıyan ve kavramsal düşüncenin egemenliği altında olan yönüne dikkat çekerek fark felsefesini gerçekleştirir. Heidegger’e göre metafizik düşünce geleneği, varlık ile varolanlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak farklılıkları yadsıyıcı bir mahiyete büründüğü için eleştirilmektedir. Çünkü Heidegger açısından Varlık temsillerle kavranmaya çalışıldığı için ontolojik farkı ıskalanmıştır. Heidegger bunu Hegel’den alıntıladığı şöyle bir örnekle açıklamaktadır; bir

⁴⁷³ Hall, “Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?”, *Kimlik Politikaları*, s. 283.

⁴⁷⁴ Michel Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 243.

⁴⁷⁵ Allison Weir, “Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler” *Kimlik Politikaları*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 108-109.

⁴⁷⁶ Alan D. Schrift, “Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Radikal Demokrasinin Öznesi”

⁴⁷⁷ Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa, Emin Yayınları, 2016, s. 43-44.

kişinin ısrarla meyve isteyerek, elma, armut vb. gibi belirgin isimlerle değil de tümel olan bir kavramla meyveyi istemesi nasıl ki elma armut gibi tek tek varolan meyvelerin varlığını-farklılığını ıskaladıysa, varolanlar ile onların varlığı arasındaki farkın ıskalanması da bunun gibidir. Zira meyve temsildir, varolanlar ise tek tek elma armut vb.dir. Dolayısıyla temsilci düşüncede tümel olan öne çıkarılarak farkın üzeri örtülmektedir. Bu nedenle temsilin, tek tek varlıkların karşısında tümele olan vurgusu sebebiyle farklılıkları ıskaladığı aşikardır. Heidegger işte bu noktada geleneksel düşüncenin varlık kavrayışını bu meyve örneğine benzetir. Zira bu örnekte olduğu gibi varlık kavrayışı tek tek varlıkları tümele dayalı kategoriler-kavramlar yoluyla yani temsil ile anlamaya çalıştığı için farklılığın üzerini örtmekte ve varolanlar ile onların varlığını birbirine karıştırmaktadır.⁴⁷⁸

Ayrıca gerek Nietzsche gerekse Heidegger sözkonusu metafiziki düşüncenin bir takım dualiteler ekseninde vücut bulduğunu ifade ederek, bu dualistik düşüncenin hem farklılıkları özdeşlik düzleminden hareketle inşa ettikleri hem de sözkonusu farklılıkları, bu dualistik düşünce yoluyla değersizleştirdiği konusunda hemfikirdirler.⁴⁷⁹

Söz konusu düalist düşünme mantığı Derrida için de bir eleştiri konusudur ve bu düşünce tarzı, varlık dünyasını ikili bir ayırım altında ele alarak, birinin diğerini mutlaklık, nesnellik ve evrensellik adı altında şiddete kapı aralayan bir söyleme vücut vermesi hasebiyle problemlidir. Çünkü düalistik düşünme varlığı, yaşamı ve düşünceyi ikili yapılara hapsederek birini yücelten diğerini alçaltan yapısıyla sadece epistemik bir mesele olmayıp aynı zamanda etik ve politik bir karaktere de sahiptir. Bu açıdan Derrida düşüncedeki otoriter ve hiyerarşik yapıları ifşa ve elimine etmeye çalışır. Bunun için de Platon'dan bu yana evrensellik, bütünlük gibi kavramlardan yola çıkarak Batı felsefi söylemindeki bastırılmış farklılıkları açığa çıkarmak için sözkonusu söylemin başından beri dışarıda bıraktığı ile ilgilenmektedir. Zira sözkonusu dışarıda bırakılan veya sindirilen alan, Batı düşüncesi boyunca üzerinde baskı kurulan alanı oluşturmaktadır. Bu noktada Derrida açısından dışarıdaki ile ilgilenme ve yüzleşme etik bir meseledir. Onun yapısökümü bu açıdan felsefeyi ötekine açan etik bir strateji olarak görülmektedir. Zira

⁴⁷⁸ Sinan Kılıç, "Martin Heidegger'in Ontolojisinde Fark Metafiziği", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2016, S. 63. s. 164-165.

⁴⁷⁹ Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 47-48.

yapısöküm Caputo'nun ifadesiyle dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisi olarak farklılık için bir alan açmaya çalışmaktır.⁴⁸⁰

Düşüncenin bu tahakküm edici yönünü Lyotard ise teröristik olarak adlandırdığı metaanlatılar yoluyla yapmakta ve temsil fikrine yönelik eleştirel bir tutum sergilemektedir. Lyotard'ın felsefesi farklılık bağlamında ele alındığında, onun bilgi anlayışı ile temayüz ettiği görülebilir. Lyotard modern dönemin metaanlatılar (özellikle bilim) yoluyla farklılıkları dışlayıcı bir mahiyete sahip olduğunu düşünür.⁴⁸¹ Zira metaanlatılar hayatın ve hakikatin tek bir anlamını sunma iddiasında oldukları için, diğer anlatıları yadsıyarak dışlarlar ve bunların doğru olmadığını, gerçekliği yansıtıp temsil etmediğini düşünürler. Örneğin lineer tarih anlayışı, farklı tarihsel deneyimleri dışlayarak insanlık tarihini tek bir tarihin temsil ettiğini düşünen bir metaanlatı olarak ortaya çıkar. Bu açıdan lineer tarih anlayışı hem ileri olarak görülen ve evrensel olduğu düşünülen yaşam tarzları ve düşünceleri dışındaki şeyleri değerden düşüren bir karaktere, hem de bu evrensellik ve rasyonellik söylemleri yoluyla diğerleri üzerinde epistemik bir şiddet kuran ve onları değerden düşürerek kendisini meşrulaştıran bir düzleme sahiptir.

Düşünceye içkin olan bu baskıcı yönü açığa çıkararak temsil karşıtlığını fark felsefeleri üzerinden açıklayan Deleuze ve Guattari de bu noktada önem arz eder. Onlar fark meselesinde klasik dönemden bu yana süregelen düşünme biçimlerinin vazgeçemediği totalite ve evrensellik fikriyle, tikeller üzerinde uygulanan baskıcı ve egemen gücün etik-politik tezahürleri üzerinde dururlar. Bu çerçevede onların klasik ve modern felsefeye yönelik eleştirileri her şeyin aşkın bir ilkeye referansla açıklanma çabasında yoğunlaşır. *Fark ve Tekrar* adlı eserinde gerçekleştirdiği temsil eleştirisini⁴⁸² Platon'dan bu yana süregelen Batı felsefi söyleminin ontoloji anlayışına dayanarak yapmaktadır. Buna göre Platon'dan itibaren dünyayı algılama biçimimiz, kesin ve gerçek

⁴⁸⁰ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 214-215.

⁴⁸¹ Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 55-56.

⁴⁸² Deleuze temsil eleştirisini yaparken özdeşlik ve temsil mantığına indirgenemeyecek bir fark felsefesi arayışına girişmektedir. Çünkü Deleuze açısından farkı, benzerlikten yola çıkarak açıklama girişimi, özdeşliğin farka öncel olduğu bir temsil mantığına dayanır. Bu bakış açısına göre fark, bir farklılaşma değil tersine olmuş bitmiş bir şey olarak anlaşılmaktadır. Halbuki Deleuze açısından fark demek, iki şeyin birbirine benzemezliği olmaktan ziyade bir fark oluş ve farklılaşagelmek olarak olgu değil olay-oluş düzleminde değerlendirilir. Bu bağlamda Deleuze *Fark ve Tekrar* adlı eserinde yeni bir fark kavramı ortaya koyarak temsil eleştirisini gerçekleştirir. Fark eğer olmuş bitmiş bir şey olarak değil de bir süreç ise o halde mutlak bir temsil de mümkün olmayacaktır. Zira söz konusu fark oluşu temsil etmek için onu sabit bir hale getirmek ve öyle temsil etmek gerekir. Oysaki fark bir oluş sürecidir. Bkz. Erol Er, *G. Deleuze ve Fark Felsefesi*, s. 51; Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 98-100.

olan bir şeye bağlanmıştır. Daha genel ifade edilecek olursa, bilginin bir temele oturtulma çabası, bütünün kavranabildiği ve farklılıkların, mutlak ve değişmez olan bir şeye kıyasla fark olarak anlaşıldığı düzlemde gerçekleşir. Yani farklılık sadece özdeşliğe ve bütüne kıyasla anlaşılabilir.⁴⁸³ Bu açıdan Deleuze, gerçekliği söz konusu aşkın ilke temelinde açıklamaya çalışan Batı düşünce geleneğinin, totalleştirici tutumuyla farklılıkları yadsıyan bir mahiyete sahip olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁴ Onlar hakikati dışsal bir gerçekliğe bağlayan geleneksel düşünce tarzını yadsıyarak, böylesi bir düşünme eyleminin aşkınlık düzlemleri ya da temsil felsefelerine hizmet ettiğini ifade ederler.⁴⁸⁵ Bu çerçevede klasik metafizik ve modern temsil epistemolojisinin arasındaki yakın ilişki birlikte ele alındığında Antik dönemden bu yana süregelen rasyonel ve evrensel bilgi ve hakikat iddialarının farklı olan düşünce ve varoluş imkanını ortadan kaldıran ve böylece etik-politik düzlemde bir özdeşlik mantığı ile hareket ederek farklı yaşam tarzlarının ve varlıkların yadsınmasına hizmet ettikleri söylenebilir. Bu nedenle Deleuze ve Guattari'nin fark felsefesi ve buna bağlı olarak temsil eleştirisi, salt epistemolojik bir mesele olmaktan ziyade politik anlam içerimine sahip olan bir mahiyet de arz eder.

Temsil mantığında farklı olanın (başkanın) “aynı” altında belirlenmesini ve farklı olanın aynının kategorilerine göre düzenlenerek, bilincin sınırlarına indirgenmesinin karşısında Levinas da eleştirel bir tutum takınır. Bu noktada Levinas şeylerin yasalarını koyarak farkı ve aynıyı uzlaştıran bilinç mitosunu, felsefenin en büyük mitosu olarak görür. Çünkü bilinç mitosu aynının totalitarizmine ve tahakkümüne dayanmaktadır.⁴⁸⁶ Bu açıdan Levinas farklı olanın bilince nispetle başka olduğunu ve onu düşüncenin içkinliğinde bir düşünülene dönüştüren teorik tutumun kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Levinas açısından başkası-farklı olan, benim temsil edip bilincimin sınırlarına hapsedemeyeceğim-indirgeyemeyeceğim ve benim ona dair olan görüşümden-temsilimden kaçan ve onu aşan kişidir. Levinas tam bu noktada düşünülenin-temsil edilenin düşünce yani temsil eden içinde eksiksiz olarak yer aldığı fikrine karşı sonsuzluk fikrini koyar. Burada sonsuzluk fikri paradoksal olarak düşünülenin fazlasını düşünmeye dayanır; *Sonsuzluk fikri kavranılamaz olanı onun kavranılamazlık konumunu güvence altında tutarak kavramadır.*⁴⁸⁷ Bu noktada tam kavranırlığı talep eden temsil

⁴⁸³ Tormey, “Kendi Hesabına Konuş”

⁴⁸⁴ Küçükalp, Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları, s. 83-84.

⁴⁸⁵ Erol Er, *G. Deleuze ve Fark Felsefesi*, s. 50.

⁴⁸⁶ Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 117.

⁴⁸⁷ Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 124-125.

fikrinin sonlu olanın (aynının) sonsuz (başka) tarafından kapsanamayacağından dolayı temsil düşüncesine karşı çıkar.⁴⁸⁸

Temsil düşüncesinin farklı olanı, bilince içkin bir nesne olarak kurması ve onu aynıya indirgemesi hasebiyle tahakküm edici bir mahiyete de sahip olduğuna dikkat çeken Levinas da tıpkı Derridacı yapı sökümde olduğu gibi ötekine karşı etik sorumluluğu vurgular. Çünkü Batı felsefesinde bilgi ve teori, ötekini anlamaya çalışırken, ötekinin farklılığını aynının bir parçası haline getirerek elimine ettiği için, sözkonusu düşünce ontolojik bir emperyalizme vücut vermiştir.⁴⁸⁹ Ayrıca Levinas, yalnızca karşılaşılan insanın bir anlamı ve gerçekliği vardır diyerek, bilinçte temsil edilebilen değil karşıımızda somut olarak duran ve yüzyüze olan ilişkideki insanı önemser:

Doğru temsil bir görünüş olma olanağını kendinde taşımaya devam ederken, düşünce karşısında dünya tümüyle acizken, düşünce kendi içselliğinde kendini reddetmeye, kendine sığınmaya, gerçek karşısında tümüyle özgür kalmaya ve aldığı "ilk" kaynağı olarak varolmaya, kendisini önceleyen bellekle tahakkümü altına almaya muktedirken, özgür düşünce hep "Aynı" olanken, yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım bir şekilde kendisini bana dayatır; öyle ki onun sefaletinden sorumlu tutulmaktan vazgeçemem. Bilinç, sahip olduğu öncelikli yeri kaybeder.⁴⁹⁰

Bu nedenle yüzün mevcudiyetini bilincin tasarrufunu sonlandıran bir durum olarak görür Levinas. Zira başka olan bilinçte yansımaz olandır. Yüzyüze olan ilişkideki insana duyarlı olmayı vurgulayan Levinas bu açıdan öznelliğin tanımında şimdiye kadar varsayıldığı üzere bilinci değil, sorumluluğu öne çıkararak Derridacı izi takip eder.⁴⁹¹

Bu açıdan bakıldığında güç ilişkileri, Nietzsche'den Levinas'a kadar düşünürlerin özdeşlik düzleminde işleyen temsil fikrine içkin olarak ifade edilmekte ve onun farklı olanı kendisinde eritmek suretiyle tekillikler üzerinde ciddi bir iktidar pratiği olduğunu ifşa etmektedir. Farkın üzerinde kurulan bu epistemik hakimiyetin vücuda getirdiği politik baskı süreci bu nedenle değinilmesi gereken bir diğer noktadır. Çünkü postmodern düşünce açısından birtakım özler belirleyip bunu nesnelere empoze etmek sadece epistemik bir mesele değil, etik ve politik imaları da içeren siyasal bir meseledir.⁴⁹² Foucault'un özümüz olarak adlandırılan şeyin özgürleştirici değil, baskıcı siyasal bir

⁴⁸⁸ Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 182.

⁴⁸⁹ Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 58.

⁴⁹⁰ Levinas, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık*, s. 138.

⁴⁹¹ Gözel, *Varlıktan Başka*, s. 23-24.

⁴⁹² İnsanın özü kavramı bireye hükmeden ideolojik bir inşa olarak görüldüğü için söz konusu öz aslında özsel bir şey olmaktan ziyade iktidarın ikamet ettiği ve bizi tahakküm altına alan bir yer olarak görülür. Bkz. Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 150-151.

proje olduğunu ifade etmesi bu gerçeğe matuftur.⁴⁹³ Zira temsiller postmodernler açısından yansıttığını varsaydığı bir öz yaratırlar ve sanki bu özler doğalmış gibi onu temsil ederek evrensel bilgi iddialarında bulunurlar. Temsilin tasvir edici değil dönüştürücü olduğuna dikkat çeken postmodernler açısından özne, nesnenin yansıtıcısı değil, onun üreticisi ve hükmedicisidir. Bu nedenle bütün temsil formlarında baskın olan şeye, yani kalıtsal olarak işaret edenin emperyalizmine dikkat çekilir.⁴⁹⁴ Bu noktada Nancy Fraser'in temsil etmenin hükmetmek ve egemen olmak anlamına ve onun güç oyunlarından ayırtedilemezliğine vurgu yapması önem arz eder. Zira temsiller salt epistemik ve algısal bir durum olmayıp, birtakım pratiklerle de ilişkili olduğundan dolayı⁴⁹⁵ temsilin nesnel ve mutlak olduğu fikri onun baskıcı yönünün sürekliliği için tasarlanmış bir kurgudan ibaret olarak görülür. Postmodern düşünce içerisinde bilgi, dolayısıyla temsil ile iktidar arasındaki etkileşimin sıkça vurgulanmasının nedeni, güç ilişkilerinden bağımsız bir düzlemin imkansızlığıdır.⁴⁹⁶ Bu nedenle postmodern düşünce için temsilei düşünce tarzı, diğer bütün bilme anlama ve anlamlandırma biçimlerini ve hakim perspektifin dışında kalan diğer bakma ve görme biçimlerini şiddetle dışladığı ve bu nedenle bilgi ve hakikat iddialarının da güç bağımlı olduğu için politik anlam içerimlerine de sahiptir.

Postmodern düşünce farkın epistemik ve buna bağlı olarak etik-politik açıdan sorunları nedeniyle temsilei mantığı eleştirirken, epistemik ve politik yönü birlikte ele alır. Zira birşeyin yerine geçme (*to stand for*) anlamında temsil farklı olanı özdeşlik mantığı çerçevesinde aynıya indirgediği (çeşitliliği belli bir kavram-tümel altında topladığı) için ya da başkaları adına konuşma (*to speak for*) onları tanımlayıp kategorize ederek belli bir hiyerarşi temelinde düşündüğü ve devlet felsefeleri yoluyla bir tahakküme yol açtığı için iki yönlü bir eleştiriye tabi tutulur. Bu anlamda genelde Batı düşüncesi, özelde modern dönem boyunca insanların birtakım öz-doğa ile nitelendirilerek belli kimliklerin atfedilmesi sayesinde hem epistemik hem de politik anlamda temsil edilmeleri de mümkün olmuştur. Temsilin bu iki yönlü işlevinin bir arada devreye sokulması Gayatri Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?* çalışmasında da ifade ettiği gibi temsilin bir yandan devlet oluşumundaki ve hukuktaki yönüyle, öte yandan epistemolojik zeminde işlemesi,

⁴⁹³ Aktaran May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 100.

⁴⁹⁴ Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation*, s. 37.

⁴⁹⁵ Fabian, "Varolma ve Temsil; Öteki ve Antropolojik Yazı", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, s. 99.

⁴⁹⁶ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 86.

bu iki anlamının birbiriyle yakından ilişkili olmasıyla açıklanır.⁴⁹⁷ Düşünce ve devlete içkin olan temsil fikri bilinç olarak özne ya da bilinç olarak devlet (öznesi) anlamında temsilin hem epistemik hem de politik yönünü güçlendirerek gerek düşünsel gerekse politik tahakkümü meşrulaştırır.

Bu minvalde temsil fikrinin güç ile ilişkilendirilmesi, temsilin hem düşünsel anlamda hem de politik düzlemde otorite eleştirisini de beraberinde getirmiştir. Zira gerek bilinç olarak insan, gerekse devlet-otorite farklılıkları bütünlüklü bir epistemik söylem yoluyla yadsıdıkları veya aynılaştırdıkları için, bütünü temsil etmeye muktedir bir öznenin farklı figürleri olarak görülmektedir.⁴⁹⁸ Bu açıdan özne, nasıl ki dünyadaki çeşitliliği-çoğulluğu bilincine içkin bir nesne olarak kurmak suretiyle, tek bir kavram-ide altında onları sabitleştirerek denetlemekte ve onlar üzerinde epistemik bir şiddet kurmaktaysa, devlet de farklılıkları birlik ve bütünlük altında toplaması yönüyle temsile ve kavramsal düşünceye dayanır ve kendisini bu yolla tesis eder. Zira devlet hem akılcı bir anlaşmadır, hem de çokluktaki birliği temsil etme iddiasındadır. Devlet düşünceye içsel olan özdeşlik mantığıyla ve çokluğu birlik haline getirerek onu temsil etme iddiasında olan epistemolojiye dayanarak kendisi de çeşitlilik arz eden bireyleri ve onların tercihlerini toplum sözleşmeleri yoluyla bir haline getirerek onları temsil iddiasında bulunarak tekil olanı-farklı olanı bastırmakta ve normal birey-vatandaş yoluyla onların temsili yapmaktadır. Yani küçük bir devlet olarak iyi yurttaşın en temel özelliği devlet düşüncesiyle olan özdeşliğidir. Bu açıdan postmodern düşüncede otorite ve tahakküm eleştirisi, devlet felsefelerini de içine alacak şekilde geniş bir anlam aralığına sahiptir. Postmodernler söz konusu otorite eleştirisini ve buna direniş noktalarını felsefelerinde farklı şekillerde işlemiş olsalar da genel olarak epistemik ya da siyasal olsun otoriteye ve tahakküme karşı çıkarak tekil ve farklı olanı savunma yoluna gitmişlerdir.

Bu noktada otorite eleştirisi ilk olarak anarşistlerde karşımıza çıkmaktadır. Bir devlet eleştirisi olarak anarşist çizgi⁴⁹⁹ siyasal düzlemde temsil eleştirileriyle postmodern

⁴⁹⁷ Gayatri Spivak, “Madun Konuşabilir mi?” *Kuram ve Yöntem Kenarından*, (ed.) Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2009, s. 60.

⁴⁹⁸ Cengiz Baysoy-Sinem Özer, “Politik Felsefede İçkinlik Düzlemi Gilles Deleuze ve Antonio Negri”, *Dışarıdan Düşünmek*, (ed.) Ömer Faruk, Ankara, Chiviyazıları Yayınevi, 2016, s. 170-171.

⁴⁹⁹ Anarşistlere göre iktidar insanın toplumla olan ilişkisini tahrif etmekte insanın doğal olan ahlaki ve akli vasfına ket vurarak tahakküm edici bir pozisyon sergilemektedir. Bu nedenle anarşistler toplum sözleşmesine dayanan siyasal teorileri reddederek insanın özünde iyi olduğuna ve bireylerin bir araya gelme yönünde doğal bir tercihi olduğunda onlara hakemlik edecek bir devlete ihtiyaçları olmadığına

temsil eleştirisine de önemli bir katkı sunmuştur. Zira onların bu siyasal düzlemdeki temsil eleştirisi daha sonra postyapısalcı isimler tarafından zenginleştirilerek felsefi alana da taşınmıştır. Bu noktada otorite karşıtı çizgide postyapısalcılar ve anarşist düşünce iktidarın otoritesine muhalif bir pozisyon alarak ortak bir zemini paylaşırlar.⁵⁰⁰

Otorite ve iktidar eleştirisi Foucault'ya geldiğinde daha da geniş bir alana yayılır. Zira Foucault iktidarı devlet kurumuyla sınırlandırmaz, iktidar ilişkileri ağı dediği şey daha geniş bir alana tekabül eder. Söz konusu iktidar, toplumun her yerine yayılmış, dağılmış merkezsiz iktidardır: hapisane, hastane, tımarhane, psikiyatri, cinsellik gibi çeşitli bilgilerin ve söylemlerin içerisinde kendisine yer bulan bir iktidardan bahseder Foucault. Böylece devlet sadece üniversite, hastane, karakol, kışla vb. kurumlar üzerinden değil, aynı zamanda kendisiyle yani devletle özdeş olan normal bireyler üzerinden de kendisini yeniden üretir (*re-presentation*) yani temsil eder.⁵⁰¹ Bu çerçevede ele alındığında gerek Foucault'un birtakım kurumlar ve insan bilimleri yoluyla disipline edilmiş bireyi ifşa etmesi gerekse Deleuze'un temsil ile birlikte işleyen özdeşlik fikri yerine farkı koyarak, devletle-babayla bağı olmayan gayrı-meşru bir düşünce arayışına girişmesi, söz konusu düşünce güzergahından farklı olan bir yol arayışına işaret etmektedir. Zira devlet düşüncesiyle özdeş normal birey, farklılıkların devlet düşüncesiyle özdeş-uyumlu hale getirilerek belli bir öz (normallik) adı altında aynılaştırmak olduğundan temsilci düşüncenin politik alandaki izini de göstermektedir.

Deleuze'le benzer bir biçimde Foucault da temsil düşüncesinin farka veya farklı olana yönelik tutumuna eleştirel bir perspektifle eğilir. Zira ona göre akıl hastaneleri hapisane vb. kurumlar modern öznenin teşekkülüne bağlı olarak ortaya çıkan mahiyetiyle hakim paradigmalara uymayan, yani farklı olanı dışlayan veya ehlileştiren normalleştirme pratiklerinin iskan edildiği kurumlardır. Söz konusu kurumlar toplumdaki egemen bir grubun kendi iradesini diğerlerine dayatma tarzının ifadesi olarak görülür.⁵⁰² Modern toplumlarda oluşturulan tıp psikiyatri, eğitim, psikoloji gibi disiplinler ile örneklendirilen insan bilimleri kişiler üzerindeki bilgi iddialarıyla onları kontrol ve disiplin altına almaya

inanır. Ayrıca onlar toplum sözleşmelerinde olduğu gibi devletin aşağıdan değil yukarıdan yani toplumu şekillendiren tabakalar tarafından dayatıldığını düşünürler. Bkz. S. Newman, *Bakunin'den Lacan'a* s. 88-90.

⁵⁰⁰ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 31.

⁵⁰¹ Faruk, "İktidara Aşık Olmayın", *Dışarıdan Düşünmek*, s. 32-33.

⁵⁰² Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 250-251; Ayrıca bkz. Sim, "Postmodernizm ve Felsefe", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 6.

çalışmakta ve toplumsal alanda belirledikleri normallik vasfını topluma dayatmak suretiyle iktidar söylemini meşrulaştıran bir fonksiyon icra etmektedir. Bu normalleştirme süreci Foucault açısından farklılıkları özdeşleşmeye-türdeşleşmeye zorlayarak, birbirine uyarlayarak yararlı hale getirmeye izin veren bir yapı arz eder.⁵⁰³ Foucault'ya göre disiplinler insani çeşitliliği düzene sokmaya yönelik teknikler olarak denetleme ve kontrol etme fonksiyonunu icra ettikleri için⁵⁰⁴ bireylerin farklılıklarını ve çeşitlilik arz eden durumları aynı (normal) altında disipline ederek onları bir düzen içerisinde tahakküme müsait bir nesne haline getirmektedir. Zira Foucault bireyleri belli kategorilere ve kimliklere mecbur etmeyi modern disiplinler iktidarın işlev görme biçimi olarak düşünür. Ona göre benlik-kimlik siyasal söylem içerisinde üretilmekte ve bunun sonucu olarak bireyler bedenlerini ve eylemlerini insan bilimlerinin (disiplinlerin) ürettiği bilgi ölçütleri içinde kavramakta normalleşmekte ve disiplin altına girmektedir. Massumi'nin yerinde tesbitiyle disiplinler kurumlar bu anlamda aşkınlığın-aşkın düşüncenin kirli işlerini yürütürler.⁵⁰⁵ Çünkü onların fonksiyonu, bedenlerin nasıl şekillendirileceğine ve yönetileceğine dair imalar içermektedir. Foucault bu açıdan kimliklerimizi, varlığımızı tanımlayan ve kim olduğumuzu normallik ve anormallik sınırları çerçevesinde bize empoze eden disiplinleri (bilgi-iktidar rejimini) ifşa etmekte ve müşterek-ortak kimliklerin baskıcı bir özdeşleştirme olduğunu düşünmektedir. Çünkü daha öncede ifade edildiği üzere, gerçekte bir inşa olan kimliklerimizin verili nesnel bir özü sözkonusu değildir. Bizler tarihsel varlıklar olduğumuz için sahip olduğumuz kimlikler-benlikler de tarihsel olarak üretilmiş olmak durumundadır.⁵⁰⁶

İşte bu açıdan Foucault'ya göre disiplinler tarafından imal edilmiş bir gerçeklik olarak bireyler⁵⁰⁷ aynı zamanda bu disiplinler yoluyla tahakküm nesneleri haline getirilmiştir.⁵⁰⁸ Söz konusu tahakküm ise modern kurumların bilgi iddialarıyla gerçekleşmektedir. Disiplinler iktidar olarak ifade edebileceğimiz bir düzlemde hareketle ifade edecek olursak temsil mantığına dayalı bu disiplinler aslında bireyler üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıran bir iktidar türüdür. Foucault burada özlü bir ifadeyle

⁵⁰³ Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 231.

⁵⁰⁴ Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 274.

⁵⁰⁵ Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 163.

⁵⁰⁶ Weir, "Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler" *Kimlik Politikaları*, s. 108-109 ve 123.

⁵⁰⁷ Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 243.

⁵⁰⁸ Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 213-214.

özgürlükleri keşfeden Aydınlanma aynı zamanda disiplinleri de keşfetmiştir⁵⁰⁹ diyerek bu gerçeğe işaret eder.

Bu açıdan Foucault bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaktan ziyade kendimizi devletten ve de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmak gerektiğini düşünerek şöyle der:

Belki de bugünlerde hedef kim olduğumuzu keşfetmek değil olduğumuz şeyi reddetmektir. Günümüzün siyasal, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi devletten ve kurumlarından özgürleştirmek değil, kendimizi devletten ve ona bağlı bireyleşme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.⁵¹⁰

Bu yüzden Foucault, bilgi ve normlar yoluyla bireyleri normallik adı altında disipline edip denetleyen ve onları farklılaşabilme olanaklarından yoksun bırakan bir yapı içerisinde iktidara hizmet eden bu öznellik biçimlerinden kurtulmak gerektiğini düşünür. Onun, bilginin ve dolayısıyla iktidarın soykütüğü çalışmalarına girişmesinin politik içerimleri olduğu açıktır. Zira söz konusu soykütüklerin amacı totalleştirici anlatılar yoluyla bastırılan tikel seslerin sesi olmaya çalışmaktır.⁵¹¹ Foucault'ya göre akılcı hakikat de bu anlamda iktidarın bir ürünüdür. Hatta hakikat iktidar oyunundaki bir silahtır.⁵¹² Çünkü düşünce ile gerçeklik arasında varsayılan mütekabiliyet fikrinin aslında sözkonusu söylem tarafından kendi meşruiyet alanını oluşturmak için keyfi bir şekilde uydurulmuş ve bu suretle tikel sesler susturularak ehlileştirme politikasına maruz bırakılmıştır.⁵¹³

Foucault ile düşünsel düzlemde birçok ortak noktaya sahip olan Deleuze ve Guattari otoriteye direniş sorununu Foucault'un bıraktığı yerden alarak söz konusu otoriteyi düşünce ve dile de yayarak daha geniş bir alanda değerlendirirler. Deleuze ve Guattari'ye göre devlet akılcı söylemler yoluyla kendi meşruiyetini ve işleyiş mantığını temellendirir. Bu akılcı söylemler devletin meşruiyetine akılcı bir gerekçe sağlamanın yanı sıra devlet biçiminin düşüncedeki tezahürünü de oluştururlar.⁵¹⁴ Akılcı düşünce bu anlamda devlet felsefesidir. Yani devlet felsefesinin epistemolojideki karşılığı

⁵⁰⁹ Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, s. 279.

⁵¹⁰ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 68.

⁵¹¹ Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 71-73.

⁵¹² Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 148.

⁵¹³ Dil-gerçeklik ve söylem ilişkisi için bkz. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul, İmge Kitabevi, 2001, s. 128-132. ve 135.

⁵¹⁴ Çünkü akıl da “şeyler”e karşı tıpkı bir otoritenin-devletin oynadığı rolü oynamakta ve onları ancak bildiği ve bilincine indirgeyebildiği ölçüde tanımaktadır. Böylece de baskı altına alınan dayanağı da ortaya çıkmaktadır. Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 116.

temsilciliktir. Bu açıdan devlet felsefesi Platondan bu yana Batı metafiziğini yönlendiren temsilci düşüncenin diğer adı olarak görülmektedir. Çünkü Deleuze'un de ifade ettiği gibi devlet felsefesi aslında bir özdeşlik üzerine kurulmuştur; Düşünen bir özne ve bu öznenin yarattığı aynılık ve sabitlik niteliklerine sahip kavramlar. Bunun doğal sonucu olarak da filozoflar, devletin genel memurları olmuşlardır; Her şeyi temel bir ilkedan türetmek (*hakikat*) ideal olana bağlamak (*adalet*) ve bu ilke ile ideali tek bir ideada birleştirmek (*devlet*) gayesinin sonucunda bilgi ve toplumun meşru öznesinin vücuda gelişi de kaçınılmaz olmuştur.⁵¹⁵ Deleuze ve Guattari böylece devlet tahakkümündeki aklın suç ortaklığını ifşa ederler. Massumi devlet ile akıl arasındaki bu yakın ilişkiyi şöyle ifade eder:

Meşru felsefe despotun gölgesinde konuşan ve devletle tarihsel bir suç ortaklığında olan saf aklın hizmetindeki bürokratların işidir. ... Onlarınki, egemen bir yargının “sağduyu” tarafından meşrulaştırılan sabit özneliğin, kaya gibi katı bir özdeşliğin, “evrensel” hakikatin ve “beyaz” adamın adaletinin söylemidir.⁵¹⁶

Deleuze ve Guattari'ye göre “otoriteryanizm yalnızca devletin içinde değil birleşik organize insan bedeni ve devlet kodlamasının bir ürünü olan insan özneliği kavramında da bulunur.”⁵¹⁷ Bu nedenle Deleuze'e göre düşüncüyü devlet kodlamasından kurtarmak suretiyle kendimizi devletten de kurtarabiliriz. Bu yüzden eleştirel bir bakışla odaklanılması gereken yer rasyonel hakikat ve aşkın özne gibi bilgiye ve akla dair düşüncüyü hapseden söylemler, ölçütler ve hakikatin yeri olarak bilgidir. Zira Deleuze, düşüncenin derin bir hakikat ya da mevcudiyet öneren temsil fikrine direnmesi gerektiğini düşünür. Nasıl ki anarşistler temsili siyasetin bireyi tahakküm altına aldıklarını söylüyorsa temsil fikrine dayalı mantalite de düşüncenin tahakküm altına alınması anlamına gelir. Çünkü Deleuze ve Guattari açısından temsil, özsel bir hakikati, bir birliği gösteren özcü ve temelci düşünceye dayanan yapısıyla, düşüncüyü bir yere ve bir birliğe, hakikate ya da temelini ve yönünü belirleyen bir öze bağlamaktadır.⁵¹⁸ Aynı zamanda bu düşünce diyalektiktir zira düşünce daima bu ikili mantık düzleminde doğru-yanlış, normal-anormal beyaz-siyah, erkek-kadın gibi düalist yapıya göre işler. Bu minvalde Deleuze ve Guattari de, tıpkı Derrida gibi, bu düalistik yapının, birini diğerine tabi kılan ve baskıcı olan hiyerarşik yönüne dikkat çekerek, bu düşünce tarzının tepkisel düşüncenin

⁵¹⁵ Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 13-14.

⁵¹⁶ Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, s. 10.

⁵¹⁷ Aktaran Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 182.

⁵¹⁸ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 183-184.

bir örneği ve farkı sindirmenin bir yolu olduğunun altını çizer. Deleuze ve Guattari kendimizi otoriter yapılardan kurtarmanın ve devletin ötesinde düşünmenin yolunu, düalistik, özcü ve temsili yapıları reddetmekte görürler. Düşünceyi bir yer mantığından kurtarmamız gerekir. Bu açıdan Deleuze ve Guattari felsefenin görevini düşünceyi, şimdiye kadar hizmetinde olduğu devlet kategorilerinden kurtarmak olarak görür.⁵¹⁹ Çünkü onlara göre modern devletin işlevi, kodu çözülmüş ve yersizyurtsuzlaşmış akımları düzenlemek suretiyle onu yeniden yerliyurtlu hale getirmektir.⁵²⁰

Deleuze ve Guattari'ye göre dilbilim de otoriter düşünceye veya devlet düşüncesine dolayısıyla da tahakküm mantığına hizmet eder. Bunu da akılcı bir hakikat ve dilin özünü kurarak ve şeylerin doğal düzeni fikrini ve imgesini kalıcılaştırarak yapar. Bu açıdan Deleuze ve Guattari'ye göre otorite ve tahakküm yalnızca devlet aygıtı ve siyasi kurumlarla sınırlı kalmayıp dilbilim yapılarında ve sözcüklerin kendilerinde de varlığını sürdürür. Zira düşünce ve dil de tıpkı devlet gibi tahakküm kurmaya meyillidir. Dilbilimde içerilen bu tahakküm, temsil ve anlamlama ediminin arkasına gizlenir. Yani aslında dilbilim içindeki tahakküm doğru temsil, akılcı hakikat ve mutlak anlam gibi olguların güvenli limanına sığınarak tahakkümünü meşrulaştırır.⁵²¹

Deleuze ve Guattari düşünce ve dilde içkin olan devlet fikrine ve onun tahakkümüne karşı direniş olarak arzu nosyonunu öne sürer. Onların arzu felsefeleri bu noktada bir direniş felsefesi olarak değerlendirilebilir. Zira arzu fikri iktidara karşı devrimci bir figürdür. Onlar iktidarın dağınık merkezlessiz olmasından dolayı otoriteye karşı olan direnişin de belli bir yeri olmadığını ifade ederler:

Direnişin belli bir yeri yoktur, zira bizler tahakküme gönüllü olmuşuzdur ve tahakkümü arzularız. Bu nedenle direnişin yeri özünde kararsız ve her zaman iktidarın toplanışlarının parçasına dönüşme tehlikesi altındadır. Öyleyse direniş sadece devlete ve iktidarlara karşı olmayı değil aynı zamanda kendimize karşı olmayı hedeflemelidir.⁵²²

Bu modern anlamlama rejimi içinde biz Deleuze ve Guattari'ye göre oedipal temsile ve psikanalize gönüllü teslim oluşumuz yoluyla devlete akıtılmıştır. Böylelikle oedipus, düşüncenin yeni imgesi ve devletin soyut makinesi haline gelmiştir. Yani oedipusta baba figürü arzularımızı bastırdığımız engel iken, devlet bu oedipal temsilde baba figürü yerine geçen ve arzularımızı devlet düzleminde bastırdığımız ve devletin-

⁵¹⁹ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 184. ve 192-193.

⁵²⁰ Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 343.

⁵²¹ Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 186.

⁵²² Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 175-177.

babanın bize tahakküm etmesini istediğimiz yer olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Deleuze ve Guattari, devletle-babayla bağı olmayan gayri meşru bir düşünce arayışına girişirler. Onlar psikanalizi bu açıdan yeni kilise ve sonrasında devlete dönüşen iktidara bir araç olarak görür. Oedipal temsil, arzuyu, bir olumsuzluk suçluluk ve eksikliğe dayanan ve kendisinin baskı altında olduğuna inanan bir şekilde sunar ve arzuyu tahakküm altına alır. Oedipal baskı, arzu üzerindeki gerçek tahakkümün maskesidir. Bu açıdan onlar şöyle der: *Hepimiz ufak sömürgeleriz ve bizi sömürgeleştiren oedipustur.*⁵²³

Oedipus’a yönelik bu eleştiriler sadece otorite karşıtlığından değil otorite-iktidar ile olan yakın ilişkisinden dolayı hakikat anlayışında da kendisini gösterir. Bu çerçevede öncelikle Foucault bu hikayenin Freud’un varsaydığı gibi arzunun evrensel biçimlerini anlatmadığını bilakis onun Antik Yunan’dan bu yana hakikat söyleminin Batı toplumlarındaki belli bir zorlamalar sistemini açığa vurduğunu ifade eder ve şöyle der:

Freud arzu ile hakikat arasındaki ilişkinin izinde yürümüş ve Oedipusun ona arzunun evrensel biçimlerinden bahsettiğine inanmıştır. Halbuki Oedipus ona bizim hakikat sistemimizin tarihsel zorlamalarını anlatmaktaydı. Freud arzunun sesini duyduğunu sanmıştı oysaki işittiği şey kendi doğru söyleminin yankısı kendi doğru söyleminin tabi olduğu biçimdi.⁵²⁴

Aynı şekilde Deleuze ve Guattari de oedipus’un evrenselliğini sorgulayarak Foucaultcu sorunsallaştırmayı bu düzlemde devam ettirirler.⁵²⁵

Deleuze ve Guattari oedipus sorunsallaştırılmasıyla birlikte psikanalizin iktidara ve tahakküme yardım eden ve temsile dayalı olan mantığı hasebiyle, arzunun dışavurulmasından çok sindirilmesinin bir yolu olduğunu ifade eder. Çünkü arzu zincirlerinden kurtulduğunda devlet ve toplum için bir tehdittir. Bu nedenle Deleuze ve Guattari açısından arzu, toplumsal düzene ve kurumsal yapılara karşı bir tehlikeyi temsil etmesinden dolayı Batı kültürünün bastırmaya çalıştığı şey olarak değerlendirilir. Zira bireyler söz konusu kurumlar ve toplumsal kontrol yoluyla ehlileştirildiği için iktidara bir araç olan psikanaliz de Deleuze ve Guattari’ye göre arzuyu frenlemek ve bireyleri otoriter bir toplumsal sisteme itaat ettirmek olan bir uygulama olarak görmektedir.⁵²⁶ Bu nedenle Deleuze ve Guattari devlete karşı olan siyasal eylem biçimini arzu düzeyinde

⁵²³ Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 352.

⁵²⁴ Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 193. ve 199.

⁵²⁵ Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 230.

⁵²⁶ Sim, “Arzu” *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 206.

gerçekleşmesi gerektiğini düşünür. Kendimizi devlet arzusundan tahakküm altına alınmaya duyduğumuz arzudan kurtarmalıyız çünkü,

devlet despotun kafasından kullarının kalbine ve entelektüel yasadan, yasadan kurtulan ya da serbestleşen fiziksel sistemin bütününe geçen arzudur. Devlet arzusu en inanılmaz bastırma makinesi yine de arzudur, arzulayan öznedir ve arzunun nesnesidir.⁵²⁷

Deleuze ve Guattari arzuların otoritelerin denetim altında tutulduğu, ve arzunun temsil düşüncesi etrafında hapsedildiği gerçeğinden hareketle arzu meselesine eğilerek bir otorite eleştirisi yaparlar. Çünkü arzu aslında özelde Deleuze-Guattari genel olarak ise postmodern düşünce açısından, örtük bir şekilde otorite karşıtı bir gücü temsil etmektedir. Bu nedenle gerek Deleuze ve Guattari'nin arzu felsefesi yoluyla gerekse Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi* adlı eserinde geliştirdiği bir arzu epistemolojisi girişimi yoluyla temsil düşüncesini eleştirilmesi söz konusu düşüncenin otoriter yönüne yönelik bir isyanı da ifade etmektedir. Deleuze ve Guattari bu nokta da arzuların birtakım epistemik pratikler içerisinde kodlanarak bir yer mantığı içerisine hapsedilmesine muhalif olarak, arzuların yerliyurtlu kılınmasını değil, yersizyurtsuzlaştırılmasını benimser.⁵²⁸

Bu anlamda şizoanaliz devlet felsefesinin küçük krallığından çıkabilmenin ve bir içkinlik düzlemi kurabilmenin bir yolu olarak görülmektedir.⁵²⁹ Çünkü şizoanaliz Lacancı psikanalizde ifade edilen imge aşamasına yani, dil, toplum ve yasadan önceki bir aşamaya dönüş için önemli bir figürdür.⁵³⁰ Yani arzunun baskı altında olmadığı bir figür olması bakımından şizofren bu noktada Deleuze ve Guattari'nin politik boyutunu da öne çıkarır. Zira şizofren imgeleşe dönüşü başarabilecek bir figür olduğu için, toplumsal ve siyasal baskının ve de simgesel diktatörlüğün sonunu getirecektir.⁵³¹

Postmodern düşüncenin temsil fikrini gerek epistemik gerekse politik bir mesele olarak sorgulama gündemine alması, özdeşlik düşüncesi ekseninde aynıya indirgeyemediği ve bu nedenle yadsıdığı farklılıkların-tekil olanın dışlanmasını ve bunu da olumsuzluk dilini kullanarak yapmasının nasıl bir geniş alana yansıdığı aşıkardır. Söz konusu olumsuzluk dilinin farkı ve çoğulluğu aynı olanın eksikliği açısından tanımlamasına karşı çıkan postmodern düşünce bu çerçevede modern temsil fikrinin

⁵²⁷ Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 295; Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, s. 174.

⁵²⁸ Goodchild, *Arzu Politikası*, s. 234.

⁵²⁹ Hitchcock, *Kuram ve Kuramcılar*, s. 180.

⁵³⁰ Deleuze ve Guattari açısından şizofren oedipalleşme tuzağına düşmemekle birlikte arzuları doğrultusunda davranamayıp boşlukta dönüp duran insanlara gönderme yapar.

⁵³¹ Sarup, *Postmodernizm ve Postyapısalcılık*, s. 117.

dünyayı ben-ben olmayan şeklindeki ayırımına ve düalistik yönüne itiraz eder ve bu çerçevede aynı olana indirgenemeyen anlamında farklı olanı aynıının eksikliği ile nitelendirerek yadsır. Örneğin fark, delilik, kadın vb. kavramlar aynı olanın yani aklın-birliğin-erkekliğin yokluğu ile tanımlanarak olumsuz bir kategoriye dahil edilirler. Böylesi bir olumsuz tanımlama ve şemalandırmaya sebebiyet veren düşünce tarzı açısından, farklılık bir şeyden (aynılıktan) farklı olmak anlamında ele alındığında postmodernlerin itiraz ettiği noktaya geliriz. Zira postmodern düşünce açısından farkı, aynı olanın sahip olduğu özelliklerden yoksun olarak veya özdeşlik-aynılık-birlik düzleminden hareketle farkı belirlemek, kabul edilemezdir. Çünkü özdeşlik-aynılık üzerinden tanımlanan farklılıklar ve bu çerçevede kurulan kimlikler, özdeşleştirilemeyen, yani aynıya indirgenemeyen alanın dışlanması da beraberinde getirir. Bu noktada bütün kimlikler bir dışlama süreci olarak öznenin kendisinin ötekisi olarak inşa edip, dışarıda bıraktığı varlık üzerinden iş görür.

İşte bu dışarıda bırakılan alan bir yandan cinselleştirilme yoluyla feminist düşünceye diğer yandan da ırksallaştırılma yoluyla etnolojiye açılan kapıdır. Zira aynıya (erkek ve beyaz olmaya) indirgenemediği için dışsallaştırılan söz konusu varlık konumları farklılık açısından önem arz eder. Bu noktada başta cinsiyet farklılıkları olmak üzere diğer insan ve toplulukların bir aynıdan-özdeşlikten hareketle farklı olduklarının, dolayısıyla bir olumsuzlama diliyle ele alınmasını gündeme getirmiştir. Örneğin Batı düşüncesinde kadın, rasyonel düşünen varlık olarak erkek kimliğinden yoksun olan ve onu onaylayan ötekini temsil eder. Ötekilik kategorisi bilincin kendisi kadar ilksel olduğu için erkek kendisini özne olarak kurmak için kadını öteki olarak inşa etmiştir.⁵³² Bu noktada farklı olanın (kadının) bir ötekine erkeğin ötekisine indirgenerek anlaşılma ve açıklanma çabası söz konusu temsilci düşüncenin özdeşlik mantığı temelinde farklı olanı anlaması gibidir. Luce Irigaray'ın ifadesiyle kadının kendi içinde düşünülemeyeceği bir durumdur bu, böylece kimlikçi mantık düzleminde farklılık kendi içinde bir farklılık olarak düşünülemez. Farklılık böylesi bir düzlemde uygun bir kimliğin varolması durumunda söz konusu olabilir.⁵³³ Kendi içinde bir fark olarak düşünülemeyen kadın, özne olarak Batı düşüncesinden dışlanmış ve bu düşünce tarzı tüm öznelliği, tek bir

⁵³² Thornam, "Postmodernizm ve Feminizm", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 33.

⁵³³ Tormey, "Kendi Hesabına Konuş"

cinsiyete (erkeğe) vermek suretiyle fallusla birleştirilen üstünlüğün sonucu olarak, yokluk, eksiklik ve olumsuzluk ile karakterize edilmiştir.⁵³⁴

Farklı olanın, tekil düşüncenin yadsınması noktasında, gerek postmodernizm gerekse feminizm, evrensel ve mutlak olduğu varsayılan iddiaların aslında özel bir kültürün ve sınıfın erkekleri için geçerli olduğunu ifade etmenin yanısıra Batılı temsillerin hakikate değil iktidara ve güç ilişkilerine hizmet ettiğini savunma noktasında ortak bir pozisyonu paylaşırlar. Benzer bir biçimde hem feminizm hem de postmodernizm söz konusu düşüncenin iddialarını destekleyen nesnellik, akıl, özerk özne gibi kavramların mutlak değil, olumsal olduğunu düşünür. Zira Batı düşüncesi boyunca kadınlar birtakım metaforlarla temsil edildiği için cinsiyet de diğer bilgi kategorileri gibi hakikati ifade eden bir şey değil, söylem içerisinde meşrulaştırılan iktidarın bir tezahürü olarak görülür.⁵³⁵

Kuşkusuz kimlik inşası yoluyla ortaya çıkan yadsınma sadece feminist yaklaşımların vurguladığı şekliyle cinsiyet üzerinden gerçekleşmemektedir. Batı düşüncesine hakim olan etnosantrik Avrupa merkezli bakış açısı, birtakım etnik ve kültürel farkların da yadsınmasıyla sonuçlanmıştır. Zira ilerlemeci tarih anlayışı ekseninde tek bir toplumun ve kültürün evrensellik arz eden tarihteki yürüyüşü diğer toplum ve kültürlerin evrensel olandan farklılık arz ettiği için yadsınmasını beraberinde getirmiştir. Etnik gruplar üzerinden gerçekleştirilen bu yadsınma süreci, özsel bir aidiyete işaret ettiği düşünülen ırk kavramı dolayısıyla realize edilmiştir. Bu noktada bütün ırksal kimliklerin aslında özdeşleşme ya da özdeşleşmeme oyunu üzerinden inşa edildiği ifade edilerek⁵³⁶ belli bir kimlikle özdeşleştirilemeyen yani aynıya indirgenemeyenlerin de dışsallaştırılma ve yadsınması sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda modernliğin bir yan ürünü olarak değerlendirilen psikanaliz de özdeşleştirme kuramı çerçevesinde ele alınarak, ırkçı ve sömürgeci anlayış için önemli bir figür olarak değerlendirilir. Hatta psikanaliz etnografyanın ayrıntılı bir biçimi olarak da değerlendirilerek beyaz Batılı etnik ruhunun bir disiplini olarak görülür.⁵³⁷ Bu noktada fallus maddi gerçekliğin yani siyasi ve ekonomik gücün göstergesi olarak düşünülmekte ve fallusa sahip olmayan farklı varlık konumlarını yani cinsiyet ve ırkı tanımlayan ortak bir tanımlama halini almaktadır. Başka bir deyişle fallus artık sadece cinsiyet ayrımını değil iktidarın-gücün dolaşımını ifade

⁵³⁴ Sim, “Luce Irigaray”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 295.

⁵³⁵ Thornam, “Postmodernizm ve Feminizm”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 34-36.

⁵³⁶ Diana Fuss, “Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler”, *Kimlik Politikaları*, s. 345.

⁵³⁷ Tracey Sedinger, “Özdeşleşme ve Ulus: Psikanaliz, Irk ve Cinsel Ayrım”, *Kimlik Politikaları*, s. 304.

eden bir durumu işaret etmektedir. Dolayısıyla artık cinsiyet ve ırk özdeşleşme düzleminde edinilen bir şey haline gelir.⁵³⁸

Psikanalitik özdeşleştirme sömürgeciliği de içine alan geniş kültürel bir bağlamda da ele alınmaktadır. Edward Said'in oryantalizm çalışmasında da ifade etmeye çalıştığı gibi Doğu imgesi aslında Batılı zihnin fantezilerinden fobik bir yansımasından başka bir şey değildir. Aynı şekilde Fanon'un beyaz adamın siyah adamı ırksal ötekileştirme yoluyla nasıl tahakküm nesnesi kıldığını ifade eden sömürgeci psikopatoloji kuramı da aynı izlekte seyreder. Bu açıdan sömürgeci temsil dilinde ırksal farklılığa karşılık gelen siyah adam, aslında beyaz adamın bastırılmış fantezilerinin ve arzularının istinat noktasını oluşturur. Fanon'a göre sömürgecilikte beyaz adamın gerçek ötekisi siyah adamdır.⁵³⁹ Daha da ötesi sömürgecilikte Oedipus kendini yeniden üretmekten başka bir şey değildir. Deleuze ve Guattari ödipalliğin aslında bir sömürgecilik biçimi olduğunu ifade etmesi de bu noktada Fanon'un kuramından izler taşır: *Oedipus her zaman sömürgeciliğin bir başka türüdür. İçteki sömürgeci ve burada kendi memleketimizde biz Avrupalılar söz konusu olduğunda bile o bizim sömürgeci oluşumumuzdur.*⁵⁴⁰ Deleuze ve Guattari bu çerçevede Anti-Oedipus eserinde sömürgecilik ile ödipalleştirmenin ikili bir ideoloji ile çalışarak birbirlerinin siyasi işlev ve amaçlarını gizlediğini iddia etmektedir.⁵⁴¹

Bu çerçevede modern epistemolojinin zemin hazırladığı etnosantrik düşünce, gerek Hegel ve Marks'ın Doğu toplumları hakkındaki fikirlerine gerekse Fransız Aydınlanmasındaki isimlerin farklı ırk ve toplumlara ilişkin görüşlerine etki etmiştir. Onların rasyonel bir şekilde seyreden ve evrensellik arz ettiklerini düşündükleri kendi parametrelerinin üstünlüğüne duydukları inançları ve düalist bakış açılarıyla oluşturdukları bilgikuramları çerçevesinde onları değerden düşüren iddiaları bu noktada gerek epistemik gerekse politik düzlemde her iki anlamıyla da temsilci düşünme

⁵³⁸ Sedinger, "Özdeşleşme ve Ulus: Psikanaliz, Irk ve Cinsel Ayırım", *Kimlik Politikaları*, s. 306-307. Psikanaliz ve etnoloji arasındaki bu yakın ilişki sebebiyle Deleuze ve Guattari psikanalizin simgelerinin örneğinin fallusun anlamını açıklarken etnoloğun bunun işlev ve amacı üzerinde durduğunu ifade etmektedir. Yani simgenin ne anlama geldiği değil ne yaptığı ya da onunla ne yapıldığı önemlidir. Bkz. Deleuze-Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 241-242.

⁵³⁹ Fuss, "Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler", *Kimlik Politikaları*, s. 339.

⁵⁴⁰ Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, (çev. Fahrettin Ege vdğr.), Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012, s. 228

⁵⁴¹ Fuss, "Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler", *Kimlik Politikaları*, s. 361.

mantığının izlerini taşır.⁵⁴² Postmodern düşüncedeki evrensellik karşısında yerelliği savunarak bu alandaki farklılıkların nefes almasına imkan veren arayışlar, bu açıdan modern dönemde varsayıldığı şekliyle beyaz ve erkek ırka ait bilgi ve değer iddialarının evrenselci bir söylem yoluyla bir sömürü aracı olarak empoze edildiği iddiasındadır. Zira evrensellik karşısında yerelliğin vurgulanması tekil düşüncenin ve tikellerin ön plana çıkarılacağı kültürel bir atmosferi de beraberinde getirmiştir.⁵⁴³

Postmodern düşünce ötekinin farkını bütüne indirgeyerek temsil etme (*her iki anlamıya to stand for ve to speak for*) ve ötekine olan bu dışlayıcı tutumu Derrida'da metafiziksel şiddet, Levinas'da ontolojik emperyalizm, Deleuze'de ise aşkınlık darbeleri kavramlarıyla en özlü ifadesini bulmuştur. Zira oluş dünyasında hiçbir şey birbirine indirgenemeyecek çoğulluk içindedir. Bu nedenle farklılıkları rasyonel bir zemin içerisinde eritmek ve ortadan kaldırmak şiddeti ve baskıcı tutumu barındıran bir yapıya sahiptir. Zaten postmodern düşüncenin bilgi ile iktidar arasındaki etkileşimin sıkça vurgulanmasının nedeni güç ilişkilerinden bağımsız bir nesnel varlık alanının imkansızlığı üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁵⁴⁴

⁵⁴² Levi Strauss insanın-öznenin bilincin değil, kültürün dilin ve eğitimin ürünü olan toplumsal varlıklar olduğunu ifade ederek insanların, ürünü olduğu kültür ve toplum içerisinde diğer kültür ve toplumları değerlendirdiğini ifade etmesi bu noktada önem arz eder. Strauss'un bu mesele için verdiği tren analojisi önemlidir; bir yolcu içinde bulunduğu trenin hız ve yönüne göre diğer trenleri değerlendirdiği gibi insanlar da bu yolcu gibi kendi kültürüne sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu nedenle biz doğduğumuz günden bu yana birtakım değer yargılarına sahip olduğumuz için bilgilerimiz, inançlarımız ve iddialarımız (gerek kendi toplum ve kültürümüz gerekse diğer kültür ve topluluklar için olsun) sahip olduğumuz değer yargılarına ve kültürümüze göre şekillenmektedir. Bu açıdan Levi Strauss şöyle der; *Devingen kültürler ile durağan kültürler arasındaki ayrım çok geniş ölçüde aynen yolcumuza hareket halindeki bir treni hareketli ya da hareketsiz gösteren içinde bulunulan durumun farklılığı ile açıklanır... Bir kültürü devinimsiz ya da dural diye nitelemeye her giriştiğimizde bu görünen hareketsizliğin sözkonusu kültürün gerçek özgünlüklerine ilişkin bilinçli ya da bilinçsiz bilgisizliğimizden kaynaklanıp kaynaklanmadığını ve bizimkinden farklı ölçütlere sahip bu kültürün aynı yanlısamanın kurbanı olup olmadığını düşünmeliyiz.* Levi Strauss bu noktada etnoloji kitaplarında birtakım buluşların (ateş, çömlek yapımı vb.) rastlantısal olarak bulunduğu iddia edilmesinin gerekçesini söz konusu buluşların üstün yeteneğini çağdaş insana saklama amacı güttüğünü ifade eder. Bkz. Levi Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, (çev. Haldun Bayrı vdğr.), İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 39-40 ve 47.

⁵⁴³ Gayatri Spivak ile birlikte dışlayan özne ile marşınleştirilmiş öteki arasındaki ilişkiyi ele alan Homi K. Bhabha bu noktada postmodernizme duyulan ilginin, sadece rasyonalizmin büyük anlatılarının parçalanmasının kutlanmasıyla sınırlandırılmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü postmodernizmin asıl önemi, etnosantrik fikirlerin epistemolojik sınırlarının aynı zamanda başka sesler ve tarihler (kadınlar-kolonileştirilenler azınlıklar denetlenen cinsellikler) alanının dillendirilme sınırları olduğunun farkedilmesinde gizlidir. Bkz., Eleanor Byrne, "Postmodernizm ve Postkolonyal Dünya", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 67.

⁵⁴⁴ May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, s. 86.

SONUÇ

Hakikati kavramsal düşüncenin içine hapseden modern düşünce ve modern düşünce ile birlikte bir kimlik kazanan temsil fikri, aslında insanın güven arayışının bir neticesi olarak vücuda gelmiştir diyebiliriz. Çünkü kavramsal dünya, oluş içerisinde ve belirsizliğe açık olan gerçek yaşam dünyasından daha güvenli olarak düşünülmüştür. Bu açıdan felsefi düşünce serüveninde, varlık dünyası ve onun hakikati, birtakım kategoriler yoluyla kavramsal düşüncenin içerisine hapsedilmiş, rasyonel olana referansla sözkonusu varlık ve hakikate yönelik iddialar temellendirilme yoluna gidilmiştir. Bu çerçevede klasik düşüncenin, varlığın ve hakikatin rasyonel bir düzlem ekseninde kavranabileceği fikri, modern temsil fikrine giden yolda önemli bir zemin sağlamıştır. Zira modern düşünceye gelindiğinde bu rasyonel varlık ve hakikatin kavranması için başvurulması gereken merciî, Descartes’la birlikte, düşünen bir töz olarak yerini özneye bırakmış ve ciddi bir paradigma dönüşümünün de ilk habercisi olmuştur. Varlık dünyasının anlaşılması noktasında gerek pre-Sokratiklerde olduğu gibi bir arkenin-tözün, gerekse Platon ve sonrasında metafiziksel bir ilk ilkenin, modern düşünceye gelindiğinde yerini, sözkonusu epistemik özneye bırakması, varlık ve hakikatin insan odaklı bir paradigmayla anlaşılmasına yol açmıştır. Bu durum ise kuşkusuz, varlık ve hakikatin sadece epistemik düzeyde kavranabilirliği ile sınırlı kalmayıp, varlık anlayışından etik-politik meselelerine kadar muhtelif alanlarda makes bularak dönemin epistemolojik-ontolojik-etik-politik serüvenini ve kaderini de belirleyen bir hal almıştır.

Bu çerçevede modern düşüncede merkezi bir yer edinen temsil fikri, dualistik olarak, bir tarafa düşünceyi diğer tarafa da varlığı konumlandırarak, bunlar arasındaki ilişkiyi, özne ve rasyonalite temelinde anlamaya ve açıklamaya çalışan ve bunu da

mutlaklık ve nesnellik çerçevesinde, evrensellik arzettiği düşüncesiyle öne çıkararak, epistemik ve politik bir varlık alanına sahip olmuştur. Epistemik düzlemde temsil, şeylerin özünün, düşünce yoluyla kavranabilir olduğu ve bu düşünüm biçimi yoluyla edinilen bilginin, nesnesine birebir uygunluk arzettiği gerekçesiyle diğer bilme imkanlarına öncel bir konumda olmuş, bu durum da doğal olarak temsilci düşünüm tarzının ve bu yolla edinilen bilginin, diğer düşünme ve bilme biçimleri üzerinde bir otorite kurmaya götürmek suretiyle sadece epistemik bir mesele olarak kalmayıp, politik bir fonksiyon görmesine de imkan tanımıştır.

Temsil fikrinin, hem epistemik hem de politik düzlemde kesbettiği bu otoriter yön, şüphecî bir atmosferinin içinden doğan modern düşüncede vücut bulması ile de yakından ilişkilidir. Zira böylesi bir belirsizliğe ve şüpheciliğe açık bir iklimden kesinliğe ve mutlaklığa giden bir dönemin-düşüncenin ortaya çıkışı ve bu noktada hakikatle birebir uygunluk iddiasında olan temsilci düşüncenin, modern dönemde ortaya çıkan otorite boşluğunu doldurduran bir fonksiyonu icra etmiş olması dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Daha açık bir ifadeyle temsilci düşünce, (metafiziki-dînî ve dünyevi) otoritenin çöküşüyle oluşan boşluğu, hem epistemolojik düzlemde hem de politik düzlemde doldurmak üzere bir araç olarak kullanılmıştır. Yani modern düşüncenin septik tavrının sonucunda kendisinden önceki tüm otoritelerin yıkılmasının ardından, bir otoritesizlikten ziyade kendi düşünsel ve pratik otoritesini, yine kendisinin inşa ettiği bir düzlem olarak görülebilir. Bu anlamda temsilci düşüncenin mutlak bilgi ve hakikat iddiaları, adeta dini bir otoritenin hümanist ve seküler bir versiyonunu oluşturmakta ve nesnelliği, mutlaklığı ve evrenselliği sebebiyle adeta, kendisine bir itaate yöneltmektedir. Bu da, modern düşüncenin mutlak temsillerinin (gerek epistemolojik-bilimsel, gerekse politik düzlemdeki temsil iddiaları olsun) ve onun epistemik zeminini oluşturan öznenin, yeni bir otoritenin modern yüzü olarak görülmesine yol açmıştır. Bu bağlamda temsil fikri her ne kadar epistemolojik bir mesele olarak gündeme gelmiş olsa da, gerek düşünsel gerekse pratikteki anlam içerimleri ve yansımaları itibarıyla ele alındığında temsilin, salt epistemik bir mesele olarak kalmayıp politik bir fonksiyon icra ettiğini de söylemek mümkündür. Başka bir deyişle düşünsel kulvardaki bir otorite biçiminin daha sonra ortaya çıkacak yeni tahakküm biçimleri için epistemolojik-akli bir gerekçe sağlaması kaçınılmaz olmuştur.

Temsil fikri, gerek epistemolojik gerekse ontoloji, etik ve politik alanlarda modern düşünceyi derinden etkilemesinin ve ortaya çıkardığı problemlerin neticesinde, postmodern düşünürler tarafından ciddi bir eleştiri atmosferinin içine çekilmiştir. Zira postmodern düşünürlerin genel olarak modern düşünme biçimine özel olarak ise temsilci düşünme mantığına yönelik eleştirileri, sözkonusu düşüncenin soyut bir öznde temellenen ve mutlaklık iddiasıyla diğer bilme ve düşünme biçimleri üzerinde otoriter bir görünüm arzeden yapısı sebebiyle, hem epistemik hem de politik otorite bağlamında ele alındığında kapsamlı bir otorite eleştirisi olarak görülebilir.

Bu kapsamda temsilci bir düşünüm biçimi yoluyla, epistemik bir öznenin hem kendi varlığını hem de kendisinin dışında varsaydığı varlık dünyasını ve onun gerçekliğini kavramaya muktedir olmadığı, birtakım etkiler altında işletildiği gerekçesiyle, gerçekliğin ne düşünce ne de dil yoluyla temsil edilebilmesi mümkün görülmeyle epistemik özne nosyonundan vazgeçilmiştir. Ayrıca sözkonusu öznenin sadece epistemolojik bir düzlemde gerçekliği düşünce ve dil yoluyla temsil edebilmesi imkansız görülmekle kalmayıp, onun böylesi bir düzlemde, bir temsil nesnesi olarak gördüğü varlık dünyasına karşı etik olmayan, otoriter ve hiyerarşik tutumu nedeniyle yapılan eleştiriler, epistemolojik atmosferin ötesine taşınarak gerek varlık anlayışına gerekse bu varlık anlayışının ortaya çıkardığı sorunların etik-politik anlam içerimlerini de içine alacak şekilde geniş bir alanı kapsamıştır. Gerek Derrida ve Levinas'ın etik bir sorumluluğa olan vurgusu, gerekse Foucault, Lyotard ve Deleuze'nin, mantıksal düşüncenin politik ve baskıcı yönünü ortadan kaldırmaya matuf düşünceleri olsun, her biri farklı şekillerde de olsa sözkonusu düşünce tarzının epistemolojik nesnellik ve geçerliliğin arkasına gizledikleri politik ve baskıcı yönü ifşa eden ve varlıklar üzerindeki sözkonusu tahakkümü gerek modern rasyonel düşüncenin tiranlığını ifşa etmek suretiyle gerekse farka yönelik kaygılarıyla açık bir biçimde göstermişlerdir. Bu nedenle hem epistemolojideki bilen öznenin imtiyazlı pozisyonuna yönelik olan eleştiriler hem de etik-politik düzlemde öteki-fark üzerinden hareketle modern düşünceye yönelik olan eleştiriler arasındaki ilişki ve benzerlik düşünüldüğünde, görünüşte farklı olan bu olguların aynı sürecin tezahürleri olduğu aşıkardır. Postmodern düşünürlerin modern epistemolojiye yönelik genel eleştiri noktaları dikkate alındığında örneğin Nietzsche'nin ve Foucault'un bilgi ile iktidar-güç arasında kurduğu yakın ilişki, Lyotard'ın metaanlatıların tiranlığına vurgusu, Deleuze-Guattari'nin ağaçbiçimli düşünce örneğiyle

modern düşünce tarzına yönelik eleştirilerinin dayandığı zemin düşünüldüğünde onların karşı çıktıkları şeyin, genelde Batı düşüncesinin özelde ise modern temsil fikrinin olduğu atmosferi görmek mümkündür.

Temsil fikrine eleştirel yaklaşan postmodern düşüncenin, mutlak olmayan ve fark'ın-tekilin nefes almasına imkan verecek bir düşünce tarzını benimsediği aşıkardır. Bununla birlikte postmodern düşüncenin temsil eleştirileriyle daha doğrusu temsilsiz bir düşünme biçiminin imkanıyla ilgili soru işaretleri de gündeme gelmektedir. Zira postmodern düşüncenin iddia ettiği gibi her temsil, bir egemenlik eylemini imlemekte ve her bilgi iddiası temsilin gücüne ciddi bir zemin sağlıyor ise, o halde temsilsiz bir atmosfer nasıl mümkün olacaktır? Başka bir ifadeyle temsillerimiz olmadan varlığı veya yaşam deneyimini anlamak mümkün müdür? Bu noktada modern temsil anlayışı ile postmodern temsil arasındaki farkın hatırla tutulması gerekmektedir. Yani modern temsilin mutlaklığının ve kesinliğinin getirdiği güç ve iktidarla birlikte varlık dünyası üzerinde kurduğu tahakküm, postmodern düşüncenin eleştirdiği bir nokta olması hasebiyle, postmodern düşünürlerin mutlak temsilin yerine, temsillerin biraradalığını, birinin diğeri üzerine baskı kurup denetim altına almadığı, farklı ses ve renklerin meşrulaşmasını savunmaları bakımından modern temsil fikrine olan muhalifliği anlama noktasında önemli bir ayrımdır. Fakat burada varlığa ve hakikate dair mutlaklık yerine çoğulluğun ve çeşitliliğin tercih edilmesi, bir sorunu elimine edip başka bir sorunu gündeme getirir mi? Başka bir ifadeyle, modern ile postmodern arasında ya da tarihe-topluma-insana ilişkin mutlak bir dogmatizm yani metaanlatıların baskıcı yapısı-tiranlığı ile minör-mikro anlatıların anarşik çokluğu-çeşitliliği arasında bir orta yolun bulunamaması ve bu çoğulluğun başka bir güç ve adalet sorununu gündeme getirip getirmeyeceği meselesidir. Bu noktada, modern temsilin varlık ve hakikate dair mutlak bilgi ve hakikat iddiası mı, yoksa görecelilik içerisinde farklı seslerin karmaşası ya da postmodern bir sessizlik mi tercih edilmeli? Bu iki pozisyon arasında bir pozisyon tercihi mi yoksa tercihsizlik mi? Bu noktada John Zerzan'ın ifade ettiği gibi postmodernizmin karşı karşıya olduğu ikilem şudur: Eğer bilgi ve temsil için ne bir gerçeklik ne de temsillerimizin dayanacağı bir zemin-temel kabul edilmeyecekse, o zaman bilgiye dayalı teorik yaklaşımların statüsünün ve geçerliliğinin ölçütü ne olacaktır? Eğer rasyonel bir temelden yoksun olacaksak, o zaman ne tür bir zemin üzerinden hareket edeceğiz? Böyle bir kavrayışı paylaşmak şöyle dursun, karşıt çıktığımız gerçekliğin, ne olduğunu nasıl

anlayacağız? Yoksa postmodernizmin göreceli temsilleri, bizi çıkışı olmayan kör bir sokakta çaresiz bırakan bir yol mudur? Postmodern düşüncenin eleştirildiği bir nokta tam da burada açığa çıkmaktadır; *Temsiller gerçeklikle örtüşmez*. Yani postmodern düşüncenin iddia ettiği gibi temsillerimizin gerçeklikle örtüşmediği iddiasını şartlı olarak kabul etsek bile böylesi bir iddia temsil düşüncesinin varsaydığı mütakabiliyet düşüncesi zemininden hareket etmez mi? Daha açık bir ifadeyle postmodern düşüncenin, *temsiller temsil ettiğini varsaydığı gerçeklik ile örtüşmez* iddiası aslında bu iddianın örtüştüğü bir gerçekliğin varlığını da zımnen kabul etmek değil midir?

Elbetteki her soru bir diğer soruyu beraberinde getirmektedir. Fakat burada ifade edilmesi gereken en önemli husus belki de şudur; Postmodern düşünce zaten her şeyin kendisine referansla anlaşılabilceği bir “zemin-temel” fikrine karşı olduğundan dolayı, postmodern temsil eleştirilerini de bu anti-temelcilik bağlamında düşünmek gerekecektir. Bu noktada postmodern düşünce açısından mutlak bilgi ve anlam için yegane bir temel sözkonusu değildir. Mutlak olduğu varsayılan bir temel fikri aslında imkansız olduğu için amaçsal olarak politik bir işleve sahip olmak durumundadır. Dolayısıyla postmodern düşüncenin bir temel ekseninde anlam ve hakikatten fark lehine vazgeçtiği aşıkardır. Postmodern düşüncenin kaygıları gözönüne alındığında, onların mutlaklık konusundaki temsil eleştirilerini, epistemolojik bir tutarlılıktan ziyade etik bir kaygı bağlamında düşünmek, postmodern düşünceyi anlama bakımından daha sağlıklı olacaktır. Zira onlar açısından yadsınan hakikat değil, temsilci ve temelci bir düşünme biçimine dayalı olarak keşfedildiği iddia edilen, mutlak ve evrensel boyutuyla otoriter bir hakikat fikridir.

KAYNAKÇA

- AKAY Ali, *Tekil Düşünce*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016.
- ALTHUSSER Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (çev. Alp Tümertekin), İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.
- ALTINÖRS Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- ANDERSON Perry, *Postmodernitenin Kökenleri*, (çev. Elçin Gen) İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- ANLI Ömer Faik, “Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin Anti-temelcilik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2012/13, ss. 165-186.
- APPLEBY J, vdğr., *Knowledge And Postmodernism In Historical Perpspective*, London, Routledge, 1996,
- ARSLANEL M. Nazan-Eryücel, Ertuğrul, “Modern Devlet Anlayışının Felsefi Temelleri” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2011/ 15(2), ss. 1-20.
- ATALAY Kaan-ALBAYRAK Ömer, “Sözleşme Teorileri”, *Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı*, S: 70-71/2012, ss. 106-135.
- BACON Francis, *Novum Organum*, (çev. Talip Kabadayı), Ankara, Bilgesu Yayınları, 2015.
- BAÇ Murat, “Epistemoloji”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), C. 5. İstanbul, Babil Yayınları, 2007 s. 567-581.
- BADIOU Alain, *Etik*, (çev. Tuncay Birkan) İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- BADIOU Alain, *Fransız Felsefesinin Macerası*, (çev. P. Burcu Yalım), İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- BARRY Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, (çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Ankara, Liberte Yayınları, 2012.

- BAUDRILLARD Jean, *Karnaval Ve Yamyam*, (çev. Oğuz Adanır), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- BAUDRILLARD Jean, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, (çev. Oğuz Adanır), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.
- BAUDRILLARD Jean, *Simulakrlar ve Simülasyon*, (çev. Oğuz Adanır), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.
- BAUMAN Zygmunt, *Postmodern Etik*, (çev. Alev Türker), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- BAYRAM Ahmet Kemal, “Modern Zamanlarda Etik Ve Siyaset”, *Dem Dergisi*, S:2/5.
- BAYSOY Cengiz-Özer, Sinem, “Politik Felsefede İçkinlik Düzlemi Gilles Deleuze ve Antonio Negri”, *Dışarıdan Düşünmek*, (ed.) Ömer Faruk, Ankara, Chiviyazıları Yayınları, Ankara 2016, ss. 153-176.
- BENHABIB Seyla, “Epistemology of Postmodernism: A Rejoinder to Lyotard”, *New German Critique*, No. 33, Modernity and Postmodernity (Autumn, 1984), pp. 103-126.
- BERNSTEIN Richard J., *Objektivizmin Ve Rölativizmin Ötesi*, (çev. Feridun Yılmaz), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009.
- BERTENS Hans, *The Idea of the Postmodern: A History*, London-New York, Routledges, 1995.
- BEST Steven-KELLNER Douglas, *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- BOWIE Andrew, *Aesthetics And Subjectivity From Kant To Nietzsche*, USA, Manchester University Press, 2003,
- BOYNE Roy, *Foucault ve Derrida; Aklın Öteki Yüzü*, (çev. İsmail Yılmaz), Ankara, Bilgesu Yayınları, 2009.
- BRAVO Hamdi, Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fak. Dergisi, 21/1 2004, ss. 153-164.
- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014,
- BUTLER Judith, *İktidarın Psişik Yaşamı*, (çev. Fatma Tütüncü), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.

- BYRNE Eleanor, “Postmodernizm ve Postkolonyal Dünya”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Ali Utku-Mukadder Erkan) Ankara, Ebabel Yayınları, 2006
- CAPUTO John D., *More Radical Hermeneutics*, USA, Indiana University Press, 2000
- CARR David, *The Paradox Of Subjectivity*, New York, Oxford University Press, 1999.
- CASCARDI Anthony J., *The Subject of Modernity*, Cambridge University Press 1992.
- CENTORE F. F., *Being And Becoming: A Critique Of Postmodernism*, USA, Greenwood Press, 1991,
- CEVİZCİ Ahmet – KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Düşüncesi*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.
- CEVİZCİ Ahmet, “Derrida” *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, “Temsil”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2016.
- COHN Jesse S., *Anarschism and Crisis of Representation; Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, USA, Susquehanna University Press, 2006.
- CONNOR Steven, *Postmodernist Kültür*, (çev. Doğan Şahiner), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- ÇOTUKSÖKEN Betül, *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul, İnkılap Yayınları, 2000.
- DANTO Arthur, *Nietzsche; Hayatı Eserleri ve Felsefesi*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- DELACAMPAGNE Christian, 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, (çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2014.
- DELACAMPAGNE Christian, 20.Yüzyıl Felsefe Tarihi, (çev. Devrim Çetinkasap), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- DELALOĞLU Besim F., “İnsan Bilimleri Özne Ve Öznellik”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 16. 2008/1, ss. 1-10.

- DELEUZE Gilles-GUATTARI Felix, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, (çev. Fahrettin Ege vdğr.), Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012.
- DEMİR Gökhan Yavuz, *Dilin Belirsizliği*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015.
- DEMİR Ömer, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Sentez Yayınları, 2012.
- DEMİRHAN Ahmet, *Modernlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- DERRIDA Jacques, *Gösterge ve Gramatoloji; Derrida ile Kristeva Arasında Söyleşi*, (çev. Tülin Akşin), İstanbul, Afa Yayınları, 1994.
- DESCARTES René, *Aklın Yönetimi Üzerine Kurallar*, Çev. Engin Sunar, İstanbul, Say Yayınları, 2014,
- DESCARTES René, *Meditasyonlar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Alfa Yayınları, 2015.
- DESCARTES René, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013.
- DESCOMBES Vincent, “Apropos Of The Critique Of The Subject And Critique Of This Critique” *Who Comes After The Subject*, (ed.) Eduardo Cadava, Peter Connor, L. Luc Nancy, New York-London, Routledge, 1991.
- DOLTAŞ Dilek, *Postmodernizm ve Eleştirisi Tartışmalar/ Uygulamalar*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi Yayınları, 2003.
- Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1999.
- EAGLETON Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- EROL Sadık Er, *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi*, Konya, Çizgi Yayınları, 2012.
- ERTUĞRUL Gökçen, “Temsilci Epistemolojinin Çıkmazları ve Kenar”, *Kuram ve Yöntem Kenarından*, (ed.) Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2009.
- EVRE Bülent, “Modern Düşüncedeki Etik-Politik Değerlerin Haklılaştırılması Krizi; Dayatmacı Evrensellikten Davetkar Evrenselliğe”, *Amme İdaresi Dergisi*, 2012/1 C. 45 ss. 1-19.
- FABIAN Johannes, “Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı”, *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, (çev. Erdoğan Boz), Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.

- FARUK Ömer, “İktidara Aşık Olmayın”, *Dışarıdan Düşünmek*, (ed.) Ömer Faruk, Ankara, Chiviyazıları Yayınevi, 2016.
- FAUBION James D., “Özneyi Yeniden Düşünmek”, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.
- FLEW Anthony, “Representationalism”, *A Dictionary of Philosophy*, New York, St Martin’s Press, 1984.
- FOUCAULT Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, (çev. Kerem Eksen), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- FOUCAULT Michel, *Hapisanenin Doğuşu*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1992
- FOUCAULT Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul, İmge Kitabevi, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Özne ve İktidar*, (çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- FOUCAULT Michel, *Öznenin Yorumbilgisi*, (çev. Ferda Keskin), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- FUREDI Frank, *Nereye Gitti Bu Entellektüeller*, (çev. A. Erkan Koca), Ankara, Atıf Yayınları, 2014.
- FUSS Diana, “Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler”, *Kimlik Politikaları*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- GADAMER Hans-Georg, “Hermeneutik”, *Hermeneutik(Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, (der. ve çev. Doğan Özlem), Ankara, Ark Yayınları, 1995.
- GADAMER Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem-II*, (çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2009,
- GERSON Llyod P., *Ancient Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- GOODCHILD Philip, *Arzu Politikasına Giriş*, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- GÖZEL Özkan, *Varlıktan Başka; Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2011.
- GRANT Iain Hamilton, “Postmodernizm ve Bilim Ve Teknoloji”, Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*,

- HALL Stuart, “Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?”, *Kimlik Politikaları*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- HALL Stuart, “*Representation; Cultural Representations and Signifying Practices*”, London, Sage Publications, 1997.
- HARVEY Richard, *Postmodern Representations*, Urbana and Chicago, University of Illinois, 1995.
- HEIDEGGER Martin, “Dilin Doğası” *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- HEIDEGGER Martin, *Düşünmek Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013.
- HEIDEGGER Martin, *Hümanizm Üzerine*, (çev. Yusuf Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (çev. Levent Özşar), Bursa, Asa Kitabevi, 2001.
- HEIDEGGER Martin, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, (çev. Necati Aça), Ankara, Pharmakon Yayınları, 2015.
- HEKMAN Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2012.
- HENRY Michel, “The Critique Of The Subject”, *Who Comes After The Subject*, (ed.) Eduardo Cadava, Peter Connor, L. Luc Nancy, New York-London, Routledge, 1991.
- HITCHCOCK Louise A., *Kuram ve Kuramcılar; Çağdaş Düşünce Den Antik Edebiyat*, (çev. Seda Pekşen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- HOLLINGER Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları.
- HOY David, “Jacques Derrida”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- KAFİYE Özlem Alp, “Sanatın Temsili ve Postmodern Sanatta Temsil”, Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi, S. 12, 2013.

- KANT Immanuel, “An Answer To The Question: “What Is Enlightenment”, *From Modernism To Postmodernism*, (ed.) Lawrence Cahoon, Blackwell Publishing, 2003.
- KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 2015.
- KEARNEY Richard, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar; Ötekiliği Yorumlamak*, (çev. Barış Özkul), İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- KILIÇ Sinan, “Martin Heidegger’in Ontolojisinde Fark Metafiziği”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 63, 2016, ss. 155-178.
- KÖSE Burak, “Söylemden Yönetimselliğe Foucault Ve Postkolonyal Kuram”, *Cogito Dergisi Foucault Özel Sayısı*, S. 70-71, 2012, ss. 459-479,
- KUSPIT Donald, *Sanatın Sonu*, (çev. Yasemin Tezgiden), İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- KÜÇÜK Mehmet, *Modernite versus Postmodernite*, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- KÜÇÜKALP Derda, *Siyaset Felsefesi*, Bursa, Dora Yayınları, 2016.
- KÜÇÜKALP Kasım *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2008.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Bulunuş Metafiziği” *Felsefe Sözlüğü* (ed. Ahmet Cevizci), C. 2. İstanbul, Etik Yayınları, 2004, ss. 887-892.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Derrida ve Dekonstrüksiyon”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni IV*, (ed.) Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Derrida ve Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi” *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 63, 2016, ss. 5-19.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Edmund Husserl ve Fenomenoloji” *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Is a Non-metaphysical Religious Thought Possible? – Possibility of Religious Thought within the Scope of Heidegger’s Onto-theology Criticism” *İlahiyat Studies Vol: 2*, 2011, pp. 145-167.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa, Emin Yayınları, 2016.
- KÜÇÜKALP Kasım, E. W. Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesinin Felsefi Arkaplanı, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 2003, ss. 269-278.

- KÜÇÜKALP Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.
- LACAN Jacques, *Benim Öğrettiklerim*, (çev. Murat Erşen), İstanbul, Monokl Yayınları, 2012.
- LARRAIN Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, (çev. Neşe Nur Domaniç), İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995.
- LEVINAS Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, (haz. Zeynep Direk-Erdem Gökyaran), İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
- LEWIS Diane, “Antropoloji ve Sömürgecilik”, *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*,
- LOCKE John, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- LOSANSKY Michael, *Language And Logic, The Cambridge Companion To Early Modern Philosophy*, (ed.) Donald Rutherford.
- LUBIANO Wahneema, “Dans Etmeyi Ciddiye Almak Siyaseti Yeni Baştan Yaratmak Demektir”, *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008.
- LYOTARD J. F., *Hakkıyla*, (çev. Emine Sarıkartal), İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.
- LYOTARD J. F., *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- MANSFIELD Nick, *Subjectivity; Theories Of The Self From Freud To Haraway*, Sydney, 2000.
- MARGLIN Frederique, “Rasyonalite Ve Yaşanan Dünya”, *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008.
- MASSUMI Brian, *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, (çev. Fahrettin Ege), Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013.
- MAY Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- MEGIL Allan, *Aşırılığın Peygamberleri; Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Say Yayınları, 2012.

- MIRCHANDANI Rekha, “Postmodernism and Sociology: From the Epistemological to the Empirical”, *Sociological Theory* 23:1 2005.
- MOUZELIS Nicos P., *Modern and Postmodern Social Theorizing*, Cambridge University Press, 2008.
- NANDY Ashis, “Ah! Ne Hoş Bir Bilim”, *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008.
- NEWMAN Saul, *Bakunin’den Lacan’a Anti Otoriteryanizmin Çöküşü ve İktidarın Altüst Oluşu*, (çev. Kürşad Kızıltuğ), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- NIETZSCHE Friedrich, “Yorum Üzerine” *İnsan Bilimlerine Prologemona*,
- NIETZSCHE Friedrich, *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- NIETZSCHE Friedrich, *Putların Alacakaranlığında*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- OKSENBURG Amelie, “The Vanishing Subject; The Many Faces Of Subjectivity”, *Rethinking Subjectivity*, (ed.) Joao Biehl, Byron Good, Arthur Kleinman.
- OKUMUŞ Ahmet, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyyet Fikrinin Serencamı” *Divan Dergisi* 2000/1 ss. 105-122,
- ORMAN Enver, “Alman İdealizmi ve Hegel”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*,
- ÖZÇINAR Şahin, “Hegel’de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması Ve Kurgusal Öznesi” *Ethos: Felsefe Ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2008, 2/4,
- ÖZEN Edibe, *Söylem*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- ÖZER Sinem, “Bir İçsellik Biçimi Olarak Temsil: Hobbes ve Kant”, *Otonom Dergisi*, S. 34, 2016, ss. 37-48.
- ÖZLEM Doğan, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Notos Kitap Yayınevi, 2012.
- ÖZLEM Doğan, *Etik*, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2004.
- ÖZLEM Doğan, *Evrensellik Mitosu*, İstanbul, Notos Kitap Yayınları, 2015.
- ÖZLEM Doğan, *Kant Üstüne Yazılar*, İstanbul, Notos Kitap Yayınları, 2015.
- ÖZLEM Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2008.

- PEAT F. David, *From Certainty to Uncertainty*, Washington DC, Joseph Henry Press, 2002.
- PETERS Francis E., “Hypekeimenon” Antik Yunan Terimleri Sözlüğü, (çev. Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.
- PITKIN Hanna Fenichel, *Temsil Kavramı*, (çev. Seda Erkoç), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2012.
- PLUMWOOD Val, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, (çev. Başak Ertür), İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- POWER Nina, “Philosophy’s Subjects”, *Parrhesia Dergisi* 2007/3 ss. 55-72.
- RASKIN Marcus, “Hikaye Anlatma Zamanı” *Postmodernizm ve Rasyonalite*, (çev. Sevinç Altınçekiç-Taylan Doğan), İstanbul, Bgst Yayınları, 2008.
- RIZATEPE Harun, *Anglo Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, İstanbul, Ebabil Yayınları, 2006.
- RORTY Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (çev. Funda Günsoy Kaya), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.
- RORTY Richard, *İroni Olumsuzluk ve Dayanışma*, (çev. Mehmet Küçük-Alev Türker), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- ROSENAU Pauline Marie, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, (çev. Tuncay Birkan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- ROSS David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- RUSS Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (çev. Özcan Doğan), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2012,
- SAID Edward, *Şarkiyatçılık*, (çev. Berna Ülner), İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- SARTWELL Crispin, *Edepsizlik, Anarşi ve Gerçeklik*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- SARUP Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (çev. A. Baki Güçlü), Ankara, Ark Yayınevi, 1995.
- SATICI Murat, “Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014/18, ss. 133-152,
- SAUSSURE Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), İstanbul, Multilingual, 1998.

- SCHRIFT Alain D., “Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Radikal Demokrasinin Öznesi”
- SCHRIFT Alan D., “Dil, Metafor ve Retorik”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- SEDINGER Tracey, “Özdeşleşme ve Ulus: Psikanaliz, Irk ve Cinsel Ayırım”, *Kimlik Politikaları*,
- SEZENER Alper, *Postmodernizm ve Antropoloji*, İstanbul, Çatı Kitapları Yayınları, 2014.
- SIM Stuart, “Arzu” *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- SIM Stuart, “Difference”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- SIM Stuart, “Edward Said”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- SIM Stuart, “Luce Irigaray”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- SIM Stuart, “Postmodernizm ve Felsefe”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- SIM, Stuart, “Derrida” *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- SOLOMON R. C.-HIGGINS K. M., *Felsefenin Kısa Tarihi*, (çev. Mustafa Topal), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- SPIVAK Gayatri, “Madun Konuşabilir mi?” *Kuram ve Yöntem Kenarından*, (ed.) Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2009.
- STRAUSS Levi, *Irk, Tarih ve Kültür*, (çev. Haldun Bayrı vdğr.), İstanbul, Metis Yayınları, 2010.
- SUKLA Anantha Ch., *Art and Representation on Contributions to Contemporary Aestech*, London, Praeger Yayınları, 2001.
- SUNAR Lütfi, *Marks ve Weber’de Doğu Toplumlari*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- ŞAYLAN Gencay, *Postmodernizm*, İstanbul, İmge Kitabevi Yayınevi, 2009.

- ŞEFİK Deniz, “Post-Cartesian of Philosophy Between Representation and Movement”, Sosyal Bilimler Dergisi, C. 9, S. 2, 2007.
- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, (çev. Yusuf Kaplan) İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2011.
- TAYLOR Charles, *Benliğin Kaynakları; Modern Kimliğin İnşası*, (çev. Selma Aygöl Baş-Bilal Baş) İstanbul, Küre Yayınları, 2008.
- THORNHAM Sue, “Postmodernizm ve Feminizm” Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (çev. Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara, Ebabil Yayınları, 2006.
- URHAN Veli, *Foucault ve Düşünce Sistemleri*, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
- URHAN Veli, *M. Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.
- WACHTERHAUSER Brice R., “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- WEIR Allison, “Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler” *Kimlik Politikaları*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- WEST Cornel, “A Genealogy Of Modern Racism” *From Modernism To Postmodernism*, (ed.) Lawrence Cahoon, Blackwell Publishing, 2003.
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt), İstanbul, Totem Yayınları, 2005.
- WRIGHT George Henrik von, *The Tree of Knowledge (Philosophy of History and Culture)*, Vol. 11, Leiden-Köln-Newyork 1993.
- YALUR Tolga, “Foucault’un Temsil Anlayışı”, *Cogito Dergisi Yapı Kredi Yayınları*, M. Foucault Özel Sayısı, 2012/70-71,
- YONGKANG Wang Nanshi-Xie, Marksist Pratik Materyalizm-Post Özneci Felsefenin Ufku, (çev. Deniz Zarakolu-Cem Kızılçeç), İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2011.
- ZEKA Necmi, *Postmodernizm*, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1994.
- ZELYÜT, Solmaz, *Dört Adalı*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2012.

- AKTOK Özgür, “Doğruluğu Epistemolojinin Sınırları Ötesinde Yeniden Düşünmek; Rorty ve Heidegger”, 10.07.2016. 10:20, <http://www.flsfdergisi.com/sayil/95-102.pdf>.
- AYDIN Hasan, “Gerçekliğe Yönelik Postmodern Eleştiriler ve Hakikat Değeri”, 15.06.2016, 12:20, http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gerceklik_felsefi_degeri.pdf.
- BACON Francis, *The New Organon*, Ch. 59. http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm
- ÇALCI Sercan, “Deleuze ve Guattari’de Dilin Yersizyurtsuzlaşması; Emir-sözcüklerden Tercihler Mantığına”, *Düşünme Dergisi*, S:2, <http://www.possible.com/uploads/dergi/16.pdf>,
- ÇAPAR Selim-YILMAZ, Şükrü, “Hobbes Ve Locke’un Devlet Düşüncesine Katkıları”, 20.04. 2016. 13:00 <http://www.arem.gov.tr/hobbes-ve-lock-un-devlet-d-s-ncesine-katkilari>
- Devlet ve Özne; Hobbes ve Kant”, *Otonom Dergisi*, 25.03.2016, 14:30, <Http://Www.Otonomdergisi.Org/Index.Php/Makaleler/Politik-Felsefe/256-Devletveozne>,
- ERDEM Hüseyin Subhi, “Kantçı Bilgikuramına Karşı Nietzscheci Bilginin Olanağı”, 18.08.2016, 15:10, <http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2007/11/kant-bilgi-kuramna-kar-nietzsche.html>,
- GÖÇMEN Doğan, “Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası; Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında R. Descartes’tan A. Smith’e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu”, 02.03.2016 15.00, Https://Dogangocmen.Files.Wordpress.Com/2009/07/Rene_Descartestan_Adam_Smithe_Ozne_Felsefesi.Pdf
- KALAYCI Nazile, “Felsefenin Bugünü Yarını”, *Felsefenin Bugünü Yarını Konferansları*, 05.04.2016, 13:00 Http://Web.Deu.Edu.Tr/Felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.Ve.Yarini.Pdf
- PITT David, “Mental Representation” *Standford Encyclopedia of Philosophy*, 02.03.2016, 22:30. <http://plato.stanford.edu/entries/mental-representation>

- TORMEY Simon, “Kendi Hesabına Konuş; Deleuze, Zapatismo ve Temsil Eleştirisi”, 10. 06. 2016 20:30, <http://cevirieylem.tumblr.com/post/4013892192/kendi-hesab%C4%B1na-konu%C5%9F-deleuze-zapatismo-ve>
- TURAN Müslim, “Özne ve İktidar” Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Güz-2007 C.6 ss. 283-297. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/viewFile/5000068114/5000063178>
- ZERZAN John, “Postmodernizm Felaketi”, 25.04.2016, 14.30, <http://sosyalsavas.org/2012/09/postmodernizm-felaketi-john-zerzan>



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Sema CEVİRİCİ
Tez Adı	Modern Düşüncede Temsil Fikri ve Postmodern İtirazlar
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	☐ Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☐ Tezimin sadece içindikiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum ☒ Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	☐ Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

16.01.2017
