

USSALLIK, DİL, ANLAM VE BİLGİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA 'TEMELSİZ' SÖYLEMLERİN KARŞIT-TEZLERİ

Ömer Faik ANLI*

Öz

Pek çok çağdaş post-modern filozof eleştirel olarak değerlendirilecek bir epistemoloji arayışı içerisindedir. Böylesi bir epistemoloji saf kuşkuculuktan uzaktır. Bununla birlikte, bu düşünürler temelciliğin, evrensel standartların ve tamamlanmış sistemlerin olanağı konusunda bir hayli kuşkucudurlar ve bu olanağa karşı mantıksal –bilgi kuramsal-, tarihsel ve soykütüksel 'saldırılarda' bulunmaktadır. Bu 'saldırılarla' birlikte, pragmatik olarak bilgiyi pratik eyleme tâbi kılmak gibi entelektüel araştırmayı yönlendirecek ve meşru kılacak alternatif yöntemleri vardır. Buna bağlı olarak da kökenlere dönme fikrini ortadan kaldırmaktadırlar. Sosyal, bilimsel ya da tarihsel gerçekliğin bütüncül görüşünü meşru bulmayarak bunlara karşı dururken yerel anlatıları tercih ederler. Bu makale bu karşı-tezleri açılmaya açmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anti-Temelcilik, Ussallık, Dil, Anlam, Bilgi, Söylem, Richard Rorty

Abstract

Anti-Theses of Unfounded Discourses in the context of Rationality, Language, Meaning and Knowledge

Many of contemporary post-modern philosophers sought an epistemology that be valued critically. Such an epistemology is far from pure-skepticism. And also, they were skeptical of the possibility of foundationalism, of universal standards of criticism, of complete systems. They use logical, historical or genealogical attacks on foundational concepts. With these attacks, they have alternative methods for justifying and forwarding intellectual inquiry, such as the pragmatic subordination of knowledge to practical action. They dismissed the search for a return to origins. They opposed totalising visions of social, scientific or historical reality, considering them to lack legitimation and preferring local narratives instead. This article aims to anatomize these anti-theses and to open them up for discussion.

Key Words: Anti-foundationalism, Rationality, Language, Knowledge, Discourse, Richard Rorty

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, oanli@ankara.edu.tr

Modern Felsefeyle birlikte ontolojik temel olarak ‘icat edilen’ / kurgulanan Özne kavramı, içkin sürecinde ‘Özne’ ile ‘Nesne’ arasında bir yarığa neden olmuştur. Bu süreç, aynı zamanda ‘yöntemli bilme’ ilkesiyle yönlendirildiği için, bu yarığın üzerine bir tür epistemolojik köprü kurma arayışı kendisini ‘yöntemini arayan düşünce’ olarak adlandırılabilir bir açılımda gösterir. Bu bağlamda, ontolojik temel özne olduğundan epistemolojik nesnelliğin sağlayıcısı da özne olarak belirlenir. Öyle ki, bu çerçeveye içerisinde özne-nesne ilişkisini mümkün kılan –eğer böyle bir ayrıma başvurulmasının işlevsel olduğu düşünülecek olursa-, ‘Özne’nin ‘Nesne’ye yönelimini sağlayan, öznenin varlık özellikleridir. ‘Nesne’, bağımsız bir varlığa sahip olsa da *kendinde-şey* olarak değil, *insan-için-şey* olarak nesneleşerek, diğer bir deyişle de bir tasarıma indirgenerek ‘Özne’ ile ilişkilendirilir. Bu durum, ‘Özne-Nesne’ terminolojisinin kullanıldığı her yerde kendisi göstermektedir. Bir başka deyişle, bu terminoloji kullanıldığında, dışarıda *kendinde-şey* olarak var olan ‘şey’ ancak *insan-için-şey* haline geldiğinde bir hakikat olarak var olur. Rorty, bu bağlamda *gerçeklik* ve *hakikat* kavramları üzerine şu ifadeleri kullanmaktadır:

Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerinin olmadığı yerde, hakikatin de olmadığını, tümcelerinin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımı olduğunu söylemektir (Rorty, 1995: 26).

O halde bu ilişkide bilen, kavrayan, anlayan taraf olan ‘Özne’, genel olarak dilsel ilişkinin de belirleyicisidir. *Hakikat* kavramını da içerecek biçimde *anlam* ve *bilgi*, doğrudan *kendinde-şey* olarak ‘şey’den değil, onu *insan-için-varlık* haline getiren koşullardan gelmekte ya da onlar tarafından biçimlendirilmektedir. Anlamın ve bilginin ya da ‘anlamların’ / *bilgi-lerin* keşfi ya da anlamaların nasıl icat edildiğinin açığa çıkarılması ‘nesne’ ile beraber bu koşulların incelenmesi ile gerçekleşebilir.

Kendinde-şey olarak *Varlık*’a yönelen insan, bu yönelimi ile onu *insan-için-varlık*’a (‘bir anlam yükü ile yüklenmiş varlık’ a ve bir bilgi nesnesine / bir tasarıma) dönüştürmektedir. Bu dönüşüm bireysel öznenin arka-plan

yetileri* ile özneler-arası bir alanın karşılıklı ilişkiselliği ile gerçekleşmekte ve bu alan ile bir miras olarak aktarılmaktadır. Bu nedenle ‘Verilmiş-varlık’ olarak kavramsallaştırılan bir ‘çıplaklık’, eş deyişle tüm anlamları önceleyen bir Varlık ya da ‘nötr-bilgi-nesnesi’, bir söylem için ancak yapay bir ‘köken’ belirlenimi olarak kalmaya mahkumdur. Çünkü söylem, boşluğa doğmamakta, zorunlu olarak bir ‘söylemi’ temele almaktadır. Diğer bir deyişle, kuram yüklülük, bir gelenek / paradigma / embriyonik kuram, en genel anlamı ile de dil temele ya da başlangıca alınmaktadır. ‘Köken’in söylem içerisindeki ifade edilişi ve bu yolla saptanışı yapaydır, çünkü bu saptama dil öncesi, eş deyişle hakikat ya da anlam öncesi bir ‘hakikat’ iddiasını yine dilde gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir. Bu durum, özneler-arası alanın varlık koşulunun zorunlu olarak *belirli bir biçime* sahip olması değil, zorunlu olarak herhangi bir biçime sahip olmasına ilişkin kabulün doğal sonucudur. Özneler-arası alanın değişimleri, bu biçimin değişimi olarak – temelde öznenin değişimini de sağlayarak – ‘nesne’nin anlamını, bilgi nesnesinin mahiyetini değiştirmekte, anlam ve hatta bilgi çoğulluğu yaratmaktadır. Anlam genişlemeleri, anlam daralmaları ya da bilgi nesnesinin çok-boyutluluğu nesnenin kendinde bir değişimi ile değil, ‘özne’nin değişimi ile, yani ‘özne’nin ‘nesne’ye farklı yönelimleriyle ya da olanaklı farklı epistemolojik çerçeveler ile mümkün hale gelmektedir.

Kendinde-şey ile insan-için-şey olarak ‘nesne’ ayrımı ile ifade edilen bu savı daha belirgin kılmak adına John Searle’ün *kaba olgular* ve *kurumsal olgular* terimleri ile ifade ettiği düşüncesine değinmek yararlı olacaktır:

(...) güneşin dünyadan doksan üç milyon mil uzaklıkta olduğu gibi (kaba) *dil-öncesi olgular* ile Clinton’un başkan olduğu olgusu gibi *kurumsal olgular* arasında ayırım yapma gereği duyarız. Kaba olgular herhangi bir insan kurumundan bağımsız olarak mevcuttur; kurumsal olgular ise sadece insan kurumları içinde var olabilirler. Kaba olgular biz olguları *ifade* edebilelim diye dil kurumuna gereksinim duyar, ama kaba olguların *kendileri* dilden ya da herhangi bir başka kurumdan tamamen bağımsız olarak mevcuttur. Bu yüzden ‘güneş dünyadan doksan üç milyon mil uzaktadır’ ifadesi bir dil ve mil ölçekli bir ölçüm kurumunu gerektirir. Fakat *ifade edilen olgu*, dünya ve güneş arasında belirli bir uzaklık vardır olgusu, herhangi bir kurumdan bağımsız olarak mevcuttur. Diğer yandan kurumsal olgular, var

* Arkaplan yetileri, kendileri yapay olarak kurulmamış olan ve insan olmaklık’ın gerek şartı olarak görülebilecek temel yetilere gönderimde bulunan bir terimdir ve bu genel anlamıyla ‘insan doğası’ adlandırmasına yakın bir anlama sahiptir.

olabilmek için belli başlı insan kurumlarını gerektirir. Dil, bu kurumlardan biridir ki aslında dil böyle kurumların bir bütünüdür (Searle, 2005: 46, 47).

Görüleceği üzere, Searle, kaba olgular olarak adlandırdığı ve dil-öncesi olduğunu savladığı olguların dilden ve insandan bağımsız olarak var olduklarını ifade etmektedir. Bu, -kurumsal olmayan- bir nesnenin ‘nesne’ olarak, eş deyişle kendinde-şey olarak varolduğunu savunan bir düşüncedir. Bu metinde savunulan düşünce ile bu düşüncenin ayrımını belirginleştirebilmek için bu aşamada şunlar söylenebilir: ‘Güneş dünyadan doksan üç milyon mil uzaktadır’ ifadesi, Searle’ün de belirttiği gibi dile ve dildeki bir ölçüm sistemine görelidir. Ancak, dünya ile güneş arasında belirli bir uzaklığın var olduğu olgusu, evrenin kendisini kendi inisiyatifi ile ‘olgular’ denilen parçalara böldüğü varsayımını temele almaktadır. Oysa Rorty örneğinde dile getirilmiş olan karşıt-tezlerden birisi, dildeki ifadelerinden ve dil temelli kavramsal sistemlerden bağımsız olarak ‘olgular’ın var olmadıklarıdır. Varlığı ‘olgulara’ bölen ve bu biçimde açıklama sistemleri geliştiren insandır ve bu süreci de dil temelinde gerçekleştirmektedir. Varlığın anlamı olarak hakikat, ifadesinden bağımsız değildir. Olgular ise hakikat(ler) içerisinde biçimlenmektedirler. Bu tez insandan bağımsız bir ‘Varlık’ olmadığı ya da ‘olgular’ın birer yanılısama olduğu anlamına gelmemektedir. Söylenenler, Varlığın bir ‘hakikat’ olarak anlaşılmasının kendisinin de insansal olan ‘dil’ ile olanaklı olduğudur. Rorty’nin ifadesiyle, “*dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir*” (Rorty, 1995: 27).

‘Nesne’, *kendinde* olarak gözlemci dışında bir şey’dir; ancak, insan edilgen bir ‘ayna’, salt bir gözlemci değildir. Öyle ki, ‘anlatan’, ‘dinleyen’in dilinde konuştuğu sürece anlam aktarımı yapabilir. İnsan, Varlık’ın ‘anlattıklarını’ kendi diline ‘tercüme’ ederek anlayabilmektedir. Aradaki ‘çevirmen’ dışsal bir yapı değildir; insanın ta kendisidir. O halde, kendinde olarak varolan şeyler, dil aracılığıyla bir anlam dünyasının parçası haline getirildiklerinde ‘nesne’leşmektedirler. Benzer bir biçimde, ancak embriyonik bir kuramın ışığında ‘olgu’ haline, yani bir bilgi nesnesi haline dönüşmektedirler. Bu dönüşüm, insanın da Varlık’ta olmasından dolayı Varlığa dışsal değildir. O halde, bu bağlamdaki olanaklı yorumlardan birine göre, insanın anlaması, şey’i nesneleştirilmesi, bu anlamda Varlığın kendini açma yoludur.

Bu konuya ilişkin başka bir yorum ise şu ifade ile dillendirilmektedir: “*varlık dilsizdir, zihin gevezedir. Bunun adına bilmek denir*” (Cioran, 2003:

51). Bu durumda bir ‘tercüman’a dahi ihtiyaç yoktur. İnsan bu durumda ‘bilgi’ bağlamında ve onu da kapsayacak ve olanaklı kılacak şekilde ‘hakikat’ bağlamında kendi etkinliği ile yalnız kalmaktadır. Bu durumda ise, Varlık’ın kendisini açmasından değil, yalnızca insanın kendi olanakları içerisinde gerçekleştirdiği bir monolog olarak anlamlandırmalarda bulunuyor olmasından ve bilmenin kapalı bir öznel evrende gerçekleştiğinden söz etmek olanaklıdır. Ancak pür idealizme düşebilecek bu yorum da sonucunda “dil”in özel konumuna vurgu yapmak durumundadır.

Bilinebilir olan şeylerin toplamı, insan zihninin işlediği bir alan olarak, bütün dillerin ortasında, bu dillerden bağımsız bir şekilde durur. İnsan, bu tamamen nesnel alana kendi bilme ve duyumsama güçlerinden başka bir şeyle, yani öznel bir tarzda olmaktan öte yaklaşamaz ve insanın bu güçleri de nihai olarak onun konuştuğu dile bağımlıdır. Bütün sözcüklerin toplamı, yani dil, dışsal fenomenal dünya ile bizim içsel etkin dünyamız arasında yer alan bir dolayım evrenidir. (...) Dil sadece karşılıklı anlamada bir değiş-tokuş aracı değildir, fakat tinin, kendi çalışmasıyla, kendisi ve nesnelere arasına koyduğu gerçek bir **dünya**’dır (Altuğ, 2008: 76).

Bu dünya, varlığın evi olarak dil, bir dolayım olarak dil ya da Rorty’nin (Wittgenstein’in) verdiği anlamda bir alet-edevat çantası olarak dil dünyasıdır. Yukarıdaki durumlarda ‘anlam’ın anlamının ortaya çıkarılmasının koşulu, dilsel etkinliği bağlamında insanın ya da doğrudan dilin kendisinin anlaşılmasıdır.

Bu çerçevede, *kendinde-şey* olarak Varlık, özne tarafından anlamlandırılmak ya da kendinde taşıdığı anlamı *insan-için-şey*’e dönüşümünde açığa çıkarmak amacıyla kendisine yönelinen şey’dir. Bu anlamlandırmanın ya da anlam okumasının sonucunda bu şey nesneleşmektedir. Sonraki anlama ve anlamlandırma edimlerinin açığa çıkardığı anlamlar ise nesneleşmiş, eş deyişle de bir anlam içeriği ile önceden ilişkilendirilmiş bir varolan üzerindedir. O halde sonraki anlama ve anlamlandırmalar, nesnedeki anlam genişlemeleri, daralmaları ya da ona eklenen yeni anlam boyutları olarak açığa çıkmaktadırlar. Bu ‘şey’, bir taş ya da bir sanat eseri olabileceği gibi, tüm bunları kapsayan dış-dünya olarak doğa ya da ironik bir biçimde başka bir özne de olabilmektedir. Özne-Nesne ilişkisi karmaşıklaştıkça -ki bu kaçınılmazdır- çok boyutluluk niteliği kazanmaktadır. Bu anlam boyutlarından birisi de ‘*tahakküm*’dür. Çünkü, ‘şey’in öznenin anlam dünyasına katılması demek, onun anlam bütünlüğü içinde eritilmesi, başka bir deyişle, diğer anlam içerikleri ile ilişkilendirilmesi demektir. Anlam bütünlüğü içerisinde nesnenin eritilmesi (bu yolla nesneleştirilmesi, ki bu

anlama ve anlamlandırma edimlerinin ortak noktasıdır), en geniş anlamıyla, biçimlendirme bağlamında nesneye *şiddet* uygulanmasıdır. ‘Şey’, *kendinde-olduğu* gibi bırakılmamakta, bir anlam dünyası içerisine çekilerek, o dünyanın diğer anlamlı öğeleri ile bağları kurulmakta ve böylece de o ‘nesneye’ dönüştürülmektedir. Bu dönüşüm, ‘şey’e dikte edilmektedir. Nietzsche’nin şu ifadeleri bu düşüncenin izlerini açığa vurmaktadır:

Sadece bir dünya vardır ve o sahte, gaddar, çelişik ayartıcı, anlamsızdır... Böyle yaratılmış olan dünya gerçek dünyadır: bu realitenin, ‘gerçeğin’ üzerine zafer kazanmamız için yalana ihtiyacımız vardır, yani yaşamak için... Yaşamak için yalanın gerekli oluşu insan varlığının bu korkunç ve kuşku uyandırıcı karakterine dâhildir.

Metafizik, ahlak, din, bilim – onlar bu kitapta yalanın farklı biçimleri olarak mülâhaza edildiler: onların yardımıyla hayata inanılır. Hayat güven uyandırmalıdır: Bu şekilde ortaya atılan ödev muazzamdır. Onu çözümlmek için insan tabiaten yalancı olmalıdır, o bütün diğer sanatçıların daha çoğu olmalıdır. Ve o öyledir de: Metafizik, din, bilim- hepsi sanata yalana yönelik iradenin, ‘gerçekten’ ‘gerçeği’ olumsuzlamadan kaçışın yalana sığınışın doğurduklarıdır. Kendisi sayesinde realiteyi yalanla tahakkümü altına alan insanın bu sanatçı iktidarı kelimenin tam anlamıyla – onun ne mevcutsa o her şeyle ortak yanı vardır (Nietzsche, 2002: 420 [parag. 853]).

Nietzsche, metafizik, ahlak, din, bilim vb. söylemleri, daha genel anlamı ile de ‘söylem’i kendinde anlamsız olan ‘gerçeği’ tahakküm altına almak, ona katlanabilmek adına sanatkârane bir yaratım olarak açığa çıkan ‘yalan(lar)’ olarak adlandırmaktadır. Ona göre, insan ‘doğası gereği’ yaratıcı, eş deyişle, ‘yalancı’ olmalıdır. O halde, Nietzsche’nin her hakikat iddiasının belirli bir perspektifin ürünü olması ve perspektifsizliğin olanaksızlığı düşünceleri ile birleştirildiğinde, bu ifadeler ‘söylemlerin’ tahakküm boyutunu olumlamaktadır. Bu durum, anlama ve anlamlandırma ilişkilerinin tümü için geçerli olsa da, en açık şekilde insan ilişkilerinde kendisini bir ‘sorun’ olarak göstermektedir. İnsan ilişkilerinde, ‘öteki’ insanı (‘başkası’nı) bir kavram altında anlama ya da anlamlandırma eğilimi, o insanı tanıdık bir kavram altında eriterek anlama çabasından başka bir şey değildir. Böylesi bir ilişkide karşımızda olan, bir ‘kavram’dır. Bu durum, bilgi bağlamında sosyal bilimlerin temelinde yer alan kavramsallaştırmalarda kendisini göstermektedir. ‘Öteki’ni bir kavram altına alma, böylece de kendi

anlam dünyamızda konumlandırma edimi, ‘öteki’ne yönelik bir tahakküm uygulaması mıdır? Bu durumda karşı karşıya kaldığımız soru, “anlamlandırma ya da anlama etkinliğinde ‘*tahakküm*’ ilineksel bir boyut mudur yoksa bu etkinliğe ‘özel’ olarak içkin midir?” sorusudur. Eğer tüm anlama ya da anlamlandırma edimimiz ‘özel’ olarak ‘*tahakküm*’ uygulamasını da taşıyorsa, biz bir ‘şeyi’ anlarken, o ‘şeyi’ tanıdık hale getirirken, kaçınılmaz bir *şiddet* ile beraber ‘aynılaştırma’ zemininde ‘anlam emperyalizmi’ne de mahkûmuz demektir. Ancak bu mahkûmiyet *anlamanın* ve *bilmenin* özel doğasına bağlı olarak bizim kökensel durumumuz olacağından, ‘şiddet uygulamaya’, tahakküm kurmaya mahkûm olmak ile anlamaya ve bilmeye mahkûm olmak özdeşleşmektedir.

O halde, tüm bu ‘şey’lere ilişkin anlam örüntülerinin karmaşasını çözecek olan, anlayan / bilen ya da anlamlandırılan / kavramsallaştıran olarak ‘özne’ konumundaki insanın çözümlenmesidir. Bunun yanısıra insanın dış dünyaya yönelimi, ‘ben-olmayan’a yönelimidir. ‘Ben-olmayan’ ise ‘Ben’in tanımlanması ile tanımlanabileceğinden, özne edilgenleştirilerek bu yapılamaz. Böylesi bir tanımlama ya da betimleme etkinliğini yapanın da başka bir özne olduğu gerçeği, bu argümanı güçlendirmektedir.

Ancak, özne-nesne ilişkisinde, nesne öncesi ‘şey’ tamamen nüfuz edilemez nitelikteyse, bağımsız bir nesneden bahsetmek bile temelsiz bir ‘söyleme’ olacaktır. Bu durumda ‘Varlık’, sadece özne ve onun bilinç içeriklerine indirgenmektedir. Oysa, yukarıda ifade edilen karşıt-tezin amacı (daha önce değinilen Cioran yorumu askıya alınacak olursa) bunu ifade etmek değildir. Varlık, ‘Özne’ye kapalı değildir; Varlık, öznenin yapısına bağlı ve ona orantılı olarak kendini ‘Özne’ye açar. Bu açılım, Varlık’ı *insan-için* haline getirmektedir. Açılımı sağlayan insanın yapısı iken, anlamlandırma –ya da anlamın okunması- bireysel öznenin bereberinde özneler-arasılığı da getirmektedir. Özneler-arasılık ise kültür ve gelenektir (ya da bilimsel gelenektir). Bireysel insan, kendi varlık yapısı, taşıdığı kültür ve gelenek / paradigma ile ‘Nesne’ye yönelmektedir. Bunlar yönelimin iki temel koşuludurlar. En genel anlamıyla ‘Nesne’nin ve özeldede ‘bilgi nesnesi’nin ne’liği bunlar çözümlenmeden anlaşılabilir. İkinci temel koşul, şeyin her seferinde, her bireyde yeniden nesneleştirilmesi yerine, gelenek ve kültür / paradigma içerisinde ona hazır nesne olarak verilmesini sağlamaktadır. Böylece de anlama ya da anlamlandırma ve bilme edimi gelenek ve kültür yolu ile verili olan ‘nesne’ye yönelmektedir. Anlama ve bilme, belirli bir geleneğin anlaşılması ya da o geleneğin anlaması / bilmesi olarak açığa çıkarken, anlamlandırma / yeniden kavramsallaştırma gelenek ile verili olanın yeniden anlamlandırılması olarak açığa çıkmaktadır. Dikkat edilecek olursa gelenek ile verili olanın anlamlandırılması, *kendinde-şey*

olarak varlığın ikinci, eş deyişle de dolaylı bir anlamlandırılışı olarak kendini göstermektedir.

Özne-Nesne ilişkisinde insan belirleyicidir; ancak, ‘birey’ olarak yalnız değildir. “*İnsanların, yalnızca bir kültürle ilişki içinde olan bir fail için mümkün olan ‘anamlı’ yaşam ve kimlik türüne hayati ihtiyacı vardır*” (Geuss, 2002: 39). Kültür içine doğan insanın yöneldiği nesnelere tarihsellik içerisinde *insan-için-varlık* haline dönüştürülmüş durumdadırlar. Örneğin, yazının üzerine yazıldığı beyaz kâğıt, kullanılan kalem, insansal / öznel birer tasarıma göre üretilmişler ve işlevleri ile anlam kazanmışlar ya da kavramsallaştırılmışlardır. Bu anlamları tasarımlarına içkindir. Bunun ötesinde onlara yüklenebilecek anlamlar, onlarla ilgili deneyimlere bağlı, ‘öznel’ anlamlar olacaktır. Bu ikincil anlamlar, *insan-için-varlık* olma özelliklerini bir kez daha dönüştürmeyeceklerdir. Bir başka deyişle, ikincil anlam ilkinin yerini almayacaktır; söz konusu olan, anlam katmanları olacaktır. “Kalem terimi”nin cisimsel karşılığı olmaktan öte anlam ya da anlamların da taşıyıcısı haline gelen ‘kalem’, anlamlandırılan-ben’in kalemi olarak bir anlam-dünyası açacaktır. Bu anlam-dünyası bireysel deneyimleri temel alacak, ancak ‘kalem’ teriminin ilk anlamıyla, eş deyişle ‘kalem’ sözcüğünün ortak kullanımı ile ilişki içerisinde olacaktır. Bunun yanı sıra, kalem terimi ile işaret edilen –ve hatta bunun da ötesinde kalem sözcüğü ile nesneleştirilen- “nesne”, birinin kalemi olma özelliğiyle sözcükte bir iyelik eki de alacaktır ve bir ‘meta’ olarak üçüncü anlamını kazanacaktır. İkinci anlam (birincisi işlevine içkin olan anlamdır) onun “Benim kalemin” olma özelliğinden kaynaklanan anlamı ile benim anlam-dünyamın aktarılabilirliği oranında diğer insanlara açıktır. Bu ikinci anlamın aktarılmasının tek yolu ise bireylerin anlam-dünyalarının tek bir söylem içerisinde eritilebilmesidir. Böylelikle, anlam aktarımını olanaklı kılacak ortak bir ‘dil’ yaratılabilecektir. Ancak bu ortaklık, yine bir ‘aynılaştırma’ olarak bu kez de anlam aktarımının zorunlu temeli olarak açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte, anlam aktarımının koşulu olarak karşımıza çıkan ortak dil, daha temelde anlamın kendisinin açığa çıktığı zemin olarak aktarımı da önceleyen bir yapı biçiminde görülmektedir. Özel deneyimlere bağlı olanlar da dâhil olmak üzere herhangi bir anlamın açığa çıkabilmesinin koşulu ‘dil’dir. Dilin etkin kullanımı sonucu açığa çıkan bütünsel anlam örüntüleri ‘söylem’ler olarak açığa çıkmaktadır. Kültür de bu söylem ya da söylemlerden oluşmakta ve gelenek olarak nesillere aktarılmaktadır. Özel bir deneyimin sonucu olarak yapılan anlamlandırma da, özel deneyime konu olan ‘şey’in ‘söylem’ içerisinde nesneleşmiş olmasını gerekli kılmaktadır. Özel deneyimin yüklediği anlam, onu dönüştürse de bu nesneye ilişkindir.

Bireysel deneyimin anlamlandırıcı özelliği, yeni ilişkisellikler ile yeni bir perspektif kurmaktadır. Ancak bu yeni perspektif, bir perspektifsizlik

üzerine değil, verili öncel bir perspektif üzerine ilişkiselliklerin değiştirilmesi ile şekillendirilmektedir. Bireysellik, anlamlandırma ediminden filizlenmektedir; fakat bireysel deneyim ilk boyutunda, yani anlamada, kendi zeminini yine verili öncel söylemlerde, perspektiflerde bulmaktadır. Bu bağlamda hiçbir ‘anlama’ ve ardından gelen ‘bilme’ / ‘bilgi’ saf değildir. Kendisini olanaklı kılan ‘geçmiş’ / ‘geleneği’ ve onun dolayımı ile verili olanı koşul olarak gerektirir. O halde, bireysellik ve ona bağlı olarak da bireysel deneyim anlama ve anlamlandırma olarak iki boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutlar karşılıklı ilişki içerisinde bireyi oluşturmaktadır. Bu iki boyut ile kurulan “anlam ilişkisi” verili olan anlamın, verili nesneleşmenin ötesine, ‘yeni’ olana geçebilmenin olanağıdır. İlk boyut olarak ‘anlama’, içerisine doğulan, verili olan söylem ya da perspektif (bilgi bağlamında da önsel hipotez / paradigma) ile biçimlendirilmektedir.

İkinci boyut verili olana, yeni ilişkiselliklerle yeniden anlam yüklemeleri yapıldığı ‘anlamlandırma’ boyutudur. Bu açıklamanın sonucu, anlamlandırma ediminin, öncel bir söylem ile biçimlendirilmiş bir anlamaya gereksinim duyduğudur. İşte bu –öğrenilmiş- ilk-anlama Gündüz Vassaf’ın daha geniş bir bağlamda *sözcük mahpusluğu* olarak kavramsallaştırdığı duruma neden olabilmektedir (Vassaf, 2007: 36). Her ne kadar Vassaf, bu durumu tüm dil kullanımına genellese de aynılaştırıcılık ve totaliterlik ilk-anlamada gömülü kalmanın bir sonucudur. Elbette ki her yeni anlama, diğer anlamaları –anamları- iptal ederek kendisini mutlak hakikat olarak sunduğu sürece tehlike kendisini edimselleştirecek ve yeniden üretecektir. O halde ‘ilk-anlama’yı ‘yanlış’ olarak niteleyip yerine mutlak hakikati koyduğunu iddia eden ‘yeni’ anlama biçimi de totaliterlik tehlikesini taşımaktadır. Ancak yine de bu tehlikenin kökeni dilin kendisi değil, dildeki söylemlerdir. Vassaf şu ifadeleri kullanmaktadır:

Birer ikame olan sözcükler, kendimizi yaşama bırakmaktan alıkoyma, deneyimlerimizin önüne geçer. Sözcükler bizi kör eder. Tüm duygularımızı ve düşüncelerimizi birer sözcüğün içine sıkıştırma yolundaki baskın faaliyet, duyularımız aracılığıyla ulaşacağımız kavrayışı engeller, önünü keser. Böylece duyular, sözcüklere bir yardımcı olarak kullanılır yalnızca. Yalnızca sözcüğün anlamını zenginleştirmek için kullanırız onları. Buna karşılık, sözcüklerin, duyuların toplam deneyimini zenginleştirmek için kullanıldığı pek nadirdir. Konuşma diline öyle alışmışız ki, arabayı atın önüne koşuyoruz. Yapay kategoriler, yaşam deneyimlerinin yerini almış durumda. Tüm duyularımızın toplamından da yoğun kavramlar, her nasılsa, sözcüklere teslim ediliyor. (...)

Çocuk, doğduğu andan itibaren, düzenin dilini kullanmakta ne kadar eğitilirse, yaşamla olan ilişkisinde kendisini kısıktırak bağlayacak bir “deli gömleği” sırtına o ölçüde yapışacak demektir. Çocuğun giderek kendini sözcüklere –soyutlama ve genellemelere- teslim etmesiyle, beynin ayırt etme, her şeyi gerek tekil olarak, gerekse özel nitelikleri ve karakteristikleri temelinde birbirleriyle ilişki içinde görme yönündeki sınırsız kapasitesi de kısıtlanır. Daha başka soyutlama ve genelleme biçimlerinin bize sunduğu sonsuz olasılıklara rağmen, uygarlığımızın kendine özgü gelişimi ve bir dereceye kadar, evrimimizin akışı, bizi ancak tek tip bir soyutlamaya, dille sınırlanmış bir soyutlama biçimine mahkûm ediyor.

Bireyin oluş tarihi evrim tarihini yeniden özetliyor. Tek bir bireyin büyümesinde, evrimin tüm aşamaları tekrarlanıyor (Vassaf, 2007: 36, 37).

Sözcükleri önceleyen bir deneyim, anlamlandırma ediminden başka bir şey değildir. Ancak, insanın bir dile doğuyor oluşu ve Varlıkla ontolojik ilişkisi göz önünde tutulmasa dahi, dünyada ancak dil aygıtı yoluyla hayatta kalabilir oluşu anlamının ilk boyutuna bir mahkûmiyeti beraberinde getirmektedir. Fakat bu mahkûmiyet, konuşma dili olarak da adlandırılabilir ve öğrenilmiş ve ardından alışkanlık haline gelmiş belirli bir dil kullanımının “yeni”ye olanak tanımayacak bir aynılaştırma aracı olarak konumlanması ile ontolojik zorunluluk anlamının dışında bir mahkûmiyete neden olmakta ve kullanılan bir aygıt olarak, kullanıcıyı *mahpus* haline getirmektedir. Vassaf’ın ifadeleriyle, “*dünyayı sözcüklerle tutsak ettik. Bu süreçte biz de, kendi sözcüklerimizin tutsağı olduk*” (Vassaf, 2007: 41). Ancak, daha kökensel olarak ontolojik mahkûmiyet ‘birey’in içerisine girdiği anda aktif bir anlamlandırıcı olarak yer almadığı, anlayan olarak konumlandığı ancak bununla birlikte anlamlandırıcı edimlere zemin sağlayan bir söylemin öncelliğini gerekli kılmaktadır. Buradaki tartışma ile paralellik taşıyan ve yer yer de örtüşen, “Yeni”nin yaratılmasının ya da açığa çıkarılmasının kategorik / paradigmatik / epistemolojik bir ‘kopuş’ olup olmadığına ilişkin tartışmada, Uluğ Nutku şu ifadeleri kullanmaktadır:

‘Kopuş’ diye bir kategori olmadığı gibi, tarihte ‘kopuş’u gösterecek, kavrama karşılık gelecek bir olay da yoktur. Tarihte değişim, dönüşüm, devrim, toplumsal anlamda evrim örnekleri çoktur. Kopuş, bunların hiçbirisiyle eşanlamda kullanılamaz. ‘Kökten değişim’ de dikkatsiz kullanılan bir ifadedir. ‘Kökten’ ile ‘değişim’ yan yana getirilemezler. Bu tamlamayla büyük ölçekli bir

dönüşüm de kastedilemez; çünkü ölçüğü ne kadar büyük olursa olsun, dönüşüm, kökten koparak olmaz. Kökten kopma ise dönüşüm olmaz, ölümü bekleme olur. Kopuş, geçmişle bağı tamamen koparmaktır; başkalaşma değil, bambaşkalaşmadır. ‘Kökten kopuş’ sadece bir dil tuzağı ya da oyunu olarak incelenebilir. En kökten/en radikal denilen değişimler dahi belli bir kökten kaynaklanarak meydana gelirler (Nutku, 2008: 85).

Hegel ise şu ifadeleri kullanmaktadır:

Günümüz dünyasının bireyleri olarak bizlere ait olan öz-bilinçli aklın sahip olduğu şey birdenbire ortaya çıkmamıştır, ne de yalnızca şimdinin toprağında yetişmiştir. Bu sahip olduğumuz şey, daha önce mevcut/şimdi olan olarak, miras alınan şey ve emeğin ürünü olarak –insanların tüm geçmiş kuşaklarının emeği olarak- değerlendirilmelidir (Hegel, 1974: 2).¹

Farklı bir perspektiften, Heidegger’in yaklaşımı ‘fırlatılmışlık’ kavramı üzerindedir:

Fırlatılmışlığın yapısı ve onun projeksiyonu içerisinde özsel olarak bir hiçlik yatar. Bu hiçlik, düşüğü içerisindeki in-otantik Dasein olanağının temelidir; ve düşüğü olarak, bütün bir in-otantik Dasein olgusalılığıdır.(...) Bu, eğer bizim ‘bir hiçlik temelinde-Varlık’ olarak biçimsel varoluşsal ‘suçlu’ tanımımız doğru ise, Dasein aslında suçludur anlamına gelmektedir (Heidegger, 1967: 331).

Bu üç alıntı, bu karşıt-tezin beslediği damarın (tarihsellik damarı) pek çok başka farklılığı nasıl çapraz kesebildiğini göstermektedir. Son uğrakta, Heidegger’in ifadelerindeki Dasein’in fırlatılmışlığı, onun kendisine ait olmayan bir dile, kendisinin olmayan bir dünyaya doğmuş ve orada yaşıyor olmasıdır. Fırlatıldığı zemin, temelinde hiçlik olan bir zemindir. Bu perspektife Rorty’nin yaptığı yorum açıcı olacaktır:

Hem erken dönem hem de geç dönem Heidegger’i açısından bir kimsenin ne olduğu o kimsenin içerisinde olduğu pratiklerden ve özellikle kullandığı dilden, nihai sözcük dağarından ibarettir. Çünkü bu sözcük dağarı o kimsenin olanaklı proje olarak kabul ettiği şeyi belirler. Böylece Dasein suçludur demek, Dasein’in başka

¹ Türkçe çeviride Güçlü Ateşoğlu’nun *Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler* adlı makalesindeki çevirisine bağlı kalmıştır.

kimselerin dilini kullandığı ve asla kendisinin eseri olmayan bir dünyada –tam bu nedenle kendisinin *Heim*'ı [Yuvası-ç.n.] olmayan bir dünyada- yaşadığını söylemektir. Dasein suçludur çünkü nihai sözcük dağarı içerisine fırlatılmış olduğu bir bir şeydir –arasında yetiştigi insanların konuştuğu dildir (Rorty, 1995: 162).

Bu kez karşı karşıya kaldığımız soru “anlamlandırma etkinliğinde söylemlere mahkûm muyuz ya da diğer bir deyişle bireysel anlamlandırmaya öncel bir söylemin içeriği değil, fakat varlığı bir zorunluluk mudur?” sorusu ve Heidegger'in terminolojisi ile ‘suçluluktan’ kurtulmanın olanaklı olup olmadığına ilişkin soru olacaktır. Bu soru sonsuz bir geriye gidişe düşmeden bir ilk söylemin varlığının savunulabilir olup olmadığına ilişkin soru ile de özsel olarak bağlantılıdır. Anlamlandırma, bir söylem ile biçimlendirilmiş anlama edimi ile karşılıklılık içerisinde varolabiliyorsa ve söylemler anlamlandırma ediminin ürünleri iseler ilk söylem nasıl olanaklı olabilmıştır? Bu sorular, ilk soru ile ilişkilidir ve yine ‘Özne'nin çözümlenmesini gerektirmektedir. Anlayan ya da anlamlandıran olarak Özne'nin –eğer varsa- özelliği bu edimleri de belirleyeceğinden, ‘Özne'nin çözümlenmesi insanın doğasının araştırılması olacaktır: “Belirlenmiş bir insan doğası var mıdır?”

Doğal-Olan ile Doğal-Olmayan'ın Sınırı: US - DİL

“Kendi kendini ortadan kaldıran aklın gelişmesi son bulduğunda, kendisine, barbarlığa ya da tarihin başlangıcına geri dönmekten başka yapacak bir şey kalmaz.”
(Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*)

“İnsan, doğası gereği iyidir”, “İnsan, doğası gereği bencildir”, “İnsan, doğası gereği kötüdür” vb. gibi yargıların ortak yönü kendilerini –büyük harflerle yazılmış- ‘İNSAN DOĞASI’ denilen ve değişmez olduğu varsayılan bir yapıya dayandırmalarıdır. Bu, insanın ayırt edici özelliğine, onun ilksel durumuna, ona içkin olarak ait olana bağlı davranış biçimlerine, geleneksel terminoloji ile onun ‘öz’üne ve ‘öz’üne uygunluğuna gönderimde bulunan bir ‘doğa’ anlayışıdır. Benzer bir durum, insanın ‘doğal ortamı’nın neresi olduğu ve doğasına uygun yaşayıp yaşamadığı, eyleyip eylemediği tartışmalarında da söz konusudur. İnsan doğasına dayandırılan etik ve siyaset kuramları ilk olarak bu kavramı açıklamak zorundadırlar. Farklı yorumlarla bu kavramın içinin doldurulması, günümüzde “doğaya dönüş” ana başlığı altında kentlerden ve hatta teknolojiden uzaklaşma hareketlerini, insan doğasının bedeninin derinliklerinden filizlendiği düşüncesi ile ‘beden ile savaşmak’ gerektiğini savlayan bazı dini motifleri, doğal ve pozitif hukuk

anlayışlarını, rekabet duygusunun insanın doğasından kaynaklandığını savunan ya da buna karşı çıkan sosyo-ekonomik kuramları beslemektedir.

Bu gibi yaklaşımların hemen hepsinde ortak olan nokta, insan doğasının sabit bir nitelikte olduğunun kabulüdür. Fark ise, bu doğanın ne’liği ve ona karşı savaşmak ya da ona uygun yaşamak gerektiği konularında yapılan temellendirmelerde ortaya çıkmaktadır.

‘İnsanın bir doğası vardır; o her zaman olmuş olduğu gibidir ve her zaman o olacaktır’ görüşünün bilinçli olarak ifadesi ve adeta mutlaklaştırılması insanlık tarihi ile olmasa bile neredeyse felsefe tarihi ile yaşıttır. Böylesi bir belirlenmişlikte ve bu savın karşıtı olan kuramların ‘belirlenmemişlik’ söylemlerinde rol alan aktör ya da aktörler nelerdir?

Bir şeyin doğası, o şeyi biçimlendiren ve onun ayrımını sağlayan etmendir. Bu ön-tanımlama ile yola çıktığımızda, bu etmenin biçimlendirme işlemini mutlak olarak tek bir kez mi yaptığı yoksa tekrar ve tekrar farklı şekillerde yinelenen süreçler olarak mı yapmakta olduğu tartışılrsa dahi, insan söz konusu olduğunda kendisini iki temel yapıda göstermekte olduğunu söyleme riski üstlenilebilir: Dil ile ilişkisi içerisinde ‘us’ ve ‘toplum’.

İnsanoğlunun varoluşundan bu yana deneyimlediği ve filozofların söylemlerinde açık ifadesini bulan ilk ilkelere biri insanın tek başına yaşayabilecek yetkinlikte olmadığı ilkesidir. Platon, ideal devletin temellerini atarken bu ifadenin altını defalarca çizmiştir. Bunun yanı sıra insanın en önemli özelliklerinde biri, genetik olmayan yollara öğrenme olanağına sahip olmasıdır.

Homo sapiens ile temsil edilen o devasa icat dediğimiz, genetik olmayan yollarla öğrenmenin önemidir ve bu hem doğası hem de yarattığı etkiler gereği, insanlarla öteki hayvanlar arasında etolojik açıdan devasa bir fark yaratır. Her türün etolojik bir betimlemesi vardır ve Homosapiens de buna bir istisna değildir; ama bu vakada benzersiz bir şekilde, kültüre giriş yapmadan etolojik hikayeyi anlatamazsınız (örneğin ‘ne tür yerlerde uyurlar?’ sorusuna verilecek bir cevapta işe doğrudan nelerin karışacağını bir düşünün) (Williams, 2006: 39).

Toplum, insan varoluşu söz konusu olduğunda zorunlu bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte toplum, hem insanı biçimlendiren öğelerden biri olması hem de çok sayıda insandan oluşmuş bir birlik olması nedeniyle, tek bir bireyde net olarak gözlemlenemeyen “insan doğası”nın daha iyi tanımlanabilmesinde önemli bir yapı olmak özelliği

taşımaktadır. “Toplum, insanı doğasından uzaklaştıran, onu yapay olarak ‘olması gereken’e dönüştüren bir yapıdır” yargısı ise uç bir yargıdır; çünkü insanın varlık şartlarından birisi olan bir ögenin onun doğasının bir parçası olmaması, çelişki yaratacak bir sav olacaktır. Aksine, toplumun insan doğasının kendisi olduğu ve toplumsallaşma dışında bir insan doğasının bulunmadığı da savlanabilir:

İnsanlarda, toplumsallaşmanın verdikleri –dili kullanma yetenekleri ve dolayısıyla başka insanlarla inanç ve arzu alışverişinde bulunma arzusu- dışında hiçbir şey yoktur. (...) Kişi olmak, belirli bir dili, belirli inançları ve arzuları belirli türden insanlarla tartışmamıza olanak sağlayan bir dili konuşmaktır. Neandertaller, eski Çinliler, Eton, Summerhill ya da Hakikat Bakanlığı [Orwell’in 1984 adlı kitabına gönderme] tarafından toplumsallaştırılmamız tarihsel bir olumsuzluktur. Sadece insan olmamızdan kaynaklanan ortak bir bağımız yoktur (Rorty, 1995: 248, 249).

Benzer ifadeleri Kropotkin de kullanmaktadır. Ona göre insan toplumu yaratmamış, toplum insandan önce varolmuştur. Bir başka deyişle insan öncelikle doğal, organik bir toplumun parçasıdır (aktaran, Newman, 2006: 75). İnsan, içerisine doğmuş olduğu toplumun etnik, dinsel, ulusal, politik, estetik, etik vb. boyutları tarafından belirlenen bir edilgenlik durumunda kaldığı süreçte ilk biçimlendirilişini yaşamaktadır. Bu biçimlendirme, içerisine doğulan anlam dünyası olarak bir toplumun kültürel yapısına – geleneğe- uyarlanma sürecidir. Sonrasında Thomas Kuhn’un düşüncelerinde açığa çıkan biliminsanları topluluğuna uyarlanma süreci olarak bilim eğitimi de aynı temeli paylaşmaktadır. Bu biçimlendirmeyi gerçekleştiren tüm bu boyutların aldığı ortak ad ise ‘toplumsal bilinç’tir. Bilim insanları için bunun daha sınırlı hali ise paradigmatik mesleki bilinçtir. İnsan / bilim insanı, kendi öz-bilinci –eğer gelişebilirse- gelişinceye kadar toplumsal bilinci / paradigmatik bilinci taşıyan bir aktör olarak yaşamına devam etmektedir. Öz-bilincin gelişimi için gerekli olan süreç düşünüm (refleksiyon) ile başlamaktadır ve düşünümün nesnesi temel olarak geleneğin / paradigmanın kendisidir.

‘Bilinç’ kavramının bağlı olduğu kavram ise ‘us’tur. ‘Bilinç’ kavramı nesnesi ile ilişki içerisinde bulunan usa gönderimde bulunmaktadır. “Toplumsal bilinç” bireylerden ayrı ve evrensel bir varoluşa sahip üst bir bilinç türü değildir; nesnesi, verili gelenek olan ve ona uyarlanmış her bir bireyin bir tümel kimlik altında bu verili nesnelere yönelme biçimidir. “Toplumsal bilinç” içine doğulan kültürün/geleneğin içerisinde nesnelere verili olması, bireysel bilincin bu nesnelere ile tanışıklığında onlarla ilişkili

olması anlamında bireysel usu biçimlendirici bir etkiye sahiptir. Bir başka deyişle kolektiflik aslında kolektif dildir ve bireysel usu biçimlendirmektedir. Bireysel us olanak bulabilirse kendi öz-bilincini (kendi sözcük dağarı ile kendisini yeniden tanımlama olanağını) yaratmaktadır. Nesnelere kurulacak yeni bir ilişki, nesnelere anlamsal yapısını değiştirirken karşılıklı gereği 'ben'e ilişkin anlam algılamasını da değiştirmektedir. Bu öz-bilinç, 'ben kimim?' sorusundan önce, 'ben neden böyleyim?' sorusunun sorulması ile açığa çıkmaktadır. Çünkü, bilincin ilişkili olduğu nesne olarak 'ben', biçimlendirilmiştir. Öz-bilinç, bu biçimlendirmenin farkındalığıdır. Sürekli etkin olan 'kolektif-dil', öznel-arası alandan başka bir şey değildir. Özneler-arasılık ise iletişim temelli olarak kolektif anlamların zemini. Bir başka deyişle, kolektif anlamlar, iletişim temelinde yaratılırlar/paylaşırlar ve gittikçe katılırlar. Bu katılmış anlamlar, kolektif-dilin ürünleri olan toplumsal söylemlerdir. Bilimsel bilgide bunun karşılığı disiplinler matrisi olarak en geniş anlamıyla paradigmadır. Bu söylemler / paradigmlar, kolektif-dilin / disiplinler dilin 'dil oyunları'dır ve kolektiflik aracılığı ile 'söylenenlerdir'. O halde bunlar 'söyleme' ediminin kendisi değildirler.

Kolektif-dil, somut öznesi görülemeyen ancak 'katılmış' anlamların / geleneğin taşıyıcısı olarak görülebilecek bir ortak var-oluş modudur. Kolektif-dil'i bir zemin olarak değil de somut bir özne olarak düşünmek, bireysel insan varoluşunun dışında soyut bir us ya da varoluşa sahip bir tümel us tasarlamak ve idealizmi benimsemek olacaktır. Oysa burada imgelenen kolektiflik dile ve dilin kullanımına bağlı bir özneler-arası bir alan olarak anlam kazanmaktadır. Bu alan iki boyutlu olarak ele alınabilir. İlk boyut bireysellikler arası ilişkiseldir. Bu ilişkisellik, ilişkinin karmaşıklığı ile orantılı olarak farklı öğelere –yapay olarak- bölünebilse de bu bölümlerden herhangi birine indirgenemezdir. İkinci boyut ise sözü edilen bu ilişkiselliğin ürünü olarak ortaya çıkan ve aktarım yoluyla biçimlendirici bir güce sahip olan söylem zeminleridir. Bu zemin, paradoksal olarak bireysel bilincin üzerinde yükseldiği zemindir. Ancak bu zemini var eden de onun bireysel bilinç ile karşılıklıdır. Kolektiflik ile bireysel-us (ya da bilinç) arasındaki bu karşılıklı ilişki sürecinde tarihsel öncelik olarak bireysel usların mı toplumsal olanı belirlediği yoksa toplumsal olanın mı bireysel usu belirlediği (eş deyişle tarihsel olarak önceleyici olan ve dil kullanımına bağlı bir özneler-arası zeminden önce bir 'ben'den söz edilip edilemeyeceği) tartışılabilir olsa da, bir toplum-öncesi dönemden – ilişkisellik öncesi 'birey'den- söz etmek mümkün görünmemektedir.

Bu durumun özelde bilim geleneğine yansımaları, Kuhn sonrası dönemde belirginleşen bilim topluluğu / epistemik cemaat kavrayışında kendisini

gösterir. Kolektif bilinç ve onun ortaya çıktığı özneler-arası alan bilim eğitimi ile kazandırılan bir çerçevedir. Bu Kuhn'un metaforik anlatımıyla bir yap boz olarak paradigmanın çerçevesidir. Öyle ki "bilim topluluğunun dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiği varsayımı" (Kuhn, 2000: 62) oluşturan da paylaşılan bu belirleyici çerçevedir. Bu ölçekte soru, bilim topluluğu öncesi ya da paradigmatik değişim sürecinde bireysel bilim insanının 'bağımsız' bir bilinç geliştirip geliştiremeyeceğine ilişkindir. Bu tartışma, paradigmanın oluşum sürecinde yer aldığı varsayılan ve bilim sosyolojisinin önemli kavramlarından birisi olan 'görünmez kolej' (invisible college) kavramında kendisini açar.

Biçimlendirme olgusu tüm toplumlarda / epistemik cemaatlerde ortak olsa da biçimlendirmenin niteliği ve ereği farklılık göstermektedir. Bu da karşımıza farklı toplumsal / topluluksal bilinçlerin olduğu ya da olabildiği gerçeğini çıkarmaktadır. Yani, salt biçimlendiricinin toplum / topluluk olduğu kabul edilse bile, insanlar arasındaki farklılıklar, kolektif olanın bireysel olanı biçimlendirişinin tek yönlü ve belirlenmiş-değişmez nitelikte olmadığını göstermektedir. Toplumsal / paradigmatik bilinç kavramı insanoğlu için belirlenmiş tek bir biçim taşımamaktadır. Ancak tam da bu noktada, toplumlar / topluluklar arası farklılığın, toplumsal uslar ya da bilinçler arası farklılık olmadığı, bunun evrimleşen ve ilerleyen bir sürecin hiyerarşik dereceleri olduğu da savunulabilmektedir. Öyle ki, bu durumda farklılık, sadece ussallıkta ileride ya da geride olmaktan başka bir şey değildir. Toplum ussal toplum olarak örgütlendiğinde, toplumsal us evrensel us ile örtüşecektir. Bu haliyle toplumsal örgütlenme, ussal-yasal bir otorite olarak bireysel usun da kendini gerçekleştirme yolunda bir biçimlendiricidir. Fakat bu biçimlendirici yapının, evrensel usun kendini açığa çıkarması mı, özneler arası bir alan olarak bir görüş birliği mi olduğu yoksa us dışı motifleri kullanan bir zorlama ve dayatma mı olduğu tartışılmalıdır. Evrensel us anlayışı için, kendi kavramsal yapısı ile çelişen 'hangi evrensel us?' sorusu tam da bu tartışmayı tetikleyecek bir soru olarak belirmektedir.

İnsan Doğasının Baş Aktörü: Us-Dil

İnsan doğasının baş aktörleri, önceki bölümdeki ifadeler ışığında ayrımları zorlukla ve 'yapay' olarak yapılabilecek 'Us' ve 'Dil'dir. Toplum, usun - dilin ürün vermesi sonucu, bu ürünler üzerinden, usun kolektif-us haline gelmesidir. Usun - dilin ürünü olan her bir siyaset dizgesi kendi toplumunu, her bir paradigma da kendi bilim topluluğunu yaratmaktadır. Bu dizge ya da paradigma, çoğu zaman tek bir bireysel usun ürünü olarak görülmediğinden, evrensel bir usun ürünü ya da evrensel bir usa / düzene uygunluğun koşulunu yerine getiren bir dizge olarak görülür. Bu nedenle

toplum ya da bilim topluluğu, kendi dizgesi içerisinde, kökeninde bir tür *görünmez kolej* bulunan kolektif bir ussallık olarak görülür. Ve aynı yolla her toplum ve topluluk kendisini meşrulaştırmaktadır. Eş deyişle, ‘gelenek’ her yeni doğan insanda kendini üretmektedir. Herder’in ifadeleri ile, “*insan, insanlar arasında yaşadığı sürece, inşa edici/kültürleştirici olabildiği kadar yıkıcı da olabilen geleneklerden kaçıp kurtulamaz; çünkü o, kültürün dışına çıkamaz. Gelenek onun kafasını biçimler, o kafada kendi ağlarını örer*” (Özlem, 2008: 66)

İnsanoğlunu, ona en yakın türlerden ayıran temel nitelik onun ussal – dilsel oluşudur. Ancak unutulmamalıdır ki insanın özü olarak yalın us tanımlamalarının ortaya koyduğu gibi saf entelektüel eylem diye bir şey söz konusu değildir. Özne (anlamlandırıcı özne), saf, iradesiz, acısız, zaman aşırı bilgi öznesine indirgenebilir değildir. Özne, tarihselliği içerisinde genel anlamı ile dil zemininde ve dil-oyunlarına uyarlanmalar yoluyla biçimlenen, bu biçimlenme ile farklı oyunlar arası geçişlerde ‘mutasyonlara’ uğrayarak ‘yeni’ oyunların olanağını açığa çıkarabilen bir biçimlendirici de olabilen bir bütünsellik olarak ele alınmalıdır. Öyle ki ‘hesap eden’ araçsal us yerine ‘anlamlandırıcı us’un kökenselliği üzerinde durulmakta ve ‘insan doğası’nın parçası olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımda us kavramı genişletilmektedir.

‘Us’un anlamını sorgularken karşılaşılan ve insan doğasının salt kökeni olmadığı görülen tüm ögeler ve bu ögelerin oluşturdukları ilişkiler yumağı us kavramını oluşturmaktadır. Us kavramı, çözümleyici, biçimsel ve ayrıştırıcı bir “anlama” (anlak) yetisine indirgenmemekte, kökensel ve yönelimsel “anlamlandırma” yetisine, dile gönderimde bulunmaktadır. Bu kavram, tüm ögeleri ile birlikte “bilinç” kavramının da içeriğini oluşturmaktadır. İnsan doğası dediğimiz bu ilişkiler yumağının temel niteliği ise, anlamlandırmalar kullanarak söylemler yaratmaktır. Bu anlamlandırmaların ortak ve en geniş adlarından birisi (bir şeyin bir ‘şey’ olarak kavranması olarak) ‘bilgi’dir. Bununla birlikte ‘bilgi’nin epistemolojik bir ilişkinin sonucu olduğu ve 19. Yüzyıl sonrası ilk bilgikuramsal modellemelere göre epistemolojik ilişkinin bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak, ‘bilinen’in belli mesafede olmasını gerekli kıldığı öne sürülmektedir. Sonraki dönemde Popper ve Kuhn’un modellemeleri ise bu mesafeyi çok tartışmalı bir hale getirmiştir. Oysa bu mesafe açan ve özneyi nötr gözlemci konumuna yerleştiren epistemolojik ilişkiyi önceleyen ‘anlamlandırma’ edimi epistemolojiyi de olanaklı kılan bir zemin ya da bir ufuk sağlamaktadır. Araçsal us’un özne ile nesne arasına koyduğu mesafe, ‘anlamlandırıcı us’ ile kendi anlam dünyasının ufkuyla örtüşen özne ile kapanmaktadır. Bu usun edimselliği, bir anlam dünyası yaratma edimidir. Ancak, her “yeni” anlam teki, söylemin ‘anlam ufku’ ile kesişmek

zorundadır. “Yeni” anlamı dahi anlamlı kılan bütünlük, kendisini ‘gelenek’ olarak göstermektedir. Rorty’nin “*ironist*” olarak adlandırdığı ve “*kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla yüz yüze gelebilen (...), bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişi*” (Rorty, 1995: 17) biçiminde tanımladığı sima için de gelenek bir zorunluluktur. Rorty, şu ifadeleri kullanır:

Ama kamusal retoriği nominalist ve tarihselci olan bir liberal kültürün hem olanaklı hem de arzu edilir olduğunu düşünmekte haklı olsam bile, buradan kamusal retoriği **ironist** olan bir kültür olabileceğini ya da olması gerektiğini savunmaya geçemem. Gençlerini kendi toplumsallaşma süreçleri hakkında sürekli kuşkulu kılacak tarzda toplumsallaştıran bir kültür tahayyül edemem. İroni doğası gereği özel bir mesele gibi görünüyor. Yaptığım tanım uyarınca bir ironist devraldığı nihai sözcük dağarı ile kendisi için yaratmaya çalıştığı nihai sözcük dağarı arasında kıyaslama yapmaksızın edemez. İroni doğası gereği hınçlı değilse de en azından reaktiftir (Rorty, 1995: 133).

Olumsuzluğu kabul eden ironi, öncelikle bir zemin üzerinde bulunmalıdır. Bu zemin, yola çıkış noktası –belki de ilk düşünme biçimi, ilk kavramsal çerçeve-, karşısında reaktif olunan ‘gelenek’tir. ‘Gelenek’ kendisini kolektiflik olarak da açığa vurmaktadır. Anlam yaratımında, geleneğin askıya alınıp alınamayacağı ise tartışmaya açıktır. Öyle ki şimdi ve burada olanı gelenek ile ilişkisinden soyutlayıp, eş deyişle geleneği askıya alıp, anlayabilme, anlamlandırabilme olanağını savunanlar ile ‘yeni’ olanın olanağını kategorik olarak reddedenler arasında bir tartışma söz konusudur. “*Mutlak anlamda şimdinin yandaşları*” ve “*mutlak anlamda geçmiş takıntısı olanlar*” olarak adlandırılabilir bu iki tavır alış şu şekilde betimlenmektedir: “*İlkinin meramı geleneğin otoritesinden kurtulmak ve ‘mutlak yeni’yi şimdide inşa etmekten, ikincinin tek amacı, şimdinin geçmişten nasıl da farklılaştığını ve geçmişin değerler ve normlar manzumesinin bugün için de aynı olduğunu gösterebilmektir*” (Ateşoğlu, 2008: 97). Bu tartışma, aynı zamanda, bu çalışmada tanımlandığı biçimi ile bireysel özne ile kolektiflik arasındaki ilişkiye dairdir. Bireyler üstü olarak soyutlanan us –kolektiflik- aşkın değil, tarihseldir; ve somutluğu içerisinde bireysel özne ile onun biçiminde varolabilir. Bunun anlamı, bireysel özne ile toplumsal öznenin diyalektik bir ilişki ile karşılıklı bir biçimlendiriciliğe sahip olduklarıdır. Carr bu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: “*Geçmiş,*

bizim için bugünün ışığında anlaşılabilir ve bugünü tümüyle ancak geçmişin ışığında anlayabiliriz” (Carr, 2005: 64). Benzer bir yaklaşım, Ateşoğlu’nun makalesinde Şeyla Benhabib’ten yaptığı şu alıntıda da görülmektedir: “*Tüm uygulamalar yorum içerir, tüm yorumlar da anlamayı. Bizler bir geleneği sürdürürken yalnızca geleneği uygulamayız, aynı zamanda gelenekle birlikte yorumlarız, gelenekle birlikte tanımlarız ve geleneği yeniden yorumlarız”* (Ateşoğlu, 2008: 101). ‘Yeni’ olanın ne kadar ‘yeni’ ve ‘radikal’ olabileceği, ‘yeni’ olanın bir geleneğe doğmuş ve onun tarafından ilk biçimlendirilişini yaşamış olan bireysel us tarafından, bu biçiminin askıya alınarak tek taraflı bir biçimlendirme ya da yoktan var-etme olarak gerçekleştirilebileceği şüpheli görünmektedir.

Us, ‘ilk söylem’in ön-belirleyenidir. Söylem ise bireysel zihinleri şekillendirmiştir ve artık ‘ilk us’a dönmek olanaklı değildir. Usun “yeni”yi yaratmasından önceki söylemin ön-belirlenimleri ‘temizlenemez’ niteliktedirler. Bu bağlamda ex-nihilo bir yaratım olanağını yitirmiştir.

Bu durumda karşılaşılan soru “insan doğası bu “ilk-us” mudur?” sorusudur. Eğer insan doğası, bu ‘ilk-us’ ise, insanın doğal durumu tarih öncesinde kalmıştır ve artık yapılan hiçbir edim insanın doğası gereği değildir. Fakat ‘ilk-us’ yaratımın içerisinde saklıysa, ilk söylem ile son söylem eşdeğerdir. İnsan doğası yaratımın kendisidir; yaratılan ise onun bir sonucudur. İnsanın dış dünya ile ilişkisinin olanağı da bu yaratım ile mümkündür:

Gerçek bir nesnenin karakteristiklerini biliş sürecinde yeniden üretmenin tek yolu, başka bir nesnelere sistemi kurmaktır; belirli bir tür toplumsal gerçeklik oluşturan aracı nesnelere meydana getirdiği özel bir dünya kurmaktır. Başka bir deyişle bütün bilgilerin aracılığı niteliği bir türlü anlaşılabilir değildir (Lektorsky, 1998: 185).

Bu tasarım insanlık tarihi açısından ‘dehşetli’ bir soru ile yüzleşmek durumundadır: ‘Nazizm gibi bir söylem ile diğer söylemler eşdeğer iseler, iyi-kötü ayrımı yapmak nasıl olanaklı olacaktır?’ ya da ‘Kapitalizm ile sosyalizm eşdeğer söylemlerse birini diğerine ‘tercih’ etmeyi sağlayacak kuramsal bir ölçüt yok demektir.’ Böylesi bir ölçüt söz konusu değilse, insanın yaşadığı sorunlar, karar verilemezlik ortamında birer sorun değildirler.

O halde, getirilecek her türlü çözüm önerisinde, söylemler çoklusunun ve bu çoklunun eşdeğer yapılarının farkına varmak sadece ilk aşamadır.* Bu farkındalığa sahip olduğunu iddia eden söylem, günümüzde karşı karşıya kalınan ‘küreselleşme söylemi’dir. Ancak, bu farkındalıkla gelen söylemler çoklusu, çağımızda *kapitalizm* içerisinde, ‘izin verilmiş’ ve sistemin ihtiyacı olan alt-kültürler çoklusu olarak eritilmektedir. Böylelikle de bir üst-söylem varlığını korumaktadır ve fakat Lyotard’ın tespitine göre tam da “üst-anlatılara inanmazlık çağı” (Lyotard, 2000: 11, 12) olarak tanımlanan postmodern durum içerisinde bulunmaktadır. Bu durumun ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olduğunu söylemek olanaklı değildir; bu durum –mutlak zeminsizliğin olanaksızlığı- kaçınılmazdır. O halde üzerinde bulunan söylemsel zemin, ‘Hakikat’in öldüğü yer midir? İşte tam bu bağlamda, post-modernizm bir tür *post-mortem* olarak tanımlanmaktadır.

Hangi söylemin seçileceği noktasında ise insan –görece olarak içerisine doğduğu söylemin ‘prangalarından’ kurtulabileceği oranda- özgürdür. Bu bağlamda arandığı ölçüt, ‘ölçüt’ sözcüğünün kullanımının değiştirilmesi ve böylesi bir değişime ne kadar açık bulunduğu arasındaki ilişkide yatmaktadır. ‘Ölçüt’ sözcüğünün içerisinde kullanıldığı dil-oyunundaki, söylemdeki kullanımının ötesinde bir ‘sabit’e, ‘mutlak’a gönderimde bulunmadığı, anlamını böyle kazanmadığı kabul edildiğinde, önerilecek ölçütün olumsuzluğu da kabul edilecektir. Bu bağlamda Richard Rorty, eski ve yeni dil-oyunları, söylemler arasındaki geçişler ve karşılaştırmalar üzerine şu ifadeleri kullanmaktadır:

Gelgelelim, bir sözcük dağarından öbürüne, başat bir metaforikten öbür metaforiğe nasıl olup da geçtiğimizi sorduğumuz zaman gerekçeler ile nedenler arasındaki ayırım yararını yitirmeye başlar. Eski dili konuşan ve onu değiştirme arzusu bulunmayanlar, sadece bu dili konuşmayı rasyonelliğin ya da ahlakın alâmet-i farikası olarak görenler, başka metaforlara –radikallerin, gençliğin ya da avangardın oynadığı yeni dil oyununa-başvurulmasını tamamen irrasyonel olarak

* Bu aşama, Nazizm gibi söylemlerin *tehlikeli* ve *mümkün* olduklarının görülmesini de sağlayacak olan aşamadır. İçerisinde bulunan söylemin hakikatlerden biri değil de *Hakikat* olduğuna inanmak ise bu tehlikenin görülememesi ya da tehlikenin bizzat mevcut söylemden doğmasına neden olacaktır. Tehlikenin görülememesi durumu, gerçek ile örtüşme halinde olduğu varsayılan Hakikat’in, gerçek tarafından, gerçeğin doğasında bulunan bir şey tarafından korunacağı düşüncesi ile ortaya çıkmaktadır. Hakikat bu şekilde korunmayıp, yerini başka bir Hakikat’e bıraktığında, bu kez ‘yeni’ Hakikat’in gerçeklik ile tam uygunluk içerisinde olduğu ve daha öncesinin bir yanılığdan başka bir şey olmadığı kolaylıkla inanılabilir olacaktır. Buna rağmen, ‘yeni’ Hakikat yine değişmezliğini ilan edecek ve gerçek tarafından korunduğuna dair inancı besleyecektir.

göreceklendir. Yeni konuşma tarzlarının popülerliği bir ‘moda’, ‘başkaldırma ihtiyacı’ ya da ‘çürüme’ olarak görülecektir. İnsanların niçin bu tarzda konuştukları sorusu üzerinde konuşmaya değmez –psikologlara ya da gerekliyse polise devredilecek- bir mesele olarak ele alınacaktır. Bunun tersine, yeni dili kullanmaya, yeni metaforları literalleştirmeye çalışanların bakış açısından, eski dile yapışıp kalanlar irrasyonel olarak – tutkunun, peşin hükmün, hurafelerin, geçmişin ölü pençesinin kurbanları olarak- görülecektir. Bu esnada, her iki tarafta da, öbür tarafta yer alanları kötü gösterecek bir ahlâk psikolojisi, bir epistemoloji ya da bir dil felsefesi geliştirerek bu birbirine karşıt gerekçeden ayrımını destekleyecek olan felsefecilere yaslanılabilmektedir (Rorty, 1995: 83).

‘Ölçüt’ olarak sabit, mutlak bir ‘rasyonalite’ / ‘ussallık’ anlayışı ve bunu destekleyen bir dil felsefesi karşıt söylemlerin sıklıkla kendi haklılaştırılmaları için kullandıkları ‘ortak’ yaklaşımdır. Ancak, bu ‘ortak’ yaklaşımı kullanan herhangi iki söylemin kendi anlamlandırmalarını dayandırdıkları ‘rasyonalite’ / ‘ussallık’ sözcüğünün iki söylem arasında gösterdiği anlam farklılıkları ‘ölçütün’ sisteme içkinliğini gözler önüne sermektedir. Her iki söylemin de diğerinin yaklaşımını, konuşma tarzını irrasyonellik / us-dışılık genel nitelemesi altında ‘moda’, ‘başkaldırma ihtiyacı’, ‘çürüme’, ‘tutkunun, peşin hükmün, hurafelerin, geçmişin ölü pençesinin kurbanları’ sözcüklerine indirgemesi ve onu ‘yanlış-bilinç’ olarak düzeltilmesi, normalleştirilmesi, yola getirilmesi, disipline edilmesi vb. gereken bir durum olarak görmesi söz konusudur. Ancak tüm bu belirlemeler daha önceden kabul edilmiş ve bu yolla ‘sabitlenmiş’ tanımları gerekli kılmaktadır. Günlük yaşam da bu sözcüklerle yaşanmaktadır ve Richard Rorty bu sözcükleri *nihai sözcük dağarı* olarak adlandırmaktadır:

Tüm insanlar eylemlerini, inançlarını ve yaşamlarını haklılaştırmak için kullandıkları bir dizi sözcük taşırlar. Bunlar dostlarımıza olan övgülerimizi ve düşmanlarımıza olan nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, en derin öz kuşkularımızı ve en yüksek umutlarımızı formüle ederken kullandığımız sözcüklerdir. Bunlar kimileyin ileriye, kimileyin geriye yönelik olarak yaşamlarımızın öyküsünü anlatmakta kullandığımız sözcüklerdir. Bu sözcüklere bir kişinin ‘nihai sözcük dağarı’ diyeceğim.

Bu sözcükler, üzerlerine kuşku bulutları çöktüğü vakit kullanıcısının başvurabileceği döngüsel olmayan bir

argümana sahip olmaması anlamında ‘nihai’dirler. Kullanıcı dilde yol aldığı sürece bu sözcüklerle beraberdir; onların ötesinde yalnızca umutsuz pasiflik ya da güce başvurulması vardır (Rorty, 1995: 113).

Temeldeki bu sözcükler ve sözcükler arası ilişkiselliklerden açığa çıkan tanımlar / anlamlandırmalar bilincin oluşumundan, biçimlenmesinden başka bir şey değildir. “Yanlı” bilinç, farklı bir bilinçtir. Ona ‘yanlı’ nitelemesini yapan ise ancak belirli bir biçimlendirici söylem ve onun ürünü olan belirli bir bilinçtir. “Yanlı”, farklı, ‘eksik’ bir sözcük dağarı ile ‘konuşuyor’ olmaktan başka bir şey değildir. ‘Yanlı’ın düzeltilmesi, bilincin normalleştirilmesi, eksikliğin tamamlanması, ‘yanlı’ nitelemesinin yapıldığı sözcük dağarının / söylemin araçları kullanılarak ‘farklı-konuşan’ın bu söyleme adapte edilmesidir. Rorty’ye göre, bu bağlamda ironinin karşıtı sağduyudur. Sağduyu, temelde insanların her şeyi alışkın oldukları nihai sözcük dağarı bazında bilinçsizse betimlemeleridir. Sağduyuya sahip olmak, içine doğulan, edinilen, öğrenilen *“sözcük dağarında formüle edilmiş önermelerin alternatif nihai sözcük dağarlarını kullananların inançlarını, eylemlerini ve yaşamlarını betimlemeye ve yargulamaya yeteceğini sorgulamaksızın kabul etmektir”* (Rorty, 1995: 115). Bu kabulün temelinde ise, sahip olunan sözcük dağarının / söylemin gerçekliğin kendisi olduğu inancı yatmaktadır. Sahip olunan –öğrenilen- sözcük dağarının Varlığın olanaklı anlamlarından, eş deyişle, hakikatlerden biri olduğu düşüncesinin yerine Varlığın kendisi ya da onunla tam olarak örtüşen, ona tam olarak uygunluk gösteren bir Hakikat anlayışı mutlak olanın tamlığı karşısında diğer ‘eksik’, ‘yanlı’ bilinçleri ‘tamamlama’, ‘düzeltme’ hakkını da kendisinde görmektedir.

Bu durumun somut olarak görülebildiği ve insanın yaptığı seçimlerin yaşamını görünür olarak etkilediği temel alan ahlak ve bu ilkelerin irdelendiği, tanımlandığı anlamlandırma etkinliği etik ise bu alanın anlamlandırılması için açık ya da örtük olarak sorulacak sorular ‘Ne yapmalıyım?’, ‘nasıl davranmalıyım?’, ‘neyi seçmeliyim?’ soruları olacaktır. “Hangisini seçmeliyim?”; bu sorunun cevabını bir ölçüt sözcüğe, ‘İyi’ sözcüğüne ve onunla ilişkisellik içerisinde bulunan tanımlara göre verecek etik, bir başka söylem olacağından, bu kez de “hangi etik?” sorusu kaçınılmaz bir soru olmak durumundadır: Hangi ussallığın etiği?

İnsanoğlunun ussallığının zeminsizliği, onu özgür bir varlık yaparken, mutlak çözüm bağlamında çözümsüzlüğe de mahkûm etmektedir. Karşı karşıya olduğumuz bir karar verilemezlik ortamı değil, her kararın / her seçimin ‘eksik’ olduğu gerçeğidir. Kaybettiğimiz yalnızca ‘mutlaklık’tır. İnsanlık tarihine baktığımızda mutlaklık iddiasındaki söylemlerin yarattıkları

‘mutlak öteki’yi yok etme, tahakküm altına alma çabalarındaki dayanaklarının da “*mutlak hakikat*” belirlenimi olduğunu görmekteyiz. O halde ‘*mutlak*’ın kaybı bir anlamda insanlık için bir “umuttur”. ‘Öteki’nde öznenin (anlamlandırılan öznenin) teşhis edilmesidir. Söylemlerde “tamamlanmamışlık” bilincinin bulunması, her yargının ‘eksik’ bir yargı olduğunun farkındalığı, aynı zamanda tahakkümün de ‘*mutlak*’ olmadığı gerçekliğini de beraberinde getirecektir. Böylesi bir hakikati oluşturan ve – belki de paradoksal biçimde- onun tarafından oluşturulan bilinç ‘ironist-bilinç’dir:

Bir ‘ironist’i üç koşulu yerine getiren bir kimse olarak tanımlayacağım: (i) İronistin, öbür sözcük dağarlarından, karşılaştığı insanların nihai kabul ettiği sözcük dağarlarından etkilenmiş olmasından ötürü kendisinin hâlihazırda kullanmakta olduğu nihai sözcük dağarı hakkında radikal ve süregiden kuşkuları vardır, (ii) kendisinin şimdiki sözcük dağarı içerisinde ifade edilen argümanın bu kuşkuları ne garantileyeceğini ne de dağıtacağını idrak eder, (iii) kendi durumu hakkında felsefe yapması ölçüsünde kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarinkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez. Felsefe yapmaya eğilimli ironistler sözcük dağarları arasındaki seçimin yansız ve evrensel bir sözcük dağarı içinde ya da bir kimsenin gerçeğe uzanmak için geçmişteki görünüşlerle mücadeleye girmesi yoluyla yapılmayıp, bu seçimin basitçe yeni sözcük dağarını eskisiyle kapıştırarak yapıldığını kabul eder (Rorty, 1995: 114).

İnsanları her şeyin söylem olduğuna ikna etmek, bir paradoks yaratacaktır –bu hakikat iddiasının da söylem olduğu hakikati- ; ancak, bu paradoksun yarattığı girdap, mutlaklık ya da ‘tarihin en ileri aşamasında olmaklık’ iddialarını da içine çekecek kadar etkili olacaktır. “Neden bu söylemi tercih edeyim?” sorusu sorulabildiği an, ‘HAKİKAT’ın duvarlarında bir gedik açılmış demektir. ‘HAKİKAT’ın sadece bir tercih ya da içerisine düşülmüş olumsal bir konum olduğu ve bir otorite olarak başvurulan ‘GERÇEK’ın bir iktidarın ‘hakikati’ olduğu düşüncesi ‘MUTLAK’ı çözecek ‘virüs’tür.

Doğal ile doğal-olmayanın sınırı belirsizleşmekte midir? Söylenilecek olan, bu sınırdaki usun ve dilin bulunduğudır. İnsanoğlunun aslında ‘HAKİKAT’ın olmadığı, ‘hakikatler’in yaratıldığı zamanlarda yaşadığı, yaşamakta olduğu, yaşayacağı belki de tek hakikattir. Böylesi bir

‘söylemler dünyası’nda insanoğlu, kendisinin dışındaki değersizliği ve kendi ‘evrenindeki’ tanrısallığının farkına varmalıdır. Bilinç ister maddeden doğmuş olsun, ister aşkın bir iradeden kaynaklanmış olsun, usun olduğu andan bu yana insan kendi ‘doğasını’ yaratmaktadır. Buna göre ‘Güneş’in ‘Batı’dan doğuşu’ sadece başka bir kurgudur.

Sonuç Yerine: Kısa Bir Değerlendirme

‘Güneş’in Batı’dan doğuşunun sadece bir diğer kurgu’ olduğu postmodern dünyada hakikatin olanağı, Sofist kökenlere dönerek mutlak şüphecilğin sınır bölgesinde yer alan çok güçlü bir eleştirelilik içerisinde kendisini ‘dogmatik’ olandan (dogmatik Hakikatten, dogmatik bilimden vb) özgürleşme projesi olarak göstermektedir. Bu durum, ‘parçalanmış’ çoksesliliği bütünlüğe kavuşturan ‘hakikat’ sözcüğünün tarihsel anlam yükünden boşaltılması ve kullanımının değiştirilmesiyle öne sürülen bir olanaklılıktır. Bu alternatifte ‘Hakikat’ sözcüğü dillendirildiğinde bir imtiyaz talebine bağlı otoriter bir konumdan konuşulmamaktadır. Zeminsiz / temelsiz söylemler dünyasında, bu ‘dilsel değişim’ ironik olarak tam karşısına dikildiği Aydınlanma projesinin özgürlük düşünüyü tamamlayacak nitelikte kendisini korumaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım, dogmatik dinsel söylemlerden ve din adamları cemaatinden olduğu denli ‘hakikat’ iddiasındaki otoriter bilimden ve uzmanlaşmış bilim insanları cemaatinden de bir özgürleşme hareketi olarak öne sürülmektedir. Fakat, hakikat bağlamında ‘pandoranın kutusunu açmanın eşiğinde’ olan bu karşıt-tezin yaratacağı dönüşümün, tam tersine, Aydınlanma’nın ‘kazanımları’ pahasına mı gerçekleşmekte olduğu, tartışılması gereken ve dil felsefesinin, epistemolojinin, bilim felsefesinin ötesinde ve fakat bunlarla ilişki içerisinde politik içerimleri olan bir konudur.

Öyle ki, postmodern düşüncenin ‘her şey gider (anything goes)’ anlayışına bağlı sınırlanmamış çoğulculuğunun serbest ruhu, sınırlanmamış bir yıkımın potansiyel gücü ve ‘temeli’ haline gelebilir. Çünkü, söylemler çoğulluğunu öneren bu düşüncenin, karşı karşıya gelen söylemlerin ve bu söylemlerin biçimlendirdiği cemaatlerin (toplulukların) iyimser postmodernlerin varsaydığı ‘açık alışveriş’e gireceklerinin teminatı verilemez. Bunun da ötesinde, söylemlerin neden açık alışverişe girmeleri gerektiği sorusunun yanıtı da retoriksel yapısıyla boşlukta durmaktadır (Anlı, 2010: 62). Bu ‘boşluğa’ bağlı olarak, postmodernizmin önerdiği özgürlüğün, tam karşıtı olan köktenci-dogmatik düşüncenin geri dönüşü için kapıları açabileceği kaygısı önemli bir şüphe ve eleştiri noktası olarak korunmalıdır.

KAYNAKÇA

- ANLI, Ömer Faik (2010). “Üst-anlatılara ‘İnanmazlık’ Çağında Bilimin Olanığı”, *Ankyra, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt 2(1). s. 37-62. DOI: 10.1501/sbeder_0000000025.
- ALTUĞ, Taylan (2008). *Dile Gelen Felsefe*. 2.baskı. İstanbul: YKY.
- ATEŞOĞLU, Güçlü (2008). “Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler”. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*. Sayı: 1. ss. 91-113. İstanbul: Alef Yayınevi.
- CARR, Edward Hallett (2005). *Tarih Nedir?* çev.: Misket Gizem Gürtürk. 8.baskı. İstanbul: İletişim Yay.
- CIORAN, E.M. (2003). *Çürümenin Kitabı*. çev.: Haldun Bayrı. 2. baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- GEUSS, Raymond (2002). *Eleştirel Teori*. çev.: Ferdan Keskin. 1. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HEGEL, G.W.F. (1974). *Hegel’s Lectures on the History of Philosophy (Volume 1)*. çev.: E.S. Hardane & Frances H. Simson.. Londra & New York: Routledge and Kegan Paul; The Humanity Press.
- HEIDEGGER, Martin (1967). *Being and Time*. çev.: John Macquarrie & Edward Robinson. Great Britain: Oxford Basil Blackwell.
- KUHN, Thomas (2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev.: Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayınları.
- LEKTORSKY, Viktor (1998). *Özne Nesne Biliş*. çev.: Şükrü Alpagut. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- LYOTARD, J.F. (2000). *Postmodern Durum*. çev.: Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları.
- NEWMAN, Saul (2006). *Bakunin’den Lacan’a –Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu-*. çev.: Kürşad Kızıltuğ. 1.baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002). *Güç İstenci*. çev.: Sedat Umran. 2. baskı. İstanbul: Birey Yayınları.
- NUTKU, Uluğ (2008). “Tarih Ontolojisinde Gelenek”. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*. Sayı: 1. ss. 83-90. İstanbul: Alef Yayınevi.
- ÖZLEM, Doğan (2008). “Gelenek, Kopuş ve Felsefe”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*. Sayı: 1. ss. 59-82. İstanbul: Alef Yayınevi.
- RORTY, Richard (1995). *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*. çev.: M. Küçük, A. Türker. 1. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SEARLE, John (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. çev.: M. Macit, F. Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları.
- VASSAF, Gündüz (2007). *Cehenneme Övgü*. çev.: Zehra Gencosman, Ömer Madra. 7.baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- WILLIAMS, Bernard (2006). *Hakikat ve Hakikatlilik*. çev.: Ertürk Demirel. 2.baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

