



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mert BELEK

JEAN BAUDRİLLARD VE POSTMODERN GERÇEKLİK ÜZERİNE BİR İNCELEME

Felsefe Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mert BELEK

JEAN BAUDRİLLARD VE POSTMODERN GERÇEKLİK ÜZERİNE BİR İNCELEME

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Mert BELEK'in bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Üye (Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN

Üye : Doç. Dr. Mustafa KAYA

Tez Başlığı: Jean Baudrillard ve Postmodern Gerçeklik Üzerine Bir İnceleme

Tez Savunma Tarihi : 31/01/2022

Mezuniyet Tarihi : 03/03/2022

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Jean Baudrillard ve Postmodern Gerçeklik Üzerine Bir İnceleme” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Mert BELEK





TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Mert BELEK
Öğrenci Numarası	20185231012
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Jean Baudrillard ve Postmodern Gerçeklik Üzerine Bir İnceleme
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1770595302
Rapor Tarihi	25.02.2022
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %9 Alıntılar dahil: %9
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 94 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Doğrucan İmza	

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM

1.1.Modernizmin Tanımı ve Tarihsel Süreci	8
1.1.1. 17. Yüzyılı Felsefesinin Genel Özellikleri	20
1.1.2. Aydınlanma Çağı ve Etkileri.....	24

İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİZM

2.1. Modernizmden Postmodernizme Geçiş Süreci	32
2.1.1. Jean François Lyotard	42
2.2. Genel Hatlarıyla Postmodernizm	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAUDRİLLARD VE HİPER-GERÇEKLİK

3.1. Jean Baudrillard'ın Hayatı	54
3.2. Jean Baudrillard'ın Felsefe Anlayışı.....	54
3.3. Simülakrlar ve Simülasyon	66
3.3.1. Hiper-Gerçeklik	68

SONUÇ	73
-------------	----

KAYNAKÇA.....	78
---------------	----

ÖZGEÇMİŞ	84
----------------	----

ÖZET

Postmodernizm, Batı düşüncesinin ve toplumsal yaşamının, üzerine kurulu olduğu ilkelere karşı duyulan inançsızlığı barındıran, geniş kapsamlı kültürel hareketin ismidir. Postmodernizm, uzun süreli bir felsefi şüphecilik geleneğinin devamı olarak düşünülebilir. Postmodernizm genel olarak, modernizmin ilerlemeci tarih anlayışına ve buna bağlı olarak, bilgi anlayışına yönelik eleştirel bir karşı çıkış olduğu söylenebilir. Postmodern anlayışa göre, modernizm, vadettiği Aydınlanmacı hedefleri gerçekleştirememiştir; bu hedefler yerine, modernizm, baskıcı ve otoriter bir yapıya bürünmüştür. Bu yüzden, postmodern olarak tanımlanan filozoflar, her türlü “hakikat” söylemini reddetmişlerdir ya da şüpheyle yaklaşmışlardır. Böylece, postmodernizm ile “büyük anlatılara” duyulan güven yitirildiği düşünülmektedir.

Jean Baudrillard’a göre, gerçeklik, bu dönemle birlikte büyük bir değişime uğramıştır. Jean Baudrillard, bugünkü algılanan gerçekliğin, “simülasyondan” ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumu tanımlamak için “hiper-gerçeklik” kavramını kullanmaktadır. Baudrillard’a göre, hiper-gerçeklikle birlikte, imge ve gerçeklik arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Başka bir ifadeyle, hiper-gerçeklik, “gerçekten” daha “gerçek” modellerdir ve bu modeller, kitle iletişim araçlarıyla yayılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Jean Baudrillard, hiper-gerçeklik, simülasyon

SUMMARY

AN INVESTIGATION ON POSTMODERN REALITY AND JEAN BAUDRILLARD

Postmodernism is the name of the wide-ranging cultural movement involving disbelief against the principles on which Western thought and communal living are predicated. Postmodernism can be thought as the continuation of a long-lasting philosophical tradition of scepticism. It can be said that postmodernism, in general, is a critical protest against the progressive conception of history and correspondingly against the progressive conception of history and correspondingly against the conception of knowledge. According to the postmodernist understanding, modernism couldn't achieve the Enlightenment goals promised and instead of these goals, modernism took an oppressive and authoritative form. For this reason, philosophers described as postmodern have denied or approached with suspicion against to all kinds of "truth" speech. Thus, it is thought that the trust felt against "grand narratives" has been lost.

For Jean Baudrillard, with this term, reality underwent a major change. Jean Baudrillard emphasizes that the reality perceived today is nothing more than a "simulation". To define this situation, he uses the term "hyper-reality". For Baudrillard, with hyper-reality, the distinction between image and reality has disappeared. In other words, hyper-reality includes models which are "realer" than "real" and these models have been spreading via the mass media.

Keywords: Postmodernism, Jean Baudrillard, hyper-reality, simulation

TEŞEKKÜR

Destegini benden hiçbir zaman esirgemedi, yanımda olan annem, Meral BELEK ve babam, Fuat BELEK başta olmak üzere, tez sürecinde beni daima destekleyen, tez danışmanım, değerli hocam, sayın Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül DOĞRUCAN'a ve kıymetli hocam, sayın Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN'a teşekkürü bir borç bilirim.



ÖNSÖZ

“Öznel illüzyonun adı: Özgürlükse, Nesnel illüzyonun adı: Gerçekliktir.”

Jean Baudrillard

Modernizm, Batı tarihi içerisinde, kökenlerinin Antik Yunan’a kadar dayandırılabilen bir düşünsel hareketin, devamı olarak görülebilir. Antik Yunan felsefesindeki gibi, insanı merkeze alan, hümanizmi benimseyen modernizm düşüncesi, hakikate de bu merkezden yola çıkarak ulaşmayı hedeflemiştir; bunun için ise, bilimsel yöntemler oluşturmuştur. Özellikle, 17. yy. ve sonrasındaki Aydınlanmacı hareketlerle Batı’da hız kazanan modernizm fikri, bilimsel metodolojisine uymayan her türlü inancı ya tamamen reddetmiştir ya da arasına mesafe koymuştur denilebilir. Böylece modernizm, ilerlemeci tarih anlayışıyla, insanlığın tarihte, daha ileriye gittiğini ve böylece, “aydınlandığını” savunmuştur denilebilir.

Postmodernizm ise, modernizmin, genel kabullerinin sarsıldığı ve artık ona karşı şüpheyile bakıldığı bir dönemin doğal sonucu olarak değerlendirilebilir; modernizm düşüncesinin, despotik bir yapıya bürünmesi ve bilimsel söylemlerinin, dayanaklarını yitirmesi, bu duruma neden olduğu söylenilebilir. Bu sebeplerden ötürü artık, hakikat üzerinde uzlaşımların tamamen ortadan kalktığı, sabit bir gerçekliğin kalmadığı, Lyotard’ın vurgulamış olduğu gibi, “ayrımların” yapılamadığı bir “postmodern durum” ile baş başayızdır; bu durumun bir sonucu olarak 20.yy’dan itibaren, yeni bir toplumsal, siyasal vb. alana geçildiği söylenilebilir.

Jean Baudrillard ise, teknolojiye yeni gelişmelerle, gösteren-gösterilen ilişkisinin tamamen kaybedildiğini ve imgenin, kendi kendisinin, gösteren-gösterileni olduğu bir duruma geçildiğini vurgular. Böylece “gerçeklik”, ona göre, göstergelerinden mahrum kalmıştır. Jean Baudrillard, simülasyon teorisiyle, imgenin bu yeni yapısını açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, gerçeğin kaybının gizlenmesi, kitle iletişim aygıtları tarafından, gerçeklik ve anlam çoğaltılarak yapılmaktadır.

Artık Baudrillard’a göre, teknolojinin bu hızlı gelişimiyle birlikte, dördüncü simülakr evresine geçilmiştir; bu evrede, mutlak bir gerçeklikten ya da ayrımdan bahsedemeyiz; ona göre, franktal bir yapıya sahip olan simülakrlar, her yeri kaplamış bulunmaktadır. Bu yüzden artık, gerçek-sahte ayrımı yapılamamaktadır.

JEAN BAUDRİLLARD VE POSTMODERN GERÇEKLİK ÜZERİNE BİR İNCELEME

GİRİŞ

Fransız düşünür Jean Baudrillard'ın çalışmalarına, Batı düşünce tarihinin modernite sonrası olarak tanımladığı postmodern dönemi anlamak, çözümlemek için çoğu zaman başvurulmaktadır. Modernitenin başlıca kavramları olan Aydınlanma, rasyonalite gibi akli idealleştiren ve merkeze alan yapılar ve bu yapılar üzerinden oluşturulan büyük anlatılar, postmodern dönemle birlikte birer birer iflasını ilan etmiştir. Bu yeni dönem içerisinde, “hakikat” arayışı önemini yitirmiştir. Artık; politika, ekonomi, sanat vb. her şey gerçeklikten tam anlamıyla bir kopuş sergilemiş ve “hiper-gerçeklik” alanı içerisine girmiştir. Bu yeni dönem içerisinde, gerçek kaybolmuştur ve onun yerini görünümüleri almıştır. Baudrillard'ın “simülasyon” kavramı bu dönüşümü açıklamaya çalışmaktadır.

Baudrillard'a göre, kitle iletişim araçlarının teknolojik gelişimiyle doğru orantılı olarak, simülasyon evresine girilmiştir. Simülasyon sadece kitle iletişim süreçlerinde kalmamış, hayatın her alanını kapsamıştır. Bu evrede gerçeklik; gösterge, kodlar ile yeniden üretilen ve kitlelere benimsetilen bir duruma gelmiştir. Baudrillard, gerçeğin simgesel bir değiş-tokuş süreciyle sınırlandırması ve yeniden anlamlandırma evresine “baştan çıkarma/ayartma” olarak tanımlamaktadır. Baştan çıkarılan/ayartılan gerçeklik – aslında ona göre gerçeklik de ikincil bir yanılsamadır– Batı toplumuna hâkim olan tüketim toplumunun değer yargılarının oluşturulmasında kullanılmaktadır.

Jean Baudrillard, günümüzde, tek bir sınıfın var olduğunu, bunun da burjuva sınıfı olduğunu söyler; toplumun geri kalanı, kendilerini burjuvanın tüketmiş olduğu nesnelere yani kültürel kodlara göre şekillendirmektedir. Baudrillard'da nesne, işlevsellik yapısı yerine kültürel kod, statü göstergesi olarak tanımlanmaktadır. Nesne sistemi de sadece meta ile sınırlı kalmamıştır; artık insan vücudu dahil, hemen her şey tüketim nesnesidir. Bu durum, 21.yüzyıldaki tüketim toplumunun özünü oluşturmaktadır. Tüketim nesneleri olan kültürel kodlar, sadece kitle iletişimle yayılmamaktadır; Baudrillard, “*drugstore*” olarak adlandırdığı hipermarketler ile kültürün yaratıldığını söylemektedir. Ona göre, şehirler, bu düzene uygun olarak yeniden tasarlanmıştır ve buna uygun göstergelerle donatılmıştır. Bu toplumsal yapının bir sonucu olarak, “hiper-gerçek” dönemine girilmiştir.

Simülasyon evresinin böylece gerçekliğin yerini tamamen almasını anlamak için modernitenin yerini postmoderniteye bırakma sürecini ve bu süreçteki değişimleri anlamak kati süreçte gereklidir.

Modernizm düşüncesi Batı tarihi içerisinde, belirli bir birikimin sonucunda oluştuğu söylenilebilir. Özellikle, modernizmin, özneyi merkeze alan yapısının kökenleri, Antik Yunan düşüncesine dayandırılabilir. Antik Yunan'daki "logos" merkezli düşünce yapısının, doğayı ve evreni anlamak için, "müthos" döneminden ayrılması, modernizmdeki akıl merkezli yapının, kökenini oluşturduğu söylenilebilir.

Bununla birlikte, Antik Yunan eserleri, Batı tarihi içerisinde farklı okumalara tabi tutulmuştur; Hristiyanlık inancıyla uyumlu kılınmış Aristoteles'in ve Platon'un eserleri, Ortaçağ boyunca Avrupa'da tek otorite olarak kabul edilmiştir denilebilir. Hümanistler ise, Antik Yunan eserlerinin, Hristiyanlıkla uyumlu kılınmış bu yapısına karşı çıkarak, orijinal metinlere yönelmişlerdir. Bu durum ise, otorite olarak kabul edilen bilgi kaynaklarına olan güveni sarsmıştır denilebilir. Mutlak, sarsılmaz bir bilgi arayışına olan ihtiyaç ise, Avrupa'da, modernizm hareketlerini hızlandırmıştır. Özellikle, 17. yüzyıldan itibaren Batı'da, matematiksel kesinliğe sahip olan ve herkesin, üzerinde mutlak bir şekilde uzlaşacağı bir epistemolojik yapının arayışının öne çıktığı söylenilebilir. Ayrıca, 17. yüzyıldaki bu epistemolojik yaklaşım, Ortaçağ boyunca yürütülen varlık temelli felsefe anlayışından da uzaklaşmak anlamı taşımaktadır. Böylece, 17. yüzyıldan itibaren Batı'da, varlıktan ziyade, onun bilgisinin ön plana alındığı söylenilebilir. Bu durum ise, Batı'da, yeni metodoloji arayışlarını beraberinde getirmiştir.

17. yüzyılda, Renê Descartes'in felsefesiyle, tikelin tam olarak merkeze alındığı söylenilebilir; böylece, insan merkezli tümevarıma geçilerek, Ortaçağ'daki tümdengelimsel yöntemden uzaklaşmıştır. Bu durumun bir getirisi olarak, tümel açıklamalardan uzaklaşmıştır ve insanın fenomenolojik doğasından hareket edilmeye başlanmıştır; insanın fenomenolojik doğasından hareket edilmeye başlanması ise, birbirine zıt olan düşüncelerin, aynı anda savunulmasını mümkün kılmıştır denilebilir. Birçok felsefe tarihçisine göre, bu sebeplerden ötürü, Descartes, modern felsefenin başlangıcıdır.

18.yüzyıldaki Aydınlanma hareketleriyle birlikte ise, akla olan güvenin artmış olduğu söylenilebilir; akla olan bu güven, çağ içerisindeki bilimsel gelişmelerin birer yansıması olarak değerlendirilebilir. Aydınlanma düşüncesiyle özdeşleştirilen filozoflardan biri olan Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir?* makalesiyle, insanın aklını kullanmaya cesaret etmesiyle, bir nevi çocukluktan çıkmış olduğunu dahi söylemiştir. Aydınlanma düşüncesinin üzerinde durduğu bu akıl yetisi, evrenin bütün yasalarına ulaşarak, onu kavrayabileceği düşünülmekteydi; buna göre, evren mekanik işleyen bir yapıya sahipti ve onun bütün kuralları, matematiksel bir kesinlikle keşfedilebilirdi. Bu mekanik evren anlayışıyla birlikte

ise, bilgi anlayışı, maddesel olanla tabi tutulmuştur. Bu durum ise, bilgiyi, maddenin bir nesnesi durumuna getirmiştir.

Immanuel Kant'ın metafizik eleştirileriyle birlikte ise, hakikat arayışı, modernizm içerisinde, bilimsel metodolojilerle sınırlandırıldığı söylenilebilir; böylece, modernizm düşüncesinde inanç, bilgi alanının dışına taşınmıştır.

Bununla birlikte, Kant'ın “kritisizim” yaklaşımının da modernizmin genel yapısını oluşturması bakımından, ehemmiyete sahip olduğu düşünülebilir; modernizmin bu eleştirel tutumu, ilk başta, kendinden önceki yapılara yönelmiş olsa da zaman içerisinde, kendi kurmuş olduğu yapıları da kapsayacak bir boyuta ulaştığı söylenilebilir. Modernizmin kendisine yönelttiği bu eleştirel sorgulamalar ise, postmodernizm olarak adlandırılan dönemin oluşmasında etkili olduğu savunulabilir.

Postmodernizm kısaca, modernizmin içerisine girmiş olduğu anlam ve hakikat krizinin adıdır. Postmodernizm, modernizmin düşünsel yapısının başarısızlığa uğramasının bir sonucudur; Aydınlanma düşüncesinde idealize edilen bilgi anlayışına yöneltilen eleştirilerle birlikte, birçok alanda gerçekleşen gelişmeler, modernizm düşüncesine olan güvenin sarsılmasında etkili olduğu söylenilebilir.

Postmodern kavramını, ilk defa güncel haline yakın olarak kullanan Alman düşünür Rudolf Pannwitz'e göre, postmodernizm, Aydınlanmacı hümanizm anlayışının yitirilmesinin sonucudur; Pannwitz'e göre, Avrupa'nın geçirmiş olduğu iki dünya savaşı, modernizmin ülkülerine olan inancın yitirilmesinde etkili olmuştur.

Bazı düşünürlere göre ise, “antimodernist” olarak tanımlanan filozofların çalışmaları, postmodernizmin temellerini oluşturmuştur. Bu isimlerden biri, Alman filolog Friedrich Nietzsche'dir; onun çalışmalarındaki modernizm eleştirileri, kendinden sonra gelecek birçok düşünürü etkilemiştir; postmodern olarak tanımlanan birçok filozof, onun çalışmalarına atıfta bulunmuştur.

Friedrich Nietzsche'in eleştirilerinden bazıları, modernizmin üstüne kurulu olduğu akıl yetisinedir; ona göre akıl, Aydınlanma düşüncesinin kabullerinin aksine, arzular ve tutkular tarafından yönlendirilmektedir. Bu yüzden nesnel bir araç olma özelliği taşımamaktadır. Nietzsche'ye göre, nesnel düşünceye asla sahip olunamaz; onun için, “hakikat” ve “bilgi” kavramları dilde karşılıklarını bulan, göreceli şeyler olmak dışında bir anlam taşımamaktadır. Mantığın ona göre, hakikati vermek gibi bir vasfı yoktur; ona göre mantık, sadece aklın nasıl çalıştığıyla ilgilidir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre, modernizm düşüncesinin bilgi anlayışı, sağlam temellerden yoksundur.

Nietzsche'nin dil ile dünya arasında yapmış olduğu radikal ayrım, Ludwig Wittgenstein ve Jacques Derrida gibi filozofların, dil üzerine yapmış oldukları çalışmaları etkilemiştir denilebilir. Ayrıca, onun, modernizme yöneltmiş olduğu eleştiriler, 20. yüzyılda, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin, modernizm düşüncesine karşı yöneltmiş oldukları eleştirileri de etkilediği söylenilebilir.

Frankfurt Okulu teorisyenlerinden olan Adorno ve Horkheimer, ortaklaşa yazmış oldukları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde, Aydınlanma düşüncesinin eleştirisine yönelmişlerdir. Onlara göre, Aydınlanma düşüncesi, kendi kendisini yıkıma uğratmıştır; onlara göre, pozitivist bilim anlayışındaki, “yanlış açıklık” bunun sebeplerinden birisidir.

Adorno ve Horkheimer’a göre, Aydınlanmacı akıl, zaman içerisinde, karşı çıkmış olduğu şeye dönüşmüştür; onlara göre, modernizm düşüncesi, büyük bir tahakküm aracına dönüşmüştür ve vaat ettiği gibi, insanlığı özgürleştirmekten uzaklaşmıştır. Kısacası, Adorno ve Horkheimer için modernizm, despotik bir yapıya geçiş yaparak güçlü bir baskı aracı haline gelmiştir.

Felsefedeki, modernizm eleştirisine ek olarak, modern bilimsel anlayışa olan güvenin sarsılmasında, bilim içerisindeki yeni gelişmelerin de etkili olduğu söylenilebilir. Özellikle, fizikçi Niels Bohr'nun “kuantum teorisi” üzerine yapmış olduğu çalışmalar ve Werner Heisenberg'in “belirsizlik ilkesi”, pozitivism anlayışına olan güvenin sarsılmasında etkili olduğu söylenilebilir. Bu durum ise, birçok yeni bilimsel problemi beraberinde getirmiştir.

Ayrıca, Lobchevski'nin ve Reimann'ın “euclid-dışı geometri” çalışmaları ve Kurt Gödel'in çalışmaları, matematikte, birçok taşı yerinden oynatmıştır; bu çalışmalarla birlikte, matematiğin, evrenin dili olduğu görüşü sarsıntıya uğramıştır.

Bilim felsefesinde de pozitivism itirazlar yöneltmiştir. Bu isimlerden biri olan Thomas Khun, “bilimsel ilerleme” düşüncesine eleştiriler getirmiştir. Ona göre, bilimsel ilerleme, nesnel ölçütlere başvurularak gerçekleşmemektedir; Thomas Khun, bilimsel ilerlemenin, kendi içerisinde tutarlı iki yaklaşımın mücadelesi sonucunda oluşan “devrimle” gerçekleştiğini savunmuştur. Thomas Khun, bu tutumuyla, pozitivismın “birikimci ilerleme” anlayışına itiraz etmiştir.

Paul Feyerabend ise, modern bilim anlayışının, zaman içerisinde, içeriğini sağladığı insan doğasına karşı, tahakküm kuran bir yapıya geçiş yaşamış olduğunu savunmuştur; bu yüzden o, her türlü bilimsel iktidara karşı çıkmıştır ve “her şey olur”, “nasıl olursa olsun” (*anything goes*) söylemiyle, özgürlükçü, merkezsiz bir bilim anlayışı desteklemiştir.

Jean François Lyotard ise, bu gelişmeler sonucunda, “postmodern durum” olarak tanımladığı döneme geçişin yaşandığını vurgulamıştır. Lyotard, postmodern durumun genel

olarak, üst-anlatıların meşrulaştırıldığı zeminin eskimiş olmasının bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Ona göre, postmodernizm ile “dil oyunlarının” çeşitliliği tamamen kaybedilmiştir; artık toplumsal yapılar, farklı anlatılarla kurulmak yerine, “pragmatik dil parçacıkları” üzerinden kurulmaya başlanmıştır.

Lyotard, “postmodern” durum olarak tanımladığı döneme geçişin ana nedenlerinden biri olarak, bilimin meşrulaştırma probleminin, “felsefe tarihi” içerisinde geçirmiş olduğu yolculuğu göstermektedir; ona göre, “felsefe tarihi” içerisinde, neyin “hakikat” neyin “hakikat olmadığı” tartışmalarının yitirilmesiyle birlikte, postmodern çağa geçiş yaşanmıştır. Kısaca, Lyotard, postmodern çağı, felsefe tarihi içerisindeki hakikat arayışının bir anlamda yitirilmesine bağlamaktadır ve bunları, birbirinden ayırmamaktadır; Lyotard’a göre, bu iki durum, neden-sonuç ilişkisi taşımaktadır.

Böylece, Jean François Lyotard, postmodern durumla birlikte, farkın ve meşrutiyyetin ortadan kalktığını vurgulamıştır; bu durum ise, hakikat krizine neden olmuştur. Jean Baudrillard ise çalışmalarıyla, Batı’daki bu hakikat krizinin, toplumsal boyutları başta olmak üzere, birçok alandaki etkilerini incelemiştir.

Jean Baudrillard, fenomen halinde görünen görüntülerin, “gerçeğin” kendisi haline gelmiş olduğunu söylemektedir; ona göre, artık görünüşlerin, gerçeği imleme gibi vasıfları yoktur; onlar, tam olarak gerçekliğin yerini almıştır. Bu yüzden Baudrillard’a göre simülakr (gerçek olarak algılanmak istenen bir görünüm), gerçeği gizlemez; simülakr, tam olarak, gerçeğin kedisine dönüşmüştür; Jean Baudrillard, asıl kendisinin olmadığını saklayanın gerçekliğin kendisi olduğunu vurgulamıştır. Baudrillard’a göre, bir gerçeklik etkisi halen bulunmaktadır fakat biz bunu tamamen, simülasyon yoluyla elde etmekteyizdir.

Jean Baudrillard, Kant’ın “nesnel gerçekliği”, “numenal” alana koymasını örnek göstererek, felsefede, gerçeklik etkisinin çok önceden yitirmeye başladığını vurgulamıştır. Baudrillard’a göre, şeylerin nesnelliği kavranamaz. Örneğin, kendinde “mavi” diye bir şey yoktur; bu sadece bir terimdir.

Jean Baudrillard, nesnel gerçekliğin bu yanılsamasının artık, “bütünsel gerçeklik” olarak adlandırıldığını vurgular; ona göre, bu aşamayla birlikte, tasarım hesaba bile katılmamaktadır; bu tam olarak, hiper-gerçeklik aşamasıdır; ona göre sayısal, sanal vb. yeni dünyamız tam olarak artık böyledir. Baudrillard, artık asla, anlaşılabilir bir dünya aşamasına geri dönülemeyeceğini de vurgulamıştır; ona göre, bu yeni sanal evrenimiz, öznenen, aşkınlıktan tamamen azade bir yapı sergilemektedir.

Jean Baudrillard, gerçekliğin dağınık parçalarını birbirine bağlayan yapının, teknoloji olduğunu vurgular. Baudrillard, dağınık bir şekilde de olsa halen var olduğunu söylediği bu

gerçekliğin, kusursuz bir gerçeklik altında yok edildiğinde, tam anlamıyla mutlak bir simülasyon aşamasına geçileceğini vurgular. Buna göre, halen nesnel bir evrenimiz olduğu için, simülasyon kusursuz değildir; simülasyonun çelişkileri, nesnel evrenimiz olduğu müddetçe, farkına varılacaktır.

Jean Baudrillard, gerçekliğin ortadan kalktığını vurgularken, bunun, nesnel bir ortadan kalkma anlamı taşımadığını özellikle söylemektedir; o, gerçekliğin ortadan kalktığını söylerken, metafizik bir ortadan kalkmayı kastetmektedir. Baudrillard'a göre, "mutlak gerçeklik" uğruna, göstergeyi yitirmiş bulunmaktayızdır; ona göre artık, eskide olduğu gibi, dünya, imgesel olarak kurulamaz.

Baudrillard'a göre artık her şey, tözünü yitirmiş durumdadır; değerler artık, karşıtlarını üretirler ya da onların yerlerine geçerler. Bu duruma neden olarak Baudrillard, neden-sonuç arasındaki dengenin kaybedilmesini gösterir; Baudrillard, bu durumun her zaman böyle olmadığını söylemektedir; ona göre, Aydınlanma Çağı'nda, düşünce ile gerçeklik tam bir uyum sergilemiştir; şimdi ise, Baudrillard'a göre, bu bağ tamamen yitirilmiştir.

Jean Baudrillard, bu değişimi dört simülakr evresiyle anlatmaktadır. Ona göre ilk simülakr evresinde imge, gerçekliğin bir yansımasıdır; ikinci simülakr evresinde imge, gerçekliği değiştirdi ve gizledi; üçüncü simülakr evresinde ise imge, gerçekliğin tamamen yok olduğunu gizledi; dördüncü simülakr evresinde ise imge, gerçekliğin hiçbir aşamasıyla ilişkisi olmayan, kendi kendisinin gösteren/gösterileni olduğu aşamaya ulaşmıştır. Dördüncü aşamayla birlikte Baudrillard'a göre, "bütünsel gerçeklik" aşamasına geçilmiştir. Dördüncü simülakr evresi, tıpkı viral virüs gibi, görünümlerini her yere yaymaktadır; bu franktal evreye geçilmesinde Baudrillard'a göre, teknolojinin etkisi vardır. Kitle iletişim ağtlarının gelişmesiyle birlikte, görünüm her yere yayılmaktadır. Jean Baudrillard'a göre, dördüncü simülakr evresiyle birlikte, kavramlarından tamamen arınmış şeyler, göstergeler ve eylemler amaçlarından, özlerinden tamamen kurtuldukları için, kendilerini durmadan yeniden üretirler. Böylece Baudrillard'a göre, iletişim aracı ve gerçeklik, hakikat düzeyinden, birbirinden ayrılamaz, tek bir nebula dönüşmüştür.

Baudrillard, bu dönemi, tam bir "orjin" sonrası olarak tanımlamıştır; bu duruma neden olarak ise, modernizmin başarısızlığını göstermiştir. Ona göre artık elimizde sadece simülasyon bulunmaktadır; bu yüzden artık, ileri gitme, özgürleşme simülasyonu yapmak dışında elimizden bir şey gelmemektedir. Böylece, modernizmin özgürleşme hedefleri ona göre, çoktan arkada kalmıştır.

Tezin genel amacı tam da postmodernizmi oluşturan bu düşünsel aşamaları görünür kılmaktır; Postmodernizmin, modernizme karşı getirmiş olduğu genel eleştirilere değinerek, postmodernizmdeki hakikat krizinin nedenleri ve sonuçlarını anlayabilmektir.

Bu tez çalışmasıyla, “büyük anlatıların” önemini yitirmesiyle birlikte, dünyanın içerisine girmiş olduğu “postmodern durumun” nedenlerini ve sonuçlarıyla ilgili kapsamlı bir bakış açısı sumaya çalışılmaktadır. Böylece, çağımızın temel problemleri hakkında, bütünlüklü bir bakış açısı sağlanabilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM

1.1. Modernizmin Tanımı ve Tarihsel Süreci

“Modern” kelimesi Latince kökenlidir ve “Modernus”tan gelmektedir; anlamı ise, “hemen şimdi”dir. “Modern” kelimesi, Hristiyanlık döneminin, pagan döneminden farklı olduğunu belirtmek için kullanılmaya başlanmıştır. G.W.F Hegel (1770-1831) ise “Modernite” terimini “yeni zamanlar” anlamıyla kullanan ilk filozof olmuştur. Modernite böylece; 15. ve 20. yüzyıllar arası entelektüel, sanatsal, toplumsal dönüşümleri anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır (Çiğdem, 2004: 65).

Modernite, farklı dönemlerden geçtikten sonra oluşan ve birçok alana etkide bulunmuş bir düşünsel yapı olarak tanımlanabilir (Wootton,2019: 46-52). Modernitenin genel amacını şöyle özetleyebiliriz: insan aklını, her türlü dini ve siyasi iktidardan azade kılmak, evrensel hakikatin bilgisine ulaşmak ve bu bilgiyi standartlaştırarak, evrensel genel geçer bir kurallar bütününe bağlamaktır. Böylece aklın zaferi, insanı bilinmezliklerden ve otoriteden kurtararak, onu özgür kılacaktır.

Modernite, kendinden önce gelen bütün kültürle yapılarla bağlarını kopararak, bu sonuca ulaşmayı hedeflemiştir. Bu çaba, Ortaçağ içerisinde birçok kez verilmesine rağmen, tam anlamıyla kopuş, Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan 18.yy.’da gerçekleşmiştir. Bu çağ içerisinde, bilimsel gelişmelerin ve endüstri hareketlerinin de etkisiyle birlikte, yeniliğe ve özgürlüğe olan inanç artmıştır. Aydınlanma filozoflarının düşünsel yapısını kurdukları akıl odaklı yapı ise, Fransız Devrimi ile hayata geçmiştir. Modernite fikri, Fransız Devrimi ile siyasallaşmıştır. XVI. Louis’in (1754-1793) idamı ise yönetimlerini Tanrı’nın otoritesine dayandıran bütün sistem ve düşünce yapısının geride bırakılmasını sembolize etmektedir (Merrıman,2020: 498-499).

Endüstri Devrimi ile birlikte oluşan ve “kent soylu” anlamına gelen “burjuva sınıfı” Fransız Devrimin’nin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. Aristokrasinin yerini almak isteyen bu sınıf, devrimi desteklemiştir. Böylece, sermaye odaklı yönetime geçiş başlamıştır.

Modernite fikrine duyulan güvenin yitirilmesinde ise 20. yüzyıldaki siyasi hareketler etkili olmuştur. 2. Dünya Savaşı’nda, Aydınlanma fikrinin kötüye kullanılabileceği görülmüş ve eleştirilmiştir. Horkheimer (1895-1973) ve Adorno (1903-1969) 1972 yılında, Aydınlanma düşüncesini eleştirdikleri, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eseri yazmışlardır; bu eserde, Aydınlanma fikrini, yaratmak istediği “özgür insan” yerine, zaman içerisinde, tam tersi bir konuma doğru hareket ederek, despotik bir hale gelmesi yüzünden eleştirmişlerdir.

Kapitalizm ve Komünizm gibi iki zıt ideolojinin aslında aynı despotik yapıya büründüğünün görülmesiyle birlikte, büyük anlatılara olan inanç kaybedilmiştir. “Büyük anlatılar genel olarak, kültürel uygulamalara bir çeşit meşrutiye ve otorite vermeye hizmet etmiştir” (Butler, 2002: 13). Hitler Almanyası ve Stalin Rusyası buna örnek olarak gösterilmiştir. Aydınlanma fikrinin özü buydu: büyük bir baskı ve despotizm (Harvey, 2014: 26). 1960 kültür hareketleriyle birlikte ise modernizmin bütün kurumlarına ve inançlarına karşı saldırılar başlamıştır. Modernitenin iddiaları, liberal kapitalizm ve emperyalizmle birleşmesi, ona karşı yükselen küresel bir direniş hareketini tetiklemiştir (Harvey, 2014: 53). Bu hareketlenmeler zaman içerisinde etkisini yitirmiş olsalar da modernizme karşı yöneltilen ağır eleştiriler, postmodernizmin gelişini hızlandırmıştır.

Bu dönemde artık, tüketim kültürü de değişmeye başlamıştır. Kapitalizmin ilk döneminden itibaren tüketim olgusu, temel ihtiyaçların karşılanmasıyla aynı anlama gelmekteydi; 1980’lerden itibaren ise, tamamen statü, arzu, haz gibi kavramların tatminini hedefleyen ve bunun için gerekirse temel ihtiyaçların bile gözden çıkarılabileceği bir tüketim toplumuna geçilmiştir (Özel ve Mumyaz, 2018: 61). Bu da göstermektedir ki, postmodern sürece geçişle birlikte, değer, odağı, mallara yüklenen sembolik anlamlar olmaya başlamıştır. Ekonomideki ve siyasetteki yansıması, “neoliberalizm, post-endüstri çağı” olan bu yeni dönemle birlikte, küresel bir tüketim aşamasına geçilmiştir. Kitle iletişim aygıtları, sembolik anlamların oluşmasında ve yayılmasında önemli bir yer edinmiştir.

Jean Baudrillard (1929-2007), bu süreç içerisindeki bütün değişimleri ele alarak, postmodern süreç içerisinde, gerçeğin kaybedildiğini ve aslı ile sahtesi arasında artık bir ayırt edici mekanizmanın kalmadığını, böylece bir simülasyon evresine geçildiğini söyler; bu dönemi “hiper-gerçek” olarak tanımlar. Hiper-gerçek ona göre tarihin bir sonudur. Toplum artık değişmekten ve tepki vermekten uzak “sessiz yığınlar”dır; Baudrillard’a göre bu kitleler, bütün gösterenlerin çöktüğü, anlaşılabilir bir güç haline almıştır (Baudrillard, 2019:12). Her şeyin iç içe geçtiği bu evrede, özne yerini kaybetmiş ve yerini nesnelere bırakmıştır. Ona göre bu nesnelerin, öznelerden almış oldukları bir intikamdır. Böylece Baudrillard, özne-nesne düalizmine bir son vererek, nesne odaklı yeni bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. Nesne merkezli bir anlayışa geçen Baudrillard, modernitedeki gibi kodların ve modellerin üretiminin burjuvanın denetiminde olmadığını söylemiştir. Simülasyon evresiyle; kodların, modellerin özerkleştiği bir enformasyon evresine geçildiğini söylemiştir (Best ve Kellner, 2016: 162-163). Böylece Baudrillard, felsefesinin odağına model ve gerçek arasındaki ayrımı ortadan kaldıran simülasyon evresini koymuştur. Bunun bir sonucu olarak, gerçek ile sahte arasında bir ayrım yapmak olanaksız hale gelmiştir. Ona göre zaten gerçeklik

asla tanımlanamaz bir olgudur, hatta onun varlığı bile bir simülasyon olarak anlaşılmalıdır (Baudrillard, 2019: 31). Bununla birlikte gerçeklik olarak tanımlanan her şey, Kitle iletişim araçlarının da dahil olduğu birçok evreyle birlikte, modern toplumda üretilir ve tüketilir. Baudrillard'ın “Tüketim Toplumu” olarak sınıflandırdığı bu yeni toplumsal aşamada, özneler, kendilerini nesnelerin taşımış olduğu sembolik anlamlara bağımlı kılmıştır. Baudrillard'a göre, özne değerini tamamen kaybetmiştir. Bu durum ona göre, nesnelerin öznelerden aldıkları birer intikamdır.

Özneyi merkeze alan düşünce ise, belirli bir tarihsel sürecin sonucudur. 18.yüzyıldaki Aydınlanma hareketleriyle birlikte tam olarak özne merkeze alınmıştır; modernitenin özneyi merkeze alan bu yapısının kökeni ise, Antik Yunan'a dayanmaktadır.

Antik Yunan'daki felsefe hareketlerinin, doğayı, evreni anlamak için dinsel bir evre olan “müthos dönemi” yerine, akılsal olanın merkeze alındığı yani “logos dönemi” ile başlamış olduğunu söyleyebiliriz (Doğrucan, 2018:21). Bu dönemle ayrıca, bilimsel bilgi olarak adlandırabileceğimiz bilginin de miladı sayılmaktadır. Müthos dönemindeki mitik bilgi anlayışında, yeterli bilgi ve deneyimlere sahip olmadan, analojik çıkarımlar yapılarak mutlak bir bilgiye ulaşılabileceği inancı mevcuttu. Bu dönem, kanaatler üzerine kuruluydu. Logos döneminde ise, dinsel kanaatlerden vazgeçilerek, gözlem ve deney merkezli seküler bilgi anlayışı benimsenmeye başlanmıştır. Matematiksel doğrular, teolojik bir söylemin dışında kalarak, mutlak bir evrensel zorunluluğu (*necessite*) göstermesi bakımından, oldukça önemli bir yer edinmiştir. Böylece, Tanrısal bir keyfiliği içermeyen ve evrene hükmeden, mutlak adalet (*dike*), evrenin kurallarıyla uyumlu üstün bir zekâ (*theos logos, theios nous*) fikirlerinin doğmasına sebep olmuştur (Weber, 2015: 21). Aklın merkeze alındığı bu dönemde, doğa olaylarını anlama ve anlamlandırmak için, aşkın bir otoriteye başvurmaktan vazgeçilmiştir; bu özelliğiyle ise, ilk laik faaliyetler olma özelliğine sahiptir. Böylece, “mitos” geride bırakılarak, felsefi bir bilgiye geçilmiştir (Doğrucan, 2018: 21).

Modern manada kullanılan birçok kavramın ve kriterin tarihsel kökeni, Milet okuluna dayandırılır; “Yunan mucizesi” olarak tanımlanan bu dönem, Batı düşünce tarihinin kökenlerini oluşturması bakımından, oldukça önemlidir (Doğrucan, 2020:180).

Miletos, Türkiye'nin güneybatısında kurulmuş bir liman şehriydi; Doğu ile Batı arasındaki ticaretin merkezi olan Miletos, ticari mallar dışında, birçok fikrin de aktarıldığı bir merkezdi. Bu özelliğiyle, zengin bir kültürel çevreye sahipti. Böyle zengin bir kültürel yapıda doğmuş olan ve “doğa filozofları” olarak adlandırılan Thales (M.Ö. 624-625), Anaksimandros (M.Ö. 610-546), Anaksimenes (M.Ö. 585-525) düşüncelerini oluştururken, bu zengin yapıdan yararlanmışlardır. Sokrates öncesi olarak sınıflandırılan Miletoslu

filozoflar, doğayı anlama ve anlamlandırmada yine doğaya başvurmuşlardır. Thales, “her şey tanrılarla dolu” sözü ile doğanın yaratma gücünü vurgulamış ve doğanın kudretine dikkat çekmiştir. Her şeyin ilkesi, tözü yani *arkhê*’sinin su olduğunu söylemesi, doğaya atfettiği önemin bir yansımasıdır. Thales, bu sonuca doğadaki gözlemler ve akıl yürütmeler sonucunda ulaşmıştır. O, doğadaki bütün tohumların nemli olduğunu gözlemlemiş ve bu deneyimini, akıl yürütmeyeyle birleştirdikten sonra, *arkhê*’nin su olduğu sonucuna varmıştır. Anaksimenes ise, *peri physeôs* (Doğa Üzerine) adlı yapıtında *arkhê*’yi *psykhê* (hava, ruh, nefes) olarak belirtmiştir. Ona göre hava, insanları nasıl hayatta tutuyor ve sarmalıyor ise, evreni de öyle kaplıyordur. *Psykhê* ayrıca, insan ruhunun evrenle olan bağlantısını vurgulamaktadır. Onu bu sonuca götüren ise, havanın canlılar üzerindeki yaşamsal değerini gözlemidir. Bu bakımdan Thales gibi Anaksimenes de doğayı, yine doğada bulunan nedenler üzerinden temellendirdiğini söyleyebiliriz. Anaksimandros ise bu iki filozoftan ayrı bir konumdadır. O, evrendeki bütün “şeylerin”, belirsiz bir madde olan *âpeiron*’dan meydana geldiğini söylemiştir. Anaksimandros’un *âpeiron*’nu, yaşamın ortaya çıkışını açıklama tarzı Evrim Teorisi’yle benzerlikler taşıdığı için zaman içerisinde, mitsel bir açıklama olarak görülmekten uzaklaşmış ve bilimsel bir bakış açısı taşıdığı söylenmiştir (Doğrucan, 2020: 186). Rüzgâr, su, buhar, ateş gibi evrensel kütleleri oluşturan ve bunların birbirleriyle olan etkileşimlerini başlatan *âpeiron*’dur. Anaksimandros, evrensel bir denge yasasının var olduğunu söylemiştir; ona göre, evrendeki bütün değişimler, bu denge yasasına bağlıdır.

Milet okulundaki bu töz belirlenimi ister su ister *psykhê* isterse de *âpeiron* olsun, değişmeden sabit kalan ilk prensibin ne olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu ezeli ve ebedi prensip değişmeden sabit kalmasına karşın, onun hallerinin değişiyor olması, felsefede değişim problemini de beraberinde getirmiştir. Böylece, değişim problemi, felsefenin yeni odağı olmuştur. Bilginin ve varlığın olanaklı olup olmadığı gibi temel felsefe problemleri, bu sorundan yola çıkarak tartışılmaya başlanmıştır.

Doğu toplumlarına hâkim olan düşünce yapısı değişim değil, statiklik. Yani onlar, dünyayı değişimden uzak, statik bir yapı içerisinde düşünmektedir (Hilav, 2020: 13). Bu duruma neden olarak, derin sınıfsal ayrım gösterilebilir; bu derin toplumsal ayrım yüzünden, değişim düşüncesi ayrıcalıklı sınıflar tarafından daima yadsınır ve toplumun geri kalanına statiklik benimsetilmeye çalışılır (Hilav, 2020: 14). Dini inanışların güçlü olduğu doğu toplumlarında, diyalektik fikrine yaklaşan düşünceler mevcut olsa bile, bu düşünceler sonunda daimî bir tanrısal statiklikle son buluyordu. Eski Yunan’da ise dini inanışlara karşılık, belirli bir özgürleşme yaşanması hasebiyle diyalektik düşüncenin ilkeleri

kavranabilmiştir. Fakat bu kavrama, toplumdaki ağır sınıfsal yapının mevcudiyeti yüzünden baskılanmış ve yabancı bir düşünce biçimini almıştır. (Hilav, 2020: 16).

Herakleitos (M.Ö. 535-475), diyalektik felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Modern felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Hegel, Herakleitos'un Batı felsefe tarihi içerisinde yüzyıllar boyunca farklı yorumları olan diyalektik fikrini almış ve yeniden yorumlayarak kendi felsefesinin temellerinden biri yapmıştır; Hegel'in diyalektik anlayışı ise, modernitedeki ilerlemeci dünya görüşünün temellendirilmesi için önemlidir. Bundan mütevellit, modernite için diyalektik fikri önem arz etmektedir.

Herakleitos'un bütün felsefesi “oluş” ve “değişim” üzerine kuruludur. Ona göre, “varlık yoktur; oluş vardı.” Herakleitos'a göre doğadaki her şey değişime tabiiydi. “Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz” (Herakleitos, 2014: 133). Bu değişimler esasında, karşıt gibi görünen ama aslında bir olan şeylerin daimî deviniminden ibaretti. Böylece; görünen görünmeyenle, kötülük iyilikle, ölüm yaşamla bir ve aynı olma özelliğini barındırmaktaydı. Eğer bunlar bir ve aynı olmasaydı, birbirlerinin yerini alamazlardı. Böylece Herakleitos, Miletoslu filozofların yanlış bir düşünce yapısında olduğunu iddia eder; çünkü onlar, değişimi kabul etmiş ve felsefelerini bu değişim üzerine kurmuştur. Herakleitos bu değişimleri, bütün âlemi kaplayan ateşin (*pyros trope*) birer halleri olarak görür. “Bütünün kendisi olan bu kosmosu ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir” (Herakleitos, 2014: 93). Herakleitos, logos ile bu ezeli ve ebedi yasadaki bahsetmektedir. Logos, Yunancada “akıl, kural, söz” anlamına gelmektedir. Efesli filozof Herakleitos, logosun pek az kişi tarafından anlaşılabilceğine düşünüyordu; ayrıca sözlerini, hakikatle –yani logosla– uyumu görmekteydi. Kendisini bir çeşit tanrısal bir varlık (*daimôn*) olarak tanımlayan Herakleitos, sözleriyle bu hakikati dile getirdiğini savunmuştur. Herakleitos'un bilgelik (*sophon*) dediği şey, çok şeyi bilmek değildir; ona göre bilge olmak, olup bitenin anlamını kavrayabilmektir, yani bütünü idrak edebilmektir. Herakleitos'un duyularımızla elde ettiğimiz bilginin geçici şeylerin bilgisinden öteye gidemeyeceğini savunmasıyla birlikte, İyonya felsefesinin bilgi anlayışı değişmeye başlamıştır. Böylece metotlarını sorgulayan, şüpheci anlayışlar felsefede önem kazanmıştır (Weber, 2015: 32).

Elea Okulu Filozofları ise, Herakleitos'un, “her şeyin değişeceği ve değişmeyen, sabit bir şeyin asla var olmayacağı” düşüncesine karşıt bir felsefe geliştirmişlerdir; onlar, değişim fikrini bir yanılsama olarak görmüştür. Parmenides'e (M.Ö. 515-460) göre varlığın özü; değişmeden sabit kalan tek, mutlak dairesel varlıktır. Doğada gözlemlediğimiz değişimler ise birer yanılsamadan ibaretti; böylece felsefe, görünür olanın gerçekliğini radikal bir şekilde

reddetmiştir. Ksenophanes'in (M.Ö. 570-480) öğrencisi olan Parmenides, hocasının Tanrı anlayışının etkisinde kalarak değişimi reddetmiştir. Ksenophanes için Tanrı ezeli ve ebedi birdir ve her türlü değişimden azadedir. Bu düşünce doğrultusunda Parmenides, doğadaki gözlemllediğimiz değişimlerin birer *doksa* (kanaat) olduğu sonucuna varır. Hakikatin, görünüşlerin üzerinde olduğu anlayışıyla beraber, Antik Yunan felsefesindeki ontoloji ve buna bağlı olarak epistemoloji anlayışları değişmeye başlamıştır; fenomenlerin mahiyeti felsefenin en önemli konusu haline gelmiştir.

Miletoslu filozoflar hem sabit kalan tözü hem de doğadaki onun değişimini kabul etmişlerdi ve bilimsel diyebileceğimiz ilk arayışları bunların üzerinde kurmuşlardı. Herakleitos sabit kalan bir varlık anlayışını yadsımış ve değişim mutlak görmüştü; onun felsefesinde sabit diyebileceğimiz tek şey, değişimin bağlı kaldığı ilke olan logos'du. Parmenides ise "varlık" eğer "var" ise, değişimin asla var olamayacağı yönünde bir düşünceyi ileri sürerek, değişimi tamamen yadsıma yoluna gitmiştir; mutlak bir olan ve ezeli ebedi değişmeyen varlık üzerinden felsefesini oluşturmuştur. Felsefede böylece, duyu verilerine olan güven sarsılmıştır. Parmenides ve onun öğretilerinin takipçileri, varlığın yalnızca, mantıksal özdeşlik ilkesiyle bir çelişki içerisinde olmadığı müddetçe var olabileceğini savunmuştur; buna göre, varlığın ön koşulu, mantığa uygun olmasıydı (Hilav, 2020: 56). Aristoteles (M.Ö. 382-322) varlık, mantık arasındaki bu zorunlu ilişkiyi kendi felsefesi içerisine alarak, formel mantık öğretisini geliştirmiştir. Böylece varlık anlayışı ve onun tasnifi, mantıksal süreç içerisinde sınırlandırılma yoluna gidilmiştir; buna bağlı olarak, hakikat anlayışı da bu süreç içerisinde sınırlandırılmıştır. Aristoteles için kesinliğin bilgisine, sadece zihinsel süreçler sonucunda ulaşılabilir; bunun dışında kalan bilgiler ise, doğru-gibi-görünen bilgilerdir.

Sofistler ise, genel geçer bir bilgi ve hakikat inancına ve arayışına karşıt bir tutum sergilemişlerdir; bu tutum, ya Gorgias'daki (M.Ö. 483-375) gibi nihilist bir yönelimle sonuçlanmıştır ya da Protagoras'daki (M.Ö. 481-411) gibi septisizm içerisinde kalmıştır. (Cevizci,217:1711). Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözünde belirttiği gibi sofistler; doğanın, kozmos'un hakikatine ulaşmak yerine, insanı merkeze koyarak, insanın algısal ve duysal yetisini kendilerine sınır olarak belirlemişlerdir. Böylece epistemolojileri, fenomenal olanın içinde kalarak, her türlü aşkın olanın bilgisinin reddine gitmiştir. Fenomenler ise, insanların duyumlarında farklılık gösterebileceği ve farklı tepkilere yol açabileceği için, gnoseolojik görecelilik fikrini benimsemişlerdir; örneğin, bir ilaç, bazı insanlara yarar sağlayabilirken bazılarına zarar vererek onları zehirleyebilir (Platon, 2017: 334). Bazı kültürlerde "iyi" olarak kabul edilen şeyler, başka bir kültür için kabul edilemez

olarak değerlendirilebilir. Bu gibi örnekleri gösteren sofistler, bütün ‘‘doğruluk’’, ‘‘hakikat’’ söylemlerine karşıt olarak bu görecelilik anlayışını kullanmıştır.

Protagoras, görecelik anlayışından hareket ederek, bütün hakikat iddialarının aynı şekilde savunulabileceğini söylemiş ve retorik üzerine çalışmalarda bulunmuştur; derslerinde özellikle ‘‘sözel doğruluk’’ anlamına gelen *orthoepeia*’dan yararlanmıştır (Eco, 2020: 108). Böylece bilgi anlayışları, yararlılık ve pratik faydalar ile sınırlandırılmıştır.

Sofistlerin, M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında yapmış olduğu ‘‘Hümanist Devrim’’, Batı felsefesi için önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir (Eco, 2020: 99).

Postmodernizmin kökenlerini anlamak için, sofistlerin görüşlerine bakılması gerekmektedir; özellikle sofistlerin nihilizm, septisizm, rölativizm anlayışları ile postmodern anlayış arasında bir bağ kurulabilir (Gökberk, 1985: 45). Postmodern olarak sınıflandırılan birçok filozofu çalışmalarıyla etkilemiş olan F. Nietzsche’de (1844-1900) sofistlerin düşünsel etkisi görülebilmektedir; özellikle, Nietzsche’nin (2019: 46) perspektivizm anlayışı ile sofistlerin rölativizm anlayışı arasında bağlantı kurulabilir. Nietzsche’nin felsefesindeki bu epistemolojik tutum; Foucault, Derrida, Deleuze ve Baudrillard gibi postmodern düşünceyle özdeşleştirilen filozofların felsefelerini oluşturmalarında etkili olmuş ve bu düşünürlerin modernizme getirdikleri eleştirilerin epistemolojik yapısını hazırlamıştır. Böylece denebilir ki, sofistlerin söylemleri dolaylı da olsa, postmodernizmi etkilemiştir.

Sofistlerin, hakikat anlayışlarının göreceli olmasında, dönemin siyaset hareketlerinin de etkili olduğu düşünülmektedir; sofistler, demokratik bir söylem geliştirdikleri için, epistemoloji anlayışlarını da bu düşünce yapısına destek olacak şekilde kurmuşlar ve tasnif etmişlerdir. Buna bağlı olarak Sofistler, toplumun geneline yayılmış, göreceli ve pratik çıkarlara hizmet eden bir bilgi anlayışını benimsemişlerdir. Sofistlerin karşısında ise, Sokrates ve Platon, aristokrasiyi desteklemiş ve sofistlerin söylemlerine karşıt bir felsefe anlayışına yönelmişlerdir (Eco, 2020: 99).

Platon’a göre, hakiki olan sadece ideadır; görünür olan her şey, ondan birer pay taşır fakat ona göre, görünür olanın bilgisi, birer sanrıdan ya da kanaatten öteye gidemez. Buna bağlı olarak, mutlak bilgiye ve gerçekliğe ulaşmak için, akılsal bir yol izlenmesi gerekmektedir, duyuların yanıltıcılığından kaçınılmalıdır. Böylece, sofistlerin görünür olanın yanıltıcı olduğu yönündeki görüşlerini onaylamakla birlikte, buna çözüm olarak duyusal olandan sıyrılarak, salt ussal olana yönelmiştir.

Platon; sofistlerin bilginin öğretilabileceği yönündeki tutumuna karşıt olarak, *â priori* (önsel) bilgi anlayışını benimsemiştir. Buna göre, bilgi edinme sürecimiz, sadece birer hatırlama eyleminden ibarettir; ruh, diğer yaşamlarında edinmiş olduğu bilgiyi sadece

hatırlamaktadır (Platon, 2019: 78). Felsefe tarihi içerisinde ilk defa Platon tarafından ruh-beden, akıl-duyu şeklindeki ayrım keskin bir şekilde yapılmıştır denebilir (Doğrucan, 2018: 46). Platon, hakikat edinimi için tek kaynak akli kabul etmiştir; fenomenal olan her şeyi, mutlak olan iyi ideasının birer yansımasından ibaret görmüştür. Sadece akli, hakikati kavramada yetkin kılması ve düalist bakış açısıyla, kendinden sonra gelecek olan felsefe hareketlerinin belirleyicisi olmuştur. Modernitenin kurucu filozoflarından sayılan Descartes'in (1596-1650) metodolojisini oluşturan düalist yapı ve aklın şüphe edilmeyecek tek hakikat olarak belirlenmesiyle birlikte, bilgi edimine geçilmesinin temelleri, Platon'a kadar dayandırılabilir.

Mutlak bilgiyi sarsılmaz bir şekilde formülize etmeye çalışan modern bilimsel faaliyetler, Antik Yunan'dan başlayan ve tarihsel dönemler içerisinde farklı boyutlara evrilen hakikat tartışmalarını nihayete erdirmeyi hedeflemiştir.

Hristiyan inancı içerisinde alınan Aristoteles'in ve Platon'un öğretileri, Ortaçağ Avrupa'sında tek otorite olarak kabul edilmiştir. Böylece bütün hakikat iddiaları teolojik söylemler içerisinde tutulmuştur.

Patristik dönem, M.S. 2-8. yüzyıl arasını kapsayan, Ortaçağ Hristiyan felsefesi hareketidir (Cevizci 2017: 35). Bu dönemlerde Hristiyanlık düşüncesi, Ortaçağ'daki diğer inançlara karşılık, kendi inancını koruma ve doğruluğunu kanıtlama çabası içerisinde olmuştur. Batı Roma İmparatorluğu'nun dağılma süreci içerisinde, Kilise, Yunan ve Roma düşüncelerini koruma altına almıştır. Kilise'nin, Pagan düşünürlerin eserlerini korumasındaki neden, kendi tezlerini destekleyecek şekilde onları kullanma isteğiydi (Özkan, 2017: 94-134). Bu dönemin düşünürlerinin neredeyse hepsi din adamıydı. “Kilise babaları” olarak anılan din adamları, felsefeyi esas almaktan uzak, din odaklı bir düşünüş yapısını benimsemişlerdi (Gökberk, 2021:39). Savundukları vahyolunan ilahi kelamın bilgisinin, mutlak bir doğruluk içerdiğini ve rasyonel olduğunu söyleyerek, karşıtlarını ikna yoluna gitmişlerdi. Onlara göre, felsefenin aramakta olduğu hakikat, Hristiyanlık inancının içerisinde sarsılmaz bir şekilde verilmiştir.

Apolojistler, bu dönem içerisindeki bir başka gruptu. İsimlerini Yunanca “savunma” anlamına gelen, “*Apologia*”dan almaktaydılar. Apolojistler, putperestlikten Hristiyanlık inancına geçmiş olan düşünürlerdi. Onlar da Hristiyanlık inancını korumak için felsefeden yararlanmıştı. Özellikle Platon'un felsefesi, bu dönem içerisinde önemli bir yere sahipti. Platon'un bilginin birliği ve mutlaklığına olan felsefesi, Hristiyan düşünürler tarafından kutsal metinlere uyarlanmıştı.

Bu dönemde de tek başına felsefeyle edilecek bilginin, kutsal metinlerle çelişmeyeceğini ve salt felsefeye başvurma gerekliliğini düşünenler de çıkmıştır. Aziz Justin (M.S. 100-165), Athenagoras (M.S. 133-190) gibi düşünürlerin bu yönelimleri, dönemleri içerisinde, ağır bir şekilde eleştirilmiştir (Cevizci, 2019: 40). Felsefenin, kutsal metinleri doğrulamak dışında bir faydasının olmayacağı fikri, bu dönemin baskın olan düşüncesi olmayı sürdürmüştür. Buna göre bu dönem içerisinde, hakikatin tek sarsılmaz teminatı kutsal metinlerdi. Bu dönemde bastırılmış olan felsefenin imanla çelişmeyeceğine yönelik düşünceler, skolastik felsefenin köklerini oluşturmuştur (Doğrucan, 2018: 53).

11. yüzyıldan itibaren Batı’da, üniversite kurumlarının oluşmasıyla birlikte felsefe, bağımsız bir disiplin olma yoluna girmiştir. Bu ilk kurumlar Paris, Oxford ve Bologna gibi idari merkezlerde kurulmuştur. Gayri resmî düzen içerisindeki bu okullar, zaman geçtikçe çoğalmaya başlamıştır; sonunda papalık ve kraliyet otoriteleri tarafından, kendi kendilerini yöneten kurumlar olarak kabul edilmiştir (Hankins, 2007: 33). Bu dönem Skolastizim olarak tanımlanır; kelimenin kökeni, Latince “okul” anlamına gelen “*skolastikus*” sözcüğüne dayanmaktadır (Rickaby, 2021: 12).

12. yüzyılda hızlanmış olan çeviri hareketleriyle, Aristoteles’in fizik, mantık, ahlak üzerine yazmış olduğu eserler başta olmak üzere, birçok Antik Helenistik eser, Batı’da yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu çevirilerin dışında, Doğu alimlerinin çalışmaları da çeviri yoluyla Batı’ya aktarılmıştır (Le Goff, 2020: 25). Özellikle, El-Farabi’nin (M.S. 872-950) ve İbn-i Sina’nın (M.S. 980-1037) Aristoteles’e getirmiş oldukları yorumlardan yararlanılmışlardır.

Skolastizmin temel amacı, Hristiyanlık inancını, rasyonel bir dayanağa oturtmaktır; skolastik düşünürlerin birçoğu bunun için, entelektüel bir otorite olarak Aristoteles’i benimsemişti (Russell, 2016: 228). Genel olarak, skolastikler için Aristoteles’in öğretileri, Platon’unkilerden öncelikliydi. Buna rağmen Aristoteles’in felsefesindeki, Hristiyanlık öğretileriyle uyuşmayan kısımlar, onlar için çözülmesi gereken büyük problemleri de beraberinde getirmişti (Hankins, 2007: 34).

Aziz Anselmus’un “anlamaya çalışan iman” sözü, bu dönemin genel yönelimini anlatması bakımından önemlidir. Bu dönemde, “anlamaya çalışan iman” için Aristoteles’in mantık çalışmaları önemli bir kaynak olarak görülmüştür. Skolastikler, teolojik hakikate ulaşmak için, diyalektiği, okullarda yöntem olarak kullanmışlardır. Öğrenciler, diyalektik yöntemle, soru (*questio*), tartışma (*disputatio*) ve sonuç (*sententia*) aşamalarını izliyordu. Bu aşamaların sonunda aklın, teolojik hakikati anlamada aşama kat ettiği düşünülmekteydi. Hristiyanlık öğretisiyle uyumlu kılınmış bu Aristotelesçilik, Batı ilminde yüzyıllar boyunca

etkisini sürdürmüş ve otorite olarak kabul edilmiştir (Kluxen, 2014:64). Gelecek yüzyıllarda ise, Batı'daki modernizm hareketleri, Aristotelesçi bu dünya görüşü üzerinden, Hristiyanlık inancıyla hesaplaşma yoluna girmiştir.

Örneğin, Aristoteles'in doğayı kavrama şekli, amaçsa bir yasalar düzeni olarak tanımlanabilir. Aristoteles'in "ereksel neden" anlayışı, Hristiyan inancı içerisine alınmış, ilahi düzen ile özdeşleştirilmiştir. Hristiyanlık inancına etki eden diğer Aristoteles görüşü ise, Dünya ile göğün arasında yapmış olduğu sınıflamadır. Bu sınıflandırmalardan birincisi, Dünya'ya yönelen hareketlerdir; bu hareketler doğal oldukları için göğe yönelen hareketlerden üstündür (Benn, 2021: 16). Göğe doğru yönelen hareketler, doğadan uzaklaşma anlamına geldiği için kötüdür. Bu görüşleri Ortaçağ kilisesi tarafından şöyle yorumlanmıştır: Dünya'nın gökten ağır olması sebebi kütlesinden daha çok, ilk günahın ağırlığı ve yeryüzünde işlenen kötülüklerdir. Oysa gök, bu kötülüklerden azadedir; böylece cennet, bu ağırlıklardan tamamen arınmış bir yer olarak tasvir edilmiştir. İnsanların Dünya'daki görevi ise, bu ağırlıktan kendilerini kurtararak, cennete varmaktır.

Bu inanışa karşılık ilk büyük tepki, hümanist filozoflardan gelmiştir. Hümanistler, natüralizmi savunmuşlardır; onlara göre, insan asla doğadan soyut düşünülemez; insan, doğanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Hümanistlerin karşı çıktığı diğer bir şey ise, Hristiyanlık inancındaki, bedensel hazlara karşı tutumdur. Lorenzo Valla (1407-1457), *De Voluptate* (Haz) adlı eseriyle bu tutuma karşılık, insan için önemli olan tek şeyin hazlar olduğunu ve insanların doğal yönelimlerinin daima hazlarını artırma yönünde geliştiğini söylemiştir (Kale, 2019: 765).

Hümanistler, skolastiklerin, dini inançları desteklemek için Antik Yunan eserlerini kullanmasına karşı çıkmışlardır. Hümanistlere göre, Antik Yunan'daki bağımsız etik ve estetik anlayış, Ortaçağ'daki teoloji çalışmalarının içerisine alınmıştır. Antik Yunan filozofların amacı: insan, doğa arasındaki bağlantıyı çözümleyerek doğanın bilgisine ulaşmaktır. Skolastik felsefe için önemli olan tek şey ise, insanın, aşkın ve mutlak varlıkla olan ilişkisiydi (Cevizci, 2018:158).

Hümanistler, restorasyon hareketleriyle, başta Platon, Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının özgün eserlerine ulaşmak istemişlerdir. Fakat bu restorasyon çalışmaları amacına, çoğunlukla ulaşamadı; çünkü, Hristiyanlık inancıyla çelişen birçok metin yok edilmişti. Hümanistler, bu gibi nedenler yüzünden, güvenilir yeni bilgi edinme yollarını aramaya başlamışlardı; böylece, deney ve gözlem, bilgi edinme yolunda güvenilir bir yöntem olarak önem kazanmaya başlamıştır. Bu deneycilik yaklaşımı, birçok güvenilir bilginin ve

filozofun yanlışını ortaya koymuştur. Aristoteles'in bilimsel yanlışlıklarının da ortaya çıkmasıyla birlikte, ona olan güven sarsılmıştır (Kenny, 2017:184).

Hümanizm anlayışı, 14.yüzyılın sonlarına doğru, İtalya'da ortaya çıkmıştır. Bu görüş kısa bir sürede gücünü artırarak, İtalya'dan, bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Hümanizm, her şeyin ölçütü olarak insanı odak noktasına koymuş ve böylece diğer dönemlerden kopuşunu ilan etmiştir.

Ockhamlı William (1300-1350) nominalizm yaklaşımıyla, “gerçekte var olan” ile “yalnız dilde var olan” olarak, belirli bir ayrımı ortaya koyması ve “yeterli sebep ilkesi” gibi epistemolojik yaklaşımları, deneyim (*praksis*) alanını güçlendirdiği gibi, maddi olanın önemini de artırmıştır. Böylelikle, “varlıklar gerekenin ötesinde çoğaltılmamalıdır” (*frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*) sözüyle, “Ockham'ın usturası” olarak bilinen epistemolojik eleştirel yaklaşımı, dönem içerisinde önemli bir düşünsel yol açmıştır (Rickaby, 2021: 45). Bu nominalist anlayış, varlığı tamamen mantıksal çıkarımlar sonucunda anlamaya çalışan realizme karşı getirilen bir eleştiridir. Bu dönemki metodik eleştiriler; dili, semantik çözümleme alanı ile sınırlı kalmaya yöneltmiştir (Doğrucan, 2018:19).

Bu dönemki kopuş hareketi, resimlerdeki biçimsel değişimde de görülmektedir; Ortaçağ resim anlayışında, ışık daima yukarıdan, aşağıya doğru gelmektedir ve insan bu ilahi ışık ile aydınlatılmaktadır (Gombrich, 2006:194). Rönesans tablolarında ise ışık, bu ilahi açıdan uzaklaşmış, yatay bir konuma geçerek, insana yaklaşmıştır. Ayrıca Ortaçağ resimlerinde doğa, fon olmak vasfı dışında bir anlam ifade etmez. Doğanın bu konumu; beden, bireysellik, haz gibi dünyevi temalarla birlikte, Rönesans düşüncesinde ön plana alınmıştır; bu değişim, dönemin sanat anlayışına da sirayet etmiştir. Bu biçimsel değişimlere rağmen, içerik olarak Hristiyanlık öğretileri kendisini dayatmıştır ve sanat eserleri çoğunlukla konularını kutsal kitaptan almaya devam etmiştir (Bumin, 1996:11).

16. Yüzyılda ise, Aristoteles'in mantık çalışmalarına daha sert eleştiriler getirilmiştir. Buna göre, Aristoteles'in mantığı, yapay ve biçimcidir. Aristoteles böylece, Ortaçağ'da, bilgi açısından otorite olma vasfını büyük oranda yitirmiştir; fakat, Aristoteles'in mantık anlayışında, bir şeyin mutlak “doğru” ya da “yanlış” olarak sınıflandırılmasının gerekliliği, klasik fizik üzerinde etkisini sürdürecektir. Bu kabul ise, klasik fizikten, izafiyet teorisine ve ardından kuantum teorisine geçerken büyük bir problem olarak kalacaktır. Fizikteki bu gelişmeler ise, hakikatin tamamen “göreceli” olduğunu, sabit, genel geçer bir hakikatin var olmadığını, sadece yorumların var olduğunu savunan postmodern düşünce için bir dayanak noktası oluşturacaktır (Şaylan, 2020:235). Örneğin Jean Baudrillard, kuantum teorisindeki, parçacıkların birçok yerde aynı anda olmasından kaynaklanan belirsizliği alarak, simülasyon

evresindeki anlamların belirsizliğini anlatmaya çalışmış ve bunlar arasında bir paralellik kurmak istemiştir (Baudrillard, 2020: 12).

Bu gelişmelerle birlikte Ortaçağ'daki yeniliğe yönelmiş olan düşünsel yapı, eski olanı tasfiye etmeye başlamıştır. Avrupa'daki bu tasfiye hareketleri; teolojik, politik, ekonomik vb. gibi birçok alanda yaşanmıştır. Bunların ortak noktası ise, modernizmin temellerini oluşturmaları bakımından, ehemmiyete sahip olmalarıdır. Bu dönüşümlerden bazılarına değinilmesi, modernizmin temellerini anlamak için gereklidir.

Rönesans hümanizmindeki, metinlerin özüne geri dönüş ve onunla hesaplaşmayla birlikte yeniyi oluşturma düşüncesi, dini reformları da etkilemiş ve hareketlendirmiştir (Merrıman, 2020: 112). Katolik kilisesinin öğretileri, Protestanlık hareketleriyle, eleştiriye tabi tutularak otoritesi sorgulanmıştır. Martin Luter'in (1483-1546) 95 Tezi, Kilisenin, imtiyazlı yapısına karşı büyük bir eleştiri getirmiş ve otoritesini sarsmıştır. Martin Luther, Katolik doktrine karşı çıkmak için, İncil'deki öğretilere dönmüş ve sadece “iman etmenin” kurtulmak için yeterli olduğunu savunmuştur (Weber, 2015: 209-210).

Bu dini reformun, bir de siyasi yönü mevcuttur. Ortaçağ içerisinde giderek güç kazanan burjuva, feodal yapının dinsel dayanak noktasını tasfiye etmek istemiş ve bunun için, Protestanlık hareketlerini desteklemiştir. Ayrıca kilisenin ticaretteki katı yasaları, burjuva için büyük bir engel teşkil etmekteydi. Ticaret üzerinden zenginleşen bu yeni sınıf, kendisini destekleyen bir dini inanç yapısını oluşturmak istiyordu. Burjuva, 16. Yüzyılda giderek mülkiyeti ve zenginliği azalan soyluların bazılarını da yanına alarak, kilisenin elinde bulundurduğu malları kendi mülkiyetine geçirmek ve böylece feodalite karşısında güç kazanmak istiyordu (Tanilli, 2020: 83). Protestanlığın bu din reformu – özellikle Protestanlığın Kalvinizm mezhebi– dünyeviliğin ve bireyciliğin ön plana alınmasını sağlamıştır; bu mezhepsel kopuşlar ile Avrupa'da, yeni bir uzlaşım alanı arayışı başlamıştır; bilgi temelli uzlaşımın Batı'da önemini artırması, bu koşulların doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Ortaçağ'daki bir diğer önemli gelişme ise, coğrafi keşiflerdir. Ortaçağ'daki bilimsel faaliyetlerin hız kazanması, coğrafi keşifler için gerek duyulan bilgi birikimin edinilmesini sağlamıştır (Benn, 2021:30). Astronomi alanındaki birçok çalışma – Kilisenin Dünya merkezli evren anlayışını sarsan Kopernik devrimi gibi – denizcilerin uzun yolculuklarda yollarını bulmasını sağlayan bilgiler edinmesine yardımcı olurken, pusula vb. teknolojik aletlerin daha yetkin hale getirilmesi de bu yolculukları kolaylaştıran diğer bir etmen olmuştur.

15. yüzyıldan itibaren giderek genişlemeye başlayan Batı ekonomisi, yeni pazar ve hammadde ihtiyacı içerisinde girmiştir; bu ihtiyacın karşılanması için, Portekiz ve İspanya öncülüğünde başlamış olan coğrafi keşiflere daha sonradan İngiltere, Hollanda, Fransa gibi ülkeler de katılmıştır. Avrupalı ülkeler, bu keşifler ile giderek yayılmacı bir politika izlemeye başlamış ve diğer toplumların her türlü zenginliğini edinerek onları birer sömürü aracına dönüştürmüştür; kapitalizmin gerek duyduğu işçi ve hammadde ihtiyacının karşılanması için bu yayılmacı politikayı ilerleteceklerdir ve yeni keşfettiği toprakları birer zenginleşme aracı olarak kullanacaklardır (Beaud, 2018: 144). Gelişmekte olan burjuvazi sınıfı, özellikle bu keşif hareketlerinden yararlanarak siyasi ve ekonomik rant elde etmiştir. Bunun da etkisiyle, Avrupa’da giderek güçlenen bir sınıf haline gelmeye başlamıştır (Beaud, 2018: 145).

Bu keşif hareketleriyle birlikte Batı, birçok kültürle temasa geçmiştir. Bu temasların sonucunda Batı toplumları, farklı dünya kavrayışlarının ve buna bağlı olarak farklı doğruların da olabileceğini görmüş ve böylece kendi doğrularının ne kadar göreceli olabileceğine şahit olmuştur (Eco, 2019: 68). Bu durumun getirmiş olduğu sarsıntı ise, evreni kusursuz bir şekilde açıklayacak ve herkesin üzerinde tartışmasız bir şekilde anlaşacağı mutlak bilginin edinilmesini zorunlu kılmıştır.

1.1.1. 17. Yüzyıl Felsefesinin Genel Özellikleri

17. yüzyıl felsefesi, Ortaçağ’daki sarsılan bilgi ve kanaatlerin yerine, matematiksel kesinlikte doğrulanmış ve bütün insanların akılsal düzeyde tereddütsüz uzlaşacağı bir hakikat arayışının sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu arayış, modernizmin temel yapısını oluşturmuştur. Bu dönem içerisinde, farklı epistemolojik yaklaşımlar, bu sarsılmaz bilginin tasnifini amaçlamışlardır. Rasyonalist ve empirist filozoflar bu amaç doğrultusunda, iki farklı yöntem geliştirmiştir. Bu epistemolojik yöntemler, birbirlerini dışlıyormuş gibi görünseler de aynı amaç doğrultusunda ilerlemektedirler. Empiristler ile rasyonalistler arasındaki temel fark şudur: Rasyonalistler, duyulardan tamamen arındırılmış, *â priori* zihinsel temsillere sahip olduğumuzu savunurken empiristler, idelerimizin duyular aracılığıyla *aposteriori* olarak oluştuğunu savunmuşlardır (Kail, 2020: 183). Empirist filozoflardan J. Locke (1632-1704), iç duyum ve dış duyum olarak ayırdığı duyumların, zihinlerimizin sınırını belirlediğini savunur. Locke, zihnimizin bütün işlemlerinin bu duyulara zorunlu olarak bağımlı olduğunu ve bu sınırı asla aşamayacağını söyler (Kail, 2020:184). Yani ona göre, zihnimiz boş bir levhadır ve deneyim sonucunda zihnimizdeki ideler mevcudiyete gelir, “Bütün ideler duyumdan ya da düşünceden gelir. Öyleyse zihnin, bütün özneliliklerden yoksun, hiçbir idesi olmayan, özel deyiimiyle, beyaz kâğıt olduğunu düşünelim”(Locke, 2017: 97). John Locke’un epistemolojik yaklaşımı, modernizmin deneyselci yanını oluşturması bakımından önemlidir; ayrıca David

Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804) gibi filozofları, bilginin sınırları ve imkânı gibi düşünceleriyle etkilemiştir.

John Locke, Thomas Hobbes'un (1588-1679) materyalist bilgi kuramından yararlanarak, bu epistemolojik yöntemi geliştirmiştir (Weber, 2015: 211). Thomas Hobbes, materyalist, mekanik bir evren anlayışıyla 17. yüzyıl içerisinde büyük bir yer edinmiştir. Thomas Hobbes ayrıca rasyonalist filozofların zihin anlayışını eleştirerek, zihni tamamen maddesel olanın bir yansıması olarak görmesiyle birlikte, gerçekliği tamamen maddesele indirger ve böylece daha sonraki materyalist yaklaşımlar için bir felsefe altyapısı sunar.

Bu dönemdeki çalışmalar ayrıca, Ortaçağ boyunca süre gelen varlık temelli felsefeden ayrılmaktadır; 17.yüzyıl varlıktan ziyade, onun bilgisine ulaşmak ve elde edilen bu bilginin sınanması şeklinde tanımlanabilir (Doğrucan, 2018: 77). Yani bu dönem için en önemli olan şeyin varlığın kendisinden ziyade, bilgisi ve imkânıdır. Bu yeni durum ise, yeni metodoloji arayışlarını zorunlu kılmıştır; felsefedeki hakikat arayışı, bu metodolojiler üzerinden yürütülmüştür.

Bu yeni olanın arayışına karşın; 17.yüzyıl felsefecilerinin ontolojik, epistemolojik dayanak noktası, 18.yüzyıl çalışmalarıyla karşılaştırıldığında, ilahi olanla tamamen bağıni kopardığını ilan etmemiştir. Francis Bacon (1561-1626), deneysel bilgi ile doğa yasalarına ulaşabileceğimizi söylerken, bu yasaların yaratıcısı ve teminatı olarak Tanrıyı koyar. John Locke ise felsefesinin birincil ögesi olarak Tanrıyı koymaz fakat onu bir zorunluluk olarak kabul eder ve onun varlığının kanıtlanabileceğini savunur (Kail, 2020: 186). Gottfried Leibniz (1646-1716) ise Tanrıyı felsefesinin merkezine koymuştur; onun bütün ontolojik, epistemolojik çalışmaları bu Tanrı merkezietçi yapı içerisinde (Topaloğlu, 2020: 176). Baruch Spinoza (1632-1677) ise felsefesinin yapısını oluşturan Tanrı inancına rağmen çoğu kez, tanımlarının farklı olması yüzünden ateist olarak değerlendirilmiş ve yaşadığı toplum tarafından dışlanmıştır; oysa onun epistemolojik, ontolojik, etik çalışmalarının merkezinde bu yaratıcı doğa, töz yani Tanrı yer almaktadır (Spinoza, 2020: 32). George Berkeley'in (1685-1753) immateryalist felsefesinin de dayanak noktasında Tanrı yer almaktadır (Topaloğlu, 2020: 182). Var olmak ile algılamayı eşdeğer tutan George Berkeley, Tanrı algıladığı için evrenin var olduğunu ve diğer bütün varlıkların teminatı olarak Tanrının algısını gösterir; Berkeley'in epistemolojisinde olmasa da ontolojisinde Tanrı birincil ögedir (Öymen, 2020: 24). Belki de bu dönemdeki Tanrı merkezli felsefe anlayışının oluşmasında en fazla René Descartes'ın çalışmaları etkili olmuştur diyebiliriz. Descartes, bütün sarsılmaz bilimsel bilgilerimizin temeline, Tanrısal kudreti koyar; ona göre doğadaki bütün düzenin yegâne

kaynağı Tanrı'dır. Bu ilahi düzenin ise, bütün insanlarda özsel olarak bulunan akıl yetisiyle anlaşılabilceğini söylemiştir (Descartes, 2019:28).

Modernizmin akla olan güveni, Descartes'in felsefesinde görülmektedir. Ayrıca aklın evrenin işleyişini tamamen anlama yetisine sahip olduğu ve hakikati bilimsel bir sistemle açıklayabileceği görüşleri de Descartes'in bu çalışmaları ile desteklenmektedir. Bu gibi nedenlerden ötürü, birçok felsefe tarihçisine göre, Descartes, modern felsefenin başlangıcıdır (Bumin, 1996:9).

Francis Bacon, Thomas Hobbes ise dönemin diğer önemli filozoflarıdır; onların felsefe anlayışı, Tanrı inancını sürdürmekle birlikte, dinden uzaklaşarak bilimin etkisine girmeye başlayan modern felsefenin izlerini taşımaktadır hatta onu oluşturmuştur diyebiliriz (Benn, 2021: 37). Bu durumun oluşmasında belki de en önemli etken, filozofların bilimsel problemlere karşı ilgisiz kalmayışıydı. Renê Descartes'in analitik geometrinin mucidi olması, Francis Bacon'un yapmış olduğu birçok bilimsel deney ve gözlem, Gottfried Leibniz'in matematik alanındaki çalışmaları, bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Francis Bacon'un "bilgi en büyük güçtür" söylemi, bilimsel bilginin yükselmekte olan değerine işaret etmektedir. Bu söylem, modernizmin bilgi anlayışını yansıtmaktadır. Modernizm için bilgi, bir güç edinme aracıdır; bu durum hem siyasi hem de ekonomik alanda açıkça görülmektedir. Burjuva sınıfı, feodal ve aristokrat yapıya karşı, bilimsel bilginin getirmiş olduğu güç üzerinden kendi iktidar yapısını kurmak istemiştir. Modern toplumsal yapılar, bu çatışmaların birer sonucudur.

Gerçeklik anlayışını etkileyen bir diğer etmen de bilimsel gelişmeler olmuştur. Galilei'nin çalışmaları, evrenin mutlak düzenini, matematiksel bir sistemle ifade edilebileceği üzerine kurulmuştur. Kopernik'in de çalışmaları, Aristotelesçi kozmos anlayışına darbe vurarak, birliği kanunlara dayalı, açık ve sınırsız bir evren tasvirini geliştirmiştir (Benn, 2021:16). Aristoteles'in sonluluk üzerinden oluşturmuş olduğu mantık ve fizik çalışmaları, önemini büyük oranda yitirmiştir. Bu durum ise, eski tümeller mantığının elemine edildiği anlamına gelmektedir. Kopernik böylece, sınırsız bir gerçeklik algısını, bilimsel çalışmalarıyla dile getirmiştir.

Kepler'in (1571-1630), Kopernik'in (1473-1543), Galilei'nin (1564-1642), çalışmaları dönem içerisinde büyük bir değişime zemin hazırlamıştır. Onlar evrendeki hareketleri, matematiksel bir yöntem üzerinden hesap etmişlerdir; bu durum ise, mekanik bir şekilde işleyen gerçeklik anlayışının kabul edilirliliğini artırmıştır ve etkisini sadece hareketlerin hesap edilirliliğiyle sınırlamayıp, dünyadaki her şeyin mekanik bir yöntem üzerinden hesap edilip, öngörülebilir düşüncesini de beslemiştir (Küçükalp ve Cevizci,

2019:131). Bu yeni metodolojik yaklaşım, modernizmin mutlak bir şekilde, bilimsel zemine oturarak her şeyi ölçüp biçip onun hakikatini ortaya koyabileceğine olan güvenini oluşturmasının nedenlerinden biri olmuştur. Modernizmdeki bütün “gerçeklik” iddiaları, bu metodolojik yöntem üzerinden oluşturulmaktadır; bu yöntemi takip etmeyen çıkarımlar ise, bilimsel bir değere sahip olmayan inançlar olarak değerlendirilmiştir. Özellikle teolojik söylemler zaman içerisinde elemine edilmek istenilmesinin nedenlerinden biri de bu yöntemle uyuşmamalarıdır. Descartes, evreni, matematiksel bir düzende işleyen ve mutlak kanunları olan bir yer olduğunu ve bu kuralları Tanrının belirlediğini söylerken, aslında teolojik söylemle, bu bilimsel gerçekleri uzlaştırma yolunu aramıştır.

Bu dönüşümle birlikte, tümelin yerini tikel almaya başlamıştır. Descartes’ın *cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) söylemi, tikelin ontolojik merkeze alındığının bir göstergesidir. Böylece, modern akıl yürütme yöntemi, insan merkezli tümevarımı benimseyerek, Ortaçağ’daki Tanrısal tümdengelimsel yöntemle bağlarını koparmayı seçmiştir (Doğrucan ve Karabulut, 2018: 729). Yani, artık tümel kuşatıcı yasanın izinden giderek insanı ve geri kalan her şeyi belirli bir anlam içerisinde açıklamak yerine, insandan yola çıkarak geri kalan her şeyi anlamlandırma yöntemine doğru geçilmiştir; bu, modern akla geçiştir. Bu kırılma ayrıca, hakikat tartışmalarında da bir eksen kayışını beraberinde getirmiştir. Tümel açıklamalar yerine, insanın fenomenolojik doğasından hareket ederek anlamlandırmaya gitme çabası almıştır. Bu durum, birbirleriyle zıt olan birçok düşüncenin, aynı anda savunulmasını mümkün kılmıştır denilebilir (Doğrucan ve Karabulut, 2018: 729). Modernizmin büyük anlatıları, bu yapı içerisinde söylem oluşturmuşlardır; onların üzerine kurulu olduğu bu dönüşüm, ayrıca krizlerine de sebep oluşturmuştur denilebilir. Büyük anlatılara karşıt, postmodern bir tavrın benimsenmesi, insanın fenomenolojik yapısından hareketle mutlak bilgiye ulaşma çabalarının nihai sonucu olarak gösterilebilir.

Postmodernizmin, modernizme getirmiş olduğu eleştirilere tam olarak yer vermeden önce, bu yeni bilimsel yöntem ve metodolojik kabuller üzerinden oluşturulan hakikat inançlarını ve bunlar üzerinden “büyük anlatıların” oluşumunu tam olarak anlamak gerekmektedir. Bunun için, Batı felsefe tarihi içerisinde, “Aydınlanma çağı” olarak tanımlanan dönemi anlamak gerekmektedir çünkü postmodernizm, Jürgen Habermas gibi bazı düşünürlerce, “geç modernite” olarak adlandırılmaktadır; onlara göre, modernizm, halen bitmemiş bir projedir; postmodernizm, bu projenin bir devamı niteliğindedir (Habermas, 1985: 14). Bu yüzden modernizm ve postmodernizm ayrımını tam anlamıyla gerçekleştirilmeden önce, modernizmin kavramsal gelişimi için önemli olan 18.yüzyılın özelliklerine ve dönemin bazı önemli ayrıntılarına kısaca değinilmesi yerinde olacaktır.

1.1.2 Aydınlanma Çağı ve Etkileri

Modernizm, Ortaçağ'daki kilisenin evrensellik anlayışına karşıt olarak, öznelere ortak paydası olduğuna inandığı akıl yetisi üzerinden, evrenselliği kurmak istemiştir. Böylece Descartes'in söylemiş olduğu gibi, evrensel hakikatler, akılsal yeti üzerinden matematiksel bir kesinlikle bilinebilir olacaktır. Özne merkezli bu yapı, mantıksal bağıntılar aracılığıyla tümelin bilgisine ulaşmaya çalışacaktır. Fakat böylesi bir rasyonel yaklaşım, birçok spekülasyon yapıya neden olacağı düşünülerek daha sonraları eleştirilmeye başlanılacaktır. Bu durum ise, daha önceki dinsel söylemlere karşı getirilen eleştirilerin içerisine modern söylemlerin de girmesine neden olacaktır. Modernizm bu dönem içerisinde, eskiye karşı sırtını dönerken, bilimsel söylemlerin üzerine oturacağı sağlam bir epistemolojik zeminin arayışındadır.

Aydınlanma çağına bilimsellik anlayışına, 17. yüzyıldaki çalışmalarıyla Galileo'nun büyük bir etkide bulunduğunu söyleyebiliriz. Galileo'nun çalışmaları, Batı'daki modern bilim anlayışının en önemli ilk örneği olarak görülebilir; onun niceliksel evren anlayışı, Ortaçağ'ın niteliksel evren tasavvuruyla mutlak bir kopuşu sağlamıştır. Galileo, deneysel çıkarımların muhakkak matematiksel bir formülle birleştirilmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Onun gerçeklik anlayışı, geometrinin kurallarına tamamıyla uyan, mekanik bir gerçekliktir. Galileo'nun bu yaklaşımı ise, tamamen mekanik bir düzende işleyen evrenin, bilim sayesinde, bütün yasalarının bilineceği fikrinin Batı'da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Newton'un (1642-1727) çalışmaları da bu görüşün bir devamı olarak, evrendeki bütün hareketleri matematiksel bir kesinlikte açıklayacak bir kuram isteğinin bir tezahürüdür. Doğanın tamamen nesnel bir çerçeve içerisinde değerlendirilmeye başlanmasıyla, dini söylemler safsatalardan ve metafizik spekülasyonlardan ibaret görülmeye başlanmıştır. Bu görüşe göre, eğer kişi gerçeğe ulaşmak istiyorsa, dini söylemden çıkıp bilimsel olana yönelmeli ve onun metodolojisiyle ilerlemeliydi. Böylece bu nesnel bilgi ideali, Aydınlanma düşüncesini etkisi altına almıştır denilebilir.

Aydınlanma düşüncesi, akla olan güvenini, bilimsel gelişmelerin sonucunda elde etmiştir; 18.yüzyıl içerisinde bu güvenle birlikte, seküler düşünce yapısı önem kazanmıştır. Öyle ki Immanuel Kant (1724-1804) *Aydınlanma Nedir ? sorusuna yanıt* makalesiyle, insanın aklını kullanmaya cesaret etmesiyle birlikte, bir nevi çocukluktan çıkmış olduğunu söylemiştir (Kant, 2020:311). Bu dönemin özetleyen sloganın ise, “*sapere aude*” (aklını kullanmaya cesaret et) olduğu söylenilebilir. Geçmişte çocuk olmasının sebebini ise, aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmada kullanmamasına bağlar. Aydınlanmanın üzerine durduğu bu akıl yetisi ilk öncelikle, eleştirel bir sorgulamayı zorunlu tutar; ikinci olarak ise, mekanik evrenin yasalarına tamamen ulaşmış onu kavramasını ister. Bu mekanizm anlayışı,

doğayı tamamen matematiksel olanın içerisinde kavramayı ve formüle etmeyi zorunlu tutmuştur (Beiser, 2000:19). Bu akıl kavramsallaştırmasıyla birlikte, modern dönemin kurmuş olduğu özne fikri, kimseye ihtiyaç duymadan, kendisinden hareketle hakikati kavrayıp onu dönüşüme uğratacak bir konuma geçiş yapmıştır; modern dönem öncesinde ise akıl, bütünle uyum sağlamak için kullanılan bir araçtan ibaretti denilebilir (Smith, 1996:22).

Mekanik evren anlayışının bir sonucu olarak, bilgi anlayışı, maddesel olanla sınırlandırılmıştır. Böylece bilgi, maddenin bir nesnesi durumuna gelmiştir; maddenin bilgisinin merkeze çekilmesiyle birlikte ise birbirinden farklı gibi görünen felsefe anlayışları, bu kabul üzerinden yeniden konumlanarak Aydınlanma düşüncesinin bu merkezci tutumunun devamını sağlamışlardır (Doğrucan, 2007:109).

Özellikle maddenin bilgisinin ön planda tutulmasının bir tezahürü olarak materyalizm, 18. Yüzyıl içerisinde önemli bir konum elde etmiştir. Bu dönem içerisindeki materyalizm anlayışı, var olan gerçeklik anlayışının önündeki en büyük engel olarak, kilisenin gerçeklik kabulünü görmüştür ve kilisenin öğretilerini sert bir şekilde eleştirmeye başlamıştır; bu tutum ise dönemin önemli kavramlarından biri olan “özgürlük” fikrinin ön plana çıkmasını sağlamıştır (Küçükalp ve Cevizci, 2019:149). Örneğin kilisenin kutsal insan varlığına karşıt, De La Mettrie (1709-1751) *Mekanik İnsan* kitabında, insan varlığını; kimyasal, fizyolojik neden-sonuç ilişkilerinin birer tezahüründen ibaret görmüştür ve böylece kilisenin kutsallık atfettiği insan varlığını, mekanik süreçlere bağımlı kılmıştır. Ayrıca De La Mettrie, insan zihnini, duyuların doğal bir sonucu olarak değerlendirmiş ve *â priori* bilgi anlayışını eleştirmiştir; bu tutumunu empirizm anlayışından yararlanarak oluşturmuştur fakat John Locke gibi deneyimi aşan bir ide anlayışını düşüncesinde yer vermemesiyle ondan ayrılmıştır (Doğrucan, 2007: 135). Bu yaklaşımı, *Doğa Sistemi* adlı kitabıyla 18. yüzyıl materyalizm anlayışına büyük bir etkide bulunmuş olan Fransız filozof D’Hollbach’ı (1723-1789) etkilemiştir; D’Hollbach, ateist bir konum içerisinde kalmıştır ve materyalist, mekanik evren anlayışı adına, dini söylemlerin tamamını elemine etmek istemiştir.

Baron D’Hollbach, “numenal” olanın yerine “fenomenal” olanın bilgisinin merkeze alınmasında, çalışmalarıyla önemli bir yer edinmiştir. Tikel olanın bilgi nesnesi olarak merkeze alındığı Ansiklopedi hareketi, onun da katkısıyla birlikte dönem için önemli bir konum elde etmiştir. Bu hareket Diderot (1713-1784), D’Alembert (1717-1783), Voltaire (1694 -1778) gibi filozofların da katılımıyla dönem içerisinde kiliseye karşı yükselen karşı çıkışların birer devamı niteliğindedir; bu filozoflar farklı inançlara bağlı olsalar da Aydınlanma ekseninde bir araya gelerek kilisenin tümel bilgi anlayışına karşıt olarak tikelin

bilgisini savunmuşlardır; genel amaçları ise akıllı, her türlü metafizik inançtan arındırarak, “gerçeği” olduğu gibi kavrayabilir hale getirmektir (Doğrucan,2007: 145).

Batı felsefesi, hakikati, düalist bir yapı içerisinde değerlendirmiştir. Platon’da gölgeler dünyası-idealar dünyası, Aristoteles’te madde-form, Descartes’ta özne-nesne, Kant’ta numenal-fenomenal vb. gibi ayrımlar üzerinden görüleceği gibi gerçeklik daima ikili bir yapıya bürünmüştür. Bu ayrımların ortak noktası, birisinin mutlak bilginin nesnesi olarak değerlendirilirken, diğerinin kanaatten öteye geçemeyeceğiydi. Mekanik evren anlayışıyla, bu düalist yapı, merkeze geçen öznenin, nesnelerin mekanik düzenine ulaşabileceği yönünde oluşmuştur. Böylece özne dışında kalan her şey, rasyonel akıl yetisine başvurulularak, kavranabilecek olgulardan ibaret tutulmaya başlanmıştır. Ampirik geleneğe mensup filozoflar ise, gerçekliğin dayanak noktasının duyulardan elde edilen duyular olduğunu ve akıl yetisinin bu duyulara yaslanmasının zorunlu olduğunu, aklın tek başına hakikati kavrama yetisinden yoksun olduğunu savunarak itiraz etmişlerdir.

Böylece Aydınlanmacı hümanizm, teolojik söylemlerin elemine edilmesi için “rasyonel aklın” sınırlarını belirlemeye yönelmiştir diyebiliriz.

David Hume (1711-1776) aklın, izlenimler sayesinde, hayal gücünde, birleşik ideler üreterek, kurmaca bir gerçek yaratabildiğini ve bu hayal gücünün, günlük deneyimlerimizden farklı olduğunu söyler (Hume, 2017:46). David Hume (2017: 28) “(...) Dolayısıyla gözlem ve deneyimin yardımı olmaksızın herhangi bir tekil olayı belirlemeye ya da bir neden veya etki çıkarsamaya çalışmamız beyhudedir” diyerek, aklın çıkarım yapma yetisinin sınırlarını ve imkânlarını deneyime bağlar. Nedensellik inancımızı da septik bir bakış açısıyla eleştiren David Hume, nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmadığını, onun insan alışkanlığının bir sonucu olarak zihinlerimize yerleştiğini söyleyerek dönemi içerisindeki ön kabulleri sarsacak bir bakış açısı geliştirmiştir.

İngiliz emprizim geleneğinin bir devamı olmasının dışında David Hume, Pironcu septisizimi de felsefesinde benimseyerek, daima gerçeklik üzerine yaptığımız çıkarsamalara şüpheyle yaklaşmamız gerektiğini söyler ve insanın anlama yetisinin sınırlı, yetersiz taraflarının olduğunu vurgular (Hume, 2017: 162). Bu Pironcu anlayışa göre, tikeller sonsuz sayıda bulunduğu için, onlardan yola çıkarak mutlak bir tümel çıkarsamada bulunamayız. Bu septik tutum David Hume’un tümevarım problemine bakışını etkilemesiyle birlikte, teolojik eleştirilerinin de altyapısını oluşturmuştur (Öymen, 2020:76). Ayrıca David Hume’un bu yaklaşımı, Aydınlanmanın kendisine de yönelteceği şüpheci ve eleştirel bakışın gelişmesi için oldukça önemlidir.

David Hume, *â priori* olarak bir şeyin kanıtlanmasının tek yolunun, aksinin çelişki yarattığının gösterilmesi yoluyla gerçekleştirilebileceğini savunur. Bilgiyi iki sınıfa ayıran David Hume, analitik bilgilerin dünya hakkındaki bilgilerimizi arttırmadığını, diğer bilgi türü olan olgusal bilginin ise, bize nedensellik ilkesini vermeyeceğini söyler. Böylelikle bir şeyin aksinin de mümkün olduğu olgusal durumlarda, bir kanıtlama yoluna gidilemeyeceğini söyleyerek rasyonalist geleneği ve ontolojik Tanrı argümanlarının *â priori* savlarını eleştirir. Hatta dönemi için oldukça ileri bir söyleme başvuru olarak, dini söylemlerin safsatalardan ve yanılgılardan ibaret olduğu için yakılmalarını ister (Hume,2007:165). Ona göre Aydınlanma düşüncesi, prangalarından bu yolla kurtulabilecektir.

David Hume'un bilginin sınırlılığı ve imkânı üzerine yapmış olduğu çıkarımlar, 20. yüzyıl Viyana Çevresi'ni de etkilemiştir. Bu grup, mantık ve dil felsefesi üzerine yapmış oldukları çalışmalarda, idelerin zorunlu olarak izlenimlere yaslandığı görüşünü felsefelerinde yer vererek geliştirmiş ve metafizik söylemlerin elemine edilmesi için kullanmışlardır (Cevizci, 2020:99). Bu yönüyle David Hume'un çalışmaları, postmodern hakikat tartışmalarını da etkilediği söylenilebilir.

David Hume'un rasyonel akla ve nedensellik anlayışına getirmiş olduğu eleştiriler, Immanuel Kant'ı da etkilemiştir. Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, rasyonalizm ile empirizm anlayışlarını uzlaştırmaya çalışmıştır; Kant, bilginin deneyimle başladığını kabul eder fakat aklın deneyim sonrası *â priori* bilgiyi temin edebilecek yargı yetilerine de sahip olduğunu savunur. Buna göre neden-sonuç ilişkilerinin fenomenler üzerinden kurulmasını sağlayan şey, aklın *â priori* kategorileridir; böylece nedensellik anlayışı zihinlerimizde kurulmuş olur. Böylece Şeylerin kendiliğinden bir neden-sonuç ilişkisi taşımadığına, aklın anlama yetisinin bir sonucu olduğuna varmıştır.

Immanuel Kant, sentetik *â priori* yargılarımızın ulaşamayacağı “ölümsüzlük, Tanrı, özgürlük” olarak belirttiği üç ideden bahseder. “Transendental Diyalektik” bölümünde bu üç ide üzerinden yürütülen diyalektik düşüncenin, zorunlu olarak insan aklını yanılgılara sürükleyeceğini ve bu soruşturmanın yanıltıcı bilim (*pseudo*) ile sonuçlanacağını söyler (Heimoseth, 2018:100).

Sonuç olarak Tanrı'nın varlığı onaylanabileceği gibi, var olmadığı da söylenebilir; akıl *antinomiler* içerisinde çıkmaz. Metafizik çalışmalar, bu yüzden doğa bilimleriyle ayrılır; çünkü onda doğa bilimleriyle karşılaştırdığımızda, gerçek bir ilerlemeden bahsedemeyiz (Heimoseth, 2018:100). Böylece Kant, teorik akla yönelttiği eleştiriler üzerinden, pratik akla geçiş yapmıştır. Immanuel Kant'ın metafiziğe olan bu eleştirileri, hakikat arayışını

modernizmde, bilimsel metodolojilerin belirlenimleriyle sınırlandırılmasında ve inancın, bilgi alanının dışına taşınmasında etkili olmuştur denilebilir.

Ayrıca Kant'ın “kritisizm” yaklaşımı, Aydınlanma hareketindeki eleştirel bakış açısını destekleyerek, modernizmin üzerine kurulu olduğu eleştirel aklı ön plana çıkarmıştır (Gökberk, 2021: 91). *Aydınlanma Nedir ?* makalesinde Immanuel Kant, aklını kullanmaya cesaret eden kişilerin, iktidarın söylemlerine eleştirel, sorgulayıcı bir tutum sergileyerek hem bireysel hem de kamusal bir görevi yerine getirdiğini ve ilerlemenin ancak bu yolla gerçekleşebileceğini söyler.

Modernizmdeki eleştirel tutum, sadece Ortaçağ kurumlarından ya da Hristiyanlık inancıyla sınırlı kalmamış, daha sonra kendi kurmuş olduğu yapılara yönelmiştir; bu durum ise, postmodernizm olarak adlandırılan, modernizmin içinde bulunduğu anlam ve gerçeklik krizlerinin oluşmasında etkili olmuştur. Öyle ki postmodern olarak tanımlanan filozoflarda, eleştirel tutumun dışarısına çıkıp bir sistem oluşturma girişimi ve bu sistem üzerinden mutlak hakikatin bilgisine ulaşma amacı tamamen ortadan kalkacaktır; onlar sadece verili düzenin eleştirisiyle yetineceklerdir. Örneğin Post-Marksist olarak sınıflandırılan Frankfurt Okulu düşünürleri, tamamen eleştirel bir tutum içerisinde kalmışlardır; bu gelenek içerisinden çıkıp bir sistem kurmaya yöneldiği ve “negatif” olmaktan uzaklaştığı gerekçe gösterilerek Herbert Marcuse'ye (1898-1979) Adorno (1903-1969) ve Horkheimer (1895-1973) tarafından eleştiriler yöneltilmiştir (Freyenhagen, 2014: 30).

Modernizm düşüncesi böylece denebilir ki yeni bir paradigma yaratmıştır. Bilimsel bilgi üzerinden evrenselliği hedefleyen bu düşünce yapısına göre, artık hakikate ulaşmanın tek yolu bilimdir; bilimin dışarısında kalan her türlü söylem, metafiziğin içerisine atılmış ve spekülatif olarak değerlendirilmiştir. Bu durum ise, “ne” sorusunun yerine “nasıl” sorusunun epistemolojinin merkezine alınmasına ve modern bilimin, pragmatik bir yapı içerisinden bilgiye yönelmesine, bu yolla edinilen bilginin ise, Frans Bacon'un belirttiği gibi, “bilgi = güç” konumuna erişmesine sebep olmuştur. Ortaçağ'daki Tanrısallığın yerini; ilerleme, teknoloji, mekanik evren vb. anlayışları almıştır. Marx Weber'in (1864-1920) vurguladığı gibi “dünyanın büyüğü” artık bozulmuştur (Bilton vd., 2009: 483).

Pozitivizmin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte (1798-1857), “üç hal kanunu” ile bu değişimin teolojik, metafizik ve son olarak pozitivist döneme geçiş olarak sınıflandırmıştır; pozitivist aşamaya geçişle birlikte, insan aklının belirli sınırlarının olduğu anlaşılacak metafizik çalışmalardan uzaklaşıp fenomenlerin iç yapılarını gözlem, deney ve akıl yürütmeye anlamaya geçildiğini söylemiştir (Benn, 2021: 131).

Pozitivizm, modern bilimin temel yapısını oluşturmada oldukça önemlidir; doğa bilimlerini anlamayla başlayan pozitivist anlayış zamanla bütün bilimsel çalışmalar içerisine sirayet ederek modern insanın düşünme yapısını şekillendirmiştir. Pozitivist anlayış gerçekliği ise; dünyanın, teoride tam anlamıyla temsiline sağlanabileceği şekilde kabul etmiştir; bu yapı içerisinde olmayan söylemler ise, gerçek olarak kabul edilmemiştir (Kuhn, 2021: 49).

Modernizmdeki bu ilerlemeci tarih anlayışı, Fransız Aydınlanma'sıyla ön plana çıkmaya başladığını söyleyebiliriz; bu tarih anlayışının özü, insanlığın bilimsel olarak gelişmesi sonucunda, tarih içerisinde ilerleme kat edeceği ve böylece özgürleşmiş, refah içerisinde yaşayan bir çağa girileceği yönünde özetlenebilir.

Modernizm fikri düşünsel yapısını, Antikçağ düşüncesinden almasına rağmen, tarih anlayışı olarak ondan ayrılmıştır; Antikçağ tarih anlayışı, döngüsel bir yapıdadır ve ilerleme fikri yoktur; tarihin gerçekleştiği evren fikri de sonlu bir yapı içerisindedir ve tarih bu sonluluk içerisinde döngüsel bir yapı arz eder. Modernizm tarihsel yapısını daha çok, karşısında durduğu Hristiyanlık anlayışından aldığını ve onu seküler bir boyutta yeniden yorumladığını söyleyebiliriz. Hristiyanlıktaki ilk günahattan, İsa Mesih'in kurtarıcı olarak dünyaya dönmesiyle birlikte kurtuluşla sonlanacak tarihsel ilerleme fikri, modernizm içerisinde seküler bir boyut içerisine alınarak tekrardan yorumlanmıştır. 19. yüzyılda Hegel (1770 -1831) "mutlak tin" (*geist*) anlayışı üzerinden bu tarih fikrini, diyalektik ilerleme ile sentezleyerek felsefesine yerleştirmiştir. Hegel'e göre tarih, "mutlak tin" in kendisini tanıma aşamalarından oluşmaktadır; tarihteki bir dönem, diğerine göre bu açıdan bir ilerleme içermektedir. Hegel aklı, bu tarihsel anlayış üzerinden temellendirmeye çalışarak "rasyonel evren" anlayışına dönemi içerisinde yeni bir bakış açısı getirmiştir diyebiliriz. Kant'ın diyalektik düşüncenin sonunda aklın, çelişkiler içerisinde sıkışıp kaldığı görüşünü, Hegel kabul eder fakat Hegel için bu aklın sorunlardan kendi yetileriyle sıyrılıp ilerlemesi için bir gerekliliktir. Hegel aklın bu çelişkiler yoluyla ilerleyeceğine inanmaktaydı; onun diyalektik ilerlemesi, mantıksal aşamalardan oluşmaktaydı fakat bu aşamalar hipotetik varsayımlarla sınırlı kalmadığını iddia ediyordu ve bunu özgün bir diyalektik anlayış üzerinden yapıyordu (Gadamer, 2021:20). O, evrenselliği belirli düşüncelerin korunup-aşılması yoluyla ulaşılabilecek bir hedef olarak görmekteydi; bu da ancak karşıtlıkların birliğiyle mümkün olabilirdi. Hegel'in bu düşünüş yapısı, Hristiyanlık inancını ile modern düşüncenin iç içe geçmiş bir versiyonudur (Gadamer, 2021:22).

Hegel için Tarihin sonu ise, "mutlak tin" in kendisini tam olarak tanıyıp özne-nesne düalizmine son vereceği aşama olacaktır; ona göre böylece rasyonel olan gerçek, gerçek olan

da rasyonel olduğu aşamaya ulaşılmış olacaktır. Karl Marx (1818-1883) ise Hegelci diyalektik anlayışı üzerinden kendi “tarihsel materyalizm” fikrini oluşturmuş olmasına karşın, benzer bir metafizik anlayış içerisinden çıkamamıştır (Küçükalp ve Cevizci, 2019: 164). Marx, tarihin sınıfsal çatışma üzerinden ilerlediğini ve son aşamada Hegel gibi soyut (mutlak tin) bir ere koyamak yerine, “sınıfsız toplum” gibi bir kolektif hedef yerleştirmiştir (Horrocks, 2000: 17).

Tarihsel ilerlemeci fikirler, modernizm için oldukça önemli olmuştur. Modern toplumdaki kapitalizm - komünizm çatışmalarının ortak paydaşlığı tarihsel ilerleme anlayışıdır. Köken olarak, Aydınlanma fikrindeki ilerlemeci anlayışın birer devamı niteliğindedirler (Horrocks, 2000: 16).

Modernizm fikrinin oluşumunu sağlayan bir diğer etmen ise Batı’daki siyasi gelişmelerdir. Aydınlanma hareketi, aristokrasinin ve monarşinin meşrutiyetini sağladığı kilise söylemlerini elemine etmiştir. Bu durum, burjuvazinin siyasi zaferini hazırlamıştır; bu yeni sınıf kendi meşrutiyetini “modern hukuk” anlayışı üzerinden oluşturma yoluna gitmesi ise bireyin siyasi olarak değer kazanmasını sağlamıştır; Batı’daki demokrasi anlayışı, bireylerin değerli olduğu fikrinin bir çeşit siyasetteki yansımasıdır.

Bu birey merkezli anlayışa göre, ortak yaşamın kuralları ancak birbirlerinden ayrı bireylerin bütünlüklü kararları sonucunda oluşturula bilir. Tikelin, tümel kavramlar karşısında merkeze oturmasının, siyasi olarak modernizmde demokrasi anlayışında buluruz (Küçükalp ve Cevizci, 2019:172).

Bu değişimler Batı’daki modern toplumların oluşumunu sağlamıştır; bununla birlikte burjuvazinin zaferiyle ortaya çıkan kapitalizm, yeni sınıfları ve bu sınıfların kendi aralarındaki çatışmalarının da oluşmasına neden olmuştur (Heinrich, 2017:105). Bu çatışmalar ise birçok alanda değişimi tetiklemiştir. Ekonomik alandaki bu değişimin etkileri her yere sirayet etmiştir ve yeni kültürel yapıların ve inançların da oluşmasına neden olduğu söylenebilir.

Genel olarak modernizm fikrinin bu aşamalardan geçtiğini ve kökenlerinin bu yapılardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Postmodern olarak tarif edilen durumun oluşmasını sağlayan etmenler de modernizmin kurmak istediği düşünsel yapının bir sonucu niteliğindedir.

Postmodernizm; felsefede, siyasette, bilimde, sanatta görülen yeni durumun adıdır. Bu aşamaya geçişin zeminini ise, Aydınlanma çağındaki idealize edilmiş bilgi anlayışına yöneltilmiş eleştirilerle birlikte, bazı bilimsel gelişmelerin neden olduğu etkiler ve ekonomik yapıdaki değişimler oluşturmuştur denilebilir.

Bu gelişmeler sonuç olarak modernizmin kavramak istediği hakikatin kaybını ve buna bağlı olarak hakikat krizini getirmiştir; bu kriz ise birçok alana sirayet ederek, radikal değişimleri beraberinde getirmiştir ve dönemin genel olarak tanımlanmasını oluşturacak kadar da etkili olmuştur denilebilir.

Kısacası, Aydınlanmacı modernizm anlayışının kurmak istediği yapıların işlerliğini kaybetmesi sonucunda her alanda radikal değişimler yaşanmıştır, bu değişimler ise, postmodern olarak tanımlanan dönemin temel iddialarını ve anlayışlarını oluşturarak, modernizm anlayışından kopulmasına ve “postmodern çağ” olarak tanımlanan döneme geçilmesine neden olmuştur.



İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNİZM

2.1. Modernizmden Postmodernizme Geçiş Süreci

“Modern sonrası” anlamına gelen “postmodern” sözcüğü, tarih içerisinde, farklı alanlarda olumlu veya olumsuz anlama gelecek şekilde kullanılmıştır; ilk defa 1870’te İngiliz ressam John Wathins Chapman’ın (1853-1903) empresyonizm akımını aşan ilerici çalışmalarını tanımlamak için, “postmodern” sözcüğü, sanat eleştirmenleri tarafından kullanılmıştır (Şaylan, 2020:37). Bu kullanımıyla, sanatçının yapmış olduğu çalışmaların “avangart” yapısı vurgulanmıştır. İlk defa olumsuz anlama gelecek şekilde kullanımı ise, Alman düşünür Rudolf Pannwitz’in (1881-1969) Birinci Dünya savaşı sonrası Avrupa’daki “hümanizm” anlayışının yitirildiğini, bu durumun “postmodern insan” denilen yeni bir insanın doğumuna sebep olduğunu Friedrich Nietzsche’nin (1844-1900) çalışmalarına atıf yaparak anlattığı *Die Krisis Der Europäischen Kultur* kitabında rastlanmaktadır; Rudolf Pannwitz’in kitabında kullandığı anlamıyla “postmodern” sözcüğü, günümüzdeki güncel kullanımına hayli benzerlik taşıdığı görülmektedir (Best ve Kellner, 2016:22). Bu özelliğiyle Rudolf Panwitz’in eseri, postmodern dönemin habercisi olarak değerlendirilebilir.

Arnold Joseph Toynbee (1889-1978) *A Study of History* adlı eserinde, 1875’ten sonrasını tanımlamak için “postmodern çağ” adını kullanmıştır. Arnold Joseph Toynbee, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise, postmodern dönemin her yerde kendisini tamamen görünür kıldığını vurgulamıştır. Toynbee’ye göre bu dönem Aydınlanmacı çağın ideallerinin bir çöküşüdür, bu dönem “Sorunlar Dönemi” ve “total görecelilik çağı” olarak adlandırılmalıdır; Nietzsche’nin (1844-1900) “Güç İstenci” (*Will to Power*), Spengler’in (1889-1936) “Batı’nın Çöküşü” (*Decline of the West*) kavramları ise, modern çağın bitişini vurgulayan Toynbee’nin çalışmalarından önce bu kültür krizinin habercileri niteliğindedirler (Best ve Kellner, 2016: 23).

Bununla birlikte, postmodern döneme geçilmesinde etkili olan nedenler üzerine düşünürler, farklı bakış açılarına sahip oldukları söylenebilir. Örneğin, Jean Baudrillard, postmodern dönemle ilgili tarihsel yaklaşımlara tamamen kayıtsız kalmıştır; o böyle bir kavramı ciddiye bile almamıştır, üstelik modern düşüncenin içine düşmüş olduğu bu “*dekadans*”dan çıkılması için bir kuramsal arayışa da girişmemiştir (Horrocks, 2000: 15). Jean Baudrillard, tarihe ilişkin diyalektik çıkarımlara karşıdır; o, her şeyi tarihselleştiren medyanın, tarih kavramının içini boşalttığını ve aşırı görselleştirilmiş bir yapı içerisine aldığını vurgular; bu durumun ise tarihin aşkın değerinin yitirilmesine sebep olduğunu söyler

(Horrocks, 2000: 18). Jean Baudrillard, Francis Fukuyama'nın (1952-) *Tarihin Sonu* çalışmasını da bu nedenlerden ötürü eleştirmiştir. Baudrillard'a göre Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" söylemi yanlıştır; ona göre, tarihin böyle algılanmasının nedeni, çelişkilerinden kurtulmasından ötürü değil, onun bir olaylar dizisi olarak sunulmasından kaynaklanır (Baudrillard, 2005: 108). Ayrıca Baudrillard, Fukuyama'nın modern teknolojinin büyük bir parçası olarak gördüğü internetin, iletişimsel sorunları çözebileceğine olan inancını da eleştirir; Jean Baudrillard'a göre internet, çözümün bir parçası olamaz; ona göre internet, sorunun bir parçası olma niteliğinden ileri gidemez (Baudrillard, 2005: 108).

Francis Fukuyama, 1980'lerde yayınladığı çalışmasıyla, Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle birlikte dünya üzerinde "liberal demokrasi" anlayışının zaferini ilan ettiğini ve liberal demokrasinin, tarih içerisinde insanlığın ulaşacağı nihai hedef olduğunu söylemiştir; Fukuyama, Marx ve Hegel'in "tarihin sonu" yaklaşımlarına atıf yaparak, tarihsel olaylar devam etse de tarihin son durağına vardığını vurgular (Fukuyama, 2015: 11-16). Fukuyama'ya göre dünya üzerinde liberal demokrasi anlayışına geçemeyen ülkeler halen vardır, bu durum ise onların geri kalmalarının nedenidir; bu ülkelerin kendilerini düzeltmesi gerekmektedir. Buna karşılık Fukuyama'ya göre, liberal demokrasi anlayışında bir eksik bulunmamaktadır (Fukuyama, 2015: 11).

Fredric Jameson (1934-) ve David Harvey (1935-) ise, "neomarksist" bir bakış açısıyla, postmodern döneme geçilmesine neden olan koşulları anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Bu iki düşünürün ortak kanısı, postmodern dönemi, küreselleşmiş sermaye akışının yol açtığı değişikliklerin oluşturduğu yönündedir; onlara göre, sermayenin bu akışkan yapısı, mekân ve zaman algısını, yeni yaşam tarzlarını ve genel olarak kültürel yapıları baştan aşağı yeniden şekillendirmiştir (Harvey, 2014: 80-82). Bu yüzden Harvey (2014:74), postmodern dönemi, dipsiz bir parçalanma ve gelip geçiciliğe rıza gösteren yeni bir dönemsel aşama olarak tanımlamıştır. Bu yeni koşullar onlara göre, toplum içerisinde yeni çatışmaları ve kültürel parçalanmaları da meydana getirmiştir.

David Harvey'e (2014: 81) göre, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan karşı-kültür hareketlerinin tatmin edilememiş arzularının, postmodern popüler kültür üretiminin metaları üzerinden tatmin edilmeye çalışıldığını ve kapitalizmin arzu yaratmakta tıklandığı için, bireysel duyarlılığı, "yüksek kültür" karşısında destekleyerek, yeni estetik biçimlerin oluşmasına neden olduğunu söyleyen yorumlara, postmodern duruma geçişin nedensiz olmadığını anlattıkları için katılmalıyızdır. Fredric Jameson (1994: 10), "(...) postmodern kültürde 'kültür', kendi içinde bir ürün olmuştur; pazar, kendi kendisinin ikamesini gerçekleştirmektedir ve gerçek anlamda, kapsamına aldığı nesnelerin herhangi birini

metalaştırmaktadır” diyerek, postmodernizmi, tamamen metalaşma ve bu metalaşmanın tüketildiği bir aşamaya geçiş olarak tanımlamıştır ve David Harvey’in görüşlerinin oluşmasında etkili olmuştur.

Ayrıca Fredric Jameson (1994:92), postmodernizmin temellerinden bir diğerine, “antimodernist” yaklaşımları koymuştur. Antimodernist yaklaşımlar, farklı dönemler içerisinde, birçok düşünür tarafından temsil edildiğini söyleyebiliriz.

Aydınlanmacı modernizmin eleştirel tutumu, sadece kendinden önceki yapılarla sınırlı kalmamış, zaman içerisinde, kendi kurmak istediği yapıları da kapsayacak bir konuma erişmiştir.

G. Şaylan’a (2020: 151) göre 19. yüzyıldaki “anti-aydınlanmacı” yaklaşımıyla Alman filolog Friedrich Nietzsche’nin eserleri, postmodern çözümlemeler için birer kaynak özelliği teşkil etmektedir ve bu özelliği yüzünden, “antimodernist” yaklaşımlar içerisinde, en fazla üzerinde durulması gereken isim onunkidir; postmodern olarak gösterilen birçok düşünür, onun çalışmalarından fazlaca yararlanmıştır. Bu yüzden, Friedrich Nietzsche’nin Aydınlanma düşüncesine getirmiş olduğu eleştirilere değinilmesi yerinde olacaktır.

Friedrich Nietzsche, Aydınlanma düşüncesinin, akla duyduğu sarsılmaz güvenini eleştirmiştir; Nietzsche’ye göre, nesnel düşünceye sahip olunması olanaksızdır, akıl daima, ona göre, tutku ve arzular tarafından yönlendirilir; mantık, asla tam olarak hakikati ve buna bağlı olarak bilgiyi veremez; mantık sadece aklın nasıl çalıştığıyla ilgilenir (Robinson, 2000: 21). Buna göre mantık ve bilgi çalışmalarının esas hedefi, insanlığın ihtiyaç duyduğu “hakikatlerin” yaratılmasına hizmet etmeleridir; çünkü insan, bilgisizlik karşısında korkuya kapılır ve güçsüz düşer. “(...) Bu yüzden bilginin gücü, doğruluk derecesine değil yaşama, ne ölçüde içerildiğine, yaşam koşulu olma niteliğine bağlıdır” (Nietzsche, 2003: 121). Nietzsche’ye göre, mantık çalışmalarını yönlendiren yegâne şey, dünyaya egemen olma ihtiyacıdır.

Nietzsche, “güç istenci” kavramını, bir şeyi “doğru” kabul etmemiz için başvurmamız gerekken yegâne kıstas olarak belirlemiştir. Buna göre, bir bilgi gücümüzü artırıyorsa, onu doğru olarak kabul etmeliyizdir; aynı zamanda bizim doğru kabulümüz, başkasını güçsüzleştirebilir, o halde bu onun için yanlış bir bilgidir (Soysal, 2020:147). Friedrich Nietzsche’nin bilgi anlayışında çelişki yoktur; onun “perspektivizm” anlayışının özünde bu “güç istenci” kavramı yatmaktadır. Böylece denilebilir ki Nietzsche, epistemoloji ile “gereksinme” kavramını birleştirmiştir ve onları birbirlerine bağımlı kılmıştır; bunu yapmak için de “güç istenci” kavramına başvurmuştur.

Bir “maddeci” olan Nietzsche, “maddenin” ölü bir şey olmadığını, onun “güç istenci” tarafından dağıtılan bir enerji olduğunu da vurgulamıştır; Bernard Edelman’a (1938-2020) göre, onun bu maddeci tarafı çoğunlukla yaşam öyküsü ve trajik mizacı yüzünden unutulmuştur (Edelman, 2001:53).

Nietzsche için, “hakikat” ve “bilgi” kavramları, karşılıklarını “dilde” bulan göreceli şeyler olmaktan öte bir anlama sahip değildir; yani onlar metaforlardan ibarettir. Nietzsche (2017: 366), “Bir şeylerin, yorumdan ve sübjektiviteden tamamen uzak bir anayasaya sahip olduğu, tamamen asılsız bir hipotezdir (...)” diyerek, bu düşüncesini vurgulamıştır ve Aydınlanmacı modern bilimin temelsiz bir yapıya sahip olduğu savını, dil eleştirisi üzerinden yenilemiştir.

Kartezyen “ego” kavramının oluşmasının nedenini de Nietzsche, dilin gramer yapısındaki özne - yüklem ayırımına bağlar; bu durum ona göre özne - nesne olarak dünyayı bölmemize ve aşkın bir ego kavramına inanmamıza yol açmıştır; Nietzsche’ye göre dilin “metafizik” alanlara kayması, onun bu yapısından kaynaklanmaktadır (Robinson, 2000: 19-20). Nietzsche’ye göre bir şeyi, etkinliklerinden ayırırsak, onun varlığına son vermiş oluruz; bu yüzden varlığı, etkinliklerinden ayırmadan düşünmeliyizdir; yani onu fail ve fiil gibi bölümlere ayırmadan bir bütün olarak ele almalıyızdır. Nietzsche, gramer yapısına işleyen bu özne - yüklem ayırımının bizi, “istençten” tamamen bağımsız bir “töz” olan “özne” fikrine götürdüğünü, bunun ise hatalı bir düşünce yapısı olduğunu söyler; bu hatalı ayırımın bir sonucu olarak failin, eylemlerinden ayrı düşüncelere sahip olabileceği fikrinin oluştuğunu, bu durumun ise, “gerçek dünya” ile “görünür dünya” gibi ayrımları oluşturduğunu söyler (Soysal, 2020: 171). Bu yüzden Nietzsche (2017: 326) “ ‘özne’ verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir (...)” diyerek sabit bir özne fikrini reddetmiştir ve özne fikrinin bir kurgu olduğunu vurgulamıştır. Descartes’i eleştirmesinin sebebi, bu “sabit özne” fikrinden hareket ederek, düşünce ile düşünürü birbirinden ayırması ve bu ayırmadan yola çıkarak mutlak bilginin olanaklı olduğuna inanmasıdır (Nietzsche, 2017: 20-22). Bu yüzden Nietzsche’ye göre, Descartes’in *cogitosu*, “inanç” olmaktan öte bir anlam ifade edemez; onun “düşünüyorum, öyleyse varım” söylemi, kuşku duyulamayacak bir gerçek olma vasfına sahip değildir; Nietzsche için özne ve nesne yoktur, onlar bizim kurgularımızdan ibarettir, var olan tek şey “dinamik enerjidir” (Soysal, 2020: 174).

Kısaca, Nietzsche, dili sınırlı bir yapı olarak görür ve bize fazla bir şey veremeyeceğini vurgular; onun üzerinden yapmış olduğumuz metafizik çıkarımlar, genel olarak onun yapısını yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Friedrich Nietzsche’nin dil ile

dünya arasında yapmış olduğu bu radikal ayırım, 20.yüzyıldaki, Jacques Derrida (1930-2004) ve Ludwig Wittgenstein'nin (1889-1951) dil üzerine yapmış oldukları çalışmaları etkileyerek onlar için birer kaynak oluşturduğu söylenebilir çünkü bu iki düşünürün de yapmış oldukları çalışmanın ana fikri, bu düşüncenin birer devamı niteliğindedir (Robinson, 2000: 19).

Nietzsche'nin, Aydınlanmacı bilim anlayışına karşılık önerdiği, kendi sınırlarının farkında olan Şen Bilim (*Gaya Scienza*) yapısı, genel olarak bu özellikler oluşturmaktadır.

Nietzsche, Aydınlanmacı düşüncenin tarihsel ilerlemeci nosyonunu da eleştirir; onun, kendinden önceki dönemleri yargılayacak bir konumda bulunmadığını vurgular (Nietzsche, 2000: 126). Ona göre, ilerlemeci düşüncenin öne sürdüğü insanlığın tarihsel olarak daha iyi bir konuma eriştiği fikri, birer yanılsamadır. Hegel'in "diyalektik tarih" anlayışını eleştiren Nietzsche, diyalektik tarih anlayışını oluşturan şeyin, hınç duygusuna sahip olan zayıf karakterli güçlerin olduğunu ve bunların, kendilerini korumak için, bu tarih formunu geliştirdiklerini söylemiştir; bu tarih anlayışının ayrıca, kendisinden önce gelen dönemleri, teolojik bir bakış açısı üzerinden değersizleştirilmesi, onları asıl hedefe giderken birer basamak olarak görmesi, Nietzsche için kabul edilemez şeylerdir; bu yüzden Nietzsche, böyle bir tarih anlayışından bireysel özgürlük fikrinin çıkamayacağını vurgulamıştır (Küçükalp, 2017: 132-135). Bu ilerlemeci tarih anlayışına karşıt olarak Nietzsche, "bengi dönüşü" kavramını geliştirmiştir. Fransız filozof Gilles Deleuze'e (1925-1995) göre, Nietzsche'nin "bengi dönüşü" kavramı, seçici ve kurtarıcı bir tekrardır; amacı ise, "üstinsanı" kapsayıp üretilmesine hizmet etmektir (Deleuze, 2021: 42).

20.yüzyılda ise, Nietzsche'nin çalışmalarından da etkilenen Frankfurt Okulu teorisyenleri, modernizmin tarihine ve kurumlarına eleştiriler yöneltmiştir (Şaylan, 2020:159).

"Eleştirel teori" olarak da bilinen Frankfurt Okulu, farklı alanlarda çalışmalar yürütmüştür ve bu çalışmaların içerisinde oldukça farklı bakış açıları bulunmaktadır; buna rağmen okulun genel incelemeleri ve eleştirileri, Aydınlanmacı pozitivist bilim anlayışı ve sanayi toplumunun genel ideolojisi üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir (Bottomore, 2016: 31).

Eleştirel teori geleneğinin iki temsilcisi olan Adorno ve Horkheimer'in ortaklaşa yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* (*Dialectic of Enlightenment*) adlı eserde, pozitivist bilim anlayışının, "yanlış açıklık" yüzünden gerilemeye uğradığını ve buna bağlı olarak, Aydınlanma düşüncesinin kendisini yıkıma uğrattığını vurgulamışlardır; buna ek olarak, insanlığın yeni bir tür "barbarlığa" geçiş yaşamasını ve kültürel çöküşün nedenlerini de modern bilimsel bilince bağlamışlardır (Bottomore, 2016: 23). Onlara göre, Aydınlanmacı akıl, karşı çıkmış olduğu şeye dönüşmüştür, modernizm büyük bir tahakküm aracı haline

gelmiştir ve vaat ettiği gibi insanlığı özgürleştirmek yerine modernizm, despot bir yapıya geçiş yaparak baskı aracına dönüşmüştür (Best ve Kellner, 2016:18).

Adorno ve Horkheimer, sanayi toplumunun ideolojisini yayan “kültür endüstrisi” olarak tanımladıkları yapıyı da eleştirmişlerdir. Kültür endüstrisinin, iletişim teknolojisini kullanarak, değersiz “kitle kültürü” ürünlerini ürettiğini ve buna bağlı olarak, onları tüketen kitleleri de ürettiklerini vurgulamışlardır; buna göre, üretilen kitle kültürü, eleştirel bir yapıdan tamamen mahrum bir yapıdadır (Bottomore, 2016: 23). “Günümüzde kültür her şeye benzerlik bulaştırır. Film, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirirler. Her bir dal kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir” diyerek, kültür endüstrisinin baskınlaşmış yapısına dikkat çekerler ve bu yapının nasıl bir birlik içerisinde olduğunu gösterirler (Adorno ve Horkheimer, 2014: 162). Kitle iletişim araçları üzerine yapmış oldukları bu eleştirel yaklaşım, özellikle kendilerinden sonra gelen medya eleştirilerini ve buna bağlı olarak yeni yaklaşımları etkilemiştir; Baudrillard, kitle iletişim araçlarının bu kapsayıcı yapısını ve buna bağlı olarak bulundukları etkileri, simülasyon teorisinde oldukça ileri bir aşamaya götürmüştür.

Ayrıca kitapta, Adorno ve Horkheimer, *Odysseus* üzerinden, Batı kültür yapısının bir eleştirisini sunmuşlardır. Buna göre Batı kültüründeki rasyonalite, doğayı, insanlığın kullanımına sunmuştur, buna bağlı olarak, farklı görüşleri ve görünümleri kabul etmeyen, otoriter bir yapının da ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Sim, 2020: 244). Genel olarak Adorno ve Horkheimer’in eleştirilerinin odağı, aklın “araçsal” kullanımı üzerinde yoğunlaşmıştır. Modern topluma şekil veren burjuva birey yapısının da ilk örnekleri, onlara göre bu yapıt içerisinde görülebilmektedir (Adorno ve Horkheimer 2014: 114).

T. W. Adorno’nun “negatif diyalektik” çalışması da eleştirel teorinin içerisinde, önemli bir yer edinmiştir; bu eser, Aydınlanmacı diyalektik üzerine yapılmış güçlü bir eleştiri mahiyeti taşımaktadır. Adorno’ya göre, Hegel ve Marx da dahil olmak üzere, diyalektik üzerinden kurulan bütünlükçü fantezilerin hepsi, gerilemeci bir yapıya sahiptir; buna karşılık Adorno, “negatif diyalektik” anlayışını, alternatif bir yaklaşım olarak önermektedir; sürekli bir sentez yapısına karşıtlık oluşturduğu için bu anlayışın, diğerlerine göre eleştirel bakış açısını daha ön plana çıkardığını vurgular (Sim, 2020: 244). Böylece, Adorno’ya göre, bir yaklaşımın, diğerleri üzerinde tek otorite olmasının önüne geçilmiş olunur; bu durum da farklı yaklaşımlar korunarak, tek bir düşüncenin diğerleri üzerinde tahakküm kurması engellenir.

Felsefe üzerinden, modern bilim anlayışına yapılan etkili eleştirilere ek olarak, postmodern dönemdeki bilimin hakikat söylemlerine duyulan kuşkunun oluşmasında, bilimsel çalışmaların sonuçları da etkili olmuştur ve bu ulaşılan sonuçlar, pozitivizme olan güveni derinden sarsmıştır. Özellikle 20. yüzyılın başındaki, fizik alanında ortaya çıkan yeni

gelişmeler, pozitivistimin genel kabullerini aşmıştır ve bilimde yeni olarak adlandırılabilir olacak görüşlerin oluşmasını sağlamıştır (Şaylan, 2020: 232).

Fizikçi Niels Bohr'un (1885-1962) "kuantum teorisi" üzerine yapmış olduğu çalışmalar, "pozitivizme" ve "nedensellik ilkesine" duyulan güvenin sarsılmasında etkili olduğu ve birçok yeni bilimsel problemin de oluşmasına sebep olduğu söylenebilir. Niels Bohr'un bu çalışmaları, bilim alanında oldukça önemli bir paradigma kırılmasına sebep olmuştur, hatta bu çalışmaları ona Nobel Fizik Ödülü'nü kazandıracak kadar başarılı bulunmuştur.

Kuantum teorisi, atom altı parçacıklarının davranışları üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Niels Bohr, çalışmalarının sonucunda, parçaların, "nedensellik" üzerinden değil "Rastlantısallık İlkesi" üzerinden hareket ettiğini kanıtlamıştır; ayrıca bu çalışmaların sonuçlarından bir diğeri, süje-obje ayrımının yitirilmesi olmuştur, buna göre süjenin fiziki ya da biyolojik yapısı, bilgi edinme çabalarına etki etmektedir ve sonuçlarda değişkenlik yaşanmasına neden olmaktadır (Şaylan, 2020: 232-233).

Fizikteki diğer önemli gelişme ise Heisenberg'in (1901-1976) "belirsizlik kuramı"dır; bu kurama göre, bir elektronun aynı anda hem yerinin hem de hızının doğru ölçümü gerçekleştirilemez (Howking, 2021: 77). Bu durum, bilimsel paradigma değişiminde, önemli bir yer edinmiştir.

Bu çalışmaların bir diğer etkisi de pozitivist bilim anlayışının benimsemiş olduğu, iki değerli (doğru ya da yanlış) mantık anlayışının, bilimsel çalışmalarda etkisini yitirmesi olmuştur; buna göre, iki doğrulu mantık üzerine bir kuram oluşturulamayacağı düşüncesi güç kazanmıştır; bu iki doğrulu mantık anlayışının yerine ise, birden fazla doğruluk kabulünün düşünüldüğü "çok değerli mantık" anlayışı yerleşmeye başlamıştır (Palmer, 2020: 36). Bilimsel mantıktaki bu değişim, Stephen Howking'in (1942-2018) "(...) dolayısıyla kuantum mekaniği öngörülemezliğin ya da rastlantısallığın kaçınılmaz yanını bilime dahil eder" sözleriyle açıklanabilir (Howking, 2021: 80).

Fizikteki gelişmelerin dışında, matematik alanında da bazı önemli matematikçilerin yapmış oldukları çalışmalar, pozitivist bilim anlayışına duyulan güvensizliği artırmıştır denilebilir. Bu çalışmalardan bazıları, Nikolay Lobachevski (1793-1856) ve Bernhard Reimann'ın (1826-1866) temel olarak birbirlerinden farklı geometrilerin olanaklı olduğunu kanıtladıkları "euclid-dışı geometri" çalışmaları ve Kurt Gödel'in (1906-1978) matematiğin temellendirilmesinin yapılamayacağını savunan çalışmaları, matematik alanındaki bu gelişmelere örnek gösterilebilir; bu gelişmeler, matematiksel düzene uygun işleyen evren

fikrine ve buna bağlı olarak, matematiğin evrenin dili olduğu savunan görüşlerin, sarsılmasına neden olmuştur (Şaylan, 2020: 235).

Bilim felsefesinde ise pozitivist geleneğe itirazlar, “Kuhncu” gelenek olarak adlandırılan yaklaşımda görülmektedir; fizikçi Thomas Kuhn (1922-1996), yazmış olduğu *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabıyla, pozitivistlik karşı olan itirazlarda önemli bir yer edinmiştir ve 1960 sonrası dönemde, tartışmaların odağında olmuştur; bu sebeplerden ötürü, Paul Feyerabend (1924-1994), Imre Lakatos (1922-1974), Stephen Toulmin (1922-2009), Michael Polanyi (1891-1976) gibi isimler, çalışmalarında farklılıklar bulunsun da Kuhn’un pozitivistlik karşı olan itirazlarına yakın bir görüş sergilemiş oldukları için, bu gelenek içerisinde çoğunlukla alınmışlardır (Demir, 2019: 88). Bu Kuhncu yaklaşımın birleştirici yanı, pozitivistliğin eleştirisidir; bu eleştirilerin genel odağında ise, Karl Popper’in (1902 – 1994) pozitivist bilim metodolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmalarla birlikte, mantıksal pozitivistlerin çalışmalarının bulunduğu söylenebilir (Demir, 2019: 89).

Thomas S. Kuhn temelde, bilimsel gelişmeleri sağlayan şeyin, birbirinden farklı iki görüşün girişmiş oldukları mücadele olduğunu söyler; ona göre, bu iki çatışan görüşün aşağı yukarı bilimsel gözlem ve yöntem ilkeleri aynıdır, “(...) okulları birbirinden ayıran şu ya da bu yöntem hatası değildi (...) esas fark bunların dünyayı görüş tarzlarında ortak hiçbir ölçütün olmaması ve bu ayrı dünyalarda farklı şekillerde bilim yapmalarıydı (...)” diyerek, asıl ayırt edici noktanın, onların içerisinde bulunduğu bilimsel camianın inançları ve yönelimleri olduğunu vurgulamıştır (Kuhn, 2021: 75). Thomas Kuhn, “bilimsel ilerlemenin”, nesnel ölçütlere başvurularak gerçekleşmediğini, kendi içerisinde tutarlı iki yaklaşımın mücadelesinin sonucunda oluşan “devrimle” gerçekleştiğini vurgular. Böylece, Thomas Kuhn, pozitivistliğin “birikimci ilerleme” anlayışına itiraz etmiş olur; ona göre bilim kesintisiz bir birikimle ilerlemez; bilimi ileriye götüren, devrimsel yeni bir paradigmanın, eskisinin yerine geçmesiyle oluşur (Kuhn, 2021:14). Bu yeni paradigmanın seçiminde önemli rolü sosyo-psikolojik süreçler oynamaktadır; bu geçiş Kuhn’a göre, bilginin “evrensel niteliği” ile ilgili bir bağlantı taşıdığı söylenemez (Kuhn, 2021: 16). Thomas Kuhn için, gözlem ve deney, “bilimsel inançların” tek sınırlayıcı yanıdır (Kuhn, 2021: 77).

Thomas Kuhn’un paradigma kavramını oluşturmada ise, II. Dönem Wittgenstein’in “dil oyunları” yaklaşımı etkili olmuştur; Thomas Kuhn, bu kavramı, bilim tarihine uyarladığı söylenebilir (Demir,2019: 89). Ludwig Wittgenstein’a göre sözler, kavramlar, önermeler, teoriler kendi başlarına bir anlam ifade etmezler, onların anlam kazanmasını sağlayan şey, içlerinde bulundukları “dil oyunları”dır; dilsel öğeler, anlamını ancak bu bütünlük sayesinde elde edebilirler ve bu bütünlük, dünyanın tam bir yansıması değildir, onun bir düzenlemesidir

(Soykan, 2002: 58). Ludwig Wittgenstein'in görüşüne göre, her dilin, kendine ait bir kurallar bütünlüğü vardır; dilin oluşmasını sağlayan öğelerin, anlamsal dayanak noktası bu bütünlük tarafından oluşturulmaktadır; bu nedenle dilin içerisindeki bu öğeler ya da kurallar, bütünlüğün hali hazırda vermiş olduğu anlamsal yapıyla çatışmadan ya da onları dönüştürmeden, dışarıdan tam anlamıyla anlaşılamazlar; Khun'un "paradigma" anlayışı da tıpkı "dil oyunları" gibi, üzerinden uzlaşmaya varılan, kavramsal çerçevelerin yapılarını tanımlamak için kullanılmaktadır (Demir, 2019: 90).

Kuhncu gelenek içerisinde yer alan bir diğer düşünür Paul Karl Feyerabend, bilimsel geleneklere karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir; bu yüzden bilimsel camiada Feyerabend, "anarşist" olarak adlandırılmıştır; ona göre bilim zaman içerisinde, içeriğini sağladığı insan doğasından ayrışarak, insanlar üzerinde tahakküm kuran bir otorite haline gelmiştir. Bu yüzden o, insanın bilme edimini sınırlandıran Aydınlanmacı pozitivist anlayış da dahil olmak üzere her türlü bilgi otoritesine karşı durarak, "ne olsa olur", "nasıl olursa olsun" (*anything goes*) sloganıyla, özgürlükçü, merkeziz bir bilim anlayışını desteklemiştir (Saygın, 2016: 17).

Bu "göreceli" bilimsel metodolojileri destekleyen sözü, özellikle postmodern olarak adlandırılan dönemin yapısına uymaktadır ve bu yaklaşımıyla birçok postmodern düşünürün çalışmasına etkiye bulunduğu söylenebilir. Postmodernizmi destekleyen "her şey olur" (*anything goes*) söylemi yüzünden, bilim insanları Alan Sokal (1955-) ve Jean Brimont (1952-) tarafından yazılan, *Fashionable Nonsense Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* adlı kitapta, onun göreceli bilimsel anlayışına eleştiriler yöneltmiştir; buna göre, onun yaptığı bilimsel eleştirilerin çoğu yerindedir fakat buna rağmen, göreceli bilim yaklaşımı çok muğlak, karışık ve çelişki barındırmaktadır (Sokal ve Brimont, 1998: 78).

Feyerabend'in bilim görüşü ise şöyledir: ona göre bilim, belirli bir inanç yapısı sayesinde meşrutiyetini sağlayabilir; bilim tıpkı, din ve ideoloji gibi inanç üzerinden kurulabilir ve temelinde sanıldığıının aksine, irrasyonellik bulunmaktadır (Saygın, 2016: 18). Feyerabend, bilimin de bir ideoloji olduğunu vurgulayarak, Karl Popper'ın bilim tanımına karşı çıkmıştır; Karl Popper'a göre bilim ile ideoloji aynı şeyler değildir; Popper'a göre, bilim "yanlışlanabilirlik ilkesi" sayesinde, ideolojiden tamamen ayrı bir konum içerisinde yer almaktadır (Şaylan, 2020: 296).

Bilimin "nesnel veriler" üzerinden işlediği fikri de ona göre, gerçeği yansıtmamaktadır, Feyerabend (2020: 15) bunu, "nesnellik fikri bilimden hem daha eskidir hem de bağımsızdır" diyerek açıklamaktadır; ona göre tarih içerisinde, nesnellik iddiasında bulunan herkes, bunu iktidarlarını meşrulaştırmak için yapmışlardır (Feyerabend, 2020: 22).

Feyerabend'e göre, Batı'daki bilimsel "akılcılık" denilen yapı, karşı kültürlerdeki bilimleri yok saymaktadır; ona göre Batı'daki bilimsel yaklaşımın, diğer kültürlerin üretmiş olduğu bilimsel yapılar karşısında tercih edilmesinin nedeni, daha iyi bir yaşam sağlaması değildir; bunun nedeni, Batı toplumlarının, askeri güç kullanarak, diğer toplumları tahakküm altına almasıdır (Feyerabend, 1996:10). Oysa bu bilimsel yapı, tarih içerisinde oluşabilecek birçok farklı bilimsel yapıdan sadece birisidir ve evrensellik iddiasında bulunması inançtan öteye gidemez, o bu durumu "(...) bilgi ve eylemin evrensel olarak geçerli ve bağlayıcı standartları olduğu varsayımı, nüfuzu entelektüel tartışma alanının çok ötesine uzanan bir inancın özel bir biçimidir" diyerek tarif etmektedir (Feyerabend, 2020: 22). Buna göre, Batı biliminin alternatifsiz, tek olduğunu söylemek, diğer toplumlara karşı bir baskı aracına dönüşmesinden kaynaklanmaktadır; bu yüzden ona göre, her toplum kendi ihtiyaçlarını karşılayacak bilimi üretir ve üretmeye devam etmelidir (Feyerabend, 2020: 13).

Paul Karl Feyerabend, "her şey olur" (*anything goes*) diyerek, farklı metodoloji yaklaşımlara sahip olan bilimsel yapıları desteklemiştir; ona göre her metodolojinin kendisine göre sınırları vardır, onu evrensel olmak gibi dogmatik bir yapıyla sınırlandırmamalıyız ve ona göre, Batı bilimsel metodolojisinin, diğerlerini yok saydığı bu yapıdan uzaklaşmalıyızdır, ancak böyle daha "özgürlükçü" bir toplumsal yapıya geçiş yapabiliriz (Saygın, 2016: 18). Ona göre, bu durum tek ters düşeceği yapı, Batı bilimsel yaklaşımındaki "akılcılık" ya da "bilimsel hümanizm" gibi felsefelere inanan donuk, çarpık bir bilimden medet uman akıldır (Feyerabend, 2020: 24).

Bu modern pozitivist bilim anlayışı ona göre, Ortaçağ'daki baskıcı kilise anlayışına benzemektedir; nasıl ki Ortaçağ'da kilise, bütün sosyal yapılara karşı bir baskı unsuruysa, modern bilim de günümüzde aynı şekilde baskın bir iktidar yapısıyla, diğer bütün sosyal yapılara ve diğer bilimsel metodolojilere karşı, aynı şekilde baskıcı ve dışlayıcı bir yapı haline gelmiştir (Saygın, 2016: 19).

Feyerabend'e göre, aklın bir armağan olduğunu söyleyen Aydınlanma düşüncesi, slogan olmaktan öteye geçemez; Immanuel Kant'ın, *Aydınlanma Nedir ?* makalesine atıfta bulunan Feyerabend, Kant'ın öngördüğü gibi, bugünkü "modern" toplumlarda, aklın hiç de iktidar yapılarından kurtulmadığını ve yargılama yetisini eline alamadığını, yurttaşların dayanak noktasında kendi akılsal yargılarının değil, modern bilgi anlayışı üzerinden uzmanlaşan kişilerin iktidar haline gelmiş yargılarının bulunduğunu söyler (Feyerabend, 2020: 23). Bu durum sonuç olarak ona göre, teknolojiyi de etkin bir şekilde kullanan modern iktidarlardan, yaşamın her yerine sızmasına ve bütün farklı bilimsel yaklaşımları bastırmasına neden olmuştur.

Paul Karl Feyerabend, modernizmin bu durumunun, aklın mutlak bir şekilde “ilerleyeceğine” duyulan güvenden kaynaklandığını, oysa tarih içerisinde, “ilkel toplumlar” da dahil olmak üzere, birçok toplumda görüldüğü gibi, aklın mutlak bir şekilde ilerlemediğini hatta bu durumun daha iyi olduğunu vurgular; ona göre, bilim insanlarının, “akılsal” yapıdan çıkmaları, toplumlarda, iktidar haline gelmiş bilimsel söylemlerin yıkılmasına neden olduğu için ve bireylerin kendisine tahakküm kurmuş bilimsel söylemleri, yeniden gözden geçirmesine sebep olduğu için olumlu bir gelişme olarak görülmesi ve anılması gerekmektedir (Feyerabend, 2020: 23).

Feyerabend, tarih içerisinde, bilimsel söylemlerin kırılmasıyla, bilimde ilerleme olarak gösterebileceğimiz şeyin yaşandığını vurgular; bu yüzden farklı bilimsel yaklaşımlara daima açık olmalıyızdır; bu durma örnek olarak Kopernik, Galileo, Einstein gibi isimlerin çalışmalarını verir (Feyerabend, 2000: 13). Bu nedenlerden ötürü Feyerabend, modern bilimin “akıl” merkezli evren anlayışının tek geçerli yöntem olarak kabul edilmesine karşı çıkar; onun karşı çıktığı “akıl” değil, “aklın” modern bilimdeki tek belirleyici kıstas haline gelmesidir (Saygın, 2016: 22).

Bilim felsefesi içerisinde, modern bilim anlayışına karşı geliştirilen bu gibi eleştiriler, postmodern olarak tasnif edilmiş birçok düşünürü etkilediği söylenebilir; örneğin, Feyerabend’in Aydınlanmacı bilim anlayışının zamanla, insanların özgürlüklerini kısıtlayan bir baskı aracına dönüştüğünü söylediği temel tezi, Michel Foucault’un (1926-1984) Aydınlanma düşüncesi üzerine yapmış olduğu eleştirilerde, etkili olmuştur (Şaylan, 2020: 296).

Postmodern döneme geçişi hazırlayan bir diğer etmense, teknoloji alanında gerçekleşen büyük değişimler ve gelişmelerdir; Jean Baudrillard ve Jean François Lyotard (1924-1998) bu geçişin oluşmasında yeni “enformasyon” araçlarıyla yayılan bilginin, oldukça önemli bir etkiye sahip olduğunu vurgulamışlardır; onlara göre bu durum, yeni bir tarihsel, toplumsal-kültürel formasyon yapısının oluşmasına katkı sağlamıştır; böylece postmodern olarak tanımlanabilecek bir toplumsal yapıya geçiş için gerekli şartlar oluşmuştur denilebilir (Best ve Kellner, 2016: 18-19).

2.1.1 Jean François Lyotard

Jean François Lyotard, Québec Hükümeti’ne bağlı Üniversiteler Konseyi’ne rapor olarak sunduğu *En Gelişmiş Topumlarda Bilginin Durumu Hakkında* çalışmasını, daha sonra gerekli izinleri alarak, *Postmodern Durum* adıyla yayınlamıştır. Lyotard, kitabında postmodern döneme şöyle değinir : “(...) ‘Postmodern’ sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır. Bu kuşkusuz bilimlerdeki ilerlemenin bir sonucudur (...)” (Lyotard, 2014: 8-9).

Postmodern durum, ona göre, üst-anlatıların meşrulaştırıldığı zeminin eskimiş olmasının ve onu savunacak bir mekanizmanın artık olmayışının bir sonucudur. Lyotard, Anlatısal işlevlerin düşmüş olduğu bu durumu şöyle özetliyor: “ Anlatısal işlev işleyenlerini, büyük kahramanı, büyük tehlikeleri, büyük serüvenleri ve büyük hedefleri yitiriyor (...) istikrarlı, kalıcı dilsel yapılar kuramıyoruz; kurduğlarımızın özellikleri de mutlaka iletilebilir olmuyor (...) (Lyotard, 2014: 8). Böylece ona göre, “dil oyunlarının” çeşitliliği kaybedilmiştir; toplumsal yapılar ise farklı anlatılar (yapısalcılık, sistem kuramları vb.) yerine “pragmatik dil parçacıkları” ile kurulmaya başlanmıştır (Lyotard, 2014: 8).

Jean François Lyotard’a göre, postmodern durumla birlikte, “bilimsel hakikat” anlayışı her şeyi tamamen, “iş görücülük”, “sonuç alıcılık” ile sınırlandırmış bulunmaktadır; bunun ekonomi-politik alandaki karşılığı ise, performansın hedeflendiği sistemlerdir; bu sistemler tamamen girdi/çıktı matrisleri etrafında kurulmuştur ve yönetici takımı, bu sistemin daima daha yüksek performansta çalışmasına hizmet etmektedir hatta artık Lyotard’a göre, “toplumsal adalet” anlayışı bile bu performans anlayışı üzerinden kurulmaktadır. Bu mantık, Lyotard’a göre kendi içerisinde büyük bir çelişki barındırmaktadır; buna rağmen, üst-anlatılara duyulan inançsızlık yüzünden, Marx’ın kurmuş olduğu gibi, eleştirel bir üst-anlatının yeniden kurulabilmesi mümkün olmayacaktır (Lyotard, 2014: 8).

Lyotard’a göre, Batı toplumlarının, 1950’lerden sonra içine girmiş olduğu “post-endüstriyel çağ” ile “bilgi anlayışı” tamamen değişmiştir. Lyotard, teknolojik hızın, bilgi edinimi üzerinde, en etkili olduğu iki yanının, bilginin araştırılması ve iletilmesi yönünde olduğunu vurgular (Lyotard, 2014: 12). Özellikle Lyotard, gelişen teknolojiyle birlikte, bilginin iletilmesini sağlayan aygıt ve aletlerin gittikçe küçüldüğünü ve standartlaşarak ucuzlamış olduğunu vurgular; bu teknolojik ilerleme ise, bilginin iletilmesini değiştirdiği gibi, bilginin mahiyetinin de değişmesine neden olmuştur (Lyotard, 2014: 13). Bu durum ise, bilginin, “makine dili” üzerinden edinilmesine ve bu dile çevrilmeyen bilginin ise, bırakılmasına yol açmıştır.

Bu değişim ona göre, kendi baskın dilini ve mantığını, diğerlerine karşı zorunlu tutuyordur: “Bilişim hegemonyasını kurmasıyla birlikte, belli bir mantık, dolayısıyla ‘bilgiden’ sayılacak söylemlere ilişkin yeni bir kurallar bütünü kendini dayatıyor” (Lyotard, 2014: 14). Bilgi böylece, bir meta olarak, teknoloji üzerinden dolaşıma girmektedir “(...) bilgi de artık satılmak için üretiliyor ve yeni bir üretimde değerlendirilmek için kullanılıyor: yani her iki durumda da mübadele için...”(Lyotard, 2014: 15). Böylece bilgi kendi için bir amaç değerini tamamen kaybetmiştir ve sadece satılmak için üretilen bir meta haline gelmiştir; Bilginin, kişiliği ve zihni kuran bir değer olarak görülmesi, ona göre, artık söz

konusu olamaz (Lyotard, 2014: 14 -15). Postmodern dönemi oluşturan yegâne değişimlerden birisi ona göre, bilginin bu yeni statüsüdür.

Jean François Lyotard, post-endüstriyel, postmodern çağdaki, bir diğer büyük krizin ise, “meşrulaş(tır)ma” probleminden kaynaklandığını vurgular; “meşrulaş(tır)ma” problemi ona göre, bilimsel camialarda “yasa koyucu” söylemin eksikliğinden kaynaklanmaktadır (Lyotard, 2014: 21). Lyotard, bilimin, meşrulaştırma probleminin, felsefe tarihi içerisinde süregelen, neyin “hakikat” neyin “hakikat olmadığı” tartışmalarından ayrı tutulamayacağını vurgular; Jean François Lyotard’ın da söylemiş olduğu gibi, “postmodern” olarak tanımlanan bu çağ, felsefe tarihi içerisinde süregelen hakikat arayışının, bir anlamda yitirilmesiyle birlikte, ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte bu meşrulaştırma problemi sadece bilgi alanında kalmaz çünkü onun sözleriyle söylemek gerekirse, “bilim denen dil ile etik ve politik denen dil arasında ikizlik ilişkisi vardır da ondan: Her ikisi de aynı perspektiften ya da -yeğlenirse- aynı “tercih”ten hareket eder ki, bunun adı da Batı’dır (...)” (Lyotard, 2014: 22). Bu yüzden, meşrulaştırma sorunu, Batı’nın sadece bilimsel krizini içermez, bununla birlikte politik, etik krizini de içine alır ve bunların altında yatan ana sebep olma özelliğini taşır. Bilişim çağındaki bu bilgi problemi, ayrıca bir iktidar sorunu da yaratmaktadır; Lyotard, bilginin “ne olduğuna”, “ne mahiyete” sahip olduğuna karar verecek merciinin olmayışına da vurgu yapar (Lyotard, 2014: 22).

Lyotard, “bilme” ediminin nasıl bir anlam taşıdığını açıklar; ona göre bilgi, salt bir “algısal bilgiye” indirgenemez, bu bilginin sadece bir alt kümesidir; bilginin asıl yanı, nesneleri betimleme yapısı ve onlara doğruluk ya da yanlışlık atfedebilme yapısını da aşar; bunları da kapsayan daha büyük yanı, bir işi-yapabilme, yaşamayı-bilme, dinlemeyi-bilme gibi birçok yapıyı kurabilme gücüdür (Lyotard, 2014: 41). Böylece bilgi, sadece bir nesnenin betimlemesinden çıkıp, “teknik yeterlilik”, “adalet anlayışı”, “estetik anlayış” gibi birçok alana sirayet ederek, onların kıstaslarını oluşturur.

Anlatısal bilgi, bu kabullerin meşrulaştırılmasını, toplumun gelenek yapısı, kültürü vb. üzerinden oluşturur; bunu çok çeşitli “dil oyunları” ve “gönderen-alıcı” üzerinden gerçekleştirir; oysa bilimsel söylem, meşrutiyetini buradan alamaz (Lyotard, 2014: 49). Bu durum, Lyotard’a göre, bilimsel söylemin, meşrutiyet problemine neden olmaktadır, bilimsel bilginin üretimi ve onayı sadece bilimsel uzmanların kabulüne dayanmaktadır ve bu kabul belirli bilimsel söylemlere olan uygunluk üzerinden onaylanmaktadır; onların onay vermediği söylemler hakikat değeri taşıyamaz, “(...) Bilimsel bilgi belli bir dil oyununun, betimleyici olanın, tercih edilmesini ve diğerlerinin dışlanmasını gerektirir. Bir söylemin kabul edilme

ölçütü, hakikat değeridir (...)” diyerek bu durumun altını çizer (Lyotard, 2014: 53). Bilimsel pragmatik anlatının, anlatısal bilgi ile olan ayrışmasını da şöyle dile getirir: “(...) Böylece bu bilgi, birleşimleri sosyal bağı oluşturan diğer dil oyunlarından ayrılmış olur. Artık, anlatısal bilgi gibi bu dokunun dolaysız bir parçası değildir” (Lyotard, 2014: 53). Böylece Lyotard’a göre, bilimsel anlayışı üreten ve yayılmasını sağlayan bilimsel kurumlar, toplumla arasına mesafe koymuştur (Lyotard, 2014:53). Lyotard, postmodern durumdaki, “anlam kaybı” sorununun, bu anlatımsal değişimle, güçlendiğini vurgulamıştır. Jean François Lyotard’a göre, postmodern durumda, anlam kaybına ağıt yakılmasındaki nedenlerin başında, onun artık anlatısal bir özellik taşıyamaması yatmaktadır; buna göre artık, anlatısal yapılar, bir daha kurulamayacaktır; Lyotard, “postmodern durumu” oluşturan nedenlerin başında da bu anlatısal değişikliği göstermiştir (Lyotard, 2014: 55).

Bu sonuçlara rağmen Lyotard, “bilimsel dilin” meşrutiyeet probleminin günümüzde bir zafiyet olarak görülmediğini; bu meşrutiyeet probleminin de bilim içerisine alınarak, bir nevi, bu sorun etrafından, bir meşrutiyeet oluşturulmaya çalışıldığını vurgular (Lyotard,2014: 58).

Bununla birlikte, anlatısal söylem tamamen geride bırakılmamıştır, o sadece belirli bir kullanım içerisine alınmıştır; bilimsel söylemler, anlatısal söylem üzerinden, kendi kuramadıkları meşrutiyeetleri, onun üzerinden kurmak istemektedirler; Lyotard, bilimsel buluşların, bilim insanları tarafından, destansı bir söyleme başvurularak anlatılmasını, böylece bir dil oyununun kurallarının yerine getirilmesini, örnek olarak göstermektedir (Lyotard, 2014: 58). Lyotard, modern devletlerin de bilimin, kendisini bir destan olarak sunmasına destek olduğunu söylüyor çünkü devletler, meşrutiyeetlerini, inandırıcılıklarını, bilimsel yapı üzerinden ediniyor (Lyotard, 2014: 58). “Dolayısıyla, anlatısala başvurmanın kaçınılmaz olması, en azından bilime özgü dil oyunu söylemlerinin doğru olmasını istediği, ama onları kendi imkânlarıyla meşrulaştıramadığı ölçüde, ihtimal dışı değildir” (Lyotard, 2014: 58).

Jean François Lyotard, “büyük anlatıların” yıkılışını ise, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, teknik ve teknolojik “ilerlemeyi” sağlayan “ileri kapitalizmin” bir getirisi olduğunu vurgular; buna göre 1930-1960’lı yıllardan sonra, Keynesçi ekonomik reformlardan uzaklaşarak, postmodern çağa geçiş yapılmıştır. Bununla birlikte, bu durumu oluşturan tek bir sonucun da bulunamayacağını belirtir, felsefe tarihi içerisindeki “nihilist” hareketlerin de oldukça etkili olduğunu vurgular (Lyotard, 2014: 74). Bunlara ek olarak, bilimsel bilginin, kesinliğini kaybetmesi de oldukça önemli bir nedendir; pozitivist bilgi, kendi meşrutiyeetini sağlayamadığı için “hakikat” üzerinde kesin bir yargıda bulunamaz. Bu durum Lyotard’a göre, Hegel’in spekülative felsefe anlayışıyla benzerlikler taşımaktadır; pozitif bilim, kendi

meşruluğunu oluşturamaz, onun olduğu yerde daima bir şüphencilik vardır (Lyotard, 2014: 75). Aydınlanmacı yaklaşımın uzlaşımları artık ona göre geride kalmıştır. Böylece Lyotard’a göre bilimsel bilgi söylemleri, birer ideolojik yaklaşımdan öteye geçemez; pozitivist bilim, söylemleri “dil oyunu” özelliği taşımaktadır. Buna göre, “Bir bilimsel söylem ancak ve yalnız kendisi de evrensel bir doğruma sürecinde yer alabiliyorsa bir bilgidir” (Lyotard, 2014: 75). Böyle olmayan bir “bilgi” Lyotard’a göre, meşrutiyyetten yoksundur ve mutlak “hakikat” söylemlerinde bulunma yetkisine sahip değildir. Lyotard (2014: 115) gelinen bu durumu şöyle özetler: “(...) Büyük anlatılara başvurmak artık konu dışı; demek ki, postmodern bilimsel söylemin geçerlilik gerekçesi olan ne Tin’in diyalektiğine hatta ne de insanlığın özgürleşmesine başvurulabilir (...)”. Lyotard (2014: 115) insanlar arasında artık, mutlak bir uzlaşımın da sağlanmasının mümkün olmadığını vurgular. Lyotard’a göre, bütün “dil oyunları” için evrensel kural olma yetkisine sahip bir üst-buyurucu artık bulunamaz (Lyotard, 2014: 124). Jürgen Habermas’ın ortak bir iletişimsel alanın yeniden oluşturulmasının ve bunun üzerinden, yeni bir uzlaşımın gerçekleştirilmesinin gerekli olduğunu vurgulaması, bu sebeplerden ötürü ona göre nafile bir çabadan öteye geçemez.

Jean François Lyotard, uzlaşımın, sistem tarafından tamamen ele geçirilmiş olduğunu da vurgular, sistemin amacı ise, performansları korumak ve iyileştirmektir; sistem ona göre, bunun için her türlü manipülasyona da başvurmaktadır (Lyotard, 2014: 115).

Lyotard, bilginin düzenlenmesinin, kopyalanmasının ve işlenmesinin de tamamen otomatların eline geçeceğini, bunun da belirli bir uzman yönetici sınıfının, karar vericilik aşamasında diğer sınıfların önünde yer almasına neden olacağını vurguluyor; ona göre, bu dönüşüm kaçınılmazdır; öyle ki devletlerin önemli kararlar alırken bile zorunlu olarak bu sistemlerde depolanmış olan belleklere güvenmek zorunda kalacağı öngörüsünde bulunuyor (Lyotard, 2014: 34). Lyotard’ın 70’lerde yazmış olduğu bu öngörülerin birçoğunun gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. İnternet üzerinden yürütülen “büyük veri madenciliği” çalışmaları, buna örnek olarak gösterilebilir.

Jean François Lyotard’ın “ayrım”, “anlaşmazlık” (*le différend*) kavramı, postmodern döneme geçilmesiyle birlikte, yetkili mercilerin içlerine düşmüş oldukları postmodern krizleri tanımlamak için çoğunlukla kullanılmaktadır; Aydınlanma düşüncesinin hedeflemiş olduğu gibi, Kantçı bir ebedi barışa ulaşamamıştır ve bunu takiben, siyasetteki meşrutiyyet krizleriyle birlikte, ayrımlar her alanda (etik, siyaset, sanat, politika vb.) oldukça büyük boyutlara erişmiştir; bu büyük ayrımlar, postmodern dönemin krizlerini oluşturmaktadır. Artık, ortak uzlaşım alanları kalmamıştır, ayrımlar ise her yere sirayet etmiştir ve geri döndürülemez boyutlara erişmiştir (Akay, 2013: 53).

Lyotard'a göre artık yapılacak tek şey, bu büyük ayrımlara şahitlik etmektir. Postmodern dönemde ona göre felsefe yapmak, bu ayrımlar üzerine tartışmaktır; bu tartışmalar ise ortak bir uzlaşa bulmak için değildir; tartışmalarda ortak bir uzlaşmayı sağlamak söz konusu olamaz; ona göre filozofun yapabileceği tek şey, bu tartışmaları kaleme almaktan ibarettir (Akay, 2013: 55).

Ayrım, Jean François Lyotard'a göre, iki kısım arasında, ortak bir hukuki yasanın ya da merciinin olmayışıyla birlikte, iki tarafın eşit şekilde ele alınamamasının sonucunda ortaya çıkan bir durumdur (Akay, 2013: 55). Devletler arasında yaşanan savaşların veya uyuşmazlıkların kaynağını da bu ayrımlar oluşturuyor; ortak mercii, ortak hukuk kurallarının olmayışı yüzünden, her devlet kendi meşrutiyetini kanıtlamaya çalışıyor, bu durum da Lyotard'a göre, siyasette büyük uyuşmazlıkları doğuruyor (Akay, 2013: 55).

Postmodernizm olarak tanımlanan bu döneme geçişin nedenlerini ve etkilerini, filozoflar kendi bakış açılarıyla ele almaktadırlar; nedenler ve sonuçlar üzerinde birbirlerinden farklı bakış açıları mevcut olsa da çoğunun ortak görüşü, "hakikatin" yitirildiği ve bu yitirilişin toplumsal, siyasal vb. birçok alanda büyük etkilere ve değişimlere neden olduğu yönündedir. Bu değişimlerin yaşandığı bazı alanlara ve bu dönem ile özdeşleştirilen bazı filozoflara değinilmesi, tezin kapsamı gereğince yerinde olacaktır.

2.2. Genel Hatlarıyla Postmodernizm

Bugünkü anlamıyla "postmodern" kavramı ilk defa, 1970'lerde mimari alanda konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştır; kavram üzerindeki tartışmalar genel olarak kültürel kuramcılar, planlamacılar ve mimarlar etrafında oluşmuştur, bu yüzden mimari alana kısaca değinilmesi yerinde olacaktır (Smith, 2007: 291).

Mimari alanda eleştirmenlik yapan Charles Jeancks (1939-2019) 1972 yılında yazmış olduğu makaleyle, modern mimarinin bittiğini belirtti; buna göre pragmatizm, rasyonalizm, davranışçılık gibi modern kavramlar üzerinden üretilen mimari yapıtlar, yaşam için güvenli ve hoş bir yer olmaktan oldukça uzaklaşmışlardır; Jeancks, modern mimariyi tek değerli, makine formuna benzeyen, tasarımlarının ütöpik fikirlere kaçması yüzünden eleştirir; bu tasarımlar hiçbir zaman ona göre, insanların beklentilerini karşılayamamıştır (Smith, 2007: 291). Bu yüzden, modern mimari anlayış yerine, postmodern mimariye geçilmeye başlanmıştır; Fredric Jameson, yazılarında, postmodern mimarinin genel özelliklerini, şöyle belirtmiştir: tasarımlarda vurgu samimiyet üzerine yoğunlaşır, radikal eklektisizmler ile anlatsal tekdüzelikler kırılmaya çalışılır, tasarımlarda düz hatlardan çok kıvrımlara yer verilir, sıradan insanları cezbedecek binalar oluşturulmaya çalışılır, tasarımcılar kendi tarzlarını oluşturmaktan kaçınarak pastiş ile binaları donatırlar (Smith, 2007:293).

Mimarideki bu postmodern anlayış, kültürel kuramdaki yansımasıyla oldukça uyum içerisindedir denilebilir; bu postmodern anlayış genel olarak, uzmanlığın, rasyonalitenin eleştirisi ve büyük anlatıların çöküşüyle birlikte, oyun kavramının ve yerelliğin ön plana çıkarılmasını içermektedir (Smith, 2007:293).

Benzer şekilde, postmodern kavramı, karşılığını sanat ve edebiyat alanında da bulmaktadır. Bu alanlarda da modernizmin estetik kodları tamamen reddedilir; bunun yerine, irrasyonel, kaotik, ironik eserler üretilir ve “metinlerarasılık” oldukça yoğun olarak kullanılır; ayrıca, üretilen eserler üzerinden sanatçı, bir mesaj verme kaygısı gütmeyen, sanatçılar “alt kültür” – “üst kültür” ayrımlarını reddederler ve bu ayrımların yapılamayacağını vurgularlar, eserlerde anlam arayışından çoğunlukla vazgeçilmiştir; çalışmalarıyla, postmodern olarak tanımlanan bazı sanatçılar şu kişilerdir: James Joyce (1882-1941), Samuel Beckett (1906-1989), Arnold Schoenberg (1874-1951), Pablo Picasso (1881-1973), Jackson Pollack (1912-1956) vb. (Smith, 2007:294).

Postmodern olarak tanımlanan sanat yapıtları, sanatın özgün olduğunu ve onun “gerçeklik” içerisine sıkıştırılamayacağını vurgulayarak, sanat eserlerindeki her türlü “gerçeklik” yansımalarına karşı çıkarlar (Soykan, 2020: 24). Ayrıca sanat eserleri, belirli bir düşüncenin destekçisi olmaktan tamamen kaçınırlar ve bu yüzden, her türlü anlamın kurulduğu semiyotik bağlamların reddine giderler; “sanatın varlığa gönderimde bulunmaksızın anlam üretmesinde metafor, simge, alegori artık kendisi dışında hiçbir şeyi ortaya koymaz. Onlar sözcük, resim veya biçim olarak ne ise odurlar (...)” (Soykan, 2020: 24). Böylece, postmodern dönemdeki hakikat krizi, sanat anlayışında, böylesi radikal değişimlere de neden olmuştur.

Postmodern olarak tanımlanan düşünürler, çalışmalarıyla, postmodern düşüncenin kültürel olarak yayılmasında etkili oldukları söylenebilir. Buna karşın, postmodern kavramını, bu filozofların çoğu, tamamen reddetmiştir denilebilir. Michel Foucault (1926-1984), postmodern terimini kullanmaktan daima kaçınmıştır; Foucault modern çağı, “pire-modern”, “post-modern” olarak ayrılmasını kabul etmez; ona göre, modernizm, bütün çatışmalarıyla birlikte değerlendirilmelidir (Foucault, 2019: 175-176). Ayrıca, Foucault, geç dönem çalışmalarında, Aydınlanma düşüncesiyle uyum taşıyan yaklaşımlarının oldukça fazla olduğunu da belirtmiştir fakat bununla birlikte Aydınlanma düşüncesinin tahakküm kurucu bir iktidar haline geldiğini de vurgulayarak, ona karşı eleştirel bir tutum da sergilemiştir (Best ve Kellner, 2016: 57). Postmodern olarak gösterilen Gilles Deleuze (1925-1995) ve Félix Guattari (1930-1992) ise postmodern söylemi net bir şekilde benimsemekten uzaktırlar; bunun yanında onlar, modern anlayışın karşısına yeni bir modelin gerekli olduğunu

vurgularlar ve modernizm teorisinin karşısına kendi alternatif teorilerini koyarlar (Best ve Kellner, 2016:57). Jean Baudrillard ise, ilk dönemlerinde, çalışmalarının postmodern olarak tanımlanmasına tamamen karşı çıkmış olsa da son çalışmalarını tanımlarken, kendi konumunun tam anlamıyla anlaşılması için bu kavrama başvurmuştur ve tanımı kabul etmiştir (Best ve Kellner, 2016: 57).

Postmodern olarak kabul edilen bu filozofların çoğunun, postmodern kavramına karşı, mesafeli durmalarına rağmen, onların çalışmaları, postmodernizmin genel kabullerini oluşturmaları bakımından oldukça önemlidir; bu yüzden, kavramla özdeşleştirilen bazı filozofların düşüncelerine kısaca değinilmesi, kavramın genel hatlarının çizilmesi adına yerinde olacaktır.

Michel Foucault çalışmalarıyla, öznenin, tarih içerisinde nasıl kurulduğu üzerinde durmuştur; ona göre, özne, siyasi ve epistemik pratiklerin sonucunda oluşmuştur; öznenin, bu pratiklerden ayrı, kendini belirleme ihtimali yoktur (Bert, 2018: 54). Foucault, çalışmalarının odak noktasını “(...) amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır” diyerek açıklamaktadır (Foucault 2019: 57). Foucault, özneyi oluşturan kiplerden bazılarını örnek olarak: kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan kipleri ve öznenin nesneleştirildiği “bölücü pratikler” olarak adlandırdığı kipi verir (Foucault 2019:58). Foucault’a göre, bu süreçler üzerinden üretilen özneler, birer tahakküm nesnesi haline de gelmiş bulunurlar. Bu yüzden Foucault, öznenin, modern süreçler içerisinde nasıl kurulduğunun tahliline girer; bunun için Nietzsche’nin etkisiyle “soybilim” (*genealogy*) yaklaşımını benimser, buna ek olarak arkeoloji yaklaşımını da çalışmalarında kullanır. Arkeoloji ile yerel söylemlerin analizine yönelirken, soybilim ile yeni ortaya çıkan bir bilginin, iktidar yapısına nasıl eklendiğini ve onu nasıl dönüştürdüğünü tespit etmeye çalışır (Feldman, 2021: 29).

Michel Foucault ayrıca, arkeoloji çalışmaları ile “episteme” kavramının tahliline de yönelir; ona göre, episteme, tarihin belirli bir zaman diliminde ve belirli bir toplumsal yapı tarafından, benimsenmiş olunan bilgi biçimleridir; bu kurallar ona göre mutlak değildir; bu kuralların en büyük etkileri, onu benimseyen toplumların, “genel kodlarını” oluşturmalarıdır (Urhan, 2010: 41) Foucault, 16. ve 20. yüzyıllar içerisinde, birbirinden ayrı dört episteme anlayışının oluştuğunu ve bunların birbirlerinden tamamen bağımsız bir şekilde geliştiğini vurgular; bununla, Aydınlanmacı tarih anlayışının, toplamsal bilgi anlayışına karşı çıkmıştır; ona göre tarih kesintisiz ve doğrusal bir akış içermez (Urhan, 2010: 42). Foucault’a göre, episteme belirli çağlar içinde, bilimler arasında bulunabilecek ilişkiler bütünüdür; Foucault, epistemenin söylemsel düzeylerde, çözümlemesine gidilerek, karmaşık ilişkilerinin

aydınlatılabileceğini de vurgular; kısacası episteme, bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin bir toplamıdır ve belirli bir zaman dilimindeki bilginin olabilirlik kıstaslarını tamamen belirlemektedir (Urhan, 2010: 43). Foucault’un bu episteme yaklaşımı, Thomas Kuhn’un paradigma anlayışına oldukça benzerlik taşır ve benzer bir işlevi yerine getirdikleri de söylenebilir (Urhan, 2010: 49).

Bu tahliller ile Foucault, kurumlar tarafından üretilen bilginin, özne üzerinde bir tahakküm aracına dönüştüğünü ve kültürel yapıdaki bilgi kabullerinin, güç ilişkilerinden ayrı tutulamayacağını vurgulamıştır; bu duruma örnek olarak Foucault, 1656 -1657 yılları arasında Avrupa’da ortaya çıkan ekonomik krizin etkilerinin hafifletilmesi için, nüfus içerisinde isyan edebilecek kişilerin (fakirler, işsizler, deliler vb.) genel hastanelere tıkıldığı – Ortaçağ’da henüz hapisane kurumu oluşmadığı için – “Büyük Kapatma” olarak adlandırdığı hareketi gösterir (Foucault, 2020: 102 -108). Bununla birlikte, Foucault’a göre, modern iktidarlar, 19. yüzyıldan itibaren yeni “norm” ve “yasalar” üzerinden bireyleri, düzenlemeye ve tahakküm altına almaya başlamıştır (Feldman, 2021: 36). “Biyo-iktidar” olarak adlandırdığı bu yapı, tebaalarını öldürmek yerine artık, gelişen teknolojiyle birlikte, onları disiplin altında tutup “normalleştirmeye” çalışmaktadır, “(...) iktidar giderek daha az öldürme hakkı olmakta ve giderek daha çok, yaşatmak için mücadele etme ve yaşam biçimine, yaşamın ‘nasıl’na müdahale etme hakkına dönüşmektedir (...)” diyerek bu durumu vurgulamıştır (Foucault, 2002: 253). İktidar yapıları ona göre böylece, yeni bir aşamaya geçiş yapmıştır, bu yapı ise tamamen kuşatıcıdır, “(...) XIX. yüzyılda iktidar, yaşamın sorumluluğunu üstlendi, yani bir yandan disiplin teknolojilerinin, öte yanda düzenleme teknolojilerinin çifte işleyişi yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün düzeyi kaplamayı başardı(...)” (Foucault, 2002: 259).

Foucault bununla birlikte öznenin dil üzerinden, öznel isteklerini belirtebilmek gibi bir seçeneğinin de olmadığını ve onun üzerinden “hakikate” ulaşamayacağını da vurgulayarak, alternatif iktidar yaklaşımlarını da benimsememiştir (Küçükalp, 2017: 198). Böylece, Foucault her türlü tahakküm kurucu bilgi anlayışına karşı çıkmıştır; Aydınlanma düşüncesindeki, hümanizm anlayışına ve ilerlemeci tarih anlayışına da bu sebeplerden ötürü eleştirel yaklaşmıştır ve böylece, anti-hümanist, anti-aydınlanmacı bir çerçeve içerisinde kalmıştır (Küçükalp, 2017: 198).

Foucault, insan bilimlerinin ve felsefenin kurucu bir “özne” fikrini benimsemesine ve düşüncenin birleştirilemez yapılarını birleştirmek gibi bir ideale yönelmesine de karşıdır; Aydınlanmacı hümanizmin epistemolojik tahakküm yapısını da bu yaklaşımların bir yansıması olarak görür; Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* kitabında ise, bu yapının yerine ortaya

çıkmağa başlayan, posthümanist, postmodern epistemolojik anlayışın özneyi tamamen merkezden alarak, onu bilinçdışı, dil ve arzusun birer üretimi görmesiyle biteceğini de söylemiştir (Best ve Kellner, 2016: 73). Böylece, modernizmin yapısının geri döndürülemeyecek bir şekilde, postmodern yaklaşımlar üzerinden kırılmaya başladığını vurgulamıştır.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin “arzulama makineleri” kavramı da çoğunlukla postmodern bir teori olarak gösterilmektedir; ikili bu kavramı ilk defa, *Anti-Ödipus (L'Anti-Oedipe)* kitabında ele almışlardır ve bu kuramı Marx, Freud, Nietzsche'nin çalışmalarına atıflar yaparak oluşturmuşlardır (Akay, 2013: 69).

Deleuze ve Guattari, psikanalizdeki, eksikliğini gidermek için “arzulayan özne” anlayışına itiraz etmişlerdir; onlara göre arzu, eksikliğe yönelmeyen bir yapıdadır; arzu, her öznde eksiksiz bir şekilde bulunmaktadır ve onlar için arzu, kendisi gibi bir bütünlük arz eden arzulara yönelmektedir; bu anlayışla, Nietzsche'nin irade (*volonté*) anlayışına yakın bir konum içerisinde kalmışlardır (Akay, 2013: 70-71). Onlar bilinçdışının, psikanalizin yapmış olduğu gibi bir “tiyatro alanı” olarak gösterilmesine karşıdır; onlar, bilinçdışını bir fabrika gibi işlediğini vurgulamak adına, makine olarak tanımlamaya yönelmişlerdir; böylece kozmosun “bütünlükçü” dinamik yanını da vurgulamışlardır (Bogue, 2013: 137). Deleuze ve Guattari'ye göre, “arzulanan makineler” sadece insana özgü bir kavram değildir; onun içerisine hayvanlar, bitkiler, organikler ve inorganikler de dahildir; onlara göre doğa, sanayi, toplum bir bütün olarak ele alınmalıdır, bu yapılar modernizmin yapmış olduğu gibi birbirinden ayrı düşünülmemelidir (Akay, 2013: 71). Onlar, bu gibi ayrımlara ve modern psikanalizin, öznelerdeki arzuları ve bu arzuların yansıtılmasını engellediği için karşıdır; onlara göre arzu makineleri, akıl anlayışı yerine, libidinal enerji tarafından kontrol edildiği için, egemen otorite tarafından (organsız beden) düzen bozucu olarak görülüp bastırılmıştır (Bogue, 2013: 141). Onlara göre ancak bu baskın söylemin kodları, “yersiz yurtsuzlaştırma” ile kırılarak, arzusun diyalektiği merkeze konulabilir; böylece, Batı felsefesindeki özne/nesne vb. düalisteler aşılar ve arzulama-üretiminin üçüncü aşaması olan “göçebe özne” üretilmiş olur; göçebe özne ile de “birleştirici” bir senteze varılabilir (Bogue, 2013: 142). Postmodern olarak adlandırılan hareketlerde “arzu”, modernizmin otoritesini eleştirmek için çoğunlukla başvurulur; buna göre, postmodern yaklaşımlar akıldan tamamen uzaklaşır ve arzu üzerinden, modernizmin otoritesini sarsmaya çalışırlar (Sim, 2020: 249).

Jacques Derrida ise, dil anlayışı üzerinden, Batı metafizik geleneğini eleştirmiştir. Derrida özellikle, Ferdinand de Saussure'un (1857-1913) gösteren-gösterilen anlayışına itirazda bulunmuştur; ona göre, bu ikilik kabulü, dili statikleştiren bir kabuldür; yani buna

göre gönderenin mutlak bir şekilde, bir gönderilene bağlanacağı fikri üzerine oluşturulmuştur; Derrida'ya göre, bu anlayış, sabit bir töz, tanrı, bilinç gibi kabullerin oluşmasına neden olmaktadır; ona göre ise, bir göstergeden hareket edildiğine sabit bir göstergeye ulaşamayız, onun yerine göstergeler yığınının ulaşırız (Akay, 2013: 110). Böylece, göstergeler zinciri uzayıp gider ve anlam daima ertelenmiş olur; bu durum da sonsuz bir dil oyununa neden olur.

Buna göre gösteren-gösterilen ikiliği Batı metafizik geleneği içerisinde daima, ikili karşıtlıkların oluşmasına neden olmuştur; bunun nedeni ise bu dilbilimsel yapının tahakkümüdür (Küçükalkan, 2018: 64).

Jacques Derrida, ayrıca, “mevcudiyet” metafiziğinin, Platon’dan beri, daima bağımsız bir mevcudiyetin var olduğu inancı üzerinden oluştuğunu vurgular; oysa Derrida'ya göre dilin dışında bir şey yoktur, gösteren-gösterilen arasında bir fark olduğu söylenemez, dolayısıyla, dil, göstergelerin birbirlerine eklenerek ve birbirlerinin yerine geçtiği bir oyun olma özelliği taşımaktadır; bunun sebebi ise, oyunu durduracak aşkın gösteren-gösterilenin olmayışıdır, yani “metin dışında hiçbir şey yoktur” (Küçükalkan, 2018: 64). Derrida'ya göre bunun sebebi, mutlak, sabit bir anlamın olmayışıdır; bu sabit anlamın oluşması için, gösteren - gösterilen arasında mutlak bir ayrımı sağlayacak, aşkınsal bir göstergenin var olması gerekmektedir; Derrida ise, Aristoteles’de cevher, Platon’da idea, olan böylesi bir aşkınsal göstergenin bulunmadığını savunur; bunun için Derrida'ya göre, gösterilen-gösteren arasında mutlak bir ayrım, yapamayız (Küçükalkan, 2018: 64-65).

Derrida, Batı metafiziğindeki bu “logosmerkezci” anlayışı, “yapısöküme” uğratar; ona göre yazı, konuşmanın bir temsili olarak ikincil bir konuma itilmektedir; Derrida'ya göre bu hiyerarşinin nedeni, konuşmanın, yazı karşısında mevcudiyetin işareti (*sign*) olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır; ona göre böyle bir hiyerarşi oluşturulamaz çünkü yazı, dile bağımlıdır; dil ise bir farklılıklar sistemi oluşturmaktadır (Küçükalkan, 2018: 69). Ayrıca bu merkezci anlayışın baskısını şöyle belirtmiştir:

“Bu ‘logo-merkezcilik’, bu dolun söz dönemi, esasa ilişkin nedenlerle, yazının kökeni ve statüsü üstüne her türlü özgür düşünmeyi -bir mitolojiye ve bir doğal yazı mecazına sırtını dayamış- bir teknoloji ve bir tekniğin tarihi olmayan her türlü yazı bilimini, araç içine koymuş, askıya almış, bastırmıştır” (Derrida, 2017: 66).

Derrida, yazıyı savunurken, onu konuşmanın önüne de koymaz; ona göre bu, yeni bir hiyerarşiyi yaratmak demektir. Derrida'ya göre, Batı metafiziği, varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, numen-fenomen vb. gibi hiyerarşik kutuplar barındırmaktadır; bu karşıtlıklardan birisi özsel olarak daha doğru algılandığını ve böylece, diğerine karşı tahakküm uyguladığını belirtir (Küçükalp, 2020: 35). Jacques Derrida, “dekonstrüksiyon” ile bütün metinlerde bulunan bu hiyerarşik ikiliklerin dayandığı olan “sağlam” ve “mantıklı” kıstaslarının

asında, dayanaksız, paradoksal olduğunu göstermiştir (Küçükalp, 2020: 36). Derrida için dekonstrüksiyonun amacı, metinleri oluşturan parçaları birbirinden ayırarak, yapıların nasıl çalıştığını anlamaktır (Ramond, 2011: 58-59).

Derrida, Batı sesmerkezci yapıyla birlikte, Sasure'un çalışmalarındaki ikiliğin üzerinden oluşturulan yapısalcı anlayışı da dekonstrüksiyona uğratmıştır (Akay 2013: 111). Böylece, yapısalcı anlayışın içerisindeki, heterojenliği ve çelişkileri görünür kılmıştır (Derrida, 2020: 9-26). Gösterenler arasındaki böylesi hiyerarşik ayrımları *différance* olarak tarif eden Derrida, her türlü aşkın göstergeyi de bu kavramın içine katarak reddetmiştir; ona göre, gösterilen-gösteren arasındaki ilişki keyfidir ve gönderenin sabit bir “özü” yoktur, bu yüzden sonsuz anlam çokluğu vardır ve bu yüzden, anlam tek bir boyuta indirgenemez (Küçükalkan, 2018: 69).

1968 nesli ile Batı’da bir yapısızlık hareketi oluşmuştur; Derrida’nın dekontürksiyon çalışmaları özellikle bu dönemdeki yapısızlaşmanın başlangıcı olarak değerlendirilmektedir (Akay 2017: 112). Lyotard’ın da belirtmiş olduğu gibi özellikle bu dönemdeki hareketlerle birlikte iyice belirginleşen “postmodern durum” bize, dil oyunları ile birlikte artık bir meşrutiyetin ve bir farkın oluşamayacağını vurgulamıştır; bu durum ise, global çapta siyasi krizlerin oluşmasına neden olmuştur; böylece, toplumlar parçalara ayrılmış ve “kimliksizleşme” olarak tanımlanacak bir boyuta geçiş yapmışlardır; artık Kant’ın “aklın mahkemeleri” bu kopuklukları uzlaştıracak bir boyut taşımamaktadır; kimlikler oldukça “ayrım” (*différend*) ve çatışma devam edecektir; modernizmin uzlaşma anlayışı artık mümkün değildir (Akay, 2017: 115). Çünkü artık Lyotard’ın da belirttiği gibi sabit bir “gerçeklik” yoktur. Bu durum ise, Batı’daki hakikat krizini oluşturmakla birlikte, postmodernizmin esas nedenini oluşturmaktadır. Jean Baudrillard, Batı’daki bu hakikat krizini ve bu durum sonucunda oluşan Batı toplumlarındaki yeni dönemi anlatmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAUDRILLARD VE HİPER-GERÇEKLİK

3.1. Jean Baudrillard'ın Hayatı

Almanca öğretmenini olarak kariyerine başlayan Fransız filozof Jean Baudrillard, 27 Temmuz 1929'da Fransa'nın Reims şehrinde doğmuştur. Babası memur olan Baudrillard, çocukluğunu hem kırsalda hem de şehirde geçirmiştir (Adanır, 2000: 7). Sorbonne'da Germen dilleri eğitimi alan Baudrillard, sadece 1960-1966 yılları arasında Almanca öğretmenliği yapmıştır. Jean Baudrillard, 1966'da ise, Henri Lefebvre (1901-1991) ve Roland Barthes (1915-1980) ile Nanterre Üniversitesi'nde felsefe-sosyoloji çalışmaları yürütmeye başlamıştır. Doktorasını ise, *Nesneler Sistemi* aldı tez çalışmasıyla tamamlamıştır. Jean Baudrillard, bu süre zarfında, birçok çeviri yapmış, konferanslar vermiştir. 1975'te Kaliforniya'daki La Jolla Üniveristesi'nde konuk öğretim üyeliği yapan düşünür, 1986'da Paris-Sorbonne üniversitesinde ders vermeye devam etmiştir. Aynı zamanda, Natterre Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri de vermeye başlayan Baudrillard, 1990 yılında, profesörlük unvanını almaya hak kazanmıştır; aynı yıl düşünür, daha fazla konferans vermek ve fotoğrafçılıkla ilgilenebilmek için emekliye ayrılmıştır. Jean Baudrillard, Avrupa Fotoğraf Evi'nde (MEP) 1999-2000 yıllarında seminer yürütücülüğü yapmıştır. Ayrıca Jean Baudrillard, çekmiş olduğu fotoğraflarla bir sergi de düzenlemiştir. 2007 yılına kadar kitaplar yazmaya, konferanslar vermeye ve fotoğraflar çekmeye devam eden Baudrillard, 6 Mart 2007'de Paris'te hayatını kaybetmiştir.

Jean Baudrillard'ın profesörlük unvanı almasında ise, *Foucault'yu Unutmak* kitabının etkili olduğu söylenmektedir (Öker, 2005: 194). Bu kitabında, Foucault'un eleştirisi üzerinden, kendi düşüncelerine yer vermiştir ve böylece, felsefe anlayışını oluşturan temel kavramlardan bazılarını da değinmiştir. Özellikle bu kitabın yayınlanmasından sonra, Jean Baudrillard, uluslararası entelektüel çevrelerce tanınmaya başlanmıştır denilebilir.

3.2. Jean Baudrillard'ın Genel Felsefesi

Baudrillard'a göre, Foucault, "Klasik Çağ" gibi az ve net bir bilgiye sahip olunmayan bir dönem üzerinden, "söylev" oluşturmalarının nedeni, kendi iktidar alanını yaratma isteğinden kaynaklanmaktadır (Baudrillard, 2013: 10). Ayrıca, Foucault'un, cinsellik, iktidar, delilik vb. konular ve buna bağlı olarak kurumlar üzerine yapmış olduğu çalışmalar Baudrillard'a göre, bir anlam ifade etmemektedir çünkü günümüzde bunların bir "hakikat" değeri kalmamıştır. Ona göre Foucault'un çalışmaları "gerçekliği" bize sunamaz, onun çalışmaları simülasyon evrenine aittir.

“(...) Onun göremediği şey ortada asla gözle görülebilir bir iktidar olmadığı (...) perspektif simülasyonu olması gibi iktidarın da bir simülasyondan ibaret olup ekonomik alandaki biriktirmeden daha gerçek bir şey olmadığıdır” (Baudrillard, 2013: 53).

Jean Baudrillard’a göre iktidar, ancak “ayartma” üzerinden tebaalarına hükmedebilen bir yapıdadır. Öznenin, iktidar olması için nesneleri ayartması, ikna etmesi gerekmektedir. Buna göre “(...) iktidar döngüsel bir ayartma düzenine boyun eğerek var olabilmektedir” (Baudrillard, 2013: 57). Baudrillard, “ayartma” kavramının çoğunlukla cinselliğe indirgendliğini, oysa ayartmanın, üretimden bile daha güçlü olduğunu vurgular; ona göre ayartma, vaat yarışı, tersine çevrilmeye uygun meydan okuma içermektedir ve ölüm üstüne kurulu bir süreç bütünlüğü taşımaktadır. Baudrillard “ayartmayı”, yalanlara başvurarak, üretim ve iktidar süreçlerine sızmak olarak tanımlamaktadır (Baudrillard, 2013: 61-62). Ona göre, ayartma, nesneyi, kendisini çevreleyen düzenle, karşı karşıya getirir; eğer bu düello yoksa Baudrillard’a göre, ayartma gerçekleşemez. Başarılı bir nesne, tam da öz gerçekliğinin ötesinde, böyle bir ayartmayla var olabilen nesnedir (Baudrillard, 2011: 26).

Foucault’un iktidar anlayışı ise Baudrillard’a göre tek yönlüdür ve bu ayartma, meydan okuma kavramlarını tanımaktan uzaktır. Foucault, iktidar kavramını, maddileştirmeye çalışmaktadır. Bu durum ise, Baudrillard’a göre, iktidar kavramını çarpıtmakla eşdeğerdir (Baudrillard, 2013: 59). Çünkü Baudrillard’a göre “iktidarın gerisi hiçlik ve boşluktan ibaret olup, bugün iktidarla üretimin tam merkezinde yer alan ve onlara inandırıcı olmaktan uzak bir gerçeklik kazandırmaya çalışan şey gene bu boşluk ve hiçliktir” (Baudrillard, 2013: 59). Ayrıca Baudrillard, iktidar kavramını şöyle tanımlar: “(...) iktidar merkezi, tek taraflı ya da egemen bir konuma sahip olmaktan çok paylaşılan, yönlendirilebilen, birilerinden diğerlerine devredilebilen bir şeydir” (Baudrillard, 2013: 55).

Baudrillard, ilkel toplumlarda iktidar kavramının da çoğunlukla bulunmadığını, bulunanlarda ise, öznesi kukladan başka bir şey olmadığını söyler; buna göre, iktidar kavramı tamamen “simgesel” bir değer taşımaktadır ve vekâleten devredilebilecek bir yapıdadır. Bunun farkında olmayan özne ise, iktidar araçlarından tamamen mahrum kalır; öznenin, ayartma kullanarak iktidarı elde etmesi gerekmektedir (Baudrillard, 2013: 12).

Bu yüzden, Foucault’un çalışmaları ona göre, iş işten geçtikten sonra ortaya çıkan bir “mesih” ya da iş işten geçtikten sonra gerçekleşen bir “devrim” özelliği taşımaktadır; “devrim” fikrinin halen gerçekleştirilmeye çalışılması, Baudrillard’a göre, onun yokluğunu gizlemek içindir. Buna göre “(...) simülasyon aracılığıyla yinelenen bir şey sona ermiş, hükmü kalmamış bir şeydir. Böylece bir yineleme bir dönemin sonunun gelmiş olduğunun göstergesidir. Tıpkı gelmesi gereken gün değil de bir sonraki gün gelen Mesih gibi (...)” (Baudrillard, 2013: 64). Bunlar ise Baudrillard’a göre, artık “gerçeklik” olarak gösterilen

oyunda gereksiz yenilemelerdir ve “hakikat” evreninde bulunan her şeyin yok olmadan önce, simülakrlar oyunu içerisine çekilerek, tekrardan yok edilmektedir; bu kavramlar belirli bir simülakr dönemine aittir ve bu dönem artık sona ermiştir (Baudrillard, 2013: 64).

Jean Baudrillard, fenomen halinde görünen görüntülerin, “gerçeğin” kendisi haline geldiğini söyler. Bu yüzden artık onlar, gerçekliği “imleyemez”; ona göre, görüntü artık, sanal gerçekliğin görüntüsü olmuştur ve bu yüzden artık onu düşleyemeyiz. Artık, hiçbir şey gerçek anlamıyla bir bakma içermez, her görüntü emilip yutulur ve “imkânsız değiş tokuş” içerisinde iz bırakmadan dolaşıma girer. Bu yüzden artık günümüzde görünüşlerin kavranması çok güçtür; Baudrillard’a göre, bu yüzden, simülakr gerçeğin gizlenmesi anlamı taşımamaktadır. Simülakr artık gerçeğin tam da kendisi olmuştur; asıl kendisinin olmadığını saklayan “gerçekliktir” (Eroğlu, 2014: 45). Baudrillard, bu durumu şöyle dile getiriyor “gerçeğin olmadığı şeklinde bir ifade gülünç görülebilir. Bir gerçek etkisi var. Onu simülasyon yoluyla ele geçirebiliriz (...)” (Baudrillard, 2005: 67). Jean Baudrillard, Kant’ın “nesnel gerçekliği”, “numenal” alana koymasını örnek göstererek, felsefede, gerçeklik anlayışının çok önceden yitirmeye başladığını vurgulamıştır. Ona göre, “şeylerin nesnelliği” kavranamaz, kendinde mavi diye bir şey yoktur, bu sadece bir terim olma özelliği taşımaktadır (Baudrillard, 2005:67). “(...) Bu anlamda gerçeklik bulunamaz bir şeydir. Bu konuda artık daha çok şey bilinemeyecektir. Bizler yalnızca tasarımlarımızı kullanıyoruz (...)” (Baudrillard, 2005: 68).

Baudrillard’a göre, nesnel gerçekleri yaratan bizlerizdir; nesnel gerçekleri yaratmamızın nedeni ise, dünyanın anlamsızlığından kurtulmak istememizdir. Bu durum ona göre, “özel” gerçekliğimizi de yaratmamıza imkân tanır ve onunla bir bütünlük taşımaktadır; böylece özne, kendisini istediği gibi tasarlayabilmektedir. Baudrillard’a göre şeylerin gerçekliği, bu nesnel gerçekler ile özel gerçekler arasındaki “oyun” sonucunda belirlenmektedir. Tuzak tam da Baudrillard’a göre burada yatmaktadır. Ona göre Kant da bu tuzağa düşerek aşkın verilerin değerlendirmesine yönelmiştir; hatta ona göre, modernizmin epistemolojik yaklaşımını, bundan ibaret görebiliriz (Baudrillard, 2005: 68). Baudrillard, nesnel gerçekliğin bu yanılsamasının bugün, “bütünsel gerçeklik” olarak ele alınacak bir boyuta kadar geldiğini söylemektedir, ona göre bu yeni aşama: “gerçekten de özel gerçekliği, tasarımı artık hesaba bile katmayan tam bir hiper gerçeklik söz konusudur. İşte, bizim yeni dünyamız, bilişimsel, sayısal, sanal vb. yeni dünyamız”(Baudrillard, 2005: 69).

Buna göre, bütünsel gerçeklik sadece basit fiziksel alanda bulunmaktadır; artık gerçeklik, parçacıklarıdır. Öznenin, bu parçacıklar üzerinden bir tasarımcı bütünlük sağlaması söz konusu olamaz. Ona göre bu, şeylerin “analitik gerçekliğidir” ve artık,

tasarımın tamamen dışında yer almaktayızdır. Baudrillard'a göre, nesnel gerçeklik, bu tasarımın bir sonucuydu, oysa içinde bulunduğumuz dünya, bu tasarımdan tamamen kendisini uzak tutmaktadır; bunun için sistem, kesin ve etkili bir eleştiri içeriyordur. Baudrillard için bu durum, gerçekten başka şey adına - örneğin yanılsama adına - her türlü tasarım eleştirisinin ortadan kaldırılmasıdır (Baudrillard, 2005: 69). Ona göre bu gerçeğin “kusursuz cinayetidir”, bu cinayet, yanılsama için yapılmıştır; Baudrillard'a göre, artık, hiçbir zaman anlaşılamaz bir dünya düşüncesine geri dönülemeyecektir. Artık nesne de olmadığı için, nesnel bile olmayan bu gerçeklik durumunun, tam bir tutuculuğu içerisine sıkışmış bulunmaktayız ve bu sanal evren, öznen, aşkınlıktan vb. tamamen sıyrılmış bir yapı içermektedir (Baudrillard, 2005:70). Bu radikalliği, bir yanıla olumlu değerlendirse de Baudrillard, yine de bu radikal evrenin, “klasik” evreni kuşatarak, onunla durmadan çatışan bir boyuta gelmesinin kaçınılmaz olduğunu ve bundan kimsenin ileride kurtulamayacağını da vurgular; ona göre, nesnel bir gerçeklik evreni olduğu sürece, bu radikal sanal evrenin içerisindeki terimlerin, rasyonel çelişkisinin hâlâ buluna bileceğini ve böylece, biraz olsun nefes alınabileceğini söyler. İleride bu iki dünyanın birbiriyle çarpışmasıyla, geriye parçacıkların da kalmayacağını söyleyen Baudrillard, bunun hali hazırda zaten böyle olduğuna da değinir; ona göre “atomik” kirlenmenin tam da içerisindeyizdir (Baudrillard, 2005: 70-71).

Bu gerçeklik kaybını ise Baudrillard, genel olarak, “kusursuz cinayet” olarak tanımlamıştır; Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet* kitabında, dış görünüşler eğer olmasaydı, bu durumun, “gerçeğin” kusursuz bir cinayeti olarak yorumlanabileceğini söyler. Fakat dünya, “hiçliğini” durmadan görünüşler üzerinden verdiği için, bu gerçeğin ortadan kaldırılması, asla kusursuz olamayacaktır (Baudrillard, 2019: 13). Baudrillard, “nihilist” bir anlayış içerisinde olduğu için buradaki gibi, “hiçliği” daima vurguladığını söyleyebiliriz. Ona göre dünya, gizini bu görünüşler ardındaki “hiçlik” üzerinden ele verir; buna göre, gerçek, yanılsama içerisinde asla kaybolmayacaktır; kaybolacak tek şey, bütünsel gerçeklik içerisinde kaybolan yanılsama olacaktır. Bu yüzden Baudrillard, gerçeğin ortadan kaldırılmasının asla kusursuz olamayacağını vurgular (Baudrillard, 2019: 13). Eğer, hiçbir, bitmemişliğin, “cinayetin kusurunun izini” bulmak istiyorsak, ona göre, dünyanın “gerçekliğini” ortadan kaldırmamız gerekmektedir; bunun için, dilin sözcüklerini tek tek yok etmeliyizdir; böylece, hiçbir sürekliliği devam eder; Baudrillard'a göre modernizm, bize bu “yokluğu” unutturmuş ve bize, durmadan biriktirmeyi ve toplam değerleri aşılarmıştır. Oysa ona göre gerçek güç, hiçlikten, eksiltmeden gelmektedir. Baudrillard'a göre, hiçliğe simgesel olarak sahip olamamamızın en büyük nedeni, her yanımızı saran ekranların neden olduğu yanılsamaya kendimizi kaptırmamızdır (Baudrillard, 2019: 16).

Jean Baudrillard'a göre, görüntü, gerçeğin kendisi haline gelmiştir ve artık onun, "gerçekliği" imlemek gibi bir vasfı yoktur. "(...) Görüntü, gerçeğin sanal gerçekliği olduğu için artık onu düşleyemeyiz (...) Gerçek, gerçekten kovulmuştur. Gerçeğin dağınık parçalarını belki yalnızca teknoloji birbirine bağlamayı sürdürür"(Baudrillard, 2019: 16-17). Baudrillard, dağınık bir şekilde var olduğunu söylediği bu gerçekliğin, kusursuz bir "gerçeklik" altında tamamen yok edildiğinde, mutlak bir simülasyon evrenine geçişin tamamlanacağını vurgular. Buna karşın, bu durumun oluşup oluşamayacağı ona göre meçhuldür, tıpkı bu yanılsamanın, teknik bir işlemle ortadan kaldırılma ihtimali gibi (Baudrillard, 2019: 17).

Jean Baudrillard, simülasyon aşamasıyla birlikte, göstergelerin yeni işlevinin, gerçekliği ortadan kaldırmak olarak değiştiğini vurgular. Aynı zamanda göstergeler, bu kayboluşu perdelemektedir. Buna göre, dünya, simülasyonun ufkunda tamamen kaybolmuştur hatta artık, onun varlığı üzerine sorular gündeme bile gelmemektedir; Baudrillard'a göre tam olarak artık, böyle bir dünyada yaşamaktayızdır. Hem sanat hem de kitle iletişim araçları günümüzde ona göre, bu düzene boyun eğmiştir (Baudrillard, 2019:18). Baudrillard, artık hiçbir şeyin gerçek anlamda bakılmak için değil, görsel olarak emilip yutulmak için var olduğunu söylemektedir. Böylece "olanaksız değiş tokuş" içerisinde iz bırakmadan dolaşıma giren "şeylerin" görünüşünün, anlaşılmasının çok güçleştiğini vurgulamıştır (Baudrillard, 2019:18).

Baudrillard, dünyanın kendi yanılsamasının, simülasyonun "gerçekliği" yüzünden unutulduğunu vurgular; ona göre, dünyanın varlığı konusunda inancımızı sağlayan şey, onun bu kusurlu, eksik, rastlantısal niteliğidir; buna göre, simülasyonun kusursuzluğu, her şeyi meşrulaştıran bir "fantazmadan" başka bir şey değildir. Baudrillard, zaman zaman, bilim ve fizikötesi çalışmalarla, onun yanılsamasını tekrardan edinmek istediğimizi söyler. Nietzsche'nin "istenç" kavramına atıf yapan Baudrillard, bu istencin, yanılsama istenci olduğunu söyler (Baudrillard, 2019: 23). Bununla birlikte Baudrillard, dünyanın bir anlamının olmadığını ve ona bir anlam vermek gibi bir niteliğimizin olamayacağını da vurgular; ona göre, dünyaya karşı duyduğumuz, değiştirme isteği, devrimci istekler ve ütopyacı istekler, onun kararsızlığı ve doğal tersine çevrilebilme niteliği karşısında, nafile çabalar olmaktan öteye geçemeyecektir (Baudrillard, 2019: 24). Buna göre, "(...) Gerçek, boyun eğilmemesi gereken bir şeydir. Bize bir simülakr olarak sunulmuştur ve en kötü olanı da inanacak başka bir şey bulunmadığı için ona inanmaktır" (Baudrillard, 2019: 25). Baudrillard'a göre, "gerçek", yanılsamadan çıkmış, ikincil bir yanılsama olma özelliği taşımaktadır. Gerçekliğe duyulan mutlak inanç ise, ona göre, düşsel tüm biçimler arasındaki en bayağı olanıdır

(Baudrillard, 2019: 25). Baudrillard, “neden bir şey değil de hiç var?” sorusuna yanıt verilemeyeceğini söyler. Ona göre bir şeye “gerçeklik” atfedilmesi tamamen, uygun görülen olgular sayesinde olanaklıdır ve ona göre, hiçbir zaman gerçeklik, kesin değildir. Bu yüzden Jean Baudrillard, sorulması gereken sorunun, “yanılsama nereden kaynaklanıyor?” değil, “gerçeklik nereden kaynaklanıyor?” sorusu olduğunu söyler (Baudrillard, 2019: 27). Baudrillard’a göre, “gerçeklik”, tamamen bir inanç meselesidir; tıpkı Tanrının varlığının kanıtlanmasının mümkün olmadığı gibi, gerçekliğin de mutlak şekilde kanıtlanmasının mümkün olmadığını söyler (Baudrillard, 2015: 15). Bununla birlikte Baudrillard, insanlar için ereksiz, arzusuz bir dünyada yaşamak katlanılmaz olduğu için, “anlam istencini” istediklerini ve “hiçlik” yerine “gerçekliği” arzuladıklarını vurgular (Baudrillard, 2019: 26).

Bununla birlikte, Baudrillard’a göre, “gerçek” dünyayı yok ettiğimiz için, elimizde göstergeler dünyası da kalmamıştır. Böylece, gerçek dünyayla birlikte, göstergeler dünyasına da son vermiş bulunmaktayızdır. Bu ona göre, “bütünsel gerçekliğin”, göstergeleri yok etmesidir. Bugün, “mutlak gerçeklik” uğruna, göstergeyi de sahtesini de yitirmiş bulunmaktayızdır. Bütünsel gerçekliğin ortaya çıkmadığı eski zamanlarda ise, dünya, imgesel olarak kurulabiliyordu ve aşkınlık, mesafe, soyutlama gibi şeyler mevcuttu (Baudrillard, 2015: 63). Baudrillard, “bütünsel gerçeklik” ile, her şeyin gerçek, görünür saydam ve anlamlı olarak gösterildiği, işlemsel bir projeden bahsettiğini söyler. Oysa her şeyin anlamlı olması için, şeylerin kendinde bir anlama sahip olması gerekmektedir (Baudrillard, 2015: 13). Ona göre artık, eğretilme yapılamamaktadır. Baudrillard, göstergeyle kurulan anlamsal ilişkilerin tıpkı, “gerçekle” kurulan anlamsal ilişkiler gibi, “sanal” ve “sayısal” bir evren içerisinde yitirilmiş olduğunu vurgulamıştır (Baudrillard, 2015: 63).

Bununla birlikte Baudrillard, gerçekliğin ortadan kalktığını vurgularken, fiziki (nesnel) bir gerçekliğin ortadan kalktığı gibi bir şeyi söylemediğini özellikle vurgular; o, gerçekliğin ortadan kalktığını söylerken, metafizik (zihinsel) anlamda bir ortadan kalkmadan kastetmektedir (Baudrillard, 2015, 14).

Jean Baudrillard, Guy Debord’un (1931- 1994) *Gösteri Toplumu* kitabına atıf yaparak, bugün Debord’un iddia ettiği gibi, “gerçeğin”, gösterge ve imgeler yoluyla boyun eğdirildiği bir yapı içerisinde yaşamadığımızı, aksine, bu “bütünsel gerçeklik” yapısının, bütün göstergeleri ve imgeleri, bütünlükçü yapısıyla yok ettiği bir yapı içerisinde bulunduğumuzu vurgulamıştır (Baudrillard, 2015: 63). Baudrillard, bu “baskın gerçeklik” yüzünden, gerçeğe inanacak, arzu ve istekten mahrum kaldığımızı da söyler; ona göre artık, tek yapmamız gereken bu gerçekliğe inanmaktır hatta bu bir zorunluluk. Bu gerçeklik ona göre, gittikçe herkesin uyması gerekken ahlâkî bir buyruğa dönüşmüştür, oysa ona göre ne “şeyler” ne de

“canlılar” böyle bir gerçeklik ilkesine ya da ahlâkî dayatmaya, boyun eğmektedir. Bu inancı engelleyen şey ise, bu aşırı gerçeklik ilkesinin tam kendisidir (Baudrillard, 2015: 15).

Dünya hakkında ve yaşam hakkında bilinebilecek her şeyin, teknik açıdan tamamen tüketilmesiyle birlikte Jean Baudrillard (2015: 16), her türlü arzusun ve isteğin yerine getirilebildiği bir yapıya geçildiğini ve bu yapıda, gerçekliğin otomatik olarak üretilebildiğini söyler; ona göre gerçeğin böyle üretilebildiği bir yapıda, gerçeğe tamamen inanabilmek mümkün değildir. Buna göre, biriktirilen/depolanan gerçeklik, kendi kendisini zehirlemiştir. Jean Baudrillard (2015:16) bu durumun, “lânetlenmiş pay” ile aynı olduğunu söyler; elimizde fazlasıyla “gerçeklik” var ve ona göre, bundan artık kurtulamıyoruz.

Jean Baudrillard, Aydınlanmacı ilerleme fikrine de tamamen karşıdır; ona göre bilim, bilinç ve nesnellik yönünde belirli bir ilerleme kat edildiği fikri, üç yüzyıldan bu yana büyük çıkarlar sağlamış, aydınların ve ideologların söyleminden ibarettir ve söylem olma dışında bir anlam ifade etmemektedir (Baudrillard, 2019: 28). Kuantum fiziğindeki gelişmeleri de ele alan Baudrillard, bu bilimsel kesinlik ve ilerlemeci söylemlerin, nasıl da çaresizlik içerisine düşebileceğine, örnek olarak onu gösterir. Ona göre, “mikroskobik” dünya üzerine mutlak düşünceler çıkaramayışımız, “gizemin”, mikroskobik dünya içerisinde, halen bulunduğunun kanıtıdır (Baudrillard, 2019: 28). Baudrillard’a göre “gerçek”, bu örnekteki gibi, kavranmaktan çok uzaktır, zaten ona göre yoktur. Baudrillard bunu, “(...) Gerçek yoktur. Bir şey yoktur. Hiç vardır. Bir başka deyişle kavranamaz bir nesnenin ve onu kavradığını sanan öznenin sürekli yanılsaması (...)” diyerek vurgular (Baudrillard, 2019: 29). Dünya, Baudrillard’a göre kökten bir yanılsamadan ibarettir; simülasyon ise, salt “gerçek” adına, dünyanın yanılsamasına son verir; tam tamına “simülasyon” ile bunu ifade etmek istemiştir (Baudrillard, 2019: 30). “(...) Gerçeğin bunalımı söz konusu değildir, tam tersine: simülasyonla üretilip çoğaltıldığı için gerçeklik her zaman fazlasıyla var olacaktır ve gerçeğin kendisi de bir simülasyon örneğinden başka bir şey değildir” (Baudrillard. 2019.31).

Buna karşın, Baudrillard (2019, 31) için, “dünyanın yanılsaması”, “şeylerin” olmadıkları bir biçimi, kendilerine vermesidir ve onlar, kendilerini neye benzetmişlerse ondan ibarettirler; görünürler ve kaybolurlar, hiçbir türlü çözümleme içermezler, işaret ederler ve kaybolurlar; simülasyon ise, sanal gerçeklik de dahil olmak üzere, tüm teknik hileleri kapsayan dev bir anlam üzerine kurulmuştur. Baudrillard (2019, 31) için simülasyon, göstergelerin yanılsamasını içermektedir; doğru ile yanlışın, gerçeğin ve göstergenin mutsuz ayrımsızlığı demektir. Simülasyon onun için, hesap ve üretkenlik düzeni adına, göstergelerin yanılsamasının üretilmesidir. Ona göre, bu düzen içerisinde, bir anlamın olmadığını içten içe biliriz.

Jean Baudrillard (2019, 33) yanılsamanın yok edilemeyeceğini de vurgular. Baudrillard'a göre, “gerçek” dünyayı üretmekte yaşanan çöküntü hızlandırılmaktadır çünkü, anlamın araştırılması, kaçırılmak istenmektedir. Bu yüzden, yanılsamayla baş etmek için, ona gerçekle yaklaşmak yerine, daha fazla yanılsamayla yaklaşmalıyızdır çünkü gerçek aracılığıyla, ona yaklaşırsak bu iki kat yanılsamaya neden olacaktır. Baudrillard'a göre, dünyamızın yapay bir sentezi olan art dünyanın, bu aldatıcı görüntülerine, ancak dünyamızın daha üstün bir yanılsamasıyla karşılık verebiliriz. Buna göre, anlamsızlığa hiçle, yanılsama yanılsamayla, kötüye daha kötüyle karşılık verilebilir. Bununla birlikte, dünyanın kökten yanılsaması, indirgenemez bir yapıyı da içermektedir, onu belirli şeylere indirgemek, dünyanın yadsınması ve dönüştürülmesi gibi ikincil yanılsamalar içerisine koymak demektir (Baudrillard, 2019, 33).

Baudrillard (2019: 36) özellikle şunu vurgular: simülakr, gerçeği gizlemek gibi bir anlam ifade etmez, kendisinin olmadığını gizleyen gerçektir. Simülasyon evresiyle Jean Baudrillard, kutsal söylemlere atfedilen, yaratma ve düzenleme işlemlerinin de kaybedildiğini vurgular. İnsanlık, simülasyonla, bu görevi devralmıştır ve bu sanal gerçeklik, geçmişimizi belirlediği gibi, geleceğimizi de belirleyecektir (Baudrillard, 2019: 36). Artık “gerçeklik” ile simülasyon arasında bir ayrımın yapılamadığını söyleyen Jean Baudrillard (2019: 37), bu durumun, büyük bir belirsizliğe neden olduğunu da vurgular. Buna göre, bizi gerçek dünyaya bağlayacak bir yapıdan artık tamamen mahrumuzdur. Böylece, geçmişimizin simülasyon içerisine girmesi gibi, şimdimiz de ona göre, bu yapı tarafından yutulmuş bulunmaktadır.

Baudrillard (2019: 37), bu simülasyon yapısına geçilmesinde, “sanal gerçekliğin” (*Virtual Reality*) mantıksal yapısının neden olduğunu da vurgular; bu sanal gerçekliğin mantıksal yapısı, bizi zorunlu olarak, bu simülasyon evrenine getirmiştir. Buna göre, tüm veriler, tüm eylemler, tüm olaylar bilgiye dönüştürülmüştür; gerçeklik böylece, kopyalanarak, klonlanarak yok edilmiştir. Jean Baudrillard, bu durumun, dünyanın hızlıca çözülmesine ve sonlanmasına neden olabileceği söyler. Sanal kavramı onun için, bunu ifade etmektedir. Baudrillard göre, bu sanal yapıdan artık kurtuluş yoktur, her köşe başında bir gizli kamera bizi beklemektedir (Baudrillard, 2019: 40-41).

Jean Baudrillard'a göre her varoluş kendisiyle artık tele-mevcudiyet ilişkisi içerisine girmiştir; tele-mevcudiyet, radyo, televizyon, internet vb. aracılığıyla taşınan dolaylı ya da “temsili” mevcudiyet anlamına gelmektedir (Baudrillard, 2019: 42). “(...) Televizyon ve kitle iletişim araçları uzun bir süreden bu yana, aynen bir virüsün normal bir hücreye yaptığı gibi “gerçek” özel yaşamın içine girip yerleşmek için kitle iletişim uzamının dışına çıkmışlardır” (Baudrillard, 2019: 42). Böylelikle gerçek yaşam, tele-mevcudiyet ile her

zaman, kısa devre yaptırılacaktır. Jean Baudrillard, artık ne yoksun bırakıldığımızı ne de yabancılaştığımızı söyler. Ona göre artık bu sistem içerisinde hepimiz, her türlü bilgilendirmeye hızlıca ulaşabiliyoruz. Ayrıca ona göre, bu oyunun içerisine direkt katılarak, oyuncu konumuna da geçiş yapmış bulunmaktayız. Baudrillard’a göre, dünyanın gösteri olarak gerçek dışılığına katlanabilirken şimdi, dünyanın bu sanal kusursuzluğu, aşırı gerçekliği karşısında, hepimiz savunmasızızdır. Bu durumu, terörün yeni biçimi olarak değerlendirir. Bu baskın yapıyla kıyaslandığında ona göre, “yabancılaşma”, artık bir sorun olmak mahiyetini yitirmiştir (Baudrillard, 2019: 43).

Jean Baudrillard’a (2019: 43) göre, eleştirel düşünceyle, fizikötesi, dinsel, ideolojik yanılsamaların eleştirisi gerçekleştirilmiştir; bu eleştirel sorgulamalarla, yanılsamalardan çıkılan altın bir çağa geçiş yapılmıştır. Ona göre, geriye tek bir yanılsama kalmıştır, bu ise, eleştirinin yanılsamasıdır. Jean Baudrillard, eleştirinin hedefi olan iktidarın, nesnenin, cinselliğin, düşün, çalışmanın, tarihin tamamen kaybolarak, eleştiriden intikam aldığını vurgulamıştır. Geriye sadece, teselli olarak, yanılsamalarını bırakmışlardır. Artık sadece, kitle iletişimin de kullanılmasıyla, yaşanmış varoluşun özgün biçiminin, bir yerlerde var olduğu imasında bulunabiliyordur. Karşısında eleştirecek bir şey bulamayan eleştirel akıl ise, böylece, kendisine yönelmiş ve kendisini parçalara ayırmıştır (Baudrillard, 2019: 43).

Jean Baudrillard (2019: 44), Dadaist ressam Marchel Duchamp’ın (1887-1968) *ready made* olarak tanımladığı, günlük yaşamdan kopararak, bir sanat eserine dönüştürdüğü nesnelere atıfta bulunur. Baudrillard göre, günümüzdeki, sanal teknoloji de aynı şekilde, günlük yaşamdan parçalar koparır ve ona aşırı gerçeklik yükleyerek, dolaşıma sokar. Buna örnek olarak, *reality show* programlarında yer alan, trajik hayat öykülerini gösterir. Onlar da tıpkı, Duchamp’ın “‘hazır sanat” eserleri gibi, günlük yaşamdan koparılırlar ve kitle iletişim aygıtları tarafından, aşırı “gerçeklik” yüklenerek, dolaşıma sokulurlar. Baudrillard (2019: 45), günümüzdeki haber anlayışının, olayla, alıcının çelişkili bir biçimde, böylesi bir sanal teknoloji ile birbirine karıştırılmasının içerildiğini vurgular. Bu durum da siyasal bir bulanıklığa neden olduğunu söyler.

“Sanal gerçeklikle” birlikte, Baudrillard (2019, 50) aşırı bir görüngü olarak tekniğin içerisine girilmiş bulunduğunu söyler. Bundan sonra, “eski dünyanın” izini bulamadığımız gibi, ona karşı bir özlem de duyamayacağımızı vurgular; ona göre bu durum, Martin Heidegger’in (1889-1976) “‘çerçeveleme” (*Gestell*) kavramından bile daha vahimdir. Baudrillard (2019, 53) artık gerçeklikle çatışır durumda olmadığımızı söyler; ona göre, biz artık, kesin ve çelişkisiz bir gerçeklik tarafından dışlanmış bulunmaktayızdır. Baudrillard (2019, 84) eskinden, gerçekliğin olmayışını, ütopya ve imgeyle giderilebildiğini savunur.

Oysa şimdi, ona göre, bu “aşırı gerçekliğin”, ne telafisi vardır ne de bir seçeneği bulunmaktadır.

Jean Baudrillard (2019, 87), artık savaştığımız şeyin, bu teknolojik ilerleme, bilişim ve iletişimin bizi sürüklediği saydamlık olduğu söyler. Artık karşıtının içine giren her şey, ondan ayrılamaz bir benzerlik taşımaktadır ve anlamını da yitirilmiştir. Her şey tözünü, direncini yitirmiştir. Değerler, karşıtlarını üretmektedir ya da onların yerine geçmektedir. Bu duruma örnek olarak Baudrillard, “kötünün” saydamlığının, “iyiyi” üretmeye başlamasını ya da tam tersi “iyinin”, “kötüyü” üretmesini gösterir. Bu durumun nedeni ise, nedenler ve sonuçlar arasındaki dengenin yitirilmesidir (Baudrillard, 2019: 88). Bu durum, postmodernizmin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Jean Baudrillard (2019: 122), bu durumun her zaman böyle olmadığını da zaten söylemektedir. Baudrillard’a göre modernizmin, Aydınlanma Çağı’nın gölgesindeyken, düşünce ile gerçeklik tam bir uyum sergilemektedir. Oysa şimdi bu bağlantı, sona ermiştir. “(...) XX. Yüzyılın tüm siyasaları içinde ayakta kalabilmişse de, kavram ve gerçeklik arasındaki bu ideal ve zorunlu nitelikteki bağlantı, öyle ya da böyle, günümüzde yok olacaktı” diyerek, bu durumun kaçınılmaz olduğunu da savunur (Baudrillard, 2019: 122). Bu yapı artık, sanalın özerkleşmiş, sınırsız, özgöndergeli yapısı karşısında yitirilmiştir. Baudrillard, bu teknik ve zihinsel simülasyon sayesinde, bir bakıma, gerçeğin kendi ilkelerinden ve yerinden tamamen sürüldüğüne inanır; buna göre artık gerçeğin, gerçek olarak düşünülmesi sona ermiştir. O sadece, bir yanılsama, kendi yörüngesinden çıkmış bir dünya olarak algılanabilir (Baudrillard, 2019: 123).

Baudrillard (2019, 140) bununla birlikte, gelinen bu yeni toplumsal yapıda, “ötekinin” yok edildiğini savunur. Artık türü olmayan, cinsiyeti olmayan bir “öteki” üretilmektedir. Böylece artık, belirli bir simgesel bağlardan mahrum kalmışızdır. Bu simgesel bağlar, “yeniden üretim” adına, vazgeçilmiştir. Baudrillard, bunu bir virüse benzetiyor ve ondan kaçılmasının artık imkânsız olduğunu vurguluyor. Ona göre, “ötekinin” bu yok edilmesinin izleri, estetik cerrahiyle, yüz ve beden cerrahileriyle örtülmektedir. Jean Baudrillard, geriye kalan son kanıtların da ancak böyle cerrahi operasyonlarla tamamen yok edilebileceğini, böylelikle ötekinin cinayetinin, kusursuz görünebileceğini söyler (Baudrillard, 2019: 143). Baudrillard, artık “ötekinin” üretildiği bir çağa geçiş yaptığımızı vurgular. Bundan böyle, onu ne parçalamak, ne öldürmek, ne de onu sevmek ya da nefret etmek mümkün olacaktır. Önemli olan tek şey artık, onu önceden üretmektir. O artık “tutku” nesnesi olma hürriyetini kaybetmiştir; o artık sadece, bir “üretim nesnesidir” (Baudrillard, 2019: 143). Bununla birlikte Baudrillard (2019: 161), kendi imgemize, kendi görünüşümüze tutsak olduğumuzu da söyler. Kendi acılarımızın, kendi arzularımızın “nesnesi” olduğumuz

için ona göre, geri kalan her şeye karşı duyarsızlaşmışızdır. Bu duyarsızlık yüzünden, ümitsizliğe düşmüş olduğumuzu da vurgular. Jean Baudrillard'ın, “sessiz yığınlar” olarak adlandırdığı yeni toplumsal bunun bir sonucudur. *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu* kitabında, bu durumu şöyle dile getirir: “Anlam artık toplumlarımızı sürükleyip götüren ideal çizgi olmaktan çıkmıştır. Anlamdan kaçabilen artıklar da elbet bir gün özükseneceklerdir” (Baudrillard, 2019: 18). Bu yeni toplumsal yapının, tepki vermek gibi bir meziyetinin olmadığını, özellikle vurgular.

Jean Baudrillard'ın (2005: 17) nesnelere vurgu yapması da boşuna değildir; o kendi felsefesini, ilk öncelikle bir “nesneler felsefesi” olarak değerlendirir. Baudrillard, “özne” (süje) sorunsalından kaçabilmek için, nesneye (obje) yöneldiğini belirtir. “(...) Asıl ilgilendiğim konu imal edilmiş bir nesneden çok nesnelerin oluşturduğu göstergeler sistemi ve aralarında kurdukları söz-dizimsel ilişkilerdir” (Baudrillard, 2005: 17). Buna göre, Baudrillard, nesnelerin, kullanım değerinden tamamen kurtulduklarını ve gösterge dünyasında, kendi aralarında bir oyun oynamaya başladıklarını vurgular (Baudrillard, 2005: 18). Buna göre, nesnelerin her zaman, dilsiz ve edilgen olarak algılandığını, oysa ona göre, nesneler, göstergenin gösterdiği “şeylerin” çoktan ötesine geçmiş bulunmaktadır ve hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı bir evrende yaşamaya çoktan başlamışızdır (Baudrillard, 2005).

Nesnelerin bu durumunu Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* ve *Nesneler Sistemi* kitabında açıklamaya çalışmıştır. Baudrillard, *Tüketim Toplumu* kitabında, nesne tüketimi fenomeni üzerinde durmaktadır. Ona göre, tüketim, sadece nesneleri tüketmek değildir, bu aynı zamanda, dünyayla kurulmuş etkin bir ilişki biçimi olma özelliği taşımaktadır; buna göre, Baudrillard, büyük şirketler tarafından, bastırılmaz arzuların yaratıldığını ve bu arzuların, tüketim nesneleri üzerinden giderildiğini söyler. Buna göre, lüks bir araba artık sadece, işlevsel amaçları için tüketilmemektedir; tüketim prestij vb. sebepler üzerinden şekillendirilir (Baudrillard, 2016: 101). “(...) Tüketim nesnesi bir statü tabakalaşmasını belirginleştirir: Eğer yalnızlaştırmazsa farklılaştırır, tüketicileri bir koda dahil eder, bununla birlikte toplumsal dayanışmaya yol açamaz” (Baudrillard, 2016: 101). Baudrillard bu yapı içerisinde, bütün nesnelerin, hiyerarşik şekilde sınıflandırıldığını söyler. Artık tüketim nesneleri, “fetiş” bir özellik taşımaktadır. Baudrillard “gadgest” olarak tanımladığı nesnelerin, faydacı olmaktan çok uzak olduğunu söyler; ona göre bu nesneler, sadece belirli bir oyunun parçasıdır ve politikayla, kültürle, eğlenceyle olan ilişkilerimizi onun üzerinden düzenleriz. Buna göre gadgest, gündelikliği ele geçiren gösteri tarzındaki bu sistemin, ayrılmaz bir parçasıdır. Baudrillard'a göre günlük yaşamımız da artık bir gadgest özelliği

taşımaktadır; toplumsal, politik vb. yaşamımız tıpkı, onun oyuncu yapısı gibidir (Baudrillard, 2016: 140-141).

Baudrillard, tüketimin, sıradan bir olay olarak görülmesinin yanlış olduğunu da belirtir. Tüketim, nesneler ve mesajlar boyutunda oluşturulan bir söylevdir ve göstergeleri güdümlü bir şekilde sıralanmasını içermektedir (Baudrillard, 2020: 262). Baudrillard (2020: 262-263) bir nesnenin, tüketim nesnesine benzemesi için, göstergeye dönüşmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Buna göre, bu gösterge-nesneler, birbiriyle soyut bir ilişki içerisine girer ve gösterge olma işlevini böylece edinirler; bu düzeyde “kişiselleştirilen” nesneler, seri şekilde üretilir ve tüketirler. Baudrillard (2020, 263) bir nesnenin, nesne olabilmesi için, maddi değil, onu farklı kılacak özelliklere sahip olmasının zorunlu olduğunu belirtir. Nesne sistemli bir gösterge statüsüne sahip olan insanın, kendisiyle kurduğu ilişkinin de tamamen değişeceğini belirtiyor. Tüketici ona göre, bu nesneler üzerinden, belirli bir ilişkiler ağını tüketmektedir; ürünün kendisi burada önemli değildir. Buna göre, ilişki, nesneler üzerinden kurulmaktadır ve tamamen zihinsel bir ilişki şeklinde tüketilmektedir (Baudrillard, 2020, 263). Jean Baudrillard (2020: 263), nesnenin statüsünün, üretim düzeni tarafından belirlendiğini söyler; reklâmlarla ise, nesnenin, diğer nesneler gibi tüketilebileceği ima edilir ve ona belirli özellikler yüklenir. Baudrillard’a göre, günümüzdeki bütün arzular, projeler, istekler, tutkular satılabilmek ve tüketebilmek için, soyutlamalar yoluyla, bir tüketim nesnesinde somutlaştırılır. “Bu durum, tüketimin; sistemli, insanların hem nesnelerle hem de kendi aralarında kurdukları ilişkilerin ötesine geçebilen tarih, iletişim ve kültürün tüm alanlarını kapsayan total bir zihinsel uygulama şeklinde tanımlanması gerekir” (Baudrillard, 2020: 266). Baudrillard (2020: 266), bu tüketim anlayışının, kültürel bir zorunluluk halini aldığını da belirtir. Baudrillard, tüketimi, belirli bir ihtiyaçların giderilmesi adına, başvuru bir eylem olarak tanımlayan insanlara şiddetle karşı çıkar; eğer ona göre, böyle olsaydı, belirli bir doyum noktasına muhakkak ulaşılmış olunurdu. Oysa, insanlar her geçen gün daha fazla tüketmek istemektedirler (Baudrillard, 2020:268). Jean Baudrillard, bu sistemli ve sınır tanımayan tüketimin kökeninde yatan düşüncenin, bütün nesnelere sahip olamamaktan kaynaklanan, düş kırıklığının bulunduğunu söyler. Ona göre, gösterge/nesneler zihinsel düzeyde durmadan birbirlerinin yerlerini alırlar ve yitirilmiş bir “gerçekliğin”, yokluğunu telafi etmeleri onlardan beklenir; oysa böyle bir eksiklik duygusu üzerine oturan tüketim, ona göre asla, denetim altına alınamayacaktır (Baudrillard, 2020: 268).

Baudrillard (2016: 160), bu gerçekliğin yokluğunu kapatmak için, kod öğretilerinin bileşiminden hareket edilerek, “yeni-gerçeklik” olarak adlandırdığı şeyin üretildiğini vurgular. Bu günlük yaşamın her alanında yer alan, matematiksel işlemlerle ilgili bilimlerin

ve sibernetiğin üstünde çalıştığı “simülasyon modelleri”nin imgesinde gerçekleştirilen bir simülasyon süreci olma mahiyeti taşımaktadır. Üstelik bu simülasyon süreci sınırsız bir yapı arz etmektedir. Bu simülasyon süreci için, gerçeğin modeli, imal edilir ve imal edilen modellere, bir yapının ya da bir durumun rolü oynatılır. “kitle iletişimlerinde ise bu süreç gerçeklik gücüne ulaşır: Gerçeklik, aracın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş modelin bu yeni gerçekliğinin yararına yok edilir, buharlaştırılır” (Baudrillard, 2016: 160).

Jean Baudrillard’ın “simülasyon” kavramının daha iyi anlaşılması için, kavramın detaylarına değinilmesi yerinde olacaktır.

3.3. Simülakrlar ve Simülasyon

Baudrillard, simülakr kavramını, sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmak olarak tanımlıyor; ona göre bu kavram, gizlemek (*dissimuler*) ile karıştırılmaması gerekmektedir; gizlemek, sahip olunan şeye, sahip değilmiş gibi yapmaktır. Ona göre, gizlemek, bir varlığa işaret ederken, simülakr, yokluğa işaret etmektedir (Baudrillard, 2020: 15). Simülakr, gerçek olarak algılanmak isteyen görünümdür denilebilir. Simüle etmek ise, gerçek olmayan bir şeyi gerçek olarak sunmaktır.

Jean Baudrillard, simüle etmenin “-mış” gibi yapmak olmadığının altını çiziyor. Bu duruma örnek olarak, “hastalanmış” gibi yapan birinin, yatağa uzanıp, diğerlerini, hasta olduğuna inandırmaya çalışmasını gösteriyor. Oysa bir hastalığı simüle eden kişi, hastalığa ait bütün semptomları gösterir. Böylelikle, “sahte” ile “gerçek” arasındaki ayrım noktası, ortadan kaldırılmış olunur (Baudrillard, 2020: 15-16). Baudrillard’a göre, izlemek (*dissimuler*) gerçeklik ilkesine zarar vermezken, “simülasyon”, “sahte” ile “gerçek” ayrımlarını tamamen ortadan kaldırır. Jean Baudrillard, hastalığı simüle eden kişinin, gerçekten hasta olup olmadığına karar verilmesinin, imkânsız olduğunu söyler. Çünkü aynı semptomları, birebir üretir (Baudrillard, 2020: 16). “(...) Klasik mantık, sahip olduğu tüm kategorilerle simülasyona karşı mücadele etmeye çalışmaktadır. Oysa günümüzde bu mantığı çoktan aşip geçen simülasyon hakikat ilkesinin yerini almıştır” (Baudrillard 2020: 17).

Simülasyonla birlikte, her şey adeta, merkezini kaybetmiştir ve birer simülakraya dönüşmüştür. Böylece ona göre, nerede başlayıp nerede bittiği belli olmayan, gönderenden tamamen yoksun bu yapı, kapalı devre içerisinde, gerçeğin değil, yalnız kendisinin yerine geçebilen bir yapı halini almıştır (Baudrillard, 2020: 19).

Jean Baudrillard, gösterge ve gerçek arasındaki eşdeğerlik ilkesinden artık söz edilemeyeceğini özellikle vurgular; ona göre, simülasyon, eşdeğerlik ütopyasına tamamen ters

bir yapıdadır. Bu yapı, göstergeyi, bir değer olarak görmez. Üstelik, her türlü göndereni tersyüz eder ve onu tamamen öldürür (Baudrillard, 2020 20).

Jean Baudrillard, tarih içerisindeki imgesel aşamaları, şöyle sıralıyor: 1. gerçeğin yansımaları olarak imge 2. gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge 3. gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge 4. gerçekliğin hiçbir aşamasıyla ilişkisi olmayan ve tamamen kendisinin simülakrı olan imge (Baudrillard, 2020: 20). Birinci simülakr evresinde, Jean Baudrillard’a (2020: 20) göre, imge olumlu bir yapıdadır çünkü onunla bir tür, ayin yapılmaktadır. İkinci düzeyde, imge olumsuz bir anlam taşımaktadır. Üçüncü aşamada imge, görünümün yerini almaya çalışır. Dördüncü aşamada ise, imge artık tamamen simülasyon evresine aittir. Jean Baudrillard, bu aşamaları detaylı olarak, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* kitabında açıklamaktadır (Baudrillard, 2016: 87).

Baudrillard, birinci simülakr düzenini, Rönesans’tan Sanayi Devrimi’ne kadar olan dönemi kapsadığını belirtir. Baudrillard (2016: 87) birinci basamaktaki simülakrın, doğal değer yasası taşıdığını söyler. Kopyalama ise, feodal düzenin yıkılıp, yerini burjuva düzenine bırakmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni ise, burjuva sınıfının, göstergeler üzerinden, bir değer yarışına girmiş olmasıdır. Birinci simülakr düzeninde, koyulan yasalarla, tüm göstergelerin net bir anlam taşımaları sağlanmıştır; bunun nedeni ise, her birinin, bir mevkiyi işaret etmesidir (Baudrillard, 2016: 87).

Jean Baudrillard, imajların, bu dönemlerden önce de var olduğunu kabul eder. Ona göre, modern toplumlardan önce, “simgesel değiş tokuş” ile şekillenmiş toplumlar da bulunmaktadır. Kısacası, bugün alışık olduğumuz şekliyle, ekonomik veya estetik biriktirmeden öncesi olarak tanımlanabilir (Toffoletti, 2014: 27).

Jean Baudrillard, dolaşımı kısıtlanmış Bizans ikonlarını, birinci dönem simülakrına örnek olarak gösterir. Buna göre, bu imajlar, ritüellerde, törenlerde rol oynarlar. Bu ikonların her birinin, kendi yeri ve hedefi vardır (Baudrillard, 2020: 18). İmajlar, toplumsal ilişkileri sürdürme işlevini ve evrensel değerlere işaret etme özelliğini, klasik dönemle birlikte yitirmiş bulunmaktadır. Baudrillard’a göre, imajlar artık ayinsel özelliklerini yitirmiştir ve artık, estetik bir değer taşımaktadır (Baudrillard, 2016: 89) Bu, ikinci düzen simülakrdır. “Öyleyse sahte, asılla birlikte Rönesans’ta doğmuştur. Bu olguyla önü yeleğe benzeyen giysiden yapay protez çantaya, (alçı kaplama) yabancı mermer döşeli iç mekanlardan, barok tiyatral mekanizmalara kadar her yerde karşılaşmaktayız” (Baudrillard, 2016: 89). Baudrillard, Rönesans’tan sonra, tüm toplumsal ve mimari alana hakim olan şeyin biçim olduğunu söyler. Ona göre, yeni isteklere karşılık verebilmek için, şatafatlı yalancı mermer dekorlara ve barok sanata başvurulmuştur. Jean Baudrillard’a göre bunlar tıpkı, dünyevi bir yaşam biçiminin ve

doğa tözünün içinin boşaltılmasıyla, tek bir töze indirgenmesine benzemektedir. Bu durum ayrıca, burjuvazinin, soy, mevki ya da kastan kaynaklanan bütün farklılıkların ötesine geçmeye çalışmasının birer sonucu olarak değerlendirilebilir. Buna göre, alçı (mermer tozu), yapay göstergelerin üretildiği, tutkulu bir demokrasi anlayışını ve yeni ortaya çıkan burjuva sınıfı için, her şeyi yapabilme olanağını ifade etmektedir (Baudrillard, 2016: 90). Bu durum, her türlü sahtekârlığa ve oyuna yol açmıştır. Baudrillard’a göre bu tıpkı, yalancı mermerin, diğer bütün malzeme çeşitliliğine son vererek, tek bir töz durumuna gelmesine benzemektedir. Baudrillard’a göre simülakrlar, bu gibi gösterge oyunlarından ibaret sayılmamalıdır. Onlar aynı zamanda, toplumsal ilişkilerle, iktidarı da içermektedir; ona göre, alçı üretimi, aynı zamanda, gelişmekte olan bilim ve teknolojinin yüceltilmesi anlamını da taşımaktadır (Baudrillard, 2016: 90).

3.3.1. Hiper-Gerçeklik

Birinci ve ikinci simülakr düzeninde, imaj, resmettiği şeye denk olmaya çalışmaktadır. Bu iki düzende de gerçeğin, imajdan farklı olduğu düşüncesi halen mevcuttur. Örneğin, gerçek meyveyle karşılaştırılma yapıldığında, yalancı mermerden yapılan meyve, sahte kalacaktır (Toffoletti, 2014: 31). İkinci basamak simülakr, “gerçeği” emer ve imgeden, görünümünden yoksun bir gerçeklik ortaya çıkarır (Baudrillard, 2016: 95). Buna karşın, üçüncü basamak simülakrlar ise, sahte ile gerçeklik arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırır; gerçek olan da sahte olan da artık, simülasyon olarak anlaşılmaktadır (Baudrillard, 2016: 130). Bu aşamada Baudrillard (2016: 130), biçimlerin esnekliklerini yitirdiklerini ve geriye sadece ayınının sürdürülmesinin kaldığını vurgulamaktadır; bu dönemi, simülasyon ya da “hiper-gerçek” olarak tanımlamaktadır. Bu dönemle birlikte Baudrillard, gerçeğin tanımının, “yeniden-üretimi sağlanabilen şey” olarak değiştiğini söyler. “(...) Gerçek yalnızca yeniden üretilebilir bir şey değil aynı zamanda her zaman önceden zaten yeniden üretilmiş şey, yani hiper-gerçeğe dönüşmektedir” (Baudrillard, 2016: 130-131). Jean Baudrillard’a göre, gerçekliğin kendisinin, hiper-gerçek bir görünüm kazandığı söylenebilir; günümüzde, politik, toplumsal, tarihsel, ekonomik vb. alanlar, hiper-gerçekliğin simüle edici boyutu içerisine girmiştir. Baudrillard’a göre, hiper-gerçekliğin simüle edici etkisi, gerçeğin “estetik” anlamda halüsinasyona benzeyen biçimlerini üretmiştir ve artık biz tamamen, onlar arasında yaşamaktayızdır (Baudrillard, 2016: 132).

Jean Baudrillard, bütün simülakr düzenlerinin iç içe geçtiği kusursuz bir yer olarak, Disneyland’ı gösterir. Ona göre Amerika, sahip olduğu tüm değerlerini minyatürleştirerek ve çizgi filmleştirerek, yüceltmeye çalışmaktadır. Bu ideolojiyi Baudrillard, “üçüncü basamak”

bir simülasyon olarak değerlendirmektedir. Baudrillard’a göre, Disneyland’ın sunmuş olduğu düşsellik, ne gerçektir ne de sahte; ona göre burası, gerçekliğin simetrik olarak yeniden üretilmesi için yapılmış bir “caydırma” (ikna) makinesidir (Baudrillard, 2020: 28-29). Ona göre, Disneyland’ın asıl görevi, bütün Amerika’nın, büyük bir Disneyland olduğunu gizlemektir. Bu durumu o, tıpkı bazı toplumların, sıradan gündelik yaşantısının bir hapishaneyi andırdığını gizlemek için, hapishane inşa etmelerine benzetmektedir. Jean Baudrillard için Amerika, gerçek bir evrene ait değildir; Baudrillard’a göre Amerika, tamamen, hiper-gerçek, simülasyon evrenine aittir (Baudrillard, 2020: 28).

Jean Baudrillard’ın tanımlamış olduğu son simülakr dönemi, dördüncü dönemdir. Bu dönem ona göre, üçüncü dönemin aşılmış olduğu gibi bir anlam yaratmamalıdır. Baudrillard’a göre bu dönem “bütünsel gerçeklik” safhasıdır; dördüncü dönem, franktal veya virüse benzemektedir (Baudrillard, 2020: 12). “Dördüncü evre olan değer franktal evresinde artık kesinlikle hiçbir gönderme yoktur; değer her ne olursa olsun hiçbir şeye göndermede bulunmadan (...) tüm yönlerde tüm zaman aralıklarında ışıldar” (Baudrillard, 2020: 12). Franktal evrede artık, hiçbir değer kalmamıştır. Geriye sadece ona göre, metastaz gibi yayılan, bu değersizlik yapısı vardır. Jean Baudrillard, bu zincirleme yapının, her şeyi değersizleştirdiği için artık bir değerden söz edilemeyeceğini vurguluyor. Bu ona göre tıpkı, mikrofiziğe benzer bir durum arz etmektedir; güzel ya da çirkin, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü terimleriyle ilgili değerlendirme yapmanın, tıpkı bir elektronun hem yerinin hem de hızının aynı anda ölçülmesinin imkânsız oluşu gibidir (Baudrillard, 2020: 12). Ona göre, kavramlardan tamamen arınmış şeyler, göstergeler ve eylemler, amaçlarından, özlerinden tamamen kurtuldukları için sonsuza kadar kendilerini yeniden üretirler. Baudrillard, bu durumu paradoksal buluyor, çünkü düşüncenin çoktan yok olmasına rağmen, şeyler işlemeyi sürdürüyor; buna örnek olarak, Aydınlanmacı ilerleme anlayışının yok olmasına rağmen, halen ilerlemenin sürmesini gösteriyor (Baudrillard, 2020: 13). Ona göre, politik alanda da düşünceler artık yoktur, fakat politik oyunlar halen devam etmektedir. Baudrillard, kendi hedeflerine karşı içten içe bir umursamazlık duymalarına rağmen, buna devam ettiklerini vurguluyor. Baudrillard’a göre, düşüncesini yitiren şey, tıpkı gölgesini yitiren bir adama benzemektedir ve franktal evrede, tam olarak bu olmuştur (Baudrillard, 2020: 13).

Jean Baudrillard’a göre, her şey artık politik olduğu için, bir politikadan söz edemeyiz. Artık, politik sözcüğü bir anlam ifade etmez. Tıpkı her şeyin, estetik hale getirilmesiyle, güzelliğin tamamen yitirilmesi gibidir (Baudrillard, 2020: 16).

Jean Baudrillard’a göre, dördüncü aşamayla, tam olarak, “bütünsel gerçeklik” safhasına geçilmiştir. Bu “ultra gerçeklik”, halen içerisinde yaşadığımız gerçekliktir.

Teknolojiyle mesafemiz artık kalmamıştır, artık neredeyse onun içerisindeyizdir. Bu yüzden eleştirel bir bakış açısı geliştiremeyiz. Artık temsillerden, dünyanın bir yansımasıymış gibi de bahsedemeyiz, onlar artık tam anlamıyla dünyanın kendisi haline gelmiştir; dünya onlardan ibarettir. Jean Baudrillard için bu imajların bir istismarıdır; imajlar ilk başta, dünyanın iki boyutlu bir soyutlamasıydı; oysa şimdi imajlar, giderek görselleştirilmektedir ve iletişim, enformasyon, belgeleme amacıyla kullanılmaktadır. İmaj böylelikle, bir anlam yüklenmesi için zorlanmaktadır; imajın bu kadar anlam için zorlanması, Baudrillard'a göre, otonomisini tamamen kaybetmesine neden olmuştur. Her şeyi imaja dönüştürmeye çalışarak, imajı yok etmiş bulunmaktayızdır (Toffoletti, 2014: 36-37).

Böylelikle, Jean Baudrillard'a göre (2020: 120), iletişim aracı ve gerçeklik, hakikat düzeyinden artık birbirinden ayrılamaz. Onlar, tek bir nebula dönmüşlerdir. Bu durum ise, emilen anlam ve kaybolan iletişim diyalektiğiyle birlikte, kısır döngüsel bir modelin her yeri kaplamasına neden olmuştur. Jean Baudrillard, toplumsalın için için kaynatılan bu yapısının, insanların tamamen umutsuzluğa ve felaket duygusuna sürükleyeceği düşüncesinin, idealist bir bakış açısıyla bakanların ulaşabileceğini söyler. Oysa artık kitleler, her türlü anlama karşı, tamamen sessiz kalmaktadırlar; bu sessiz kitleler, kitle iletişim aygıtlarından dayatılan anlamlara karşı, tamamen sessiz kalmayı tercih etmişlerdir. Jean Baudrillard bunu, karşı-strateji olarak değerlendiriyor (Baudrillard, 2020: 120-121). Günümüzdeki sistem, herkese olabildiğince söz hakkı tanıyarak, olabildiğince anlam üreterek, kendisini kanıtlamaya çalışmaktadır. Baudrillard bu yüzden, direnişi, tamamen anlam üretmeyi ve konuşmayı reddetmek olarak tanımlamıştır. Ona göre, kitleler de tam olarak bunu yapmaktadır, kendilerine karşı yöneltilen anlamları, ayna gibi, geri yansıtmaktadırlar (Baudrillard, 2020: 123). Çünkü, Baudrillard, sistemin özgürleştirme uygulamalarının, onun tek bir yüzünü ifade ettiğini söyler; buna göre sistem, bizi, daima bir nesne olmaya itmektedir (Baudrillard, 2020: 123).

Jean Baudrillard bu yüzden, kitle iletişim araçlarının, toplumsallaşmayı sağlamak gibi bir amacının olamayacağını belirtir; onlar sadece, kitlelerin için için kaynamasını sağlayabilirler. Baudrillard'a göre, artık kitle iletişim araçlarından da söz edemeyiz; Baudrillard bu durumu şöyle dile getiriyor: “(...) başka bir deyişle bir gerçeklikle bir diğeri, gerçeğin bir konumu arasında aracılık yapacak bir süreç yoktur. İçin için kaynama denilen şey kesinlikle budur.” (Baudrillard, 2020: 119). Baudrillard, kutupların birbirleri tarafından emilmesiyle birlikte, iletişim aracı ve gerçeklik gibi belirgin şeylerden artık bahsedemeyeceğimizi söyler. Bu kutuplar, daima birbirlerine kısa devre yaptırmaktadır; bu yüzden, iki kutup arasında, diyalektik bir müdahale artık söz konusu olamayacaktır (

Baudrillard, 2020: 119). Bu yüzden, Kitle iletişim araçları ve gerçeklik, hakikat düzeyinde birbirilerinden ayrılmaz, tek bir nebula dönüşmüşlerdir (Baudrillard, 2020: 20).

Baudrillard, içerisinde bulunduğumuz bu durumu, “orjin” sonrası olarak tanımlıyor; bu duruma neden olarak ise, modernizmin başarısızlığını gösteriyor. Jean Baudrillard, artık elimizde sadece, simülasyonun bulunduğunu vurguluyor. Bu yüzden ona göre, özgürleşme, ileri gitme simülasyonu yapmak dışında, elimizden hiçbir şey gelmemektedir. Jean Baudrillard, modernliğin özgürleşme hedeflerinin, çoktan arkada kaldığını vurguluyor (Baudrillard, 2020: 10).

Oğuz Adanır’a (2016: 53) göre, Baudrillard’ın sistem anlayışı, birçok şeyin, yazgısal bir yapıya sahip olmasına rağmen, her şeyin rastlantısal bir şekilde olup bittiği izlenimi yaratılmasından ibarettir. Bu yüzden, Baudrillard’a göre, alternatiflerden söz edilebilse bile, mevcut sistemden tamamen arınarak, farklı bir yaşam tarzına geçilmesi olanaksızdır. Jean Baudrillard, insanları, tıpkı bir robot gibi, günlük gerçekleştirmesi gereken eylemleri gerçekleştirmek dışında, başka bir şey yapamayan varlıklar olarak görmektedir. Jean Baudrillard için bu olsa olsa bir yaşam simülasyonudur ve bu yaşamı sürdüren insanlar ise, birer “insan simülakrna” dönüşmüştür (Adanır, 2016: 53).

Oğuz Adanır (2016: 53), “gerçeklik ilkesinin”, Jean Baudrillard’ın bahsettiği şekilde değişmesiyle birlikte, toplumsal yaşamda gerçeklik ilkesinden tamamen kopulduğunu vurgular; buna göre, toplumsal yaşam, bir nevi sanal bir yaşama dönüşmesiyle birlikte, teknolojinin de yardımıyla, toplumlar, sanal değil, gerçek bir yaşam sürdürdüklerine inandırılmaya çalışılmaktadır. Buna göre, özünü, ruhunu, maneviyatını yitiren bireyler, tüketim toplumu içerisinde, üretilen arzuların kölesi haline gelmişlerdir; Adanır’a göre, bu durum oldukça paradoksaldır çünkü, sistem yarattığı arzularla aslında, insanların asıl arzularını tatmin edememektedir; onların arzularını, tüketim nesnelere yönlendirerek aslında sadece bastırmaktadır. Bu yüzden, modernizmin, teknolojinin, insanların hayatını daha da kolaylaştıracığı düşüncesi, başarısızlığa uğramış bir düşüncedir; teknoloji, insanları bilinçsizleştirerek, kendisine boyun eğdirmek istemektedir (Adanır, 2016: 54). Buna göre, günümüzdeki teknoloji, büyük ölçüde artık, tüketim düzenine hizmet etmekten ibarettir; insanlığa hizmet etmekten oldukça uzak düşmüştür.

Jean Baudrillard, gerçeklik ilkesinin kaybedilmesiyle birlikte, politik, ekonomik, kültürel yaşantının da birer simülakra dönüşmüş olduğunu vurgular; buna göre, gerçeklik ilkesinin kaybindan sonra, gerçekliğe dayanan herhangi bir kuram artık üretilemez; Baudrillard’a göre bundan sonra, yaşamış olduğumuz simülasyon evreninde, yalnızca

“patafizik” yorumlar üretilebilir; patafizik kısaca, gerçek ve düşsele aynı değeri atfeden, çözüm üretme yöntemidir (Adanır, 2016: 54-55).

Oğuz Adanır’a (2016: 56) göre, Jean Baudrillard, derin düşüncelerini ironik bir şekilde ifade etmeyi bilen bir düşünürdür; üslubunda alaycılık olsa da Adanır’a göre, yaşamış olduğu çağın sorunlarına karşı, ciddi yaklaşmayı da bilmektedir.

Jean Baudrillard’a karşı yöneltilen eleştirilerin başında ise, düşüncelerinde bolca çelişki bulunmasıdır; bu eleştiriyi kabul eden Jean Baudrillard, üzerinde bulunduğumuz çelişkili dünyaya, çelişkili bir çözümlemenin yakıyacağını söylemiştir (Adanır, 2016: 56).

Bu yüzden, Jean Baudrillard’ın çalışmaları, kusursuz bir çözümleme niteliğine sahip olduğu söylenilemez; onun çalışmaları daha çok, mevcut, “postmodern duruma” karşı, yeni bir bakış açısı sunmaktadır; aynı şekilde onun, simülasyon kuramı da çağımızı anlamak için, bize sadece, farklı bir bakış açısı sunduğu söylenebilir.

SONUÇ

Modernizmin temelleri olarak gösterilebilecek, rasyonalizm ve ampirizm, belirli tarihsel aşamalardan geçerek oluşmuştur. Özellikle Avrupa’da, 17. ve 19. yüzyıllar arasında gelişen, Aydınlanmacı hareketler, modernizmin temel düşüncelerini ve buna bağlı olarak, kurumlarını oluşturması bakımından, oldukça önemli görülmüştür.

Aydınlanmacı filozoflar, kiliseye karşı, insan aklını, yaşamdaki tek mutlak yönetici ve yol gösterici olarak değerlendirmişlerdir. Bunun sonucunda, tümel, değerini yitirmeye başlamıştır ve yerini tikele bırakmıştır. Modernizm böylece, merkeze koyduğu akılla, bilimsel faaliyetlere yönelmiştir; bu bilimsel faaliyetlerin sonucunda ise, belirli hakikat kabulleri edinmiştir; modernizm, bu hakikat kabulleriyle, toplumsal yaşamı, yeniden şekillendirmiştir.

Modernizmin, kendinden önceki kurumlarına yönelttiği eleştirel tutum, zaman içerisinde, modern bilimsel yöntem başta olmak üzere, kendi kurmuş olduğu bütün modern yapıları da içerisine almıştır denilebilir. Bu eleştirel tutum başta olmak üzere, bilimsel ve siyasal gelişmeler de modernizmin genel kabullerinin sarsılmasında, etkili olmuştur.

Böylece, postmodernizm düşüncesi, modernizmin, insanlığı irrasyonellikten kurtarmayı vaade eden, ilerlemeci tarih anlayışının, içerisine düşmüş olduğu bu krizlerin bir dışı vurumu olarak değerlendirilebilir.

Postmodern olarak tanımlanan filozoflar, modernizmin üzerine kurulu olduğu iktidar, hakikat, bilim vb. anlayışlarının eleştirisine yönelmişlerdir. Foucault, modernizmin, baskıcı bir iktidar yapısına sahip olduğunu vurgularken, Derrida, onun logosantrik bir yapının devamı olarak görmüş ve onu, dekonstrüksiyona tabi tutarak, ikili yapılarını görünür kılmaya çalışmıştır.

Deleuze ve Guattari ise, “arzu” kavramı üzerinden, modernizm eleştirisine yönelmişlerdir; onlar, “yersiz yurtsuzlaştırma” kavramı üzerinden, baskın söylemin kodlarını kırmayı hedeflemişlerdir; böylece, onlara göre, Batı felsefesindeki düalist yapı aşılıp, “göçebe özneye” ulaşılabilir. Bu durum da onlara göre, birleştirici bir sentezin ortaya çıkmasına neden olur. Özellikle onların arzu üzerinden yürüttükleri bu çalışmalar, postmodernizm içerisinde, modernizmin akılsal otoritesine karşı çıkmak bakımından, önemli bir konuma sahip olduğu söylenilebilir.

Liotard ise, güncel durumu, “postmodern durum” olarak tanımlamıştır ve artık, belirli bir ayrımın yapılamayacağını vurgulamıştır ve içerisinde bulunan bu hakikat krizine dikkat çekmiştir. Lyotard ayrıca, büyük anlatıların yitirildiğini söylemiştir ve onların bir daha kurulamayacağını vurgulamıştır. Ona göre böylece, toplumlar, mitsel söylemlerini tamamen kaybetmiştir. Lyotard, bu postmodern durumun, “dil oyunlarının” çeşitliliğinin

kaybedilmesine neden olduğunu vurgulamıştır; Lyotard’a göre artık, toplumsal yapılar farklı anlatılarla kurulmak yerine, “pragmatik dil parçacıkları” ile kurulmaya başlanmıştır. Jean François Lyotard, bu postmodern durumun oluşmasındaki sebebin kökenine ise, “felsefe tarihi” içerisinde süregiden “hakikat” arayışının bir anlamda yitirilmesine koymuştur. Bu durum ona göre, postmodern durumun oluşmasına sebep olan ana etmendir; postmodern durum ise bu hakikat arayışının bir anlamda yitirilmesinin karşılığıdır.

Jean Baudrillard ise, bu hakikat kaybıyla birlikte, gerçekliğin artık üretilen bir şey haline gelmesini, simülakr düzenleri üzerinden açıklamıştır. Jean Baudrillard, özellikle kitle iletişim araçlarının hızlı gelişimiyle birlikte, simülasyon olarak tanımladığı bir yapıya geçiş yaşandığını vurgulamıştır; buna göre, dördüncü simülakr evresiyle birlikte, simülakrlar, her yeri franktal bir virüs gibi sarmış ve gerçek ile sahte arasındaki ayrımı tamamen ortadan kaldırmıştır. Ayrıca Baudrillard, kitle iletişim araçlarından da artık bahsedemeyeceğimizi vurgular; ona göre, her şeyin, iç içe geçtiği bir yapı tarafından kuşatılmış bulunmaktayızdır. Bu yüzden, ayrımlar tamamen ortadan kalkmıştır; her şey politik olduğu için, artık politikadan bahsedemeyiz; her şey estetik olduğu için, estetikten bahsedemeyeceğimiz gibi. Artık, tamamen ona göre, hiper-gerçeklik ile ayrımların yok edildiği bir simülasyon evrenine aitizdir.

Jean Baudrillard, simülasyon ile anlam bombardımanına tutulduğumuzu vurgular; ona göre gerçeğin bu kaybının örtülmesi için, sistemsel yapılar durmadan anlam üretmektedir ve bu anlamsal yapılar, bizi baştan çıkartma/ayartma ile manipüle etmeye çalışmaktadır. Bu anlam ve gerçek dayatmasına karşı Jean Baudrillard, toplumsalın, sessizliğe büründüğünü ve her türlü tepkiden yoksunlaştığını belirtir. Jean Baudrillard’a göre kitlelerdeki bu sessizlik, simülasyonun her yerde durmadan yaymaya çalıştığı anlam bombardımanına karşı, bir direnme yoludur; ona göre kitleler böylece, kendilerine durmadan dayatılan belirli bir anlama karşı durmaktadır ve her ne olursa olsun sessizliğini bozmamaktadır; ona göre artık, toplumsal yapılar tamamen bu sessiz yığınlardan oluşmaktadır. Jean Baudrillard’ın bu söylemi yerinde görünmesine karşın, toplumsal yapıyı tamamen “sessiz yığınlar” indirgemiş olduğu için eleştirilebilir.

Böylece, Jean Baudrillard, modernizmin ilerlemeci anlayışından artık tamamen mahrum kaldığımız bir yapı içerisinde olduğumuzu belirtir; ona göre artık elimizde kalan tek şey, bu simülasyon yapısının bize verdiklerinden ibarettir. Jean Baudrillard, Aydınlanmacı ilerleme fikrinden mahrum kaldığımızı vurgulamakla birlikte, ilerlemenin tamamen simülasyon ile yaşatıldığını belirtir ve bu duruma sebep olarak, modernizmin başarısızlığını gösterir. Buna karşın, birçok eleştirmen, Jean Baudrillard’ın düşüncelerini, fazlaca kötümser,

abartılı ve çelişkili bulmaktadır. Onlara göre, Baudrillard'ın felsefesi, problemler karşısında bir çözüm sunmamaktadır ve birçok konuyu, indirgemeci bir şekilde ele almaktadır; onlara göre, bu onun, olaylar karşısındaki kötümser bakış açısının bir yansımasıdır. Nihilist ve kötümser duruşu onlara göre, felsefesinde daima hissedilmektedir. Bu yüzden onun felsefesi, çağımızın genel problemlerine ve çelişkilerine işaret etmesi bakımından güçlü görülse de çözüm yolları konusunda zayıf ve kötümser kalmış olduğu söylenilebilir.

Buna rağmen, Baudrillard'ın çalışmaları halen, kitle iletişim araçlarının bu yeni yapısının anlamlandırılmasında, kullanılmaya devam edilmektedir. Özellikle, gelişen sanal teknolojiyle birlikte, ortaya çıkan ya da çıkmakta olan, “*metaverse*” gibi yenilikler için, onun simülasyon teorisine, yeniden başvurulacağı söylenilebilir.

Özellikle *metaverse* ile kolayca sanal kimliklerin yaratılabilmesi ve bu kimlikler üzerinden, maddi karşılıkları olan, sanal ürünlerin kolayca alınıp satıla bilmesi, günümüzdeki sanallaşmanın boyutlarını gözler önüne sermektedir. Maddi gerçekliğin artık tamamen aşıldığı bu sanal gerçeklik aşaması, tam da Baudrillard'ın kendi kendisinin gösteren/gösterileni olduğu imgeselliğin yansıması gibidir. Jean Baudrillard'ın vurgulamış olduğu gibi, sabit bir gösteren/gösterilen ilişkisinin olmadığı bu imgesel -ona göre imgeden de artık tam olarak söz edemeyiz- aşamada, sanal bir ürün, nesnel bir ürünün değerini ve statüsünü aşabilmektedir. Özellikle kripto para teknolojisi ve NFT (*non-fungible token*) gibi değişim değerine sahip olan, dijital varlıkların, Jean Baudrillard'ın üzerinde durduğu dördüncü simülakr evresiyle birlikte, maddi para birimleriyle karşılaştırıldığında, herhangi bir merkez bankasının denetimine bağımlı kalmadan, kendi aralarında kurmuş oldukları dijital blok zincir sayesinde, merkezsiz bir yapıyla, kendi aralarında değiş tokuş yapabilmelerine olanak tanımaktadır; bu güncel durum ise, Jean Baudrillard'ın üzerinde durduğu hiper-gerçeklikle, her şeyin iç içe geçtiği ve nesnel değerlerin aşıldığı, sanallaşma aşamasının, bir yansıması olarak okunabilir.

Bu güncel öngörülere karşın, Jean Baudrillard'ın çalışmaları, kendisinin de belirttiği gibi, çelişkiden muaf değildir; bu durumu o, ironik bir şekilde, çelişkili bir dünyanın ancak, çelişkili bir incelemenin yakışacağını söyleyerek savunmuştur. Jean Baudrillard çalışmalarında, mutlak bir tutarlılığın aranmaması gerektiğini böylece dile getirmiştir; onun çalışmaları daha çok, işaret etmiş olduğu kavramlar üzerinden, yeniden yorumlamaya açık olmaları bakımından, önemli bir yere sahip olduğu söylenilebilir.

Oğuz Adanır gibi düşünürler ise, onun çalışmalarının, çelişkilere rağmen, önemli bir bakış açısına sahip olduğunu savunmuşlardır ve çalışmalarının, çağımızın sorunlarını, başarılı bir şekilde çözümlenmiş olduğunu söylemişlerdir. Özellikle onun, simülasyon teorisi, postmodern dönemdeki “hakikat” kaybını anlayabilmek ve gelişen kitle iletişim araçlarının,

yol açmış olduğu sonuçları çözümleyebilmek için, çoğunlukla başvurulmuş bir kaynak haline geldiği söylenilebilir. Bununla birlikte, çalışmalarında bulunan karamsar yapı, çağın genel sorunları karşısında, çözüm arayışlarını dışlar; onun nihilist yapısı, bütün çalışmalarında hissedildiği söylenilebilir; ona göre, mevcut durum değiştirilemez bir yapı arz etmektedir. Bu yüzden, onun çalışmaları, mevcut durumun analizi dışında, bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Buna karşın, Jean Baudrillard'ın çalışmalarındaki eleştirel çözümlemeler, kitle iletişim araçlarının, tahakküm kurucu yapısı karşısında, farkındalık yaratması açısından oldukça önemlidir; bu franktal simülasyon yapısına karşı, geliştirilecek ilerideki çözümlerin, onun simülasyon kavramı üzerinden yapmış olduğu kapsamlı çalışmalardan yararlanmasının kaçınılmaz olduğu söylenilebilir.

Jean Baudrillard'ın üzerinde durduğu, bu tahakküm kurucu kitle iletişim yapısına karşı, medya okur yazarlığının toplumsal olarak yaygınlaştırılması, medyanın yol açmış olduğu yıkıcı etkileri azaltabilir. Böylece, kitle iletişim aygıtlarının tahakküm kuran yapısının yol açmış olduğu etkiler, eleştirel medya okur yazarlığı sayesinde hafifletilebilir. Jean Baudrillard'ın da zaman zaman belirtmiş olduğu gibi, nesnel bir dünya var olduğu müddetçe, simülasyonun etkileri fark edilebilir. Bu da halen, simülasyonun etkilerinin farkına varılabileceği ve bir direniş mekanizmasının oluşturulabileceği anlamı taşımaktadır. Medyanın, coğrafi sınırları aşarak, her yere yaydığı mesajlara karşı oluşturulabilecek tek bariyer, medya okur yazarlığının, eğitim ve öğretim alanları başta olmak üzere, toplumun genelinde yaygınlaştırılmasıyla oluşturulabilir. Böylece, kitle iletişim araçlarından yayılan propagandaların yol açmış olduğu etkiler, mesaja maruz kalan kitleler tarafından, belirli bir eleştirel filtreden geçirilebilir; bu durum da kitlelerin mesaj bombardımanı, belirli bir yöne doğru yönlendirilmesinin önüne geçebilecek bir mekanizmanın edinilmesi anlamı taşıdığı söylenilebilir.

Özellikle Baudrillard'ın belirtmiş olduğu gibi, dördüncü simülakr evresiyle birlikte, kitle iletişim araçlarıyla her yere yayılan hiper-gerçeklik, gerçeklik algısını üretmek bakımından oldukça tehlikeli bir yapıya ulaştığı söylenilebilir; kitle iletişim araçlarından yayılan mesajlar, bu mesajlara maruz kalan kitlelerin bir nevi, gerçeklik algılarını belirli bir yöne doğru yönlendirip yeniden üretmektedir. Bu durum onları, belirli bir dünya algısına maruz bıraktığı söylenilebilir. Bu sebeplerden ötürü, medya okur yazarlığının, toplumsal olarak yaygınlaştırılması ivedilikle gerekmektedir. Böylece, eleştirel bakışa sahip olan bireyler, toplumsal konularda daha özgün ve kararlı görüşlere sahip olabilirler ve medyanın zararlı etkilerine karşı daha dirençli hale gelebilirler.

Modernizmin başarısız olup olmadığı ise, halen düşünürlerce tartışılmaktadır; Jürgen Habermas gibi bazı filozoflar ise, modernizmi, bitmemiş bir proje olarak ele almaktadır ve başarısız addetmemektedir. Buna rağmen, dünyanın içerisinde bulunduğu global krizler gözetilirse, yeni bir ortak anlatıya olan ihtiyaç, aşikâr olarak hissedildiği söylenilebilir. Buna karşın Fransız filozof Jean François Lyotard’a göre, modernizm, vaatlerini gerçekleştirememiştir; bu yüzden artık, ondan söz etmemeliyizdir. Onun başarısızlığı bir nevi “postmodern duruma” sebep olmuştur. Jean François Lyotard, “ayrım”, “anlaşmazlık” (*le differênd*) kavramı üzerinden vurgulamış olduğu gibi, bu postmodern durum, her alana sirayet etmiş bulunmaktadır. Ona göre artık, ortak uzlaşmayı sağlayacak bir yapıdan tamamen mahrum kalmış bulunmaktayız. Bu yüzden, Lyotard’a göre, yeniden “büyük anlatı” kurmamız söz konusu dahi olamaz; “dil oyunlarının” çeşitliliğini yitirdiğimizi vurgulayan Lyotard, elimizde sadece pragmatik dil parçacıklarının bulunduğunu vurgulamaktadır. Lyotard’ın bu söylemlerine karşın, bazı kültür teorisyenlerinin yeni tanımlamaya başladığı post-postmodernizm kavramına göre ise, postmodernizm de aşılma yolundadır. Onlara göre, büyük anlatılara geri dönüş yaşanmaktadır. Bazılarına göre ise, post-postmodernizm, modernizmin yeni kılıfa sokulmuş hali olmak dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bu tartışmalar da göstermektedir ki postmodernizm, halen felsefede güncel bir konu olma vasfını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Adanır, O. (2000). *Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. Dokuz Eylül Yayınları, İzmir.
- Adanır, O. (2016). *Fikir Mimarları – Baudrillard*. Say Yayınları, İstanbul.
- Adorno T. W. ve Horkheimer M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev: N. Ünler ve E. Ö. Karadoğan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Akay, A. (2013). *Postmodernizmin Abc'si*. Say Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2005). *Anahtar Sözcükler*. (Çev. O. Adanır, L. Yıldırım), Paragraf Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (2005). *Bir Parçadan Diğere / François L'yuonnet ile söyleşi*. (Çev. Y. Avunç), İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2013). *Foucault'yu Unutmak*. (Çev. O. Adanır), Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2020). *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. (Çev. I. Ergüden.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2019). *Kusursuz Cinayet*. (Çev. N. K. Sevil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2020). *Nesneler Sistemi*. (Çev. O. Adanır ve A. Favaro). Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (2019). *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. (Çev. O. Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (2016). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* (Çev. O. Adanır), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2020). *Simülakrlar ve Simülasyon* (Çev. O. Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (2015). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği* (Çev. O. Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard, J. (2011). *Tekil Nesneler: Mimarlık ve Felsefe*. (Çev. A.U. Kılıç), Yem Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2016). *Tüketim Toplumu*. (Çev. H. Deliceçaylı ve F. Keskin). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Beaud, M. (2018). *Kapitalizmin Tarihi 1500-2010*. (Çev. F. Başkaya), Yordam Kitap Basın ve Yayın, İstanbul.
- Beiser, F. (2000). "The Enlightenment and Idealism". K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, 19.

- Benn, A. S. (2021). *Modern Felsefe*. (Çev. M. Ç. Kartal ve D. Alyanak), Fol Kitap, İstanbul.
- Bert, J.F. (2018). *Foucault*. (Çev. E. Ataseven), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Best, S. ve Douglas, K. (2016). *Postmodern Teori*. (Çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bilton, T., Bonnett, K., Jones, P., Lawson, T., Skinner, D., Stanworth, M. ve Webster, A. (2009). *Sosyoloji*. (Çev. K. Toraman), Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Bogue, R. (2013). *Deleuze ve Guattari*. (Çev. İ. Öğretir ve A. Utku). Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Bottomore, T. (2016). *Frankfurt Okulu ve eleştirisi*. (Çev. Ü. H. Yolsay) Say Yayınları, İstanbul.
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Butler, C. (2002). *Postmodernizm A very short Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Cevizci, A. (2020). *Aydınlanma Felsefesi*. Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2017). *Büyük Felsefe Sözlüğü*. Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2018). *Felsefe Tarihi*. Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2019). *17. Yüzyıl Felsefesi*. Say Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A. (2004). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (2021). *Nietzsche*. (Çev. İ. Karadağ), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Demir, Ö. (2019). *Bilim Felsefesi*. Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Derrida, J. (2017). *Gramatoloji* (Çev. İ. Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*. (Çev. P. B. Yalım). Metis Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2019). *Yöntem Üzerine Konuşmalar*. (Çev. Ç. Dürüşken), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Doğrucan, A. (2020). “Genel Felsefe Kaynaklarında Felsefenin Başlaması ve Milet Okulu”. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 10: 179-194.
- Doğrucan, F. ve Karabulut, D. (2018). “İnsan Anlayışının Ontolojik Bağlamıyla Felsefi Antropolojisi”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (2), 726-739.
- Doğrucan, F. (2017). *Tanrı ile Kavga 18.YY Fransız Aydınlanmasında D'Holbach Sistemi*. Aygan Yayıncılık, İstanbul.
- Doğrucan, F. (2018). *Tarihsel Uğrak Noktalarıyla Felsefesden Bilime*. Kesit Yayınları, İstanbul.

- Eco, U. (ed). (2020). *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*. (Çev. L.T. Basmacı), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Eco, U. (ed). (2019). *16. Yüzyıl Rönesans Çağı*. (Çev. A. Tonguç), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Edelman, B. (2001). “Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı”. (Çev. F. Taylan). *Cogito*, 25: 52-61.
- Eroğlu, Ö. (2014). *Baudrillard'ı Okumak*. Tekhne Yayınları, İstanbul.
- Erol, P. (2016). “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”. *Sosyoloji Dergisi*, 33: 49-66.
- Feldman, S. (2020). *Michel Foucault 21. Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*. Karakarga Yayınları, İstanbul.
- Feyerabend, P. K. (2020). *Akla Veda*. (Çev. E. Başer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Feyerabend, P.K. (2000). *Anarşizm Üzerine Tezler*. (Çev. E. Altıngöz), Öteki Yayın Evi, Ankara.
- Feyerabend, P. K. (1996). *Yönteme Karşı*. (Çev. E. Başer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2020). *Büyük Kapatma*. (Çev. I. Ergüden ve F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2019). *Özne ve İktidar*. (Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2002). *Toplumu Savunmak Gerekir*. (Çev. Ş. Aktaş). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Freyenhagen, F. (2014). “Adorno’s Politics: Theory and Praxis in Germany’s 1960s”. *Philosophy & Social Criticism*, 40 (9), 1-43.
- Fukuyama, F. (2015). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. (Çev. Z. Dicleli), Profil Yayıncılık, İstanbul.
- Gadamer, H. G. (2021). *Hegel’in Diyalektiği*. (Çev. G. Ateşoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Gombrich, E. H. (2006). *Sanatın Öyküsü*. (Çev. E. Erduran), Remzi Kitap Evi, İstanbul.
- Gökberk, M. (2021). *Felsefenin Evrimi*. Kırmızı Kedi Yayın Evi, İstanbul.
- Gökberk, M. (1985). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Habermas, J. (1985). “Modernity - An Incomplete Project”. H. Foster (Ed.), *Postmodern Culture*, London, 3-13.
- Hankins, J. (ed.). (2007). *Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, New York.
- Harvey, D. (2014). *Postmoderniğin Durumu*. (Çev. S. Savran), Metis Yayınları, İstanbul.
- Herakleitos (2014). *Fragmanlar*. (Çev. C. Çakmak), Alfa Yayınları, İstanbul
- Heimsoeth, H. (2018). *Kant’ın Felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

- Heinrich, M. (2017). *Kapital'e Giriş*. (Çev. K. R. Yılmaz), Yordam Kitap Basın ve Yayın, İstanbul.
- Hilav, S. (2020). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Horrocks, C. (2000). *Baudrillard ve Milenyum*. (Çev. K. H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul.
- Howking, S. (2021). *Zamanın Resimli Kısa Tarihi*. (Çev. M. A. Arslan), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Hume, D. (2017). *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev. F. B. Aydar). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Jameson, F. (1994). *Postmodernizm ya da geç kapitalizmin mantığı*. (Çev. N. Plümer). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kail, P. (2020). "Locke, Berkely, Hume: Epistemeoloji", *Epistemoloji*. (Çev. H. Özcan), S. Hetherington (drl.). Fol Kitap Yayıncılık, İstanbul.
- Kale, N. (2019). "Hümanizm". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*. 25: 763-770.
- Kant, İ. (2020). *Seçilmiş Yazılar*. (Çev. N. Bozkurt). Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Kenny, A. (2017). *III. Cilt - Modern Felsefe'nin Yükselişi*. (Çev. V. Uzundağ). Küre Yayınları, İstanbul.
- Kluxen, W. (2014). "Avrupa Ortaçağ'ında Aristotelesçilik". (Çev. K. H. Ökten). *Cogito*, 78: 59-70.
- Kuhn T. S. (2021). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. N. Kuyaş). Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Küçükalkan, G. (2018). *Derrida ve Yapısöküm*. Arı Sanat Yayınevi, İstanbul.
- Küçükalkp, K. ve Cevizci, A. (2019). *Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Küçükalkp, K. (2020). *Jacques Derrida / Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Küçükalkp, K. (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm*. Kibele Yayınları, İstanbul.
- Le Goff, J. (2020). *Ortaçağda Entelektüeller*. (Çev. M. A. Kılıçbay), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Locke, J. (2017). *İnsan Anlığı Üzerine Bir deneme*. (Çev. V. Hacıkadrioglu), Kabala Yayıncılık, İstanbul.
- Lyotard, J. F. (2014). *Postmodern Durum*. (Çev. İ. Birkan). Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Merriman, J. (2020). *Modern Avrupa Tarihi*. (Çev. Ş. Alpagut), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2017). *Güç İstenci*. (Çev. N. Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.

- Nietzsche, F. (2017). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. M. Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2019). *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*. (Çev. Minareci. R.) Can Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. (Çev. L. Özşar), Asa Kitabevi, Bursa.
- Nietzsche, F. (2000). *Tarih Üzerine*. (Çev. N. Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul.
- Öker, Z. (2005). “Kurgusal Dünyanın Gölgesinde Bir Unutkan Jean Baudrillard”. N. Rigel (Ed.), G. Batuş (Ed.), G. Yücedoğan (Ed.), B. Çoban (Ed.) *Kadife Karanlık / 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar*. Su Yayınevi, İstanbul, 193- 260.
- Öymen, Ö. K. (2020). *Hume*. Say Yayınları, İstanbul.
- Özel, F. ve Mumyakmaz, A. (2018). “Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno’da Modern İnsan ve Tüketim İdeolojisi” *Akademik Hassasiyetler*, 5 (10) :61-82.
- Palmer, F. R. (2020). *Semantik / Yeni Bir Anlambilim Projesi*.(Çev: R. Ertürk), Fol Kitap, Ankara.
- Platon (2019). *Phaidon*. (Çev. F. Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon (2017). *Protagoras*. (Çev. F. Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Ramond, C. (2011). *Derrida Sözlüğü*. (Çev. Ü. Edeş), Say Yayınları, İstanbul.
- Rickaby, J. (2021). *Ortaçağ Felsefesi*. (Çev. F.D. Çoban Sarı), Fol Kitap, İstanbul.
- Robinson, D. (2000). *Nietzsche ve Postmodernizm* (Çev. K.H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul.
- Russell, B. (2016). *Batı Felsefesi Tarihi 2.Cilt: Katolik Felsefesi*. (Çev. A. Fethi), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Saygın, A. U. (2016) .“Paul Karl Feyerabend’in Bilim Anlayışı”. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1: 16-24.
- Sim, S. (ed.) (2020). *Routledge Postmodernizm Rehberi* (Çev. M. Erkan ve A. Utku), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram*. (Çev. S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu), Babil Yayınları, İstanbul.
- Smith, G. B. (1996). *Nietzsche Heidegger and the Transition to Postmodernism*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Sokal, A. ve Bricmont, J. (1998). *Fashionable Nonsense Postmodern Intellectuals’ Abuse of Science*. Picador, New York.
- Soykan, Ö. N. (2002).“Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavram ve Sorunları”.*Cogito*, 33:40-

- Soykan, Ö. N. (2020). *Estetik ve Sanat Felsefesi*. Bilge Kültür Sanat Yayın, İstanbul.
- Soysal, S. (2020). *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*. Say Yayınları, İstanbul.
- Spinoza, B. (2020). *Ethica*. (Çev. H. Z. Ülker), Dost Kitap Evi Yayınları, Ankara.
- Şaylan, G. (2020). *Postmodernizm*. İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Tanilli, S. (2020). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası III. Cilt 16.-17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Toffoletti, K. (2014). *Baudrillard*. (Çev.Y. Başkavak), Kolektif Kitap, İstanbul.
- Topaloğlu, A. (2020). *Filozofların Tanrısı*. İz Yayıncılık, İstanbul.
- Urhan, V. (2010). *Foucault*. Say Yayınları, İstanbul.
- Weber, A. (2015). *Felsefe Tarihi*. (Çev. H.V. Eralp), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Wootton, D. (2019). *Bilimin İcadı / Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*. (Çev. N. Elhüseyin), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Mert BELEK
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Gazi Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Antalya, 2016
Tezsiz Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Antalya, 2019
Dönem Proje Konusu	Platon'un İdeal Devlet Anlayışı ve Felsefesinin Kökeni
Tezli Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Antalya, 2022
Tez Konusu	Jean Baudrillard ve Postmodern Gerçeklik Üzerine Bir inceleme
Doktora Diploması	
Tez Konusu	
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Belek, M. (2019). <i>Kitle İletişimde Manevi Kalkınma</i> . Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi, 4 (2), 132-141.	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	TRT Antalya Bölge Müdürlüğü
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	