



**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**ÜTOPYALAR ve KARŞI-ÜTOPYALAR BAĞLAMINDA**  
**MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCE ve ELEŞTİRİSİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Deniz KURTYILMAZ**

**BURSA – 2014**





**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**ÜTOPYALAR ve KARŞI-ÜTOPYALAR BAĞLAMINDA**  
**MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCE ve ELEŞTİRİSİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Deniz KURTYILMAZ**

**Danışman:**  
**Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP**

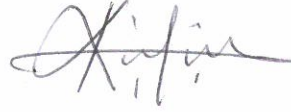
**BURSA – 2014**

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 701221002 numaralı Deniz Kurtyılmaz'ın hazırladığı "Ütopyeler ve Karşı-ütopyeler Bağlamında Modern Felsefi Düşünce ve Eleştirisi" konulu Yüksek Lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/06/2014 günü 10.30 - 11.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/başarısız olduğuna oybirliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)  
Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP  
Uludağ Üniversitesi

İmzası



Üye  
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ  
Uludağ Üniversitesi

İmzası



Üye  
Doç. Dr. Kemal ATAMAN  
Uludağ Üniversitesi

İmzası



27/06/2014

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Deniz KURTYILMAZ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : VIII + 163  
Mezuniyet Tarihi : ... / .. / 2014  
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

### ÜTOPYALAR ve KARŞI-ÜTOPYALAR BAĞLAMINDA MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCE ve ELEŞTİRİSİ

Bu çalışmanın amacı, ütopya örneklerinden bazılarının incelenmesi yoluyla modern felsefi düşüncenin temel karakteristiklerini ortaya koymak ve karşı-ütopyalardan bazılarının tetkik edilmesi kanalıyla da modern felsefi düşüncenin nasıl eleştirildiğine ışık tutabilmektir.

İlk bölümde ütopya ve karşı-ütopya kavramları tanımlanmaya çalışılmış ve onları oluşturan temalar ve tarihi süreçler araştırılmıştır. Ayrıca, çalışmamızda örnek olarak kullandığımız ütopyalar olan *Utopia*, *Güneş Ülkesi* ve *Yeni Atlantis* ile karşı-ütopya örnekleri olarak seçtiğimiz *Biz*, *Cesur Yeni Dünya* ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölüm modern felsefi düşüncenin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği ile ilgili bir soruşturmadır. Modern felsefi düşüncenin tarihi seyri Rönesans'tan başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesine kadar izlenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde önce ütopya ve modernizm arasındaki ilişkiye değinilmiş, ardından da seçilen ütopya örnekleri bağlamında modern felsefenin temel özellikleri incelemeye tabi tutulmuş; modern düşüncenin, toplum felsefeleri olarak görülebilecek ütopya metinlerinde kendini nasıl ve ne ölçüde gösterdiği araştırılmıştır.

Son bölümde ise modern düşüncenin on dokuz ve yirminci yüzyıldaki seyri resmedilmeye çalışılmış ve kendisine yöneltilen eleştiriler karşı-ütopyalar bağlamında ele alınmıştır.

#### Anahtar Sözcükler:

Ütopyalar	Karşı-ütopyalar	Modern felsefi düşünce	Modernizm
	Modern felsefi düşünce eleştirisi	Postmodernizm	

## ABSTRACT

Name and Surname : Deniz KURTYILMAZ  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy and Religion Sciences  
Branch : History of Philosophy  
Degree Awarded : Master  
Page Number : VIII + 163  
Degree Date : ... / ... / 2014  
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

### MODERN PHILOSOPHICAL THOUGHT AND IT'S REVIEW ON THE CONTEXT OF UTOPIAS AND DYSTOPIAS

The purpose of this study is examining the basic characteristics of modern philosophical thought and its reviews by giving particular examples of utopias and dystopias, as well.

In the first chapter, the terms of utopia and dystopia has been tried to define; concepts, themes and historical processes that created them were investigated. In addition, it is informed about the literal works used as examples of utopia which are *Utopia*, *The City of The Sun* and *New Atlantis* and dystopias that are *We*, *Brave New World* and *Nineteen Eighty-Four*.

The second chapter of our thesis is a sort of investigation related to what is modern philosophical thought and how it occurred. The historical journey of modern philosophical thought has been tried to be followed starting from the beginning of Renaissance to the eighteenth century's Enlightenment.

In the third chapter, firstly, the relationship between utopia and modernism has been mentioned; and then, the basic features of modern philosophy have been subjected on the context of selected utopia samples. In the final section of this chapter it has been investigated that how and to what extend the modern thought shows itself in utopias which can be seen as an entire social philosophy texts.

In the last chapter of the thesis, the course of modern thought in the nineteenth and twentieth centuries has been described and its criticisms have been addressed on the context of dystopias.

#### Keywords:

Utopias

Dystopias

Modern  
philosophical  
thought

Modernism

Review of modern  
philosophical  
thought

Postmodernism

## ÖNSÖZ

Bu çalışma, içine doğduğum ve muhtemelen içinde öleceğim modern dünyayı anlama çabamla ilgili olup, söz konusu gayret felsefe tarihi üzerinden ve felsefe geleneği içinde kendine has bir yeri olan ütopya ve karşı-ütopya kavramları özelinden sürdürülmeye çalışılmıştır.

Değerli hocam Doç. Dr. Kasım Küçükalp'in engin hoşgörüsü ve desteği olmaksızın bu çalışmanın bitmesi mümkün olmazdı, kendisine sonsuz şükranlarımı ve saygılarımı sunarım. Ayrıca önemli katkıları için Prof. Dr. Ahmet Cevizci, Doç. Dr. Kemal Ataman, Yard. Doç. Dr. Nazım Ankaralığıl, Mehmet Temelli ve Mehmet Çağan Azizoğlu'na, lisansüstü eğitime devam etmem için ısrarcı olan Bünyamin Yıldız'a ve burada isimlerini zikredemesem de üzerimdeki hatırı sayılır emeklerini hiç unutmayacağım tüm arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Desteğini esirgemeyen Türkiye Yazarlar Birliği Bursa Şubesi başkanı Mustafa Efe'ye ve Yönetim Kurulu üyelerine, tezi yazdığım Seyyid Usûl Kültür Merkezi'nin çalışanlarına, dua etmek ve ellerindeki kaynakları paylaşmak konusunda her zaman cömert olmuş Emir Han ve Irgandı Köprüsü fukaralarına da teşekkür borçluyum. Son teşekkürlerim ise, tezin neredeyse her cümlesini defalarca dinlemek zorunda bıraktığım eşim İlknur ve çoğu oyun vaktini yalnız geçirse de buna razı olan oğlum Agâh'adır.

Bursa, 2014

Deniz KURTYILMAZ

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR .....	VIII
GİRİŞ.....	1

### I. BÖLÜM

#### ÜTOPYA VE KARŞI-ÜTOPYA

1.1. Ütopya: Tanımı, Kaynakları ve Sınırları .....	5
1.1.1. Ütopyalara Üç Örnek: Utopia, Güneş Ülkesi ve Yeni Atlantis .....	13
1.1.1.1. Utopia .....	13
1.1.1.2. Güneş Ülkesi .....	17
1.1.1.3. Yeni Atlantis.....	20
1.2. Karşı-ütopya: Tanımı, Kaynakları ve Tarihi .....	22
1.2.1. Karşı-ütopyalara Üç Örnek: Biz, Cesur Yeni Dünya ve Bin Dokuz Yüz Seksen Dört .....	31
1.2.1.1. Biz.....	31
1.2.1.2. Cesur Yeni Dünya .....	33
1.2.1.3. Bin Dokuz Yüz Seksen Dört .....	37

### II. BÖLÜM

#### MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCE

2.1. Modern Düşünce .....	41
2.2. Modern Dünyanın Doğum Sancısı: Rönesans Düşüncesi .....	45
2.2. Bacon ve Descartes: Modern Düşüncenin Metot Sorunu.....	52



2.3. Copernicus'ten Newton'a ya da Kusursuz Âlem'den Mekanik Kozmolojiye .....	61
2.4. Modernite Radikalleşiyor: Aydınlanma Düşüncesi.....	67

### **III. BÖLÜM**

#### **MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCE VE ÜTOPYALAR**

3.1. Modernite ve Ütopya .....	72
3.1.1. Ontolojiden Siyasete Hümanizm ve Ütopyalar.....	76
3.1.2. Bilimcilik, İlerleme Düşüncesi ve Ütopyalar.....	91

### **IV. BÖLÜM**

#### **MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ VE KARŞI-ÜTOPYALAR**

4.1. Modernitenin Çözülüşü ve Karşı-ütopyalar .....	106
4.1.1. Modern Düşünce Eleştirileri Açısından Hümanizm ve Karşı-ütopyalar .....	116
4.1.2. Modern Düşünce Eleştirileri Açısından Bilimcilik, İlerleme Ülküsü ve Karşı-ütopyalar .....	135
SONUÇ.....	152
KAYNAKÇA .....	155
ÖZGEÇMİŞ.....	163

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.tz.	: Adı geçen tez
b.	: Basım
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
s.	: Sayfa
s.s.	: Sayfadan sayfaya
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı / ve diğerleri
vs.	: vesaire

## GİRİŞ

Çağımızın, ister geçen zaman içinde başka *post*'a bürünsün, isterse temel kurucu kabulleri bakımından ilk günkü tazeliğini korusun, yine de veya hâlâ modern olarak tanımlandığı herkesin üstünde ittifak edeceği bir gerçektir. Çünkü moderniteyi, yalnızca felsefecilerin zihnini meşgul eden yeni bir düşünme biçimi olmanın ötesine uzanan ve içinde yaşadığımız dünyanın bugünkü haliyle şekillenmesinde aktif görev almış kurucu düşünceler, sistematik yöntemler ve pratik projeler bütünü olarak kavramlaştırmak mümkündür. Varolduğumuz dünyanın büyük kısmı, modern Batı düşüncesi diye tabir edebileceğimiz; genel kabule göre temeli on yedinci yüzyılın ilk yarısında atılmış bir düşünme geleneğinin sonraki yüzyıllarda nerdeyse tüm dünya sathına yayılmasıyla vücut bulmuştur.

Ütopya ve karşı-ütopya ise, en geniş anlamda bir roman türü olarak kabul edilmekle beraber, felsefe geleneğinin en canlı biçimde izlenebileceği özel metinler olarak görülmelidirler. Zira bir felsefe sözlüğünde, diğer edebi türlere ait başlık bulunmazken 'ütopya' ve 'ütopyacılık' maddelerinin var olması dahi, edebiyat-felsefe ilişkisinin ütopya üzerinden, başka edebi türlere nazaran çok daha sağlam kurulabileceğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kaldı ki kimi ütopya örnekleri de edebiyatçılar tarafından değil, fakat düşünce tarihinin önemli filozoflarınca kaleme alınmıştır. Ayrıca modern kabullerin, metotların ve projelerin tümünün on altıncı yüzyıla beraber kendisini gösterdiği ve yirminci yüzyıla birlikte ise alenen eleştirildiği edebi metinler olması, ütopya ve karşı-ütopya felsefe tarihi açısından ayrıcalıklı konuma yükselten bir diğer faktör olarak karşımıza çıkar. Böylece ütopya ve karşı-ütopya yaşadığımız modern dünyanın mahiyetini anlama çabasının en rahat sürdürülebileceği mecralardan ikisi olurlar.

Çalışmamız da esas olarak, bu edebi türlerin belli örneklerinin incelenmesi kanalıyla moderniteye hem savunucuları hem de eleştiricileri açısından genişçe bakabilme isteğinin bir sonucudur. Elbette, 'ütopya ile modernite' ve 'karşı-ütopya ile modernite eleştirileri' arasında ontolojik bir bağ olup olmadığı sorusunu cevaplamak da çalışmamızın tutarlılığı ve bütünlüğü açısından oldukça önemli hâle gelmektedir. Böylece, ütopya ve

karşı-ütopya örneklerinin üzerinden modern çağın kabul ve getirilerini onları oluşturan nedenler ve süreçlerle birlikte kavramak, sonrasında ise nasıl ve ne ölçüde kritik edildiğini bilmek, eğer böyle bir derdimiz var ise, bugün nerede durduğumuzu hatta ne olduğumuzu anlamak açısından önemli hale gelir. Çalışmamızın amacı da kısaca ve genişçe böyle tanımlanabilir.

Çalışmamızın ilk bölümünü, ütopya ve karşı-ütopya kavramlarının tanımlanmasına, tarihinin ortaya konup, bu edebi türleri zuhura getiren farklı katmanların öne çıkarılmasına ve elden geldiğince sınırlarının çizilmesine ayırdık. Burada birkaç önemli noktaya değinmek çalışmamızın iç mantığını daha iyi anlatabilmemiz yönünde faydalı olacaktır. İlk olarak, ütopya kavramının sınırlarının belirlenmesi aşılması gereken zorlu bir problemdir, zira konuyla ilgili çalışmalar tetkik edildiği takdirde, ütopyanın ve karşı-ütopyanın farklı tanımlarına ve farklı sınırlandırmalarına rastlanır. Bunun en büyük nedeni, ütopyanın (ve böylece karşı-ütopyanın) ortaya çıkmasındaki ilk ve en büyük etmen olan ütopyacılığın (*utopianism*), insanın temel yaşamsal faaliyetlerinden biri olarak kendisini çok geniş bir etki sahasında göstermesi olsa gerektir.

Böylece, yalnızca ütopyacılık dikkate alındığında, Hesiod'un *İşler ve Günler*'ine kadar geriye götürebileceğimiz ve Jonathan Swift'in fantastik hikâyelerine değin genişletebileceğimiz bir ütopya ufku elde etmek mümkün hale gelir. Hatta ütopyanın özcü bir tanımını yapmaktan feragat etmek durumunda kalırız. İşte bu genişlik içinde, farklı araştırmacıların çoğunlukla kendi araştırmalarının ruhuna uygun düşen bir sınırlama yapmış olmaları; hatta Krishan Kumar gibi, modern Batı'nın ürettikleri dışında gerçek anlamda ütopya yazılmadığına inanan bir uzmanın bile, zaman zaman dışladığı kimi eserleri yeniden kavramın içine taşımakta beis görmemesi, sınır çizgilerinin muğlâklığına dair önemli bir ipucudur.<sup>1</sup> Demek ki hangi eserin gerçek anlamda ütopya olduğu, hangisinin ise ütopyacılıktan ciddi biçimde etkilenmesine rağmen tam bir ütopya olarak değerlendirilemeyeceği biraz da konuyla ilgili çalışma yapan kişinin kendi kabullerine ve araştırma ölçeklerine bağlılık göstermektedir. Aynı tarihlendirme ve sınırlandırma problemi karşı-ütopyalar için de geçerlidir, çünkü iki türü birbirinden ayırmakta uzunca süreler güçlük çekilmiştir. Bu yüzden yirminci yüzyıla kadar yazılmış kimi eserlerin bir

---

<sup>1</sup> Krishan Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, çev. Ali Galip, Kalkhedon Yayınları, İstanbul, 2006, s.50.

listede ütopya sınıfına dâhil edilmesi fakat başka bir listede karşı-ütopyadan sayılması da olağan bir durumdur.

Biz de, ütopyanın yaşadığı sınır ihtilafları gereği çalışmamızda, herkesin üstünde uzlaşabileceği üç ütopya ve üç karşı-ütopya örneğini inceledik. *Utopia*, *Güneş Ülkesi* ve *Yeni Atlantis* bu konuyla ilgili çalışma yapan herkesin rahatça ütopya olduklarına kanaat getirebilecekleri örnekler olmaları sebebiyle seçilmiştir ve aynı denklem seçtiğimiz karşı-ütopyalar olan *Biz*, *Cesur Yeni Dünya* ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* için de geçerlidir. Seçtiğimiz eserlerin hiçbirinin çalışmamız için bunun dışında ayırt edici başka bir özelliği de yoktur. Bu temel eserlerin dışında, ütopyaları ya da karşı-ütopyaları kendine çalışma konusu kılmış kitap, sözlük, makale ve derlemelerden de istifade edilmiştir. Ayrıca asıl maksadımız modern felsefi düşüncenin karakteristik özelliklerini ortaya koymak ve bunların nasıl eleştirildiğine dair bir sorgulama yapmak olduğundan, Platon'un *Devlet'i* yahut Farabi'nin *el-Medinetü'l-Fâzıla'sı* gibi, birer ütopya örneği olarak kabul edilebilecek olmasına rağmen, modern Batı düşüncesi geleneği dışında kalan eserler de kapsam dışı bırakılmıştır. Ayrıca konu bütünlüğünün daha rahat sağlanabilmesi açısından, ideoloji ve ütopya arasındaki bağlantılar ve özellikle sosyalizm-ütopya ilişkisi üzerinde odaklanan tartışmalar da inceleme konusu kılınmamıştır. Bunlara ilaveten, ilk bölümde incelediğimiz eserlerin tümünden bahsetmeye çalışmış olsak da yazarlarının ayrıntılı hayatlarını ya da eserin uzunca bir özetini vermekten özellikle kaçındığımızı ve tabiri caizse her eseri ve müellifini meramımızı ortaya koymaya yetecek kadar anlatma gayreti içinde olduğumuzu vurgulamak isteriz. Bunun yerine, eserlerin edebiyat ve felsefe tarihi içindeki önemi, ulaştıkları etki sahası göz önünde bulundurularak aktarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümü modern felsefi düşüncenin nasıl doğduğuna ve ne gibi özellikler taşıdığına bir ışık tutma gayreti içindedir. Bu bölümde esas olarak, modern felsefi düşüncenin serüveni dört kısımda incelenmiş; Rönesans'la başlangıcına, Bacon ve Descartes'in merceğe altına alınması suretiyle metod sorunlarına, Copernicus'ten Newton'a kadar yaşanan kozmolojik tartışmalar ekseninde dünyanın matematiksel bir kesinliğe ulaşmasına ve Aydınlanma ile beraber bu yeni düşünme biçiminin ne ölçüde radikalleştiğine dair geniş sayılabilecek bir soruşturma yapılmıştır. Varlık anlayışından bilgi problemlerine, etik ve teolojik kabullerden estetik algısının farklılaşmasına kadar her

alanda varlığını hissettiren modern düşüncenin ayrıntılı bir tarihi analizi, çalışmanın sonraki bölümlerini daha iyi aktarabilmek isteğimizle bağlantılıdır.

Üçüncü bölümün hemen başında ise ütopya ve modern dünya ilişkisinin nispeten kapsamlı bir çözümlemesi de yapılmaya çalışılmış; böylelikle ilk bölümde anlatılanların, moderniteyle ilgilenen çalışmamız açısından belli bir bütünlüğe ulaştırılması arzu edilmiştir. Ütopyanın, gerçekten modern dünyaya ait bir tür olup olmadığı, eğer öyleyse modern dönemin öncesinde yazılan kimi eserlerin niçin ütopya olarak tanımlanmakta güçlük yaşadığı gibi konular üçüncü bölümün hemen başında açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. Devamında ise, modern düşüncenin temel karakteristik özelliklerinin ne olduğu ve bu özelliklerin ütopyalarda kendini ne ölçüde gösterdiği, seçilen metinlerden yapılan alıntılar ışığında ve iki ana başlık altında incelenmeye çalışılmış; yükselen yeni çağın hayallerinin ve hedeflerinin bütünlüklü sosyal felsefeler olarak tanımlayabileceğimiz ütopya kurgularında kendini gösterip göstermediği tetkik edilmiştir. Burada kullanılan metot, simgesel ya da psikanaliz okuma yöntemlerine başvurmadan yalnızca metinlerin bize açık ve literal olarak verdiği örneklerin saptanmasıyla sınırlıdır.

Son bölüm ise, modern felsefi düşüncenin eleştirilerine odaklanmadan önce, evvela modern felsefi nosyonlara karşı Aydınlanma'dan beri varolan kimi aykırı düşünceleri ve on dokuzuncu yüzyılla birlikte artmaya başlayıp yirminci yüzyılla birlikte iyiden iyiye netleşen kaygıları tarihi bir bütünlük içinde ortaya çıkarmak istemektedir. Bununla birlikte, eleştirel teorisyenlerin neredeyse hepsinin postmodernist olarak adlandırılması, postmodernite kavramına modernite eleştirisi merkezli hızlı bir bakışı da zorunlu kılmıştır. Ancak bunların sonrasında, ütopya ve modernite üzerinde yapılan tahlilin aynısı, yine aynı yöntemler kullanılarak, bu kez karşı-ütopyalar ve modernite eleştirileri ekseninde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

# I. BÖLÜM

## ÜTOPYA ve KARŞI-ÜTOPYA

### 1.1.Ütopya: Tanımı, Kaynakları ve Sınırları

‘Ütopya’ kelimesi ilk kez 1516 yılında İngiliz siyasetçi ve hukukçu Sir Thomas More tarafından Latince yazılan, ekonomik, sosyal, politik, hukuki ve ahlâki açıdan ideal bir adanın anlatıldığı<sup>1</sup>, “*Bir Ulusun En İyi Devleti ve Yeni Ütopya Adası Üzerine*” (*Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip[ublicae] statu, deq[ue] noua Insula Vtopia*) adlı eserde kullanılmıştır<sup>2</sup> ve mezkûr adanın adıdır. More’un çalışması sonrasında, ‘ütopya’ sözcüğü edebî/felsefî bir türün adı hâline gelmiş ve More’un eserinden önce ya da sonra yazılması fark etmeksizin, ideal bir devlet ya da toplum kurgulayan her eser, türü bakımından ütopya olarak değerlendirilmiştir.

Ütopya, kökü Eski Yunancaya dayanan bir sözcük olup bu dilde ‘yer’ anlamına gelen ‘topos’ (τόπος) kelimesine, olumsuzluk bildiren ‘ou’ (ού) eki ya da ‘iyi’ anlamına gelen ‘eu’ (εὖ)<sup>3</sup> ekinin getirilmesiyle cinaslı bir şekilde<sup>4</sup> oluşturulmuştur. Böylelikle ütopya kelimesi dilimize, hem ‘olmayan-yer’ hem de ‘iyi-yer’ olarak çevrilebilir. Başka bir deyişe göre, bu iki farklı sözcükten ilki *ou-topia* onun hayalî olduğuna gönderme yaparken, ikincisi *eu-topia* ise idealliğini imler.<sup>5</sup>

Edebî/felsefî anlamında ütopya, olması hayal edilen veya olacağına inanılan ideal toplum şeklinin ifadesi olarak “insanların daha iyi ve güzel bir hayat yaşama özleminin ürünüdür.”<sup>6</sup> Bu açıdan, “ütopyanın içkin olarak taşıdığı anlamı; insanlığın refahı, güvenliği ve mutluluğu için idealize edilmiş en iyi toplumsal düzen olarak özetlemek doğru

<sup>1</sup> Nicholas Bunnin – Jiyuan Yu, “Utopia”, **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s.726.

<sup>2</sup> Lyman Tower Sargent, “Utopianism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward Craig, Version 1.0, Londra ve New York, 1998, s.8795.

<sup>3</sup> Sargent, “Utopianism; Background”, **a.g.e.**, s.8795.

<sup>4</sup> Nail Bezel, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar**, Say Yayınları, İstanbul, 1984, s.8.

<sup>5</sup> Murad Omay, “Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, 18.Sayı, 2009/1, İstanbul, 2009, s.2.

<sup>6</sup> Yasemin Küçükcoşkun, “1980-2005 Dönemi Türk Edebiyatında Ütopik Romanlar ve Ütopyanın Kurgusu” Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2006, s.1.

olacaktır.”<sup>7</sup> Fakat söz konusu düzen bir gerçeklik olarak değil edebî kurmaca biçiminde karşımıza çıkar; “ütopya, düşte ve düşüncede kurulmuş eşitlikçi, doğru, mutlu ve güzel bir toplum düzeni”dir; “yeryüzünde süregiden koşullardan insan bilinci ve emeği ile yaratılmış huzur toplumunun düşüncede kurulmasıdır.”<sup>8</sup> Krishan Kumar ise ütopyanın kelime anlamını “mümkün olmayan, ancak insanın bulunmak için heves ettiği bir dünyada yaşamak” olarak tanımlar.<sup>9</sup> Diğer yandan, zamanla ütopyanın anlamı, gerçekleşmesi mümkün olmayan düşünceleri ya da projeleri; daha açık ifadesiyle, var olması asla mümkün olmayacak ham hayalleri de içine alacak şekilde genişlemiş<sup>10</sup> ve sözcük, “gerçekçi olmama anlamında aşağılayıcı bir vurguyla”<sup>11</sup> da kullanılır olmuştur.

İnsanın, değişim ve bozulma süreçleriyle dolu mevcut gerçekliğini aşarak ideal ve mutlak olana ulaşmaya duyduğu ihtiyaçtan doğan ve kaçınmasının mümkün olmadığı ütopyacı dürtü (*utopian impulse*), ütopyaların da ilk ve en önemli kaynağı olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda, Marksist felsefeci Ernst Bloch, yaşamımız ve kültürümüzde tüm gelecek hatta geçmiş tasavvurlarımızı yöneten ve kaçınamayacağımız bir ütopyacı eğilim olduğunu vurgular.<sup>12</sup> “Bloch’a göre ütopyacılık, aynı anda her yerde bulunan öngörücü bilinçtir.”<sup>13</sup> *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı karşı-ütopyanın yazarı George Orwell de insanın hayal gücünde bastırılması mümkün olmayan bir adaletli toplum düşünün tüm çağlar boyunca varlığını sürdürdüğünü ifade etmiş,<sup>14</sup> Fredrich Jameson da ütopyacı bu düşü “tüm dertlerimizi bir çırpıda halledebilecek basit bir çözüm için ısrarlı ve saplantılı bir arayış” olarak tanımlamıştır.<sup>15</sup> Lezsek Kolakowski de ütopya kelimesinin yalnızca edebi bir tarza atıfta bulunmakla kalmadığının, aynı zamanda bir düşünüş biçimini, bir zihniyeti ve bir felsefi tavrı tasvir ettiğinin altını çizmekle bu kavramı felsefi bir temele oturtup genişleten diğer bir isim olarak önümüze çıkar.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Nilnur Tandaçgüneş, **Ütopya, Antikçağ’dan Günümüze “Mutluluk Vaadi”**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss.18-19.

<sup>8</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar**, s.7.

<sup>9</sup> Krishan Kumar, **Ütopyacılık**, çev.Ali Somel, İmge Yayınları, İstanbul, 2005, s.9.

<sup>10</sup> Orhan Hançerlioğlu, “Ütopya”, **Felsefe Ansiklopedisi**, 7.C.,Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s.117.

<sup>11</sup> “Ütopya”, **Sosyoloji Sözlüğü**, ed. Gordon Marshall, çev. Osman Akinay – Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s.780.

<sup>12</sup> Ernest Bloch’tan aktaran Frederic Jameson, **Ütopya Denen Arzu**, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s.18.

<sup>13</sup> Tandaçgüneş, **a.g.e.**, s.19.

<sup>14</sup> George Orwell’dan aktaran Krishan Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, çev. Ali Galip, Kalkhedon Yayınları, İstanbul, 2006, s.14.

<sup>15</sup> Jameson, **Ütopya Denen Arzu**, s.30.

<sup>16</sup> Lezsek Kolakowski, **Modernliğin Sonsuz Duruşması**, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s.197.



Karl Mannheim ise, ütopyacılığı “şu ya da bu şekilde insan doğasının tanımlama yani alternatif gelecekler hayal etme yeteneği” olarak tarif etmiş ve alt sınıfların yeni bir toplum arayışı olarak gördüğü ütopyayı, baskın sınıfların mevcut gerçekliğinin idealleşmiş bir türü olarak betimlediği ideolojiden ayırmıştır.<sup>17</sup> Mannheim, insanoğlunun fikirde ve eylemde sahip olduğu alternatif şartlar üretme yeteneğinin ortadan kalkması durumunda, bildiğimiz insan doğasının ve gelişmesinin tamamen farklı bir karaktere bürüneceğini; “insanlığın tarihi değiştirme noktasındaki istek ve yeteneğini kaybedeceğini” kaydetmiştir.<sup>18</sup> Söylenenler ışığında ütopyacılık, “düşünme ve hayal kurma yetisinin bir sonucu ve salt insana özgü bir eylem olarak, ‘arzunun geleceği kuşatması’<sup>19</sup> ve insanın geleceğe kendi isteği doğrultusunda belli bir şekil verme amacı” biçiminde en geniş tanımına ulaşır.

Bu bağlamda, ütopyanın tam olarak ne zaman başladığı ve neyin ütopya yazınına dâhil olup neyin ise dışında kaldığına dair tartışmanın seyri, ütopyacı dürtü ve ütopyaya çizdiğimiz sınırlarla yakından ilgilidir. Eğer ütopyacı düşler temel alınır, tarihsel olarak ütopyaların başlangıcı, dinsel metinlerde veya mitolojik hikâyelerde izine rastlanabilecek *yitik cennet* veya *altın çağ* efsanelerine yahut *ideal şehir* tasavvurlarına kadar geri götürebilir. Altın çağ, kimsenin zorlanmadan ve herhangi bir yasaya tabi olmaksızın kendi iradesi ile ahlâki ilkelere bağlı kalıp doğru yaşadığı, çalışmaya gerek duymadan mutluluk ve refah içinde varolduğu ve gerekli olan hiçbir şeyin eksik olmadığı geride kalmış bir mutluluk dönemidir<sup>20</sup> ve birçok kültürde görülen ortak bir temadır. Bu kapsamda Hint uygarlığına ait *Mahabharata*’daki *Krita Yuga*, Çin kültüründeki *Tao*’cu *Erdem Çağı* ve *Eski Ahit*’teki *Aden*<sup>21</sup> ile Helenik dönemde yazılan *Homeros*’un *Odyseia*’sı<sup>22</sup> ve *Hesiodos*’un *İşler ve Günler*<sup>23</sup> adlı eserleri bunlara örnek gösterilebilirse de tüm toplumların, herkesin bolluk ve memnuniyet içinde yaşadığı bir başlangıç zamanına dair

---

<sup>17</sup> Mannheim’dan aktaran Tom Burden, “Ütopya”, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, ed. William Outhwaite, çev. Melih Pekdemir, İletişim yayınları, İstanbul, 2008, s.845.

<sup>18</sup> Edward Rothstein, “Utopia and Its Discontents”, **Visions of Utopia**, Edward Rothstein – Herbert Muschamp – Martin E.Marty, Oxford University Press, New York, 2003, s.14.

<sup>19</sup> Tandıçgüneş, **a.g.e.**, s.19.

<sup>20</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, ss.15-17.

<sup>21</sup> Omay, **a.g.m.**, s.6.

<sup>22</sup> Homeros, **Odyseia**, çev. Azra Erhat – A.Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 2012.

<sup>23</sup> Heiodos, **İşler ve Günler - Tanrıların Doğuşu**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2012

çoğunlukla dinî bir söylencesi olduğundan,<sup>24</sup> bunları gerçek anlamda ütopya olarak değerlendirmek tartışmalıdır.

Altın Çağ, ideal şehir ve gerisi, ütopyanın gerçek ‘tarih öncesi’ni oluşturur. Birçok prehistorik fragman gibi sonraki formların içinde gömülü kalırlar; ya da, görünüşü az çok değiştirmek için, ona motivasyonunun ve dinamizminin çoğunu vererek ütopyanın bilinçdışında yaşamaya devam ederler diyebiliriz. Ama bu ütopyacı ‘ön yankılar’ ütopyanın kendisiyle, dinî ego ile özdeşleştirilebileceğinden daha fazla özdeşleştirilemezler.<sup>25</sup>

Hatta kimi biçim ve temalarını Yahudi-Hıristiyan geleneğine ait dinî temalardan yahut Antik dünyanın mitlerinden alsa da ütopya ile bunlar arasında temel bir çatışma bulunur. Dinin öteki dünyaya dair bir kaygısı varken ütopyanın ilgisi bu dünyadadır. Dini kabuller veya efsaneler için cennet, insanın ancak kendisini dünyadan kurtarmak suretiyle ulaşabildiği, gelecekte ya da geçmişte olması fark etmeksizin devamlı surette soyut kalan bir idealken; ütopya için cennet bu dünyadaki bir hedef ya da paradigmadır.<sup>26</sup>

M.Ö.427-347 yılları arasında yaşamış Platon’un kaleme aldığı *Devlet*,<sup>27</sup> çoğu edebiyat tarihçisi ya da felsefeci tarafından uzlaşımsal olarak ilk ütopya olarak kabul edilir. Çünkü ondan önce ideal toplum, yazılı veya sözlü birçok kutsal metinde yahut efsanede kendine yer edinmiş olsa da ilk kez Platon tarafından, ideallğine ve nasıl gerçekleştirilebileceğine dair rasyonel argümanlarla birlikte kaleme alınmıştır. Eurich’ten Mannheim’a, Frank ve Fritzie Manuel’den Kumar’a kadar pek çok ütopya tarihçisi Platon’u bir dönüm noktası olarak görür<sup>28</sup> ve Krishan Kumar gibi ütopyanın modern bir tür olduğuna inanan kişiler hariç hepsi *Devlet*’i ilk ütopya örneği olarak kabul ederler.<sup>29</sup> Yunan *site*’lerinin zor günler geçirdiği bir dönemde yazılan *Devlet*, Platon’un çökmekte olduğunu gördüğü kendi medeniyetine yeni bir soluk kazandırma arzusunun sonucu olmakla birlikte, aynı zamanda “ütopya edebiyatının atası, bu türün arketipi”<sup>30</sup> olarak da kabul görecektir. Böylece, ilk çağların inanç sistemleri ve efsaneleri, Antik çağda Platon ile birlikte somut devlet teorileriyle birleşip modern ütopyaya giden yolun açıcısı olacaktır.

<sup>24</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, s.13.

<sup>25</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.40.

<sup>26</sup> *A.g.e.*, s.26.

<sup>27</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006

<sup>28</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.14.

<sup>29</sup> Krishan Kumar’ın tek ütopya türü olarak “Rönesans Avrupası’nda yaratılmış modern, batıya ait ütopyayı” kabul ettiğini fakat yine de Platon’un etkisini göz ardı etmenin mümkün olmadığına inandığını ayrıca belirtmek gerekir. Bkz. Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.15.

<sup>30</sup> Nell Eurich’ten aktaran Kumar, *a.g.e.*, s.14.

Eser, tam anlamıyla bir ütopya olarak kabul edilmese dahi, bıraktığı güçlü etki sayesinde modern dönemde yazılacak ütopyalara hem içerik hem de biçim açısından şekil verecek müstakil bir kaynak olarak kabul edilmelidir. Zira Platon'un, filozof krallar, genel hayatın bireye üstünlüğü, günlük hayatın tümünün kontrol edilmesi, mülkiyetin ortaklığı, üremenin soy ıslahı adına düzenlenmesi, yöneticilerin gerekli gördüğü takdirde söyleyebileceği soylu yalanlar, aklın saltanatıyla sınıflandırılan sosyal tabakalar vb. gibi bazı temaları ve diyalogla örülmüş kurgusu sonraki ütopyalarda da yoğun biçimde görülecek ve özellikle modern dönemin ilk ütopya örneklerinde Platon'un bu eserine sıkça atıfta bulunulacaktır.<sup>31</sup>

Helenistik dönem etkisini kaybettikten sonraysa Hıristiyan Ortaçağı, özellikle Aziz Augustinus'un düşüncelerinin neredeyse resmi kabulüne sahne olmuş ve bu dönem ütopya yazımı açısından oldukça sönük geçmiştir. Hatta eğer Aziz Augustinus'un 5. yüzyılda yazdığı *Tanrı Kenti*'ni (*City of God*), Hz.İsa'ya atfedilen "benim krallığım bu dünyaya ait değil" sözünü oldukça ciddiye aldığı ve böylelikle yüzünü dünyaya tam olarak dönmediği için bir ütopya olarak kabul etmek mümkün olmazsa, erken dönem ve Ortaçağ Hıristiyanlığı hiç ütopya üretmemiş olur.<sup>32</sup> Hâkim anlayış, insanların günahlarla dolu bir dünyada mümkün olduğunca iyi birer Hıristiyan olarak yaşamaları gerektiği ve gerçek mutluluğun ancak öte-dünyada var olabileceği olduğundan, bu dünyaya dönük kusursuz toplum tasarıları Tanrı'ya karşı yapılan küstahça hareketler olarak; "Prometheusçu bir meydan okuma davranışı, yeni takdiri yalnızca kendisi getirebilecek olan Tanrı'nın mutlak gücünün devrilmesi"<sup>33</sup> biçiminde yorumlanmıştır. Fakat paradoksal biçimde, ütopyaların Helenik kaynakları kadar Yahudi-Hıristiyan geleneğine ait kaynakları da vardır. En az Antik dünyanın *altın çağ* ve *ideal kent* anlatıları kadar, dini geleneğin *cennet* düşüncesi, *binyılcılık* inancı ve *manastır yaşamı* da ütopyaya arka plan sağlamıştır.

Frank ve Fritzie Manuel, "Batı ütopya düşüncesinin altında Yahudi-Hıristiyan ve Helenistik kültürün etkisi olsa da, ilkinin etkisinin modern dönemde yazılan ütopyalarda varlığını daha çok hissettirdiği açıktır; Yahudi-Hıristiyan kültüründeki cennet tasavvuru Batı ütopyalarının en derin arkeolojik katmanı olarak görülebilir" diye belirtirler.<sup>34</sup> İlginç biçimde, Hıristiyanlık içinde varlığını sürdüren, cennetin dünyanın doğusunda bir yerde

---

<sup>31</sup> A.g.e., s.14.

<sup>32</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, s.61.

<sup>33</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, ss.26-28.

<sup>34</sup> Frank E.Manuel ve Fritzie P.Manuel, *Utopian Thought In The Western World*, 7.b., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1997, s.33.

olduğu inancı da bu dünyada bulunabilecek kusursuz bir yer nosyonuna ciddi şekilde katkı sunmuştur. Coğrafi keşifler boyunca kaleme alınan bir çok hatırat ya da fantastik hikâye örnekleri Eski Ahit'te sözü edilen (Tekvin 2:8) yeryüzü cennetine atıfta bulunmuş ya da onun bulunduğunu öne sürmüştür.<sup>35</sup> Aynı şekilde Hıristiyan inancında ada kavramı '*Fortunatae Insulae*', yani '*Bahtlıların Adaları*' olarak dönüşüme uğrayıp Ortaçağ boyunca Tanrı bağışına ermiş ruhların gittiği esenlik yurdu olurken bu düşsel adaları aramak için seferlere dâhi çıkmıştır.<sup>36</sup> Bu düşüncenin zamanın haritacılığına bile etki ettiğini, on altıncı yüzyıl boyuna çizilen haritaların çoğunda gerçekte var olmayan 'ada'lar bize gösterir. Dönemin etkisiyle, modern çağın başlamasıyla birlikte kaleme alınan ütopyaların hepsinde coğrafi keşiflerle fethedilen Yeni Dünya'nın ideal kent ve adaları kurgusal mekânlar olarak zuhur eder.

Dışa kapalılık, kendiyle sınırlanmışlık, duran-zaman biçimi gibi özelliklerinden dolayı dış dünya ile gösterdiği karşıtlık, ada ortamını (ütopya) yazarının amaçlarına uygun kılan başlıca etkidir. Ütopyacının adasında, sınırlanmışlık derli toplu bir düzen anlamını kazanır. Belli sınırlarla çevrili bir alan, içindeki her şeyin toplu bir bakışla kavranıp izlenebileceği biçimde sunulur, böylece örnek toplumun işleyişi bütün ayrıntılarıyla açık seçik işlenebilir. (...) Ada ortamının dışa kapalılığına gelince, bu özellik ütopyalarda, örnek toplumun dıştan gelecek her türlü bozucu etkiyle, saldırılara karşı güvenliğini sağlayacak, öte yandan yapısından, bütününden kopmuşluğundan ileri gelen duran-zaman biçimi ise, ütopyacının örnek-toplum ülküsüne bildiğimiz tarihsel zaman akışı ötesinde bir süreklilik, kalıcılık verecektir.<sup>37</sup>

Kaynağını Yahudi inancından alan *binyılcılık* da, bozulmuş dünyanın türlü felaketlerden sonra ve bir kurtarıcı önderliğinde cennete dönüşeceği inancıdır. "Binyıl hem haksızlıkları tamir edecek hem de kötülerini cezalandıracaktır."<sup>38</sup> Her ne kadar bu inanç M.S.431 yılındaki Efes Meclisi ile Kilise tarafından sapkın ilan edilip yasaklanmış olsa da birçok tarikatı derinden etkilemiş, temelde kolektivist bir öğreti olarak, gelecekte inananların eşitlikçi ve mutlu bir topluluk içinde yaşayacağı fikrini taşımasıyla kendine ütopyacılıkta bir yer bulmuştur. Burada dikkatle üzerinde durulması gereken husus, binyılcı düşüncenin mükemmel düzeni Hıristiyanlıktaki gibi bir öte-dünyaya atmayarak bu dünya üzerinde inşa edebileceğine olan inancıdır. Ayrıca, yüzünü geleceğe dönmek suretiyle Altın Çağ efsanelerinden de net biçimde ayrılır. Buna göre kusursuz durum dünyada olacağı gibi, insanların kusursuzluğu, ölüp Tanrı'nın yanına gitmeleriyle değil,

<sup>35</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.28.

<sup>36</sup> Akşit Göktürk, *İngiliz Yazınında Ada Kavramı*, 3.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.18.

<sup>37</sup> *A.g.e.*, s.18.

<sup>38</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, s.19.

kurdukları yetkin düzen sayesinde Tanrı'nın bile insanların arasına inerek yaşamasıyla elde edilecektir.<sup>39</sup> Yine de ütopyalar binyıldan ibaret değildirler. Binyılın düzeni önceden ilâhî bir biçimde belirlenmiştir; zamanı geldiğinde ilâhî bir müdahale ile gerçekleşecektir ve akılcı insan eylemiyle yaşama geçirilecek bir mükemmelleşme projesi olmadığından ütopya ile aralarında belli bir mesafe bulunur.<sup>40</sup>

Ütopyanın ortaya çıkışında son derece önemli bir etki de Ortaçağ manastır yaşamından gelmiştir. Tıpkı ütopyalarda resmedilen toplumlar gibi manastırlar da özerk, insan yapımı ve eşitlikçi bir düzene sahiptir. Katı kurallar ve disiplin var olsa da manastırdakiler tarafından özgürce kabul edilip şevkle uygulanırlar. Ayrıca belirtilmelidir ki manastırlar kendi kendilerine yetmek durumunda olduklarından dünyevî hayatın sosyo-ekonomik gereklerini de tam bir yetkinlikle yerine getirerek çalışmayı kötü bir iş olmaktan çıkarıp kendi dönemlerinde ilerlemiş ekonomik faaliyet ve tekniklerin merkezi durumuna gelmişlerdir. Thomas More'un ve *Güneş Ülkesi*'nin yazarı Tommaso Campanella'nın en azından hayatlarının bir döneminde keşiş olduklarının ve eserlerinde manastırcı ideallerin çok açık bir biçimde görüldüğünün altını çizmek gerekir. Hatta dinî motiflerin en az zuhur ettiği ütopya olan, Francis Bacon'a ait *Yeni Atlantis*'te bile, anlatılan *Süleyman Evi* bir manastır modelidir.<sup>41</sup> Erken dönem Hıristiyanlığın eşitlikçi ve ortak mülkiyetçi yapısı Ortaçağ boyunca yalnızca manastırlarda korunmuş ve bu tema olduğu gibi ütopyalara aktarılmıştır.

Anlatılan tüm tarihi arka planla birlikte, insanın sınırları devamlı surette tanıma ve onları sorgulayıp aşma gayretinin kendisine dek geri götürebileceğimiz ütopyanın kavramsal olarak ortaya çıkışıysa, insanlığın Rönesans ve coğrafi keşiflerin etkisiyle yeni, mutlulukçu ve evrensel bir toplum düzeni arayışının başlamasıyla eş zamanlı şekilde,<sup>42</sup> Sir Thomas More'un *Utopia*'sıyla olur. İdeal bir toplumu tüm karmaşıklığıyla ve katmanlarıyla ifade etmek için anlatımcı kurgunun tüm olanaklarını kullanan ilk eser *Utopia*'dır.<sup>43</sup> Sonunda, More'un metniyle birlikte, kendisine kadar gelen dönemde sık sık birbirinin içine geçen iki farklı çizgi kesin olarak ayrılmıştır: İdeal bir toplum tasavvuru

---

<sup>39</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, ss.30-31.

<sup>40</sup> Kumar, **Ütopyacılık**, s.62.

<sup>41</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**., ss.37-38.

<sup>42</sup> Tandaçgüneş, **a.g.e.**, s.21.

<sup>43</sup> Kumar, **Ütopyacılık**, s.44.

kurgulama noktasında edebî/felsefî bir metin olan ütopya ve insanlığın tüm eylemlerinde çeşitli gizil biçimlerde kendini ortaya koymuş olan ütopyacı dürtü.<sup>44</sup>

Ütopya tarihi çalışmalarında, Jonathan Swift'in fantastik hikâye örneklerinden Jules Verne'e ait bilim kurgulara ve Karl Marx'la Friedrich Engels'in beraberce kaleme aldıkları Komünist Parti Manifestosu'ndaki *Sınıfsız Toplum* kurgusuna kadar birçok yazının ütopya olarak değerlendirildiği görülebilir.<sup>45</sup> Ütopyaların, mevcut her gerçekliğin ötesine yaptığı vurgu sebebiyle fantastik edebiyatı, bilim kurguyu ve kimi siyasî-felsefî eserleri içine alacak şekilde genişlemesi kaçınılmaz ve makuldür. Yine de ütopyaların, en azından fantastik hikâyelerden düşünce bakımından temel bir farklılık arz ettiğini unutmamak gerekir. Her ne kadar biçim ve içerik bakımından fantastik edebiyatla ve bilim kurgu ile yakın bir akrabalık ilişkisi içinde de olsa, ütopyalar ulaşılmaz ya da olması asla mümkün görünmeyecek yerlerin yahut toplumların tasarıları değildir. Bilakis ütopyalar, var olması muhtemel ya da olması gereken yerler olarak sunulurken, anlatılan düzenler de ulaşılmaması mümkün olmasa dahi takip edilmesi gereken idealler olarak vücut bulur.<sup>46</sup>

Thomas More'un 1516 yılında yayımlanan *Utopia*'sı, Tommaso Campanella'nın 1602 yılında el yazmaları şeklinde elden ele dolaşmaya başlayıp 1623 yılında basılan *Güneş Ülkesi*, Francis Bacon'ın 1627 yılında okuyucusu ile buluşan *Yeni Atlantis*'i en bilinen ütopyalar olarak karşımıza çıkar. Elbette, Edward Bellamy'nin 1888 yılında yayımlanan *Geçmişe Bakış: 2000-1887* eseri, William Morris'in 1890 tarihli *Hiçbir-Yerden Haberler*'i, H.G.Wells'e ait 1905 yılında basılan *Çağdaş Bir Ütopya* kitabı ve B.F.Skinner'ın 1948'de yazdığı *Walden İki* adlı eseri belli başlı diğer ütopyalar olarak sayılabilir.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Jameson, **Ütopya Denen Arzu**, s.20.

<sup>45</sup> Geniş bir listeleme için bkz. Omay, **a.g.m.**, ss.6-11. Ayrıca ütopyaların yüzyıllara göre tasnifi ve özeti için bkz. *The Utopia Reader*, ed. Gregory Claeys ve Lyman Tower Sargent, New York University Press, New York, 1999

<sup>46</sup> Edward Rothstein, "Utopia and Its Discontents", **Visions of Utopia**, Edward Rothstein – Herbert Muschamp – Martin E.Marty, Oxford University Press, New York, 2003, s.3.

<sup>47</sup> Burada sayılan tüm örneklerin kısa özetleri için bkz. Nail Bezel, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar**, Say Yayınları, İstanbul, 1984

### 1.1.1. Ütopyalara Üç Örnek: *Utopia*, *Güneş Ülkesi* ve *Yeni Atlantis*

#### 1.1.1.1. *Utopia*

1516 yılında Sir Thomas More tarafından Latince kaleme alınan *Utopia*, ütopya sözcüğünün kullanıldığı ilk metin olmakla birlikte, daha önce de vurgulandığı üzere, ilk gerçek ütopya olarak da kabul edilir.

More, hızlı gelişmelerin baş döndürdüğü, Ortaçağ dünya görüşünün bütün kurumlarıyla birlikte zayıflamaya başladığı ancak yeni dünya görüşünün de henüz netlik kazanmadığı bir çağın düşünürü; tipik bir Rönesans insanıdır.<sup>48</sup> Kendisi hakkında dönemde dahi birçok eser kaleme alındığı, yazışmaları ailesi ve yakın çevresi tarafından titizlikle saklandığı için hayatı ayrıntılı olarak bilinen Thomas More, 7 Şubat 1478'de Londra'da dünyaya gelmiş ve oldukça iyi bir eğitim alarak yetişmiştir. Hayatının bir dönemini manastırda geçirerek keşiş olmak için hazırlanan fakat daha sonra bundan vazgeçerek genç yaşında yargıç olan More, adaleti ve merhametiyle ün yapınca 25 yaşında parlamentoya girmiş ve 1529 yılında da *Lord Chancellor*, yani *Baş Yargıç* olarak atanıp İngiltere Kralı VIII. Henry'nin danışmanlığına kadar yükselmiştir. Sonrasında, VIII. Henry'nin siyasal sebeplerle ve yeni bir evlilik yapmak için Katolik Kilisesi'nden kopma gayreti, kralla More'un aralarının açılmasına yol açmıştır. Kilise'yi Hıristiyan dünyasının bütünlüğü için bir teminat olarak gören More'un, Kral VIII.Henry'in İngiltere'nin kendi kilisesini kurma kararını hiçbir zaman desteklememesi ve böylece kral aleyhtarlarının etkin bir ismi hâline gelmesi, Sir Thomas More'un 1535 yılında idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. More, ölümünden tam dört yüzyıl sonra 1935 yılında ise Kilise tarafından ermiş olarak ilan edilmiştir.<sup>49</sup>

*Utopia*'da bir taraftan Yunan, Roma ve Ortaçağ düşüncelerinin, Thomas More'un kendi hümanist anlayışının ve diğer yandan da Amerika'nın keşfiyle birlikte Batı'nın karşılaştığı ilkel ve mutlu toplulukların etkileri görülmektedir. Birinci kitapta gerçek kişiler, koşullar ve durumlar arasında tanıtilen hayal kahramanı denizci Hythloday, Amerigo Vespucci'nin yolculuklarına katılıp Utopia Adası'nda uzun yıllar kalmış Yunanca ve Latinceyi iyi bilen bir kişidir ve Platon'un iyi toplum kurgusu olan *Devlet*'e sıklıkla

<sup>48</sup> Göktürk, *İngiliz Yazınında Ada Kavramı*, s.28.

<sup>49</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar*, s.48.

atıfta bulunur.<sup>50</sup> More'un eseri iki bölümden oluşur ve ikinci bölüm daha önce yazıldığı hâlde kitabın sonuna konmuştur. Kitabın esasını teşkil ederek Utopia Adası'nı ayrıntılı biçimde tasvir eden bölüm ikincisi olurken, ilk bölüm More'un hayali kahramanı Portekizli denizci Raphael Hythloday'in ağzından İngiltere'nin mevcut halini gözler önüne seren bir durum değerlendirmesidir. Sir Thomas More, "ilk bölümde İngiliz toplumunun ve onun çelişkilerinin korkutucu bir tablosunu çizdikten sonra ikinci bölümde buna yanıt olarak bir dizi çözüm önerisi sunar."<sup>51</sup> More bu düşünceyle, özel mülkiyet ve sınıf farkı olmaksızın tüm insanların eşit olduğu, ailenin toplumun temelini oluşturduğu bir halkı anlatmış; insanların paraya ve altına değer vermediği, az sayıda fakat etkili yasalarla birlikte adaletli yöneticiler sayesinde herkesin mutluluk içinde yaşadığı, savaşın kötü sayıldığı, değişik dine inanan insanlar arasında hoşgörünün var olduğu bir düzen tasarlamıştır.<sup>52</sup> İngiliz yazar, ada halkının tüm yaşamını; gezme adetlerinden geleneklerine, şehirlerinden yönetim dağılımına, bilim ve sanatlardan savaş hukukları ve dini yaşayışlarına kadar oldukça ayrıntılı biçimde sunmuş, okuyucunun her sorusuna cevap verebilmeyi arzulamıştır.

Esere göre Utopia, Latin Amerika kıyısından on beş mil açıktaki eskiden *Abraxa* olarak bilinen ve bir kıstakla anakaraya bağlı bir yarımada iken sonradan anakaradan koparılmış bir adadır. Adanın ilk hükümdarlarından biri olan *Utopus*, ülkenin kontrolünü ele geçirince bu kıstağı kaldırıp bir kanal açtırarak *Utopia*'yı bir adaya dönüştürmüştür. Adada hepsi aynı plana göre düzenlenmiş elli dört büyük kent vardır ve *Anydra* (susuz) ırmağının kenarında kurulmuş olan *Amaurote* (Hayalkent) tüm diğer şehirlere ulaşımı kolay olduğu ve adanın tam ortasında bulunduğu için başkent olarak seçilmiştir. Tüm diğer şehirler gibi *Amaurote* de savunma surlarıyla sağlam biçimde tahkim edilmiştir ve şehrin planlarının bizzat Kral Utopus tarafından çizildiği bilinmektedir. Şehirlerdeki ve kırsal bölgelerdeki yerleşim planları birbirinin aynı olduğundan *Utopia*'nın bir şehrini gören, her şehrini görmüş gibi olur.<sup>53</sup>

Yönetim açısından tüm nüfus otuzar ailelik kümelere ayrılmıştır ve bu kümelerin her biri bir yıl için bir *Bölge Yöneticisi* seçerler. Her on bölge yöneticisi bir *Üst Yönetici*'ye bağlıdır ve bu Üst Yöneticiler üç günde bir, Bölge Yöneticileri tarafından seçilen

---

<sup>50</sup> A.g.e., s.49.

<sup>51</sup> Jameson, **Ütopya Denen Arzu**, s.70.

<sup>52</sup> Thomas More, **Utopia**, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Vedat Günyol - Mine Urgan, 16.b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 87-159.

<sup>53</sup> A.g.e., s.40.



*Başkan*'la toplantı yaparak ülke meselelerini görüşüp karara bağlarlar. Bu toplantılara gerekli görülen Bölge Yöneticilerinden iki tanesi de çağırılırken, hiçbir kararın en az üç gün tartışılmadan onaylanmayacağı yönünde bir kural vardır. Başkan zorbalığa kaçmadığı sürece ömür boyu görevde kalırken diğer tüm mevkilerdeki yöneticilerin görev süresi bir yıldır.<sup>54</sup>

Çiftçilik, etkin biçimde, bütün Utopialıların daha erken yaşta okullarda öğrendiği mesleğidir ve her vatandaş dönüşümlü olarak şehirden belli süreliğine ayrılıp kırsal bölgelerdeki evlere giderek çiftçilik yapar. Bununla birlikte herkes başka bir zanaatı daha öğrenmekle mükelleftir. İş yaşamı Utopia toplumunun temelini oluştururken herkes etkin biçimde fakat günde yalnızca altı saat çalışır. Yöneticiler bile, işten muaf tutuldukları halde başkalarına örnek olmak için gönüllü olarak çalışmayı sürdürürler. Adadaki iç değiş tokuş sistemi sayesinde ülkenin hiçbir bölgesi herhangi bir şeyden yoksun kalmaz; bir kentteki fazla ürünler, o ürünlere ihtiyaç duyulan diğer şehirlere nakledilir ya da makul bir fiyat karşılığı komşu ülkelere ihraç edilir. Bunun sonucunda ülkede muazzam bir altın ve para stoku birikmiş olsa da Utopia halkı altına ve paraya değer vermez hatta yalnızca kölelerin zincirleri altındandır.<sup>55</sup> Utopia adasında özel mülkiyet yoktur. Kimse zengin değildir ama yoksul da bulunmaz ve kimse herhangi bir şeyden yoksun kalma korkusu yaşamaz. “Özel mülkiyetin ve paranın ortadan kaldırılması, mülkiyet ve para tutkusunu silmiştir; aynı zamanda servet ve üstünlük arzusuna ilişkin bütün suçlar ile tacizlerin de ortadan kalkmasına yol açmıştır. Aynı nedenlerle, yoksulluğun kendisi de yok olmuştur.”<sup>56</sup>

Utopia halkı için savaş insanlardan çok hayvanlara uygun gelen aşağılık bir eylem olarak görüldüğü için ellerinden geldiğince savaşmaktan kaçınırlar. Bunun için zaman zaman paralı asker tutmak eski bir gelenektir. Ayrıca zenginlikleri sayesinde savaştıkları ülkenin generallerini de satın almaktan çekinmezler, zira inançlarına göre ne kadar az kan dökülürse o kadar iyidir ve bunun için her türlü hileye başvurulabilir.<sup>57</sup>

Utopialıların büyük çoğunluğu ‘Baba’ dedikleri bir tek Tanrı’ya inanmakta olsa da adanın değişik bölgelerinde hatta bir şehrin değişik yerlerinde bile farklı dinler

---

<sup>54</sup> A.g.e., ss.44-45.

<sup>55</sup> A.g.e., ss.46-48.

<sup>56</sup> Alberto Manguel – Gianni Guadalupi, “Utopia”, **Hayali Yerler Sözlüğü**, çev. Sevin Okyay – Kutlukhan Kutlu, II.C., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s.808.

<sup>57</sup> More, a.g.e., ss.81-89.

görülmektedir. Buna rağmen herkes istediği dine mensup olmakta özgürdür “çünkü Utopialıların en eski yasalarından biri de şudur: Kimse dininden ötürü kötülenemez.”<sup>58</sup>

Thomas More’un hayatındaki kimi çelişkilerden ya da eserinde kullandığı alaycı dilden ötürü, Utopia’yı salt bir hiciv metni sayanların sayısı az değildir. Kendi eserinde dinî seçimlere büyük hoşgörü gösterirken, yaşamı boyunca Protestanlık’a karşı mesafeli duruşu yahut eserinde bedensel hazları savunmasına karşın, yaşamı boyunca züht içinde derisini kanatacak kadar sert iç gömlekler giymesi ve zaman zaman kendini kırbaça cezalandırması arasındaki çelişki<sup>59</sup>, eserinde yarattığı *Hythloday* adlı karakterin isminin ‘*palavracı*’ anlamına gelmesi yahut adadaki nehrin adının *Anydra* yani ‘*susuz*’ olması gibi birçok nükte, anlatılan konuların tamamının More’un yaptığı bir şaka olarak yorumlanmasına sebep olmuştur. Fakat onun özellikle kendi dönemine getirdiği eleştirilerle dolu olan birinci bölümü, eserin yalnızca eğlenceli bir taşlama, bir ‘*jeu d’esprit*’ olmadığını gösterir.<sup>60</sup> Kitabın ikinci bölümünü oluşturan Utopia Adası’nın adetlerinin ve kurumlarının betimlenmesinde Rönesans hümanistlerinin hemen hepsinde gördüğümüz ince alay varsa da, birinci bölümde Tudor hanedanının İngiltere’sine getirdiği suçlamalar son derece ciddi bir üslupla kaleme alınmıştır.<sup>61</sup>

Eser, İngiltere’de More’un ölümünden ancak 16 yıl sonra; 1551 yılında İngilizceye çevrilip basılmış olsa da 1516 yılında More’un yakın dostu Erasmus’un kontrolünde şu an Belçika sınırları dâhilinde olan Louvain’de yayımlanması akabinde büyük bir ilgi uyandırıp kısa sürede tüm Avrupa’da baskısı yapılmış bir eser haline gelir. İngilizce baskısı yapıldığı tarihe kadar eserin, çoktan, Almanca, İtalyanca ve Fransızca tercüme yapılmıştır.<sup>62</sup> Utopia’nın kavuştuğu bu ün, onun yalnızca kendi toplumunun sorunlarını saptama ve onlara bir çözüm getirme uğraşının ötesinde bir eser olduğunu kanıtlar. More’un dostu Fransız hümanist Guillaume Budé bir mektubunda More ve eserinden şöyle bahsetmektedir:

Utopia’dan ötürü hepimizin Thomas More’a gönül borcu var. More bu kitabında tüm dünyaya toplumsal mutluluğun bir örneğini sundu. Kendi çağımızda yaşayanlar da,

---

<sup>58</sup> A.g.e., ss.89-91.

<sup>59</sup> Urgan, a.g.e., s.121.

<sup>60</sup> Manuel ve Manuel, *Utopian Thought In The Western World*, s.122.

<sup>61</sup> Kumar, *Ütopyacılık*, s.10.

<sup>62</sup> J.C.Davis, “Thomas More’s Utopia: sources, legacy and interpretation”, *Utopian Literature*, ed. Geragory Claeys, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s.30.

gelecek kuşaklar da Utopia'yı çok değerli ilkelerin ve çok yararlı kuralların bir kaynağı sayıp, bu kaynaktan esinlenerek yeni kurumlar meydana getireceklerdir.<sup>63</sup>

Zira Utopia, aynı zamanda, Ortaçağ'dan kopuşun ve hümanizmin dışı vurumudur. Kilise öğretisi, insanların doğuştan günahkâr ve kötü olduğuna inanırken, More'un eserinde insanların iyi olarak yaratıldıkları ve doğru bir toplumun içinde kusursuzluğa erişebilecekleri kanısı savunulur. Eserde, bedene ve bedensel hazlara önem verildiği gibi gerçek mutluluk bu dünyada tesis edilebilir. Ayrıca, düşünce özgürlüğü ve bütün dinlere gösterilen hoşgörü temaları, bu metni, klasik Ortaçağ eğilimlerinden ayırır.<sup>64</sup> “Yeniçağın başındaki toplumsal-kültürel gelişmeler ortamında, Rönesans'ın usçu etkisinde oluşan *Utopia*, insan mutluluğun yeryüzünde gerçekleşmesi yönünde bir çabadır.”<sup>65</sup>

Utopia, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren modern sosyalizmin manifestolarından biri olarak da görülmüştür. Bunun en uç tezahürü, Ekim Devrimi'nden sonra Thomas More'un komünizmin on sekiz fikir babasından biri olarak kabul edilmesi ve anıtının Lenin'in emriyle Moskova'ya dikilmesidir.<sup>66</sup>

### 1.1.1.2. Güneş Ülkesi

Tomasso Campanella'nın hapisteyken İtalyanca kaleme aldığı ve el yazması şeklinde 1602 yılında yayılmaya başlayan, 1623 yılında ise Frankfurt'ta Latince olarak basılmış *Civitas Solis* yani *Güneş Ülkesi* ise bilimi ve bilimsel araştırmaların vizyonunu merkeze alan ilk ütopya örneğidir.<sup>67</sup> Eser, on altıncı yüzyılda yaşamış ve Aristoteles öğretilerine karşıtlığı ile tanınan Bernardio Telesio'nun (1508-1588) doğa felsefesinin etkisiyle yazılmıştır. Bu düşünceye göre doğa canlı olup sonsuz bilgelik üzerine yazılan bir kitaptır ve doğa kitabının insan eliyle yazılmış kitaplarla birlikte okunması, iddia edildiğinin aksine gizli olmayan hakikatlere ulaşım gerçek bir doğa felsefesi inşa etmenin ilk adımıdır.<sup>68</sup> *Güneş Ülkesi*, tipik bir Rönesans metni olarak bilimle canlıcı doğa anlayışının, astronomi ile astrolojinin iç içe geçtiği bir ütopyadır.

---

<sup>63</sup> Urgan, a.g.e., s.231.

<sup>64</sup> A.g.e., s.116.

<sup>65</sup> Göktürk, *İngiliz Yazınında Ada Kavramı*, s.29.

<sup>66</sup> J.C.Davis, a.g.e., s.30.

<sup>67</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.57.

<sup>68</sup> Çiğdem Dürüşken, “Uzaklarda Bir Diyar: Civitas Solis”, *Sosyoloji Dergisi*, 3.Dizi, 18.Sayı, 2009/1, İstanbul, 2009, s. 17.

Yazarı Tomasso Campanella, 15 Eylül 1568 tarihinde İtalya'nın Calabria bölgesinde dünyaya gelmiş ve on beş yaşında Dominiken tarikatına girip keşiş olmuştur. Aldığı sıkı klasik eğitime rağmen zamanla Telesio'nun empirist öğretilerinden etkilenecek Aristotelyen felsefeden uzaklaşmış olan Campanella, aynı zamanda Galilei ve Gionardo Bruno ile yakın bir dostluk kurmuştur. 1591 yılında dinde sapkınlık iddiasıyla Engizisyon tarafından tutuklanıp kısa süre sonra serbest kalmasının ardından, 1599 yılında ülkesini işgal eden İspanyollara karşı yapılan başarısız bir ayaklanma girişimin lideri olarak tutuklanmış, hayatının 27 yılını hapse ve işkence altında geçirmek zorunda kalmıştır. 1626 yılında serbest kalsa da kısa süre içinde yine İspanyollara karşı bir komploda yer aldığı ileri sürülen Tomasso Campanella, bu suçlamanın ardından Fransa'ya kaçarak 1639 yılındaki ölümüne kadar Paris'te yaşamıştır.<sup>69</sup>

Eser, hem Platon'un *Devlet* adlı yapıtından hem de Thomas More'un *Utopia*'sından ilham alır şekilde, Cenevizli bir kaptan ile Hospitalier tarikatının başkanı arasında geçen bir diyalog olarak kurgulanmış olup, Güneş Ülkesi'nin özel mülkiyetten uzak, eşitlikçi ve teokratik yönetimle erdemli şekilde yaşayan halkının hikâyesidir. Güneş Ülkesi, Hint Okyanusu'ndaki Taprobane Adası'nda kurulmuş bir devlet olup, halkı Hindistan'dan kaçarak gelen ve erdemli bir yaşam sürmek isteyen insanlardan oluşmaktadır. Şehir devleti, ortasında 'Sol' yani 'Güneş' adlı bir başrahibin olduğu bir tapınak etrafında iç içe sıralanmış altı duvarla çevrelenen bir mimariyle kurgulanmıştır ve ülke yönetimi başrahip Sol ile birlikte üç yardımcısı 'Güç', 'Bilgelik' ve 'Sevgi' adlı rahiplerce sıkı kurallara göre yürütülmektedir. Güç, ordunun ve yargının başında olup yalnızca Güneş'e karşı sorumludur. Bilgelik, tüm bilimler ve sosyal ilimleri gözetir ve onun emri doğrultusunda, şehri oluşturan surlarda bütün bilimlere ait temel kuralların resimleri bulunmaktadır. Burada amaçlanan, yurttaşların günlük yaşamları içinde kendi kendilerini zahmetsizce eğitebilmeleridir. Sevgi ise yiyecek, içecek ve üremeye ilişkin bölümleri idare eder ve bu yönetici gözetiminde "insan ırkının soyaçekimle ıslahı biliminin kuralları sert biçimde uygulanır."<sup>70</sup> Eş seçimi, devletin kontrolünde uygun erkek ve kadınların bir araya getirilmesiyle gerçekleşir ve kadınlar çocuklarına yalnızca iki yıl baktıktan sonra onları öğretmenlere teslim ederler. Sosyal ya da mekanik bilimlerde yetenekli olmayan çocuklar

<sup>69</sup> Tomasso Campanella, **Güneş Ülkesi**, çev. Sadık Usta, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2010, Giriş bölümü

<sup>70</sup> Manguel ve Guadalupi, "Güneş Ülkesi", **Hayali Yerler Sözlüğü**, I.C., s.319.

kırsal bölgelere çiftçi olmak üzere gönderilirken, diğerleri uygun görüldükleri meslek ne ise ona yönlendirilirler.<sup>71</sup>

Güneş Ülkesi'nde az sayıda kanun vardır ve bu kanunlar tapınak kolonlarında yazılıdır. Mahkemeler çok kısa sürer ve verilen kararlar *Güç* ya da *Güneş* tarafından temyiz edilebilir. Cezalar daha çok toplumdan dışlama şeklinde görülse de dayak ve sürgün cezasına hatta ölüm cezasına çarptırılanlar da olabilir. Fakat böylesi ağır bir ceza için suçlunun devlete ya da dine isyan etmiş olması gerekir.<sup>72</sup>

İtalyan düşünür Campanella, yaşadığı dönemin İtalya'sındaki bozukluklardan yola çıkarak tasarladığı Güneş Ülkesi'nde, çoğunlukla gök cisimlerinin etkisi altında yönetilen ve halkının tüm yaşamını kontrol eden bir devlet politikası anlayışı geliştirmiş, eşitlik ve ortaklık anlayışını Platoncu bir düşünceye geri taşıyarak bireylerin mülk ortaklığı yanında, kadın ve çocukların da ortak olması anlayışını benimsemiştir.<sup>73</sup> Eserinde önce ideal toplumu ayrıntılı biçimde anlatan Campanella, ilerleyen bölümlerde ise önerdiği düzene karşı getirilebilecek eleştiri ve itirazların neler olacağını öngörerek bunları yanıtlamaya çalışır. Yazara göre bu eleştiriler, önerilen düzenin denenmemişliği ve uygulanamazlığı ile mal ve eş ortaklığının sorunları ve kurguladığı toplumun kimsenin gönüllü olarak uymak istemeyeceği kadar katı kurallara göre düzenlenmiş olduğu savlarıyla şekillenecektir. Eserde söz konusu eleştiriler, iyi ve sağlıklı toplumun ancak bu yolla kurulabileceği ve önerdiği düzenin hem doğa hem de ahlâk kurallarına uygun olduğu savlarıyla cevaplanmıştır.<sup>74</sup>

Biçimsel açıdan sade bir eser olsa da Campanella'nın bu çalışması, önce birçok Aydınlanma felsefecisine ilham verdikten sonra, ortaya çıkan sosyalist hareketlerin de önemli düşünsel kaynaklarından biri hâline gelmiştir.<sup>75</sup> Zira Güneş Ülkesi'nde emek, üretim ve bilime olağanüstü önem verilerek “kendi kendine yeterli köy komünizmi” aşmaya çalışılmış,<sup>76</sup> bu yönelimi sayesinde Campanella'nın kitabı birçok sosyalist aydın için yol gösterici bir metin haline gelmiştir. Düşüncelerinin Hegel'e, oradan da Marx'a geçtiği bilinen Campanella'nın özellikle evlilik ve aile kurumuna ilişkin fikirlerinin

<sup>71</sup> Campanella, **a.g.e.**, ss.42-46 ve ss.52-54.

<sup>72</sup> **A.g.e.**, ss.73-76.

<sup>73</sup> **A.g.e.**, ss.23-102.

<sup>74</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopiyalar**, s.74.

<sup>75</sup> Kır, a.g.tz., s.57.

<sup>76</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.19.

neredeysse tamamını *Komünist Parti Manifestosu*'nda bulmak mümkündür.<sup>77</sup> Daha da ötesinde, Rus Devrimi'nin kahramanlarından biri olarak,<sup>78</sup> eğitimle ilgili görüşlerinin Lenin'i derinden etkilediği ve devrimden sonra Rusya'da uygulamaya sokulan "politeknik" eğitim tarzına kaynaklık ettiği bilinmektedir.<sup>79</sup>

### 1.1.1.3. *Yeni Atlantis*

Francis Bacon'un ölümünün bir yıl ardından, 1627 yılında yayımlanan *Yeni Atlantis* adlı ütopyası kendisinden önceki, kapalı ve durağan toplum yapılarını anlatan ütopya eserlere bilim dinamizmiyle açık uçluluk getirmiş ilk yapıt olarak kabul edilir.<sup>80</sup> Daha önce belirtildiği üzere, Campanella'nın *Güneş Ülkesi* bilimi merkeze alan ilk ütopya olarak değerlendirilmeyi hak etmiş olsa da, bilim ve ütopya arasındaki birliği sabitlemek hatta bilim kurgu ve ütopya kavramlarının birbiri yerine kullanılmasını sağlamak noktasındaki en büyük etkiyi Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i yapmıştır.<sup>81</sup>

Bacon, İngiltere kraliçesi I. Elizabeth'in adalet bakanı Nicholas Bacon'ın oğlu olarak 22 Haziran 1561'de dünyaya gelir. On iki yaşında Cambridge Trinity Collage'a girerek klasik bir eğitimden geçse de Skolâstik düşünceyle arasının bu yıllarda açıldığı bilinmektedir. 1576 yılından sonra hukuk tahsili gören Francis Bacon, More'a benzer bir kaderle, 1584 yılında parlamentoya girip 1618 yılında Lord Chancellor olmuştur. 1621 yılında rüşvet suçuyla yargılanıp beraat etse de bu suçlama kendisinde derin izler bırakmıştır ki *Yeni Atlantis* adlı yapıtında konuyla ilgili birçok gönderme göze çarpar. Hayatının son yıllarında siyasetten koparak sade bir hayat geçiren Bacon 1626 yılında İngiltere'de ölmüştür.<sup>82</sup>

"*Yeni Atlantis*, Bacon'ın yaşamı boyunca bilimsel yöntem, bilimin gelişmesi ve yaşama katkısı üstüne düşünüp yazdıklarının yazınsal nitelikli bir anlatımıdır, onun bilimden ve bilimin uygulanmasından beklediklerini dile getirir."<sup>83</sup> Bacon'un anlattığı *Bensalem Adası* Güney Pasifik Okyanusu'nda Solomon Adaları bölgesinde yer alır.<sup>84</sup> Eser,

---

<sup>77</sup> A.g.e., s.20.

<sup>78</sup> Manuel ve Manuel, *Utopian Thought In The Western World*, s.243.

<sup>79</sup> Campanella, a.g.e., s.20.

<sup>80</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşütopya*, s.56-57.

<sup>81</sup> A.g.e., s.57.

<sup>82</sup> Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2008, ss.17-22.

<sup>83</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar*, s.91.

<sup>84</sup> Manguel ve Guadalupi, "Bensalem", *Hayali Yerler Sözlüğü*, I.C., s.110.

bahsettiği Bensalem Adası halkının toplumsal yapısına da değinmekle birlikte ağırlıklı olarak adanın bilim merkezi olan *Salomon Evi*'nin ya da diğer adıyla *Altı Günlük İşler Okulu*'nun çalışmaları ve işleyişi etrafında oluşturulmuştur. Halkı dünyadan tamamen yalıtılmış olmasına karşın, ada insanlarının her şeyi bilme ve deneyimleme istekleri, adanın ışığı olarak gördükleri ve bir bilim merkezi olan Salomon Evi'ni kurmalarına yol açmıştır. Bu enstitü, 'Bilgi güçtür' diyen Bacon'ın toplumların bilimle gelişeceğine olan inancının aynasıdır<sup>85</sup> ve yazdığı ütopyanın merkezini meydana getirir. Bacon'ın bilimsel araştırmaların ürünlerine dayalı bu ütopyasında anlattığı Salomon Evi, diğer ülkelere karşı sürekli bilgi casusluğu yapan bir kurum olarak on iki yılda bir dünyanın çeşitli bölgelerine gemiler gönderir. Gemilerle giden bilim adamları kendilerini gizleyip gittikleri ülkelerdeki bilimsel gelişmeleri yakından takip ederek yazılan her kitap ve yapılan her icattan örnekleri Bensalem Adası'na getirirler. Adadaki enstitü de gelen yeni keşifler üstünde çalışarak onları daha da iyi hale getirir ve toplumsal yaşamın mutluluğu için kullanır.<sup>86</sup>

Bacon'ın eserini, anlattığı halkın gelenek ve inançlarını, devlet yönetiminin tüm detaylarını da içine alacak ölçüde geniş bir biçimde yazmak istediği fakat başka çalışmalara yoğunlaşmak zorunda kaldığı için bu düşüncesini gerçekleştiremediği bilinmektedir.<sup>87</sup> Yine de, eserde ada halkının toplumsal yapısıyla ilgili kimi bilgilere ulaşmak mümkündür. Buna göre, "adadaki toplumsal sistem tüm sınıf ayrımlarından sıyrılmış bir toplum yaratacak şekilde gelişmiştir ve toplam nüfus yaklaşık iki milyon kadar olup nüfus kontrolü bu sayının sabit kalmasını sağlar."<sup>88</sup> Yaşanan bir mucize sonucunda büyük çoğunlukla Hıristiyanlığı benimsemiş olan ada halkının dini yaşamı, sarsılmaz dogmaların esaretinde değil, Solomon Evi'nin ortaya koyduğu doğa yasalarıyla uyumlu şekilde sürerken, toplumun çekirdeğini, kendi soyundan otuz evlat görecektik kadar yaşlı olan babanın; yani *Tirsanus*'un hâkim olduğu aileler oluşturur. İffetleriyle tanınan Bensalem Adası halkı, Campanella'nın Güneş Ülkesi vatandaşlarının aksine, evlilik kurumuna büyük önem verdikleri ve tek eşli oldukları gibi, gençlerin evlenmeden birbirlerini çıplak görmesini de hoş karşılamazlar. Ayrıca bu namuslu toplumda ne fahişelik ne de eşcinsellik vardır.<sup>89</sup> Halkın işlediği topraklar kamuya ait olup kullanımı sıkı

---

<sup>85</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.15.

<sup>86</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar**, ss.92-93.

<sup>87</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.11.

<sup>88</sup> Manguel ve Guadalupi, "Bensalem", **Hayali Yerler Sözlüğü**, I.C., s.115.

<sup>89</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.103.

bir denetim altındadır.<sup>90</sup> Tıpkı bahsedilen diğer iki ütopyada olduğu gibi Yeni Atlantis'te de, insanların ihtiyaç duyduğu her şey devlet eliyle sağlandığı için para ortadan kalkmıştır ve özel mülkiyet yoktur.

Bu çalışmada daha sonra ayrıntılı biçimde üzerinde durulacağı üzere, Francis Bacon yalnızca bir ütopya yazarı olmanın ötesinde modern düşüncenin metodolojik olarak tahkim edilmesinde de önemli bir figür olarak karşımıza çıkar. Fakat öncesinde, yazdığı ütopya ile “gerçek sonuçlar bakımından kendisine kadar yazılan ütopyalardan çok daha fazla şey üretmiştir.”<sup>91</sup> More, anlattıklarının “gerçekleşmesini umut etmekten çok dileyebileceği şeyler” olduğunu belirterek ütopyasına son vermişken,<sup>92</sup> *Yeni Atlantis* gerçekleştirilebilir bir ütopyanın temelini atmıştır. 1627 yılında Francis Bacon'ın yapıtını yayımlayan editör William Rawley'in şu sözleri buna ışık tutmaktadır:

Bu model kesinlikle bütün şeylerde taklit edilebilecek olandan daha engin ve daha yüksektir; buna rağmen içindeki çoğu şey insanın etkileme gücünün sınırları dâhilindedir.<sup>93</sup>

Gerçekten de Bacon'ın ölümünün hemen ardından, bir grup Baconcu, kendilerini bilimin ütopyacı mesajını yaymaya adanmış ve bu çabaları 1662 yılında bir bilim topluluğu olan *Kraliyet Topluluğu*'nun kurulmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Bu topluluğun kuruluş amacı dahi Bacon'ın *Yeni Atlantis*'te anlattığı *Süleyman Evi* adlı bilim topluluğununkiyle aynı olarak “İnsan İmparatorluğu'nun sınırlarını mümkün olan bütün şeylere etki edecek şekilde genişletmektir.”<sup>94</sup> Bacon'ın tüm hayatı ve özelde de anılan eseri boyunca ifade ettiği doğa üzerine hâkimiyet kurma fikri, kısa zamanda modern düşüncenin temel düsturlarından biri haline geldiği gibi, bilim ve teknolojinin ütopyaya bu denli yoğun biçimde dâhil edilmesi ütopya yazımına *ilerleme* fikrini de kesin biçimde getirmiştir.<sup>95</sup>

## 1.2. Karşı-ütopya: Tanımı, Kaynakları ve Tarihi

Karşı-ütopya (anti-utopia) sözcüğü geniş biçimde, ‘kakotopya’ (cacotopia), ‘distopya’ (dystopia), ‘negatif ütopya’ (negative utopia) ve ‘eleştirel ütopya’ (critical

---

<sup>90</sup> A.g.e., s.87.

<sup>91</sup> H.G.Wells'den aktaran Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.56.

<sup>92</sup> More, *Utopia*, s.105.

<sup>93</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, s.58.

<sup>94</sup> A.g.e., s.57.

<sup>95</sup> A.g.e., s.58-59.



utopia) gibi birçok sözcüğün karşılığında kullanılmaktadır. Tüm bu kavramlar içinde en eskisi olan ‘kakotopya’ sözcüğü ilk kez 1818 yılında Jeremy Bentham tarafından Eski Yunanca ‘kötü’ anlamına gelen ‘kakos’ (κακός) sözcüğü ile ‘yer’ anlamına gelen ‘topos’ (τόπος) sözcüğünün birleştirilmesiyle uydurulmuştur ve ‘kötü yer’ anlamına gelir. ‘Zor’ anlamına gelen ‘dys’ (δυσ) ekiyle ‘topos’ sözcüğünün bir araya gelmesiyle oluşturulmuş ‘zor yer’ anlamına gelen ‘dystopia’ ise ilk kez 1868 yılında John Stuart Mill tarafından İngiliz Avam Kamarası’nda yaptığı bir konuşması sırasında dile getirilmiştir.<sup>96</sup> Bu sözcükler zaman zaman farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılsalar da genellikle karşı-ütopya terimi tarafından içerilerek birbirlerinin yerine geçebilirler. Ayrıca dilimizde, bahsedilen edebî türü tanımlamak için, ‘ters ütopya’, ‘korku ütopyası’ ve ‘kara ütopya’ gibi birçok sözcüğün var olduğu da görülmektedir. Bu çalışmada ise ‘karşı-ütopya’ kelimesi tercih edilmiştir.

Karşı-ütopya, en geniş şekliyle, “ütopyacı bir eğilim ve amaçlarla yola çıkıldığında ortaya çıkabilecek olumsuz ve baskıcı bir toplum düzeni”<sup>97</sup> olarak tanımlanabilir. Diğer bir tanıma göre ise karşı-ütopyalar, ütopyacılığın ve kusursuz toplum tasarıları olarak görülen kimi ütopyaların kritiğini yapmak amacıyla, yazarı tarafından oldukça ayrıntılı biçimde kurgulanan ve okuyucusunun yaşadığı döneme nazaran belirgin biçimde daha kötü koşullarda hayatını sürdürmek zorunda olan toplumların hikâyeleridir.<sup>98</sup> Karşı-ütopyalarda anlatılan kötü koşullar, birtakım olumsuz sosyal ve siyasal gelişmeler eliyle şekillenmişse de<sup>99</sup> ironik biçimde bu gelişmeler genel olarak tam da ütopyaların öngördüğü şekilde vücut bulur.

Ütopya ve karşı-ütopya birbiriyle zıt kavramlar olsa da bu zıtlık asimetrik bir biçimde varlığını sürdürür. Karşı-ütopya her zaman ütopyadan beslenir; onun karanlık olanıdır; fakat karşı-ütopya, ütopyanın bir antitezi olmaktan ziyade, malzemesini ütopyalardan alarak onu yeniden kurgulayan bir yazın biçimidir ve “düş kırıklığına uğramış ütopyacılık duygusundan doğmuştur.”<sup>100</sup> İkisini de insanlığın gördüğü bir rüya

---

<sup>96</sup> A.g.e., s.172.

<sup>97</sup> Nail Bezel, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar**, Say Yayınları, İstanbul, 1984, s.7.

<sup>98</sup> Peter Fitting, “A Short History of Utopian Studies”, *Science Fiction Studies*, Vol.36, No.1, pp.121-131, March 2009, Greencastle, 2009, s.126 <http://www.jstor.org/stable/25475211>

<sup>99</sup> Gregory Claeys, “The Origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell”, **The Cambridge Companion To Utopian Literature**, ed. Gregory Claeys, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s.107.

<sup>100</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, ss.172-174.

olarak yorumlamak mümkünse de “ütopyalarda insanlığa sunulan bir ‘düş’ür, karşı-ütopyalarda ise bir ‘karabasan’.”<sup>101</sup>

Karşı-ütopyaların ortak özelliği, toplumları gelecekte bekleyen tehlikeleri göstermektir. Bu tehlike bazen, makineleşen bir toplumda insanın duygu, düşünce ve değer sistemlerine; kısacası kendine yabancılaşarak bildiğimiz insanlığın yok olup gitmesi, bazen de, insan özgürlüklerinin, demokratik hakların kurulacak bir despotik devlet tarafından yok edilmesidir.<sup>102</sup> Karşı-ütopyalar, ütopyalardaki mükemmel toplumu yaratmak için kullanılan yöntemlerin yalnızca mükemmel bir teknolojik ve bürokratik tahakküm yaratacağını anlatmak azmindedir.

Tıpkı ütopyacı dürtünün, ütopyaların ortaya çıkışında ilk kaynak olması gibi, karşı-ütopyanın da ilk kaynağını *karşı-ütopyacı karakter* belirler. Bu karakter de aynı ütopyacılık gibi kendini her çağda farklı biçimlerde göstermiş; insanın yeryüzünde kusursuzlaşabileceğine dair argümanların karşısına dikilen dini çıkışlarda, radikal reformlara yönelik muhafazakâr temkinde veya insan doğasının iyiliği hakkındaki kuşkucu tavrıda varlığını hissettirmiştir ve nihai düşmanı *hubris*; yani insanlığın tanrıları taklit etmeye yönelik küstahça tavrı; onu felakete götürecektir kibridir. En başından beri psikolojik ya da sosyal nedenlerle, insanlık adına ileri sürülen umut dolu iddialara inanmak konusunda şüpheli insanlar var olmuş ve bunlar, insan doğasının karanlık tarafının hafife alınmaması gerektiğini söylemişlerdir. Krishan Kumar’a göre bu temel çatışma, Batı düşüncesindeki Pelagian<sup>103</sup> ve Augustinyen geleneklerin uzun süreli bir savaşı olarak da okunabilir. Ütopyacılar, *ilk günah doktrini*’ni reddeden ve insanların doğru çevre içinde kusursuzlaştırılabileceğine inanan Pelagianlarken, karşı-ütopyacılar koşullar ne olursa olsun insanın kibir ve açgözlülük gibi günahlarından arınmasının mümkün olmadığını düşünen Augustinyenler olmuşlardır. Karşı-ütopyacı ilk günah doktrinine inanmasa bile, insan doğasına ait kötümser görüşü onu, dünya üzerinde kusursuz bir toplum yaratmaya dönük her çabanın başarısızlıkla sonuçlanacak bir macera olduğu görüşüne taşır; hatta karşı-ütopyacıya göre, insan doğasına rağmen öne sürülen ütopyacı çabalar nihayetinde

---

<sup>101</sup> Celâl Üster, “Bin Dokuz Yüz Seksen Dört: Bir İnsanlık Karabasanı”, George Orwell, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, çev. Celâl Üster, 38.b., Can Yayınları, İstanbul, 2013, s.14.

<sup>102</sup> Firdevs Yumuşak Canbaz, “Ütopya, Karşı-ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği”, **Bilig Dergisi**, Bahar 2012, Sayı 61, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Türkistan, 2012, s.54.

<sup>103</sup> M.S.360-422 yılları arasında yaşamış İrlandalı papaz Pelagius’un öğretilerini takip eden kişilere verilen ad. Pelagius, hiçbir insanın doğuştan suçlu ya da günahkâr sayılamayacağını söylemiştir.

şiddet ve tiranlıkla sonuçlanmaya yazgılıdır.<sup>104</sup> Ütopyaların en yaygın ve kalıcı nüvesi olan ‘insan kardeşliği’ nosyonu her zaman afakîdir ve bunu gerçekleştirmek ancak çatışmanın sona erdirilmesi adına yüksek dozda bir despotizmle mümkün olacağından, totaliter zorlama kültürün hayatiyetine son verecektir.<sup>105</sup>

Bu temelde, muhafazakâr sosyal düşünce de çağlar boyunca karşı-ütopyacı hissin güçlü bir dayanağı olmuştur. Muhafazakâr sosyal düşüncenin söylemi, insanların âdet ve alışkanlıklardan oluşmuş yaratıklar olarak, ona haklarını verenin ‘akıl’ ya da ‘doğa’ değil ‘toplum’ olduğunun altını çizmektedir. Buna göre, toplum, kişisel çıkarların ve mutluluğun ötesinde duygu ortaklığı ve törensel örgütlenmelerle birbirine bağlı olduğundan, kaçınılmaz olan değişim, toplumu yok etmeyecek şekilde dereceli biçimde ve tarafların onayı ile gerçekleşmelidir. Örneğin Aristoteles’in, hocası Platon’un *Devlet*’ine yönelik tenkidi muhafazakâr eleştirinin ilk örneklerinden biridir. Daha sonraki zamanlarda ise muhafazakârlık, tüm devrimci ve reformcu hareketlere muhalif olmakla karşı-ütopyaların da önemli bir dayanağını oluşturmuştur. Özellikle Aydınlanma’nın toplum ve gelenek karşısında “aklı” fazla yücelttiğini; bu yüzden hayalci ve zayıf düşünmekten kendini kurtaramadığını düşünen muhafazakârlar, devrimci ve ütopyacıların toplumu soyut temellerle şekillendirmeye çalıştıkları rasyonalizmine sert biçimde saldırmışlardır.<sup>106</sup> Karşı-ütopyaların da, -yansıttıkları topluma açık biçimde eleştiri getirmesine rağmen-muhafazakâr olarak addedilmesi bu sebeptir.<sup>107</sup>

Karşı-ütopyacı karakter yalnızca muhafazakâr bir düşünceye bağlı olmayıp, kimi zaman pragmatik bir itkiyle de ortaya çıkabilir. Ütopyacılığa karşı en etkili argümanlardan biri de gerçek dünyanın kendisidir ki hayalî bir kusursuzluk yerine bu dünyada elde edilebilecek ufak bir fayda, mükemmel toplum düşlerinin önündeki en büyük engellerden biri olup çıkar. Temelinde kişisel çıkara dayanan bu argüman, insanların neden kendi menfaatlerinin peşinde koşmak yerine toplumun onu her zaman öncelediği bir dünyada yaşamak isteyeceği sorusunun ütopyalarca hep yanıtız bırakıldığıın altını çizmektedir.<sup>108</sup> Eşitlik ve toplumun genel mutluluğu adına bireysel değer ve eğilimlere hiç yer verilmemesi, ütopyanın karşı-ütopyalara dönüşmesinde önemli bir adım olur. Toplumun

<sup>104</sup> Kumar, a.g.e., ss.172-178.

<sup>105</sup> Kolakowski, **Modernliğin Sonsuz Duruşması**, s.200.

<sup>106</sup> A.g.e., s.174.

<sup>107</sup> Gregory Claeys, a.g.e., s.107.

<sup>108</sup> Kumar, a.g.e., s.175.

mutluluğu ile birey özgürlüğü arasındaki tercihini bireyden vazgeçerek yapan ütopyanın birey için seçeneksiz oluşu; eşitlik ve ortaklık adına katı bir tek biçimliliği ve kesin bir örgütlenmeyi dayatması, karşı-ütopyanın temel dayanaklarından biri haline gelmektedir.<sup>109</sup>

Diğer yandan, ütopyanın gerçekleşmesi korkusu da karşı-ütopyanın ortaya çıkmasında önemli bir etkidir. Çünkü ütopyanın düşlediklerinin çoğu gerçek olmuşsa da bu, onun tasarladığından farklı bir biçimde sonuçlanmış; “ütopya için mükemmeliyet olan şey bizim için kusurdur, onun kuruntuları bizim belalarımızdır.”<sup>110</sup> Bu düşünceye göre, kusursuz bir topluma ulaşılması yalnızca insan ruhunun temellerinden olan hareketlilik ve çaba göstermeyi dumura uğratmakla kalmayacak; ütopyalarla öngörülen hedonist ve faydacı yaşamın gerçek olması insanın yaratıcılığını da öldürecektir.<sup>111</sup> Zira karşı-ütopya için tüm insanların tam tatmine ulaşmasının, kalıcı ve ölümcül bir durağanlığı beraberinde getireceği ve böyle bir dünyanın, bildiğimiz ve tanımladığımız şekliyle yeryüzünde beşeri varoluşu sona erdireceği açıktır. *Modernliğin Sonsuz Duruşması* adlı kitabında Lezsek Kolakowski, şaşmaz bir simetri ve özdeşlikle her tür farklılığın, tatminsizliğin ve ayrımın, dolayısıyla da gelişmenin bir kenara itildiği ütopyaları gayr-i insanî olarak tanımlar ve ekler:

Hayat zarureten gerilim demektir, acı demektir; gerilimi ve acıyı sona erdirmekle hayata son vermiş oluruz.<sup>112</sup>

Ütopyaların gayr-i insanî olarak nitelenmesindeki esas neden ütopyanın kendi içindeki çelişkisidir. Ütopyaları ortaya çıkaran ilk kaynağın ütopyacı dürtü; yani insanın mevcut durumdan duyduğu hoşnutsuzluğa çare olarak yeni alternatifler oluşturma süreci olduğu daha önce belirtilmişti. Hâlbuki ideal bir toplumu resmettiğine inanan ütopyaların, artık kendisine getirilen eleştirileri ve bu doğrultuda gerçekleşecek bir değişimi kabul etmesi mümkün değildir. Fakat insanın ütopyacı düşlerine, daha geniş tanımıyla, hayal gücüne set çekebilmek; seçme özgürlüğünü elinden alabilmek de imkânsızdır. Böylelikle ütopyaların duran-zaman yapısı ve kendi içindeki seçeneksizlikleri bile çelişkili bir durum olarak karşı-ütopyacı karakterin zuhur etmesinde başlı başına bir rol oynamaktadır. Tüm karşı-ütopyalarda insanların ya yönetici kast tarafından türlü baskı yollarıyla seçeneksiz

<sup>109</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar*, ss.7-8.

<sup>110</sup> Emil M. Cioran, *Tarih ve Ütopya*, çev. Haldun Bayrı, 3.b., Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.85.

<sup>111</sup> Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, ss.175-176.

<sup>112</sup> Kolakowski, *a.g.e.*, s.201.

birakılarak mutlak itaate zorlanması ya da yaşadıkları hayatı sorgulama gayretine girişmeye ihtiyaç duyamayacak ölçüde hazza boğulması temasının altında yatan şeyin, hayal gücüyle yaratılmış mutluluk ülkelerinin hayal gücünü zaafa uğratmadan varlığını koruyamaması çelişkisi olduğu açıktır.

Ayrıca zaman içinde, ütopyaların kurguladığı kusursuz toplumun ancak iki ögenin yükselişiyle bağlantılı hatta kaim olduğu anlaşılmıştır. Bunlar bürokrasi ve teknolojidir. Bürokrasi, sağlanan düzenin devamlılığı adına insanları sürekli bir denetim ve baskı altında tutarken, teknoloji de bunun gerçekleştirilmesini sağlayacak yöntem ve aygıtları temin eder. Karşı-ütopyalarda toplum, salt bürokrasi ve teknolojiden oluşan iki yanlı bir mekanizma olur ve insanlar, bu mekanizmanın sorunsuz işlemlerini sağlayan araçlar olmanın ötesine geçemeyip sürekli biçimde anonimleşirler. Bu düşünce paralelinde, karşı-ütopyalarda insan, kendisinin de mekanik biçimde anlaşıldığı ve çözümlendiği bir dünyada yaşamaya mahkûmdur.<sup>113</sup> Bu bağlamda, başkalarına direk biçimde zarar vermiyor olsa dahi, kişinin şahsiyet belirtmesi “bizatihi şerdir”; karşı-ütopyalarda “insan olmak taksirin adıdır.”<sup>114</sup>

Karşı-ütopyalar, modern düşüncenin devamlı biçimde geleceğe ve büyük amaçlara takıntılı olması durumunu da şiddetle eleştirirler. Karşı-ütopya yazarlarının hepsi gelecek adına şimdinin feda edildiğinin altını çizmiş ve “karşı-ütopyacı karakter daima somut olanı soyut olana, acil görevi uzun vadeli tasarıya, şimdiki ya da geçmişi geleceğe tercih etmiştir.”<sup>115</sup> Ütopyacı düşünme biçimi, yalnızca mutlu bir dünyanın kurulması hayali değil, aynı zamanda modern akla içkin metafizik zihnin kurucu temellerinden biridir. Modern tarih felsefesinin bir dogması olan ilerleme, tek boyutlu biçimde ele alındığında ortaya ütopyalar çıkarır. Bu açıdan, geleceğe takıntılı bir hâl içinde ilerleme düşüncesinin ortak bilinç düzeyinde belirgin bir çözümlüşünün söz konusu olduğu bir çağda, karşı-ütopyanın öne çıkması şaşırtıcı değildir. İdeolojik bir şiddet olmadıkça, tarihin tek boyutlu biçimde algılanması mümkün olmadığından tüm karşı-ütopyalar önce bu ideolojik baskıyla hesaplaşır.<sup>116</sup> Karşı-ütopyalarda küçük şeylere tutunmak, meta-anlatılara teslim olmuş; soyutlamalar ve hayalci vaatlerle gerçekliğini yitirmiş bir dünyada hakikatle bağlantı

---

<sup>113</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar**, s.9.

<sup>114</sup> Kolakowski, **a.g.e.**, s.201.

<sup>115</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, s.176.

<sup>116</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, s.102.

kurmanın tek yolu olarak öne çıkar ve sıradan hayatın kendisi bir ütopya haline gelir.<sup>117</sup> Böyle bir dünyada insan, sıradan günlük işleri büyük bir titizlikle yaparak, akıl sağlığını korumaya ve kendi benliğine, doğaya ve insanlığın kültür mirasına karşı yaşadığı yabancılaşmayı<sup>118</sup> aşmaya çalışır.

Karşı-ütopya en başından beri ütopyayı takip etmiş; hatta ütopya, karşı-ütopyayı devamlı surette içinde barındırmış ve her çağda ütopyacı karakter, derhal karşı-ütopyanın alaycı ve aksi cevabını doğurmuştur. “Hesiod’un Altın Çağı’nı, sonu gelmeyen acı ve kederden oluşan bir Demir Çağ izler. Platon’un *Devlet*’i Aristophanes’in ve Atina komedisinin hiciv ve edepsizliğini ortaya çıkarır. Swift’in *Gulliver’in Seyahatleri*’nde Bacon’un bilimsel ütopyası ile acımasızca alay edilir.” Biçimsel olarak karşı-ütopyanın ortaya çıkması için önce Thomas More’un *Utopia*’sının yazılmasını, sonra da modern düşüncenin çözülmesini beklemek gerekmişse de<sup>119</sup> on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar karşı-ütopya kendisini, genel anlamda ütopya yazınının bozulmuş bir çeşitlemesi olarak ve yine ütopyaların içinde varlığını sürdürür biçimde taşlama formunda göstermiştir. Taşlama, hem olumlu ütopyacı hem de olumsuz karşı-ütopyacı eğilimleri içinde barındıran, çoğu zaman ima bazen de açıkça bir anlatımla daha iyi yaşama yollarını kurgularken kendi dönemine eleştiri getiren belirsiz bir form olarak, ütopya ve karşı-ütopyayı beraberce beslemiştir.<sup>120</sup> Hicvin ütopyaların önemli bir özelliği olması, More’un eserinin yazılmasından sonraki üç yüzyıldan fazla süre boyunca karşı-ütopyaları ütopyanın içine gizler; tersi de mümkündür. “Yazarına ve birçok okura göre ciddi bir ütopya eseri olan bir eser, duygusal tutumları farklı olan bir okur tarafından bir taşlama olarak okunabilir.”<sup>121</sup> Aynı şekilde, uzun zaman boyunca karşı-ütopyalar da ütopyacı taşlamalar olarak okunmaya müsait olmuşlardır. Karşı-ütopya, ayrı bir formel biçime kavuştuğunda dahi ütopyanın hiciv geleneğini terk etmemiştir. Fakat yirminci yüzyılla beraber hiciv, ayırt edici biçimde, ütopyacı eğilimlerin gerçekleştiği bir toplumun korkusunu ifade etmek üzere kullanılmaya başlanır. Bunun sebebi, ütopyanın felsefi bir ideal olarak kalmayıp gerçekliğe yaklaşmasıdır. Ütopyaların öne sürdükleri biçimde gerçekleşen toplumsal değişimler yaşandıkça hiciv, ütopyalarda olduğu haliyle yalnızca kendi zamanına eleştiri

---

<sup>117</sup> Kumar, **a.g.e.**, s.177.

<sup>118</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar**, s.10.

<sup>119</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, s.172.

<sup>120</sup> **A.g.e.**, s.179.

<sup>121</sup> Northop Frye’dan akataran Kumar, **a.g.e.**, s.181.

getirmek için kullanılan bir silah olmaktan çıkarak daha ziyade ütopyaları tenkit eden bir araca dönüşür.<sup>122</sup>

Ütopyalar, modern zamanların güçlü ve giderek artan eğilimleri olan rasyonalizm, bilimcilik, ilerleme ve mutlak eşitlik ilkesi tarafından hazırlanmaktayken, karşı-ütopyalar için de kurguladıkları cehennemi hazırlayan yine bu eğilimler olmuştur. Modern düşünceyle birlikte dünyayı şekillendiren bu eğilimler, karşı-ütopyalarda anlatılan kâbusun nerdeyse gerçekleşmiş olduğuna ya da gerçekleşmesine ramak kaldığına dair anlatımları meydana getirmiştir. Karşı-ütopyalar, “çağdaş dünyanın azıcık kılık değiştirmiş bir portresinden fazla bir şey değildir,” çünkü “her modern girişim vaat ettiğinin grotesk aksi ile sonuçlanmış, demokrasi despotizmi, bilim barbarlığı ve akıl dışılığı üretmiştir.”<sup>123</sup> Bu durumu Kumar şöyle ifade eder:

Yirminci yüzyıl karşı-ütopyasının kendi dünyasına bu kadar içten ve doğrudan bir biçimde hitap edebilmesinin bir nedeni de, çağdaş olayların, bir yüzyıldan fazla bir süre önce kehanet ve analiz edilmiş bir modelin salt hüznünlü bir doğrulaması olarak görülmeleriydi. Bütün gereken, öyleyse, bu analizi yirminci yüzyılın en belirgin ve dramatik olaylarına uygulamaktı: Dünya savaşları, devrimleri, totaliter diktatörlükleri. (...) Karşı-ütopyanın durumunda bu, modernitenin başlıca varsayımlarının ve boyutlarının -bilim, akıl, demokrasi, ilerleme fikri- geniş çaplı bir eleştirisini üstlenen bir kültürel ve toplumsal eleştiri geleneğine gönderme yapar. Süreç içerisinde, ütopyanın idollerini - Bilimsel Devrim, Aydınlanma, Fransız Devrimi, Endüstri Devrimi- birbiri ardına sunaklarından alacağı edildiler.<sup>124</sup>

Karşı-ütopya yazarları çoğunlukla, dünyanın geldiği karanlık noktanın sebebinin ütopyacı girişim; daha açık ifadesiyle modern çağla beraber başlayan kimi gelişmeler olduğunu iddia etmişlerdir. More'un eserinden bu yana ütopyacı ilkelerle paralel olarak gerçekleşenlerin tümü, dünyanın başına gelmiş veya yakın bir gelecekte ortaya çıkacak felaketler olarak yeniden tanımlanıp anlatılmıştır. Karşı-ütopyacıların eserlerinde anlattıkları, uzun bir zamandır ütopyalarla müjdelenen ve beklenen ilerlemenin “bir canavar olduğunun ortaya çıkmasıdır.”<sup>125</sup>

Ütopyalar modern düşüncenin ürünüyken, karşı-ütopyalar da modernitenin görece biçimde çözülmesiyle beraber ortaya çıkan edebi biçimlerdir ve ilk örneğinin hangisi olduğu konusu -tıpkı ütopyalarda olduğu gibi- tartışmalıdır. Bunun sebebi, daha önce de

<sup>122</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, ss.180-187.

<sup>123</sup> **A.g.e.**, ss.187-188.

<sup>124</sup> **A.g.e.**, ss.189-190.

<sup>125</sup> Irwing Howe'dan aktaran Kumar, **a.g.e.**, s.189.

vurgulandığı gibi, hiciv geleneği içinde karşı-ütopyacı karakterin çoğu zaman ütopyalarda da görünmesi ve bu nedenle yirminci yüzyıla kadar bu iki türü formel olarak birbirinden ayırmanın zorluğudur. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren hicivci ütopyanın pozitif ve negatif kutupları birbirinden koparak ayrı edebi janrlara dönüşmeye başlamışlardır.<sup>126</sup> Yirminci yüzyıla beraber ise karşı-ütopya türünün sınırları iyiden iyiye kendini göstermeye başlar ve olumsuzluğu *Gulliver'in Seyahatleri* gibi, kimi erken dönem karşı-ütopya modelleriyle karşılaştırıldığında çok daha köktenci ve mutlaktır. Bu umutsuz köktencilik, yirminci yüzyılın totaliter siyaset deneyimleri, teknolojinin askeri amaçlarla kullanılması ve tüm diğer devrimlerle birlikte komünizmin de başarısızlığa uğramasıyla; ama hepsinden fazla, Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkisinin tüm dünya üzerinde hissedilmesiyle perçinlenmiştir. Yirminci yüzyıl ütopyasının temel özelliği bir ütopya karşıtlığı, ütopyasızlık hâlidir. Aslında bu tutum da ütopyacının 'mükemmelleştirici' karakterini koruyan, dünyanın 'kusursuzca olumsuz' imgeleminin üretilmesinden başka bir şey değildir. Bu sanat biçimleri kusursuz bir mutluluk dünyasının tam karşısını, mutlak bir kusursuzluğu anlatmaktadırlar.<sup>127</sup>

Karşı-ütopya türünün tam olarak yirminci yüzyıl başında; Yevgeni İvanoviç Zamyatin'in 1920 yılında yazdığı *Biz* (We) ile ortaya çıktığı ise genel bir kabul olsa da<sup>128</sup> H.G.Wells'in 1895 tarihli *Zaman Makinesi* (The Time Machine) ve Owen Gregory'nin 1918 yılında yayımlanan *Meccania: Süper Devlet* (Meccania: Super State) eserleri de karşı-ütopyaya örnek olarak gösterilebilir. *Biz*'in yazılmasından sonraki dönemde ise, Aldous Huxley'e ait 1932 tarihli *Cesur Yeni Dünya* (Brave New World), 1948 yılında George Orwell tarafından kaleme alınan *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (Nineteen Eighty-Four), Ray Bradbury'e ait 1953 baskılı *Fahrenheit 451* ve Anthony Burgess'in 1965'de yayımlanan *Otomatik Portakal* (Clockwork Orange) en çok bilinen ve okunan karşı-ütopyalar olarak sıralanabilir.

---

<sup>126</sup> Kumar, a.g.e., s.210.

<sup>127</sup> Vattimo, *Şeffaf Toplum*, ss.97-98.

<sup>128</sup> Claude Mouchard, "Karşı-ütopyalar", *Ütopyalar Sözlüğü*, s.132.



## 1.2.1. Karşı-ütopyalara Üç Örnek: *Biz*, *Cesur Yeni Dünya* ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*

### 1.2.1.1. *Biz*

Yevgeni İvanoviç Zamyatin tarafından 1920 yılında Rusya’da yazılmasına rağmen, *Biz*’in ilk baskısı 1924 senesinde Georg Zilboorg’un çevirisiyle İngilizce olarak yayımlanmış ve aynı dönemde Çekçe’ye de tercüme edilmiştir. Rusya dışında bulunan muhalif göçmenler, 1927 yılında, Zamyatin’in bilgisi olmadan, kitabın Çekçesini yeniden Rusça’ya çevirip SSCB dışında basılan bir muhacir dergisinde yayımlayınca, Zamyatin memleketi Rusya’da istenmeyen adam ilân edilmiş, sürgüne gönderilerek kitaplarının basılması ve okunması yasaklanmış ve oyunlarının sahnelenmesi engellenmiştir.<sup>129</sup>

Yazar Yevgeni Zamyatin, 1 Şubat 1844’de Rusya’nın Tambov şehrinin Lebedyan ilçesinde bir rahibin oğlu olarak doğmuş ve 1908 yılında mezun olduğu St. Petersburg Politeknik Enstitüsü Gemi Mühendisliği bölümünde okurken Bolşevik Partisi’ne katılmıştır. Öğrencilik yılları boyunca Bolşeviklerle beraber savaşan Zamyatin, Çarlık Rusyası’nda defalarca kovuşturmayla uğrayıp hapis yattığı ve sürgüne gönderildiği gibi Bolşevik Devrimi’nden sonra da uyumsuz fikirleri nedeniyle aynı kadere mahkûm edilecektir. 1916 ve 1917 yıllarında İngiltere’de buz kırıcı gemilerde çalışırken Devrimi haber alan Zamyatin, ülkesine geri dönmüş ve Maksim Gorki tarafından davet edildiği Dünya Edebiyatı Topluluğu’nda, İngiliz ve Amerikan edebiyatından sorumlu yayın kurulu üyesi olarak görev almıştır. 1927’den sonra *Biz*’in Rusçası SSCB sınırlarında yayılmaya başladıkça sert eleştirilere maruz kalan Zamyatin, uzun süre dayanmışsa da 1929’da Rus Yazarlar Birliği’nden istifa etmek durumunda kalmış, 1931 yılında ise ülkeden ayrılmak için Stalin’den özel bir izin istemiştir. Maksim Gorki’nin de araya girmesi ile Paris’te yaşamasına izin verilen Zamyatin, 10 Mart 1937’de bir kalp krizi sonucu ölümüne kadar burada yalnız ve yoksul bir yaşam sürmüştür. 1987 senesinde Gorbaçov’un açıklık politikasının uygulamalarından biri olarak itibarı iade edilmiş ve *Biz* basılmak için programa alınmıştır.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Bülent Somay, Giriş Bölümü; Yevgeni Zamyatin, *Biz*, çev. Füsün Tülek, 3.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.9.

<sup>130</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Yevgeny\\_Zamyatin](http://en.wikipedia.org/wiki/Yevgeny_Zamyatin); 23.02.2014

Milattan sonra yirmi altıncı yüzyıl dünyasının anlatıldığı *Biz*'de, tüm topluma egemen olmuş Tek Devlet, insanların günlük, haftalık, aylık ve yıllık yaşamlarını belirli bir çizelgeye göre ve 'akılcı' şekilde düzenlemektedir ve insanların adlarının değil, fakat numaralarının olduğu bu toplumun temelini matematik oluşturmaktadır. Bu durum, yirminci yüzyılın başlarında verimlilik uzmanı Fredrich Winslow Taylor tarafından etkin endüstriyel bir düzenleme ve verimlilik adına ortaya atılan matematik kuralların tüm toplum sathına yayılmasıdır.<sup>131</sup> İnsanların kendileri artık birer birey değil, yalnızca bir 'sayı' ya da 'üniforma'dan kısaltılmış biçimde birer 'ünif' tirler.<sup>132</sup> Diğer bir ifadeyle, Tek Devlet'te yaşayanlar vatandaş değil, 'numara'lardır. Bu doğrultuda, kitabın başlığı olan 'Biz', romanda anlatılan dünyada birey; yani 'ben' kalmadığını vurgular. Bu düzen, toprak ile kent arasında yaşanan İki Yüz Yıl Savaşı'ndan sonra kurulmuştur. "Burada toprak, doğal ve bireysel insan özelliklerini ve eğilimlerini, doğayı, doğaya bağlı ve doğayla etkileşim içinde bir insan yaşamını simgelemektedir. Kent ise insanın doğadan ve kendi özgün benliğinden koparıldığı, kesin bir teknoloji ve bürokrasi denetimine alındığı ortamdır."<sup>133</sup> Savaşın sonunda kent, kendini büyük ve yeşil bir duvarla '*Topraklılar*'dan ayırır. Tek Devlet, her ne kadar universal olma iddiasında olsa ve bunu göstermek amacıyla uzaya gemiler göndermeye çalışsa da aslında dünyanın çok küçük bir kısmına hükmetmektedir.<sup>134</sup> Duvarın içinde Tek Devlet, başkan *Velinimet*'in mutlak önderliğinde kusursuz matematik bir anlayışa göre büyük ve hatasız bir makineye benzetilerek şekillendirilmiştir. İnsanların çalıştığı ve yaşadığı tüm binalar camdan yapıldığından tüm kent büyük bir Panopticon'a<sup>135</sup> benzemektedir. Tek Devlet toplumunda yaşayan tüm numaralar, kişisel saatlerini istekleri doğrultusunda kullanabilir ve yöneticilerden izin almak kaydıyla cinsel birleşme için birbirlerini kaldıkları cam odalarda ziyaret edebilirler. Perdeler yalnızca bu tür durumlarda kapalı olur, bunun dışında bir mahremiyet yoktur.

Romanda *Integral* adlı bir uzay gemisi yapılmaktadır. Olaylar, Tek Devlet'in tüm evreni kolonileştirme amacıyla üretimine başladığı bu uzay gemisinin başmühendisi ve

---

<sup>131</sup> M. Keith Booker, *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction As Social Criticism*, Greenwood Press, London, 1994, s.26.

<sup>132</sup> Zamyatin, *Biz*, s.9.

<sup>133</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopiyalar*, s.31.

<sup>134</sup> Booker, *a.g.e.*, s.28.

<sup>135</sup> Panopticon, ünlü İngiliz düşünür Jeremy Bentham'ın planlarını çizdiği bir hapisane modelidir. Bu modern hapisane, mimari yapısı gereği tüm mahkûmların en azından siluet olarak cezaevi yönetimi tarafından izlenmesine olanak sağlayacak şekilde ışık geçiren hücrelerden oluşmaktadır. Tüm hareketlerinin izlendiğini bilen mahkûm buna uygun şekilde davranmak zorunda kalır.

eserdeki anlatıcı kişi olan D-503'ün, İntegral'in ulaşacağı dünya dışı yaşam formlarını bilgilendirmek üzere yazılmış bir anı defteri ile okuyucuya aktarılır. Olay örgüsünde iki önemli bunalım göze çarpar. Bunlardan ilki D-503'ün bir dişi-numaraya, E-303'e âşık olması, ikincisi ise *Oybirliği Günü*'nde bazı kişilerin Velinimet'in aleyhine oy kullanarak başkaldırmasıdır. Velinimet'in isyana karşı en büyük silahı beyindeki düş gücü merkezinin çıkarılması yönünde cerrahi bir işlem olan *Büyük Ameliyat*'tır. Velinimet, bu başkaldırının üstesinden gelerek düzeni yeniden sağlarken, D-503 de Tek Devlet tarafından zorla beyin ameliyatına tabi tutulur ve beyindeki düş gücü merkezinin çıkarılmasıyla bunalımından; duygu-düşünce problemlerinden arındırılarak 'bir makine kadar kusursuz' hale getirilir.

Zamyatin'in eseri, önemli bir karşı-ütopya, hatta edebi janrın tüm renklerini ihtiva eden ilk örnek olarak kendinden sonra gelen Aldous Huxley ve George Orwell'i derinden etkilemiştir ve her iki yazar da Zamyatin'den aldıkları ilhamla *Biz*'den daha karamsar karşı-ütopyalar kaleme almışlardır. Diğer yandan, Zamyatin'in geleneksel, kapalı ve otoriter ütopyacılığı eleştirmek için yazdığı karşı-ütopyası, 1960'lardan itibaren tekrar yükselişe geçecek ütopyacılığa ve söz konusu yıllarda yazılacak olan yeni açık ütopya örneklerine de ilham vermiş, *Mülksüzler*'in (1974) yazarı Ursula Le Guin gibi ütopyacılar "işe Zamyatin'i öğrenerek başlamışlardır."<sup>136</sup>

### 1.2.1.2. *Cesur Yeni Dünya*

En bilinen karşı-ütopyalardan biri olarak birçok radyo ve tiyatro uyarlaması yapılan, iki kez de sinema filmi çekilen *Cesur Yeni Dünya*, Aldous Huxley tarafından 1931 yılında İtalya ve İngiltere'de geçirdiği süre boyunca yazılıp 1932'de İngiltere'de yayımlanmıştır. Eserini yazarken, H.G.Wells'in ütopyalarından ve yakın dostu D.H.Lawrance'in öykülerinden etkilendiği bilinen Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı ile Zamyatin'in *Biz*'i arasındaki benzerliklerin oldukça fazla olması, Huxley'nin kimi temaları olduğu gibi *Biz*'den aldığı iddialarına sebep olmuşsa da Huxley 1962 tarihli bir mektubunda kendi karşı-ütopyasını yazmasından uzun süre sonra Zamyatin'in *Biz*'inden haberinin olduğunu söyleyerek bu iddiaları yalanlamıştır.<sup>137</sup>

<sup>136</sup> Bülent Somay, Giriş Bölümü; *Biz*, s.13.

<sup>137</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Aldous\\_Huxley](http://en.wikipedia.org/wiki/Aldous_Huxley); 25.02.2014

Bilim ve edebiyat çevresinde oldukça ünlü bir ailenin çocuğu olarak, 26 Temmuz 1894 tarihinde İngiltere'nin Sussex bölgesindeki Godalming'te doğan Aldous Huxley, tıp okumak için ülkenin köklü okullarından biri olan Eton'a gitse de kendisini neredeyse kör bırakacak bir göz rahatsızlığı sebebiyle eğitimine devam edememiş, kısmen iyileştikten sonra ise Oxford Üniversitesi'ndeki Balliol College'ta edebiyat eğitimi alarak yirmili yaşlarından itibaren şiir ve öyküler yazmaya başlamıştır. Yazın dünyasında ilk tanınması 1921 yılında yayımlanan *Crome Yellow* (Krom Sarısı) adlı romanıyla olan Huxley, Amerika seyahati sırasında okuduğu Henry Ford'un otobiyografisi *My Life and Work* kitabının ve Birleşik Devletler'de gördüklerinin etkisiyle kaleme aldığı 1932 tarihli *Cesur Yeni Dünya* adlı karşı-ütopyası ile dünya ölçeğinde şöhrete kavuşmuştur. Ömrü boyunca birçok seyahat yazısı, şiir, makale, öykü, roman ve senaryo kaleme almış üretken bir edebiyatçı olan Aldous Huxley, 1937 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınmış ve bu dönemde tanıştığı Krishnamurti'nin mistik öğretilerine ilgi duymuştur. *The Perennial Philosophy* adlı eserini bu öğretilerin etkisiyle kaleme alan Huxley, ilerleyen yaşlarında uyuşturucu kullanmasıyla ilgili deneyimlerini de *The Doors Of Perception* adlı makalesinde anlatmış ve bu makalesi altmışlı yılların ikinci yarısından itibaren *Hippi* kuşağının başucu eseri haline gelmiştir. İngiliz yazar, 22 Kasım 1963'te kanserden ölene kadar California'da yaşamıştır.<sup>138</sup>

Aldous Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sının kendisini diğer karşı-ütopyalardan ayırt edici özelliği, birey ve düzen ilişkisinin tek yanlı biçimde inşa edilmesidir. Eserde, kurulu bir düzen vardır ve bu düzenin sürmesi için gereken insanlar, önceden saptanan nitelik ve nicelikte fabrikalarda üretilerek koşullandırma merkezlerinde büyütülür. İnsanlar, yalnızca düzenin varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyulan birer öge olarak bilimin ve teknolojinin mutlak başarısıyla üretilirler, üretim kusurları ise hesaplanmaya değmeyecek kadar küçüktür.<sup>139</sup> Eserde anlatılan toplum yirmi altıncı yüzyılda; M.S. 2540 yılında yaşamaktadır, fakat tarihler ayrı bir takvim sistemi ile '*Ford'tan Sonra*' (F.S.) 632 yılını göstermektedir. Romanda bahsedilen Ford, gerçekten 1863 ile 1947 yılları arasında yaşamış, 1908 yılında taşıma bandı ve uzmanlaşmış emek yöntemleriyle ilk *T Model* otomobili üretip aynı modelden on dokuz yıl içinde on beş milyon araç satarak uzun süre

<sup>138</sup> Volkan Düzgün, "Aldous Huxley'in Ütopya Dünyası: Cesur Yeni Dünya ve Ada" Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2011, ss.31-33.

<sup>139</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar**, s.98.

kırılmayacak bir rekora imza atan Amerikalı girişimci Henry Ford'tur. Eserde *Dokuz Yıllık Savaş* ve ardından yaşanan *Ekonomik Bunalım*'ın neticesinde küresel bir kast sistemiyle şekillenmiş *Dünya Devleti*'nin ilahı olarak kurgulanan Ford'un endüstri felsefesi romanda anlatılan toplumun hayatına tamamıyla hükmetmektedir. Bu bağlamda, tüm haçların tepeleri kesilmiş ve hepsi 'T' harfine dönüştürülmüştür ve roman kahramanları hayret, sevinme ya da üzülmeye ünlemi olarak İngilizcedeki 'Oh Lord!' (Aman Tanrım!) kalıbının yerine 'Oh Ford!' (Aman Fordum!) demektedirler, ki bunlar, resmedilen yeni dünyada Tanrı'nın yerine Henry Ford'un geçtiğinin ifadeleridir.<sup>140</sup> "Dünya Devleti'nin istikrarı, biyolojik mühendislik ve insanı her yönden koşullandırmanın terkihiyle sağlanır. Bu devletin standartlaştırılmış iki milyar yurttaşı sadece on bin soyadını paylaşır, dünyaya da doğarak gelmemişlerdir, önceden belirlenmiş rollerini yerine getirmek üzere 'kuluçka'dan çıkmışlardır."<sup>141</sup> Buna göre bütün toplum Yunan harfleri *Alfa*, *Beta*, *Gama*, *Delta* ve *Epsilon* ile belirlenen beş ana sınıfa ayrılmıştır ve her sınıf için gerekli sayıda insanın üretimini sağlayacak genetik bilim yöntemleri bulunarak seri üretim için fabrikalar kurulmuştur. *Bokanovski* işlemi denilen bir yöntemle, aynı işte çalışacak çok sayıda özdeş insan, tek yumurtanın laboratuvar ortamında zorla bölünmeye uğratılması yoluyla üretilmekte ve şişelerden çıkacak bebeklerin kalıtları çalıştırılacakları işlere uygun olarak önceden belirlenmektedir. Ayrıca, üretilen bebekler etkin bir koşullandırma sistemi ile eğitilir ve bu yolla herkesin hayatından, daha doğru bir ifadeyle toplum içinde işgal etmeye yazgılı olduğu konumdan memnun olması sağlanır.<sup>142</sup> Bu koşullandırma işlemi Pavlov'un kuramını idealize ederken, insanların, herhangi bir düşünce ya da duygu ortaya koymaksızın otomatik olarak davranmalarını sağlayan etkili bir yöntem olarak göze çarpar. Bunun da yeterli olmadığı durumlarda *soma* adı verilen zevk verici bir uyuşturucu madde kullanımı ve *serbest cinsellik* boş zamanların zevk içinde geçirilmesini sağlamaktadır. Bununla amaçlanan, insanların kendi durumlarını sorgulamasıyla başlayacak ve düzen için tehlikeli olabilecek duygu ve düşünce birikimlerini tüketim ve hedonizme dayanan bir örgütlenmeyle bertaraf edebilmektir.<sup>143</sup>

*Dünya Devleti*'nin on bölgesinden her biri *Yerel Dünya Denetçisi* tarafından yönetilir ve onların altında Alfa-Artı entelektüeller kasti görev yapmaktadır. Kendisi de bir

<sup>140</sup> Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, 2.b., İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s.82.

<sup>141</sup> David Bradshaw, "Cesur Yeni Dünya Üzerine", çev. Savaş Kılıç; *Cesur Yeni Dünya*, s.335.

<sup>142</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopiyalar*, ss.98-99.

<sup>143</sup> Booker, *a.g.e.*, s.49.

Alfa-Artı olan Bernard Marx'ın hem toplum hem de ideoloji açısından zararlı olabilecek memnuniyetsizliği; yalnız kalmaktan hoşlanması ya da serbest cinsellikten sakınmak istemesi gibi 'sapkınlıkları', çoğu zaman, Marx'ın üretiminde meydana gelmiş bir hataya yorulur ve Alfa-Artı uyumsuzları için iyileştirme ve ceza merkezi olan uzak adalardan birine sürgüne gönderilmeye yazgılıdır. Tıpkı Zamyatin'in *Biz*'i gibi, *Cesur Yeni Dünya*'da da *Dünya Devleti*'nin sınırları dışında yaşayan topluluklar vardır ki bu bölgelere *Vahşi Ayrıbölgeleri* adı verilerek elektrikli tellerle "Fordgil cehennemden" ayrılmışlardır. Bu bölgelerde yaşayan vahşiler hâlâ evlenmekte, aile kurmakta, eskisi gibi yaşayıp eskisi gibi ölmektedirler. *Cesur Yeni Dünya*'da üç farklı insan ve yaşam algısı sunulmuştur. Bunlardan ilki ve baskın olanı, yeni bir çağda oluşmuş dünyada tüm hayatı Fordist ilkelere göre belirlenmiş insan ve onun hedonizme saplanmış yaşamı iken, diğeri *Ayrıbölge*'lerde ilkel, pis ve "geçerliliğini yitirmiş bir algıdan kaynaklanan acılarla dolu" bir yaşamı sürdüren insan tipidir. Üçüncüsü ise, roman kahramanı Bernard Marx'ın, Ayrıbölge'yi ziyareti sırasında karşılaştığı ve tuhaf bir kader neticesinde hayatı boyunca yalnızca Shakespeare'in sonelerini okumuş John adlı genç bir vahşidir. Huxley, ilk iki algıyı da benimsenebilir seçenekler olarak görmez; hem Yeni Dünya, hem de ilkel topluluklar halinde yaşayan insanların Ayrıbölge'si "çılginca" ve "delicedir." İngiliz yazar, yaşama ve dünyaya Shakespeare duyarlılığı ile bakan, ozanca bir algı dünyasının insanı John'u üçüncü seçenek olarak olumlayarak okuyucusuna sunar ve Bernard Marx onu Londra'ya getirir.<sup>144</sup> Yabancı bir soy ve kültürden geldiği düşüncesiyle doğduğu topraklar olan Ayrıbölge'de devamlı bir yabancı olarak görülüp şiddetli biçimde dışlanmış olan John, Yeni Dünya'da kısa zamanda bir yıldız haline gelip "John the Savage" (Vahşi John) ismiyle popüler olsa bile bu dünyaya da uyum sağlayamaz ve sonunda intihar eder; böylece onun perspektifinden F.S. 632 yılının Dünya Devleti'nin "eksiksiz, totaliter dehşeti teyit edilir."<sup>145</sup>

Huxley'nin eseri, kendi döneminde yaşanan olayların etkisini açık biçimde hissettirmektedir. Yirminci yüzyılın ikinci çeyreği ile beraber başlayan ekonomik sıkıntılar, giderek artan işsizlik ve ekonomiye canlılık getirmek için toplam tüketim talebinin arttırılmasına ve bunun devlet eliyle yönetilmesine dair Keynesçi yaklaşımlar, *Cesur Yeni Dünya*'ya şekil veren fiziki şartlar olarak görülmüştür. Romanı, yazarın

<sup>144</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar*, ss.99-100.

<sup>145</sup> David Bradshaw, *a.g.e.*, s.336.

ekonomik buhran yıllarında kurtuluş için “bilimsel planlamaya dolaylı ve umutsuz bir desteği olarak” görmek mümkündür. Diğer yandan Huxley’nin karşı-ütopyasının, Amerika Birleşik Devletleri ziyareti sırasında yükselişe geçtiğini anladığı ve kısa bir zaman içinde tüm dünyayı saracağından emin olduğu Amerikan kültürünün bir hicvi olduğu yorumu da hayli yaygındır. Basına verdiği mülakatlardan ve yazdığı mektuplardan anlaşıldığı haliyle eserin tam mahiyeti Huxley için bile açık olmayıp, “bir hiciv mi, bir kehanet mi, yoksa bir proje mi yazdığından kendisi de emin değildir.” Paradoksal biçimde, esere karşı-ütopyacı dayanaklarını ve yirminci yüzyıl klasiği olma özelliğini veren şey de tam olarak tüm esere hâkim olan bu belirsizlikler ve kaygı halidir.<sup>146</sup>

### 1.2.1.3. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*

George Orwell’in verem hastalığıyla mücadele ettiği 1947 ve 1948 yıllarında yazdığı *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, 1949’da Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere’de eş zamanlı olarak yayımlanmış bir karşı-ütopyadır. *Cesur Yeni Dünya* ile birlikte dünya edebiyatının en etkileyici eserlerinden biri olarak kabul edilen roman, birçok farklı listede yüzyılın en iyi yüz edebi eseri arasına girmeyi başarmış ve 1984 senesinde beyaz perdeye de uyarlanmıştır.<sup>147</sup>

Esas adı Eric Arthur Blair olan Orwell, 25 Haziran 1903 tarihinde, o yıllarda İngiliz sömürgesi olan Hindistan’ın Bengal eyaletinin Montihari kentinde dünyaya gelmiştir. Ailesiyle birlikte İngiltere’ye döndükten sonra eğitimini Eton College’da tamamlayan yazar, 1922 ile 1927 yılları arasında Hindistan İmparatorluk Polisi olarak görev yapsa da bu göreve uzun süre devam edemeyeceğini anlayınca istifa etmiştir. Hindistan’daki görevinin etkisiyle, *Bir İdam (A Hanging)*, *Burma Günleri (Burmese Days)* ve *Bir Fili Vurmak (Shooting An Elephant)* gibi birçok eser kaleme alacak olan Orwell, 1927 yılında İngiltere’ye dönmesinin ardından kısa bir dönem Paris’te yaşamıştır. İngiliz yazarın 1933 yılında okuyucuyla buluşan *Paris ve Londra’da Beş Parasız (Down and Out in Paris and London)* adlı eseri bu döneme ait bir kitap olarak biyografik öğeler içermektedir. 1936’da, İspanya İç Savaşı’nda General Franco’ya karşı savaşan gönüllülere katılarak gazetecilik yapan yazar, savaş sonrası İngiltere’ye geri döner. Hayatının büyük kısmını maddi zorluklarla geçiren Orwell, 1945 yılında yayımlanan *Hayvanlar Çiftliği (Animal Farm)*

<sup>146</sup> David Bradshaw, **a.g.e.**, ss.337-348.

<sup>147</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nineteen\\_Eighty-Four](http://en.wikipedia.org/wiki/Nineteen_Eighty-Four); 26.02.2014

adlı eseriyle üne ve refaha kavuşsa da onu dünya edebiyatında zirvelere taşıyacak 1949 tarihli *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı romanını eski zor günlerinde yakalandığı veremle mücadele etmek zorunda kalarak yazmıştır. Kitabın yayımlanmasından birkaç ay sonra, 21 Ocak 1950 tarihinde Londra’da hayata veda eden Orwell, geride on kitap ve sayısız makale bırakır.<sup>148</sup>

*Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*’te anlatılan toplum düzeni, güç ve iktidarın yöneticiler tarafından korkusuzca ve sınırsızca uygulandığı; insanın bellek, düşünce, dil ve aşkının yok edilerek özgürlüklerin tamamen ortadan kaldırıldığı “büyük bir gözaltı” düzenidir.<sup>149</sup> Romanda insan benliğini yok edecek denli kaba güce ve manipülasyona dayalı bir baskı düzeni, bütün karanlığı ile okuyucuya sunulur. Hâkim yönetici sınıfının zor kullanmasına gerek duymayacak ölçüde gelişen teknolojik gelişmelerle ve mutlulukçu anlayışla örülmüş Huxley’nin *Cesur Yeni Dünya*’sından farklı biçimde, Orwell’in bu yapıtı, ideolojiye bağlılığın kişi için zorunlu olduğu; aksi durumda ise yöneticilerin güç kullanmaktan geri durmayacağı bir düzeni resmeder. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*’te, *Parti* adı verilen bir örgüt, önderi *Büyük Birader*’le birlikte devamlı olarak yönetimdedir ve iktidarı yalnızca iktidar olmak için istemektedir. *Parti*, bir devrimle iş başına geldikten sonra devrimi gerçekleştiren gerçek kahramanları birer birer saf dışı etmiş ve geriye kalan tek isim *Goldstein* ise sistem düşmanı ilân edilerek lanetlenmiştir. *Parti*, kendi hazırlattığı bir kitabı sanki *Goldstein* yazmış gibi dolaşımda tutar. Böylece bu kitabı okuyan düzene muhalif insanları tuzağa düşürüp tespit ederek yok eder.<sup>150</sup>

Romanda *Okyanusya*, *Avrasya* ve *Doğusya* adı verilen üç büyük devlet devamlı birbirleriyle savaş halindedir, fakat yönetici sınıfının müdahaleleri sonucunda bilgi akışı sistematik bir biçimde kirletildiği için, an itibariyle hangi devletin hangi devletle savaştığı yahut barış halinde olduğu hiçbir zaman kesin olarak bilinmemektedir. Zaten, savaşmakla arzulanan şey, düşmanın yenilgiye uğratılmasından çok, “üç büyük devletin dışında kalan emek kaynaklarını ele geçirmek; üretileni, yaşam standartlarını yükseltmeden tüketmek, toplum yapısını değişmeden tutabilmektir.”<sup>151</sup>

<sup>148</sup> [http://www.george-orwell.org/l\\_biography.html](http://www.george-orwell.org/l_biography.html);26.02.2014,

[http://en.wikipedia.org/wiki/George\\_Orwell](http://en.wikipedia.org/wiki/George_Orwell);26.02.2014

<sup>149</sup> Celâl Üster, Giriş bölümü; George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, ss.14-15.

<sup>150</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopiyalar*, ss.133-134.

<sup>151</sup> A.g.e., s.134.



Eser, Okyanusya’da bir *Dış Parti* üyesi olan *Winston Smith*’in gözünden okuyucuya aktarılır. Buna göre toplumun en tepesinde Büyük Birader vardır, onun hemen altında *İç Parti* bulunurken, sonrasında *Dış Parti* örgütlenmiştir. Parti dışında kalan, nüfusun yüzde seksen beşlik kısmını oluşturan kesim ise *proleterlerdir*. Proleterler genellikle Parti tarafından bir tehdit olarak görülmemesine karşın, eğer bunların arasından düzeni bozabilecek yetenekte birisi çıkarsa derhal ayıklanıp yok edilir. Parti, yönettiği kitleleri sultanı altına almak için geçmişi sıkı bir denetime tâbi tutar, yeni bir dil geliştirir ve *çift-düşün* denen bir işlemle, yönettiği kitlelere çelişkili düşünceleri benimsetme yoluna gider. Geçmiş denetim altında tutmak için tüm belgeler ve arşivler, Parti’nin o anki gereksinimlerine göre yeniden yazılır; böylece parti üyelerinin geçmişle çelişmesi kesin olarak önlenmiş olur. Bazı parti üyelerinin geliştirmek için çalıştıkları, matematik önermelere benzer kesinliğe sahip ve değer içermeyen bir lisan olarak zuhur eden yeni dilin amacı, düşünce alanının daraltılması ve böylelikle düşünce suçlarının önüne geçilmesidir. Çift-düşün işlemi ise iki çelişkili düşünceyi aynı anda kabul ettirerek, insanları mantık yıkımına uğratmayı hedefleyen uygulamadır. Bunun için bazı devlet dairelerinin ismi buna örnek olacak şekilde kurgulanmıştır. *Barış Bakanlığı* savaşı yürütürken, *Sevgi Bakanlığı* muhaliflere karşı yürütülen soruşturma ve işkence işleriyle meşguldür. Parti, bu yöntemlerle insanların algısıyla ve dolayısıyla gerçeklikle istediği gibi oynamakta; onlara kendi hedefleri doğrultusunda şekil vermektedir.

Winston Smith, belgeler bölümünde eski belgeleri günün gereklerine göre yeniden yazan bir memur olarak çalışırken parti ideolojisinden sapar ve ‘kendi başına’ düşünmeye başlar. Bu sırada Julia adlı başka bir parti üyesiyle gözden uzak mekânlarda görüşmeye başlar ve Goldstein’in kitabını okuyarak *Düşünce Polisi*’nin tuzağına düşer. Winston hem düzene muhalif düşünceler beslediği hem de yasak olmasına rağmen âşık olduğu için suçludur ve yakalanarak Parti’nin kendi yöntemleriyle tedavi edilir.<sup>152</sup>

Orwell’in bu yapıtı çoğu zaman yalnızca, 1930’lu ve 1940’lı yıllar boyunca Sovyetler Birliği’ndeki baskı yönetimine karşıt düşüncelerin kaleme alındığı bir eser olarak görülmüşse de 1977 yılındaki basımında kitaba bir sonsöz yazan Erich Fromm, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* ile ilgili şunları söylemektedir:

---

<sup>152</sup> A.g.e., ss.135-136.

George Orwell'ın Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'ü, bir ruh hâlinin dile getirilmesi ve uyarıdır. Dile getirilen ruh hali, insanoğlunun geleceğine ilişkin handiyse bir umarsızlık, uyarı ise, tarihin akışı değişmediği sürece dünyanın dört bir yanındaki insanların en insani niteliklerini yitirecekleri, ruhsuz otomatlara dönüşecekleri, üstelik bunun farkına bile varmayacaklarıdır. (...) Orwell'ın bu yapıtı gibi kitaplar güçlü birer uyarıdır; okuyucu, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'ü, yüzeysel bir biçimde Stalinci barbarlığın bir başka tanımlaması olarak yorumlamakla yetinir ve bizi de [Batı] kastettiğini görmezse çok yazık olur...<sup>153</sup>

Bu haliyle Orwell'ın romanı, “Stalin Rusyası'nın basit bir kınaması olmanın ötesindedir.” Yazarın kendisine göre yapıt, tüm dünya üzerinde ortaya çıkması muhtemel totaliter rejimlere karşı bir uyarı olup, bu totaliter rejimler, tam da aynı türden rejimlere karşı savaşılması sırasında zuhur edebilir. Bunun sebebi faşizmin bulaşıcılığıdır. Diğer bir ifadeyle Orwell, Stalinizmle mücadele girişiminin İngiltere'de gelişebilecek aşırılıklara sebep olabileceği konusunda okuyucuyu uyardığı gibi,<sup>154</sup> bu tehlikenin, yalnızca kendi ülkesi için değil, herkes için var olduğunun altını çizer. Elbette eserin gücü yalnızca kendi dönemine tuttuğu ışıkla ilgili olsaydı, 90'lı yıllarda Sovyet Rusya'nın çözülmesiyle beraber popülerliğinin de azalması gerekirdi. Fakat *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, günümüzde de okuyucusunu derinden etkileyen ve gelecekle ilgili korkutucu öngörülerde bulunmayı sürdüren bir eser olarak kabul ve saygı görmektedir. Bunun sebebi Orwell'in yapıtının, insanların içine düşeceği kayıtsızlık halinin, tiranlığa kapı aralayacak ilk ve en büyük adım olmasını, karşı-ütopyacı çizgi içersinde en açık biçimde anlatan eserlerden biri olmasıdır.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Erich Fromm'dan aktaran Celâl Üster, **a.g.e.**, s.15.

<sup>154</sup> Booker, **a.g.e.**, ss.69-70.

<sup>155</sup> **A.g.e.**, s.89.

## II.BÖLÜM

### MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCE

#### 2.1. Modern Düşünce

Modern felsefe, Avrupa’da on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Rönesans ile kendisini hissettirse de tam olarak on yedinci yüzyılda İngiltere’de Francis Bacon ve Fransa’da René Descartes’la başlayıp yirminci yüzyıla dek varlığını sürdüren felsefi bir tutumdur.<sup>1</sup> Bu felsefi tutum, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ile zirveye ulaşan, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde özellikle Kıta Avrupası ekolü ve yirminci yüzyıldan itibaren de postmodern düşünürlerce sert eleştirilere tâbi tutulmuş olsa dâhi, günümüzde de etkilerini sarıh şekilde hissettiğimiz yeni bir düşünme biçimini ifade etmektedir. Hemen belirtmelidir ki modern düşünce kendisini, felsefe, ahlâk, siyaset, din ve sanat gibi çeşitli disiplinlerde farklı mahiyette gösterdiği için, onun başlangıç ve sonuna dair tarihlendirme aralığı da çeşitlilik arz eder. Kimi felsefe tarihçileri modern düşüncenin başlangıcını Rönesans’a dayandırırken,<sup>2</sup> diğerleri on beşinci ve on altıncı yüzyıllar boyunca yaşanmış Rönesans’ı bir geçiş dönemi olarak kabul edip, modern düşünceden ayırır ve özellikle Kartezyen düşüncenin zuhura geldiği on yedinci yüzyılı başlangıç tarihi olarak verirler. Fakat bu düşünce biçimini modern kılan, kendinden önceki Skolâstik düşünce ya da Ortaçağ felsefesi ile arasındaki kopuş<sup>3</sup> olduğundan, Rönesans’ın başlangıç kabul edilmesinde de bir sakınca görülmemelidir. Gerçekten de “modernite, din, felsefe, ahlâk, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle başlar. Modernitenin ayırt edici niteliği, ortaya çıkışının özel işareti eleştiridir.”<sup>4</sup> Bu açıdan, Rönesans düşüncesi “her ne kadar geçmişten tam anlamıyla bir kopuştan çok din, felsefe ve mitolojinin iç içe geçtiği bir görünümde karşımıza çıksa da,” Ortaçağ’ın kabullerinin sorgulanmaya başlanması ve bu yolla modern dönemde ortaya çıkacak tartışmaları belirlemesi bakımından modern felsefi

---

<sup>1</sup> Nicholas Bunnin – Jiuyan Yu, “Modernity”, **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, s.446.

<sup>2</sup> Cevizci, “Modern Felsefe”, **Felsefe Sözlüğü**, 5.b., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.719.

<sup>3</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s.9.

<sup>4</sup> Octavio Paz, “Şiir ve Modernite”, çev. Nilgün Tatal, **Modernite versus Postmodernite**, der.Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul 2011, s.208.

düşüncenin hazırlayıcısı olmuştur.<sup>5</sup> Diğer yandan, modern dönemin kökleri ortaya konmak istendiğinde, yeni bir metot arayışına bağlı olarak yöneldiği metodik şüpheciliği sonunda, soyut bir özne kavramını her şeyin ölçüsü kılan Descartes'ın ve onun yaşadığı on yedinci yüzyılın milat olarak görülmesi değinilmeden geçilmemesi gereken genel bir kabuldür.<sup>6</sup>

Modern düşüncenin tanım ve tarihinden bahsetmeden önce 'modern' kelimesinin etimolojik tahlilini yapmak ve tarih içindeki değişimini izlemek de aydınlatıcı olacaktır. 'Modern', kökeni itibariyle Latince bir sözcük olan ve 'son zamanlar', 'tam şimdi' anlamına gelen '*modo*' ile 'bugün' manasındaki '*hodiernus*'tan türemiş '*modernus*' kelimesinden gelmektedir<sup>7</sup> ve "mevcut ve yakın zamana dair ya da özgü; mevcut ya da yakın zamanı nitelendiren şey, çağdaş; eski ya da antik olmayan şey; (sanatlarda) geleneksel tarzları ya da üslûpları reddeden, mevcut zamanın tarz ya da üslûpları"<sup>8</sup> anlamını ifade eden bir sıfattır. Tarih içinde anlam açısından birkaç kez değişen modern kavramı ilk kez M.S. beşinci yüzyılda, Hıristiyanlığı benimsemiş Roma kültürünü putperest pagan kültürden ayırmak amacıyla şimdiki, eski olanın aleyhine olumlayacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Hıristiyan Ortaçağında ise bu kavram, içerik olarak değişerek değer bakımından farklılaşmış; yine 'yeni olan'ı imlese de bu kez, gelenek tarafından kutsanmamış her şeyi kötölemek amacıyla küçültücü bir vurguyla kullanılır hale gelmiştir. Bu iki farklı kullanımın ardından 'modern' kavramında Rönesans'la birlikte bir değişim daha yaşanır ve terim küçültücü hâlden kurtulmasa bile Petrarca'nın (1304-1374) tarih sınıflandırması sayesinde bugünkü periyodik vurgusuna tam olarak kavuşur. Batı tarihinin Eskiçağ, Ortaçağ ve Modern çağ olarak üçe ayrılması ilk kez Rönesans'la birlikte gerçekleşmiştir.<sup>9</sup> On yedinci yüzyılla birlikte ise artık modern kavramı, antik olandan üstün ve yeni bir dönemi ifade etmek için kullanılmaya başlanır.<sup>10</sup>

Bununla birlikte, modern sözcüğünden türeyen modernite, modernizm, modernlik ve modernleşme gibi kimi kavramların birbirinden farklı içeriklere sahip olduğu akılda tutulmalıdır. Buna göre, modernite kavramı, kendisinden önce gelen entelektüel

---

<sup>5</sup> Kasım Küçükalp – Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller**, İsam Yayınları, İstanbul, 2009, s.110.

<sup>6</sup> Mehmet Küçük, "Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştiriminin İronisi", **Modernite versus Postmodernite**, s.35.

<sup>7</sup> Cevizci, "Modern", **Felsefe Sözlüğü**, s.715.

<sup>8</sup> Ahmet Demirhan, **Modernlik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s.17.

<sup>9</sup> Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, 4.b., Dost Yayınları, Ankara, 2013, s.94.

<sup>10</sup> Cevizci, **a.g.e.**, s.715.

kavrayıştan kesin bir kopuşa vurgu yapan en geniş tanım olarak anlaşılır.<sup>11</sup> Modernite, “özgöl bir düşünme biçimine tekabül eden, rasyonalite olarak biriken ve tasarlanan bir şekilde hareket eden özel bir hayat biçimi ve rasyonalitenin her dışsal görünümünü içeren kurumsal bir kompleks olarak” tanımlanabilir.<sup>12</sup> Modernlik ve modernleşme sözcükleri ise, on yedinci yüzyıldan itibaren önce Avrupa’da başlayıp sonrasında neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan, toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerindeki köklü değişime; sanayileşme, kentleşme, ulus devletlere ve kapitalist ekonomilere geçiş gibi farklılaşmalarla geleneksel içtimai örgütlenmelerin ve yapıların hızlı biçimde çözülerek etkinliğini yitirmesine işaret eden ve daha ziyade sosyolojik bir muhtevaya sahip olan kavramlardır.<sup>13</sup> Son olarak modernizmin, güzel sanatlardaki bir akımı ifade eden özel bir anlamı bulunmaktadır. Buradaki kendine has anlamıyla modernizm, “sanatın başlıca amacının gerçekliği olduğu gibi, nasılsa öyle temsil etmek olmadığını, sanatçının hepten zaman aşırı değerlere yönelmesi gerektiğini savunan; çok büyük ölçüde ‘gerçekçi estetik’ anlayışına karşı tepki olarak XIX. yüzyıl sonlarında doğmuş estetik öğretisidir.”<sup>14</sup> Ayrıca modernizm terimi, “daha geniş bir felsefi çerçeve içinde çoğunluk Aydınlanma’yla irtibatlandırılan ideal ve kabuller için kullanılır. Başka bir kullanımla, modernizm Aydınlanmayla gerçekleşen entelektüel dünya dönüşümünün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insamerkezci ideolojiyi ifade eder.”<sup>15</sup>

Belirleyici hatlarıyla ele alındığında modern düşünce, didaktik mahiyette olan ve Tanrı tarafından yaratılan evreni niteliksel eksende teleolojik bir açıklamayla okuyan Ortaçağ düşüncesinden farklı biçimde, evreni insan dışında aşkın bir referansa başvurmadan, yalnızca zaman ve mekânla sınırlı varlık alanına yönelerek açıklamaya dönük bir düşünme biçimi olarak tanımlanabilir. Hemen fark edileceği üzere modern felsefe, hakikati düşünen öznenin aklına indirgemek suretiyle tam anlamıyla hümanist ve rasyonalist, deney ve gözleme dayalı nesnel bilgi anlayışı ile de bilimci bir karakter gösterir.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Küçükcalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s.48.

<sup>12</sup> Ahmet Çiğdem, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s.77.

<sup>13</sup> [http://www.felsefe.gen.tr/sosyoloji/modernlesme\\_nedir\\_ne\\_demektir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/sosyoloji/modernlesme_nedir_ne_demektir.asp), 05.03.2014

<sup>14</sup> Serkan Uzun – Ü.Hüsrev Yolsal, “Modernizm”, **Felsefe Sözlüğü**, 3.b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s.1005.

<sup>15</sup> Cevizci, “Modernizm”, **Felsefe Sözlüğü**, s.721.

<sup>16</sup> Küçükcalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.109.

“En genel anlamıyla hümanizm, hakikatin bilinmesinde referans noktası olarak insan aklının merkeze alınmasıdır.” Hümanizm, her türden hakikat arayışı ve anlayışının insanî perspektife indirildiği ve böylece öte dünya fikrinin bu dünya lehine terk edildiği bir anlayıştır. Descartes’in ‘cogito’unda karşılığını bulduğu şekilde modern düşüncenin öznesi evrenin merkezi konumuna yükselmiş, önceki dönemlerde Tanrı’nın eseri olan insan, Tanrı’yı bile kendi aklına referansla kanıtlar olmuştur.<sup>17</sup> Evrensel aklın ortaya konabilmesi için tüm gelenek, kültürel ve kamusal çevreyle hesaplaşılması gerektiğine inanan hümanist modern düşüncenin bu yoldaki en büyük silahı da bilim olmuştur. Aklın işlevsel boyutunu öne çıkararak bilim, bir yönüyle insanı hurafelerden; boş inançlardan ve nihayetinde metafizikten arındıracak, diğer yönüyle de doğanın üstünde egemenlik kurmayla sonuçlanacak teknik ilerlemenin önünü açacaktır. Bilim, özellikle doğa üzerinde kurduğu hâkimiyet ile insan refahını sonsuza dek geliştirecek bir ışık olarak görülmüştür.<sup>18</sup>

Bu yollarla modern düşünce, yeni bir tarih duygusunun da egemen olduğu felsefi tutumdur. 1500’lü yıllardan itibaren Batı için geçmişten net biçimde ayırt edilebilen bir kopuş ve yeni bir zaman duygusu söz konusu olur<sup>19</sup> ve hümanizmin etkisiyle insan, tarihin öznesi durumuna yükseldiği gibi bilim yoluyla da tarihin ilerlediği düşüncesine de ulaşır. Modern batı düşüncesi, ilerlemeci tarih anlayışıyla, tüm döngüsel tarih tasavvurlarını ya da şimdikinden çok daha üstün olduğuna inanılan bir geçmiş düşüncesini reddederek, lineer bir tarih nosyonuna vurgu yapmış ve tarihi sürekli ilerleyen; her aşamada bir öncekinden daha iyi ve mutlu duruma giden bir süreç olarak görmüştür. Paralel olarak, insan da tıpkı tarih gibi devamlı surette eksik ve zaaflarından kurtulan bir canlı olarak ele alınmış, insanın akli sayesinde acıdan kurtulup hazza yönelen bir varlık olduğu kabulünden hareketle, en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu hedefleyen sosyal politikaların ve öz-çıkar bilincinin önü açılmıştır. Bireyin mutluluğunu en temel değer olarak olumlayan liberal düşüncesi ile modern felsefe, her bireyin kendi iyi yaşam kurgusuna uygun olarak mutluluğunun peşinden koşma hakkının kutsallığı düşüncesini politik görüşlerinin merkezine yerleştirmiştir.<sup>20</sup> Zira insan, modern düşüncenin ortaya koyduğu haliyle kesin bilginin ilk ölçütü olarak anlaşıldığından, modern olmak tarihsel gelenek ya da dışsal otoriteler karşısında devamlı bir özerklik talep etmek; kendi inançlarını ve hayatını

<sup>17</sup> Küçükcalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, ss.55-56.

<sup>18</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2007, s.27.

<sup>19</sup> David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, s.28.

<sup>20</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, ss.29-30.

düzenleme hakkını kendinde görmek demektir. Böylece özerklik, liberal bireyciliğin ortaya çıkışını sağlayan etkenlerin başında gelir. Eylemleri noktasında kısıtlamalardan kurtulan ve sonrasında elinden alnamaz doğal haklara sahip olarak görülen birey, liberal dünya görüşünün temelini oluşturacak ve ahlâk ve siyaset alanında modern hümanizmin çekirdeği haline gelecektir.<sup>21</sup>

## 2.2. Modern Dünyanın Doğum Sancısı: Rönesans Düşüncesi

Modern düşünce ile beraber ontoloji, epistemoloji, etik ve siyasette gördüğümüz bu değişimler elbette ki birdenbire yaşanmamıştır. On beşinci ve on altıncı yüzyıllar, Ortaçağ ile modern düşüncenin başlangıcına tanık olunan on yedinci yüzyıl arasında bir geçiş çağı; bilimsel yöntem üzerine bir tartışma dönemi olarak karşımıza çıkar. Bu dönem, bugünkü geçerli anlamına on dokuzuncu yüzyılın büyük Fransız tarihçisi Jules Michelet (1798-1874) ile kavuşmuş<sup>22</sup> ve Avrupa’da kültür, sanat, din ve siyaset alanında 1400 ile 1600 yılları arasında gerçekleşmiş derin dönüşümü ifade eden Rönesans (yeniden doğuş) çağı olarak bilinmektedir.<sup>23</sup> Rönesans, bir yandan Ortaçağ felsefesiyle süreklilik göstermesi sebebiyle bir geçiş dönemi, diğer yandan da felsefede yeni bir anlayışın -özellikle modern düşüncenin tüm karakteristiklerinin belirmesine imkân verecek hümanizmin- ortaya çıkmasıyla da yepyeni bir çağdır.<sup>24</sup> Michelet’e göre bu çağın iki büyük keşfi onu yeni kılar; bunlar, Colomb’tan Copernicus’e kadar uzanan çizgi içinde gerçekleşen “dünyanın ve insanın keşfi”dir.<sup>25</sup>

Rönesans’ın başlamasında, Haçlı Seferleri’nden İstanbul’un Türkler tarafından alınmasına, Avrupa’nın coğrafi keşiflerle Yeni Dünya’ya ulaşmasından Endülüs’teki Müslüman varlığının sona erişine kadar birçok tarihi olay etkili olmuştur. İlk olarak 1095 - 1272 yılları arasında dokuz büyük dalga halinde süren Haçlı Seferleri ile Doğu kökenli kâğıt, pusula, barut ve matbaa gibi teknik unsurlar Batı’ya taşınır. Kâğıdın ve matbaa tekniklerinin yayılması nihayetinde, 1450 yılında Johannes Guttenberg’in (1398-1468) Almanya’nın Mainz şehrinde uzun kullanım ömrüne sahip metal harflerle tipo basım

<sup>21</sup> Mehmet Küçük, “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”, **Modernite versus Postmodernite**, ss.36-37.

<sup>22</sup> Lucien Febvre, **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1995, s.14. Özellikle bkz: “Jules Michelet Rönesansı Nasıl İcad Etti?” ss.11-25.

<sup>23</sup> Jerry Brotton, **The Renaissance A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, 2006, s.9.

<sup>24</sup> Cevzici, **Felsefenin Kısa Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.226.

<sup>25</sup> Jules Michelet, **Rönesans**, çev. Kâzım Berker, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1948, ss.3-4.

yapabilen ilk matbaayı kurmasıyla sonuçlanır. Bahsedilen tüm kazanımlarıyla, matbaa ve onun elli yıl içinde tüm Avrupa’da yaygınlaşması birçok kişi tarafından Rönesans’ın doğuşunun başlangıcı olarak kabul edilmektedir,<sup>26</sup> zira bu buluş sayesinde kitap neşriyatının süresi muazzam ölçüde kısaldığı gibi, kitap sahibi olmak da ucuzladığından bilginin yayılması daha önce eşi görülmedik biçimde hızlanmıştır. “Matbaa binlerce gezgin, öğretmeye hep hazır; her yerde, her zaman, herkesin emrine amade hocalar (kitaplar) yaratmaktadır ve bunlara herkes kendi başına sahip olabilmekte ve seçim yapabilmektedir. İşte yeni sanatın yarattığı devrim budur.”<sup>27</sup> Ayrıca matbaa ile birlikte merkezi yönetimlerin ve Kilise’nin denetimi, yani sansür olgusu da kendisini entelektüel hayatta daha fazla hissettirmiş; bu yolla kurumlaşmış öğreti ve özgür düşünce dikotomisi daha da belirginleşmiştir.<sup>28</sup>

Pusula kullanımının yaygınlaşması ve geliştirilmesi de Avrupa’nın denizcilik alanında ilerlemesine yol açmış, Batı’nın başta Osmanlı hâkimiyetinde olan ticaret yollarına alternatifler bulmak üzere çıktığı uzak deniz yolculukları, on beşinci yüzyılın son yıllarında Yeni Dünya’nın keşfine sebebiyet vermiştir. Yolculukların, yeni kültürlerle karşılaşan Batı insanının zihnindeki dünyanın ölçeğini genişlettiği açıktır. Ayrıca, keşifler yeni pazarları meydana çıkartır ve yüksek miktarda zenginlik altın ve gümüş olarak Amerika kıtasından Avrupa’ya akar ki bu, dünyanın ticari olarak da genişlemesidir. Rönesans’la birlikte üretim yalnızca yerel gereksinimleri karşılamanın ötesinde, uzak pazarlara da satılmaya başlandığından, kapitalizmin ilk dönem pazar ekonomisi feodal dönemin ekonomik baskılarına son verir. Loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci ile feodal ve dinsel toplumun kapalı dünya imajının yerini alan enginlik duygusu bu dönemde karşımıza çıkan iki yeni olgudur.<sup>29</sup> Son olarak Haçlı Seferleri sırasında birçok feodal beyin ölümü ya da topraksız kalmasının yanında, barut kullanım tekniklerinin özellikle 1450 ile 1550 aralığında gelişerek savaş meydanlarında kendini etkin biçimde göstermesi de Avrupa merkezi krallıklarının güçlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu durum ekonomik

---

<sup>26</sup> J.Bronowski – B.Mazlish, **Leonardo’dan Hegel’e Batı Düşünce Tarihi**, çev. Elvan Özkavruk Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.25.

<sup>27</sup> Febvre, **a.g.e.**, s.66.

<sup>28</sup> Hakan Çörekçioğlu, “Rönesans’ta Büyü ve Bilim İlişkisi”, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1997, s.27.

<sup>29</sup> Ernst Bloch, **Rönesans Felsefesi**, çev. Hüsen Portakal, 2.b., Cem Yayınları, İstanbul, 2010, s.8.



gelişmelerle de bağdaşmış, kapitalizmle birlikte yükselen kent burjuvazisinin merkezi krallıklarla birleşmesi de kırsal kökenli feodal yapının çözülmesini hızlandırmıştır.<sup>30</sup>

İki önemli siyasi gelişme de Rönesans'ın başlaması noktasında oldukça etkili olmuştur. Bunlardan ilki 1453 yılında, İstanbul'dan ibaret kalmış Doğu Roma'nın Türkler tarafından tarih sahnesinden silinmesiyken, diğeri 1492 yılında Kastilya kraliçesi I. Isabel'in Endülüs'teki Granada Emirliği'ni yıkmasıdır. Her iki siyasi değişimle birlikte, İstanbul ve Granada'daki çok sayıda yazma eser Avrupa'ya akmış; Batı bu yolla, çoğunluğu antik Yunan kaynaklarına ait eserlerden oluşan yazmaları tekrar keşfetmiştir. Fransızca 'yeniden doğuş' anlamına gelen Rönesans'ta aslında yeniden doğan şey, Yunan ve Roma antik kaynakları ve bu kaynakların ışığında Ortaçağ'ın durgunluğundan sonra ilerlemeye imkân ve hız verecek olan bu hümanistik ve eleştirel düşüncelerdir.<sup>31</sup> Klasik Yunan medeniyetine ait dokümanların her geçen gün biraz daha ortaya çıkartılıp matbaa yoluyla hızlı biçimde tüm Avrupa'ya yayılması, Batı düşüncesinin kendi metinlerine, Endülüs İslam düşüncesi yoluyla yönelmiş olmasının bir sonucu olarak kurumsal otoritenin reddi ve bireysel özgürlük düşüncesinin benimsenmesine imkân tanımıştır. Antik metinlere yönelen ilgi, önce dönemin entelektüel katılığının karşısında Antik Yunan ve Roma'ya ait pagan dünyanın kültürel büyüklük ve zenginliğine duyulan takdir duygularının yükselişinde, sonra da Skolâstiğin zorla kabul ettirdiği tüm çerçevelerin yıkılmasında önemli bir adım olmuştur.

Rönesans'ın doğuşunda, felsefi olarak, on ikinci yüzyılda Anselmus (1033-1109) Roscelinus (1050-1120) ve Pierre Abélard (1079-1142) gibi isimlerle hararetlenen 'tümeller tartışması' da etkili olur.<sup>32</sup> Özellikle Ockhamlı William (1288-1347)'in düşüncelerinin etkisiyle, tümellerin insan zihninden bağımsız şekilde var olduğunu ve tümellerin onları bilecek bir zihin olmaması durumunda bile var olacaklarını savunan Platoncu kavram realizminden,<sup>33</sup> tümellerin gerçek bir varoluşunun olmadığını ve tanımların, insanın şeylere verdiği isimlerle ilgili olduğunu savunan nominalizme<sup>34</sup> geçişin etkisi son derece önemlidir. Böylece ilgi, somut nesnelere üzerinde yoğunlaşmıştır ki bu da

---

<sup>30</sup> Bloch, **a.g.e.**, s.8.

<sup>31</sup> Sema Hande Öğütçü, "Tracing the Roots of Modernity: Ancient Greece, The Golden Age of Islam and Renaissance Italy", Koç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslar arası İlişkiler Ana Bilim Dalı,(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006, s.69.

<sup>32</sup> Michelet, **a.g.e.**, s.24. Michelet'e göre Abélard tümeller tartışması hakkındaki görüşleriyle "on ikinci yüzyıldan, bir Spinoza geleceğini söylemiştir."

<sup>33</sup> Cevizci, "Kavram Realizmi", **Felsefe Sözlüğü**, s.601.

<sup>34</sup> Cevizci, "Nominalizm", **a.g.e.**, s.757.

Rönesans insanını doğayı araştırmaya sevk etmiş ve zaman içinde deneysel bilimlerin yükselişine sebep olmuştur. Fakat tüm bu faaliyetler uzunca bir süre modern anlamda düşündüğümüz bilimsel yöntemlerden uzak, salt kataloglama çalışmaları halinde sürmüş, dolayısıyla, doğa uzun süre bilimsel ilginin nesnesi olmaktan çok, estetik deneyimin merkezi olarak anlaşılmıştır. Bu durumla ilgili olarak Robert Lenoble, *Doğa Düşüncesinin Tarihi* adlı eserinde, Rönesans insanının doğayı sevip onu sonsuz bir merakla araştırdığını, fakat doğayı bugün bilimden anladığımız şekilde bilmekten uzak oldukları için Rönesans boyunca bilimin ilk örneğini aramamızın doğru olmayacağını söylemiştir.<sup>35</sup> Çağın insanının elinde, doğadan devşirdiği bilgilerin doğruluğu ve tasnif edilmesi hususunda karar vermesini sağlayacak hiçbir ölçüt bulunmaması ve Rönesans'ın, geleneksel yöntemlerin reddiyle birlikte yeni bir yöntem oluşturamamanın sıkıntılarını da göğüslemek durumunda kalan bir geçiş dönemi olması nedeniyle,<sup>36</sup> düşüncedeki bu yeni ivme kendisini, modern bilimin kuruluşuna kadar önce sanatta göstermiştir.

Rönesans, hem Aristoteles ve Ortaçağ'ın kapalı dünyasından kopuş anlamında bir ilerleme, hem de pagan kültürü olumlama noktasında animist ve vitalist bir gerileme olarak tanımlanabilir. Eskiden kopuş, on yedinci yüzyılın modern bilim anlayışının doğumuna kadar çok fazla netleşemese de “animizm ve vitalizm, kuşkusuz Rönesans sanatının başarısının başlıca nedenleri arasında yer almaktadır. Sanat, bu bilim-öncesi ve Logos-dışı kültür ortamında büyük bir gelişim kaynağı bulmuştur.”<sup>37</sup> Sanatın kilise baskılarına daha az maruz kalması; bilimin yolunun büyük ölçüde engizisyon tarafından kesilmesine karşın, sanatların daha az gözaltında olması da Rönesans sanatının bilimden çok daha hızlı gelişmesine bir sebep olarak görülmüştür.<sup>38</sup> Bu gelişim kendini tüm sanat dallarında hem biçim hem de içerik olarak gösterir. Örneğin resim sanatında hâlâ dinsel temalar kullanılıyor olmasına rağmen kompozisyonlar, artık gündelik hayatın insanî ayrıntılarıyla; o günkü giysilerin ya da yaşanan çevrenin eksiksiz aktarımıyla süslenmeye başlanmış yahut Ortaçağ resmi boyunca yukarıdan gelen ışık Rönesans resmi ile birlikte

---

<sup>35</sup> Robert Lenoble'dan aktaran Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 2.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.12.

<sup>36</sup> Aysun Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*, Asa Yayınları, Bursa, 2008, s.83.

<sup>37</sup> Bumin, *a.g.e.*, s.13.

<sup>38</sup> Michelet, *a.g.e.*, s.52.

yerini bu dünyadan gelen yatay ışığa bırakmış; Febvre'nin tabiri ile "sahne gökyüzünden yeryüzüne inmiştir."<sup>39</sup>

Diğer yandan, Thomas More, Tommaso Campanella, Niccolò Machiavelli ve Desiderius Erasmus gibi bugün hümanist olarak tanımlanan yazarlar da on altıncı yüzyıl boyunca kaleme aldıkları eserlerle, çağlarının siyasi ve toplumsal meselelerine getirdikleri insan odaklı yorum ve çözüm önerileriyle öne çıkmışlardır ki çalışmamız açısından düşünüldüğünde, yazılan ütopyalar da bu yeniliğin tezahürüdürler. Thomas More ve Tommaso Campanella yazdıkları eşitlikçi ütopyalar ile demokratik ve hatta sosyalist devlet anlayışlarının temelini Rönesans'a dayandırmamıza olanak veren yazarlar olarak karşımıza çıkarlar. Kısacası, insanî vurgular ve dönemin toplumsal karakteristiklerini sergileme ve eleştirme eğilimi, kendisini müzikten mimariye, edebi yazından heykel sanatına kadar tüm dallarda göstermiştir. Rönesans sözcüğünün hem entelektüel bir harekete hem de estetik bir yenilenmeye gönderme yapmasını; "yeni bir sanatın gelişini ve muhayyilenin serbest gelişimini hatırlatmasının"<sup>40</sup> ardında yatan sebep de budur.

Elbette Rönesans'la birlikte görülen yenilik sadece güzel sanatlarla sınırlı kalmaz. "Rönesans düşüncesinin en temel özelliği, insanın, her türlü bağılıktan sıyrılmak suretiyle, kendisine dayanıp, kendisini arayıp bulması"<sup>41</sup> olduğundan, dinden bağımsız bir kültür inşası ve insanın merkeze alındığı bir değerler dizisi çerçevesinde felsefe oluşturma gayreti bu dönemin tüm ruhuna sirayet etmiştir. Başlangıçta mitolojik, dinî ve akla dayalı unsurların iç içe geçtiği Rönesans düşüncesi, zamanla deney ve aklın sağladığı doğruları hareket merkezi olarak kabul eden bir görünüme kavuşarak insan doğasının ve onun doğa içindeki yerinin anlaşılması konusunda geleneksel öğretileri ya da teolojik açıklamaları bir yana bırakarak, yalnızca aklın gücüne güven duyar hâle gelmiştir. Örneğin, 1463 ile 1494 yılları arasında yaşamış Giovanni Pico della Mirandola, daha on beşinci yüzyılın sonunda, insanın kendini şekillendirme ve ortaya koymada başka hiç kimseye muhtaç olmadığını ve Tanrı'nın benzerinde yaratılmış onurlu bir varlık olarak, hakikati, sürekli araştırma yolu ile kavrayabileceğini öne sürmüştü,<sup>42</sup> Desiderius Erasmus (1465-1536) ise ömrü boyunca klasik Yunan metinleri inceleme konusu yaparken, skolâstik düşünceden gelen itiraz ve

---

<sup>39</sup> Febvre, **a.g.e.**, ss.81-92 ve Bumin, **a.g.e.**, ss.10-11, Bir örnek olarak, Hans Holbein'in 'The Ambassadors' tablosundan yola çıkılarak Rönesans'ın ruhunun okunması için ayrıca bkz: Jerry Brotton, *The Renaissance: A Very Short Introduction*, ss.1-8.

<sup>40</sup> Jules Michelet, **a.g.e.**, s.3 ve ss.51-60.

<sup>41</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.112.

<sup>42</sup> [http://www.felsefe.gen.tr/giovanni\\_pico\\_della\\_mirandola\\_kimdir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/giovanni_pico_della_mirandola_kimdir.asp); 11.03.2014

yorumlara aldırılmamış, hatta Kilise'nin vazettiği öğretisi ve hayat anlayışına çok sert eleştiriler getirmiştir.<sup>43</sup>

“Rönesans felsefesi başlangıçta Parmenides'in felsefesini her türlü aşkınlığa karşı bir silah olarak benimser: varolan, yalnızca kozmostur ve onun dışında hiçbir şey yoktur. Ama buna hemen şu yorumu getirir: Bir ve Bütün, kendi içimizde taşıdığımız aynı hayatla doludur.”<sup>44</sup> Bu, Stoacı felsefelerden hareketle doğa kavramının siyaset, ahlâk ve din alanlarında temel bir belirleyici olması ve doğa kavramının da akla uygunluk içinde ele alınması manasını taşır. Jean Bodin'in (1581-1648) “doğal din” ile Hugo Grotius'un (1583-1645) “doğal hukuk” kavramlaştırmaları buna örnek olarak verilebilir. Doğal din kavramı ile kast edilen, doğa ile aklın özdeşliği düşüncesi sayesinde dini doğruların akılla çelişmeyeceği ve tüm dinlerin aslında doğal dinden türediği fikri iken, doğal hukuk kavramı da aynı biçimde, insan aklına içkin olarak, toplumsal ihtiyaçlara binaen şekillenmiş pozitif hukuku da önceleyen, tarih-dışı ve evrensel bir hukuk kavrayışıdır. Siyasette insan aklının devletin merkezine oturtulması ise, *Hükümdar* adlı meşhur yapıtıyla tanınan Niccolò Machiavelli (1469-1527) ile gerçekleşir. Machiavelli'ye göre, devlet doğal gereksinimlerin sonucunda meydana geldiği için, ancak ulusa dayanan bir monarşi ile yeterli güce ulaşabilir. Eseri boyunca insan doğasının her yerde aynı olduğu vurgulayan Machiavelli'nin diğer önemli özelliği, siyaseti dinin güdümünden kurtarması, hükümdara verdiği öğütlerin dinî metinlere ya da geleneksel ahlâki hükümlere uygun olup olmadığını umursamayarak dini ve hukuku yalnızca devletin devamını sağlaması ve gücünü arttırması amacına bağlı kılmasıdır.<sup>45</sup>

Tüm bunlar, her alanda ölçülerin rasyonelleşmesi, modern düşünce ile birlikte ortaya çıkan yeni fiziksel ve hümanist dünya algısının doğal sonucu olarak düşüncenin laikleşmesidir. Laiklik, aynı zamanda kendisini bir din eleştirisi ya da en azından toplumda kurumlaşmış bir din otoritesinin tenkidi olarak belirleyerek, ilk elde dinin temelinde yer alan kutsal metinlerin diğer eski metinlerle tamamen aynı yöntemlerle incelenmesi gerektiği fikrini ve devamında kutsal metinlerin de tarihi süreç içerisinde yorum değişiklikleri geçirdiği sonucunu ortaya atmıştır. Dindeki akla uygun olmayan kimi iddialar, yanlış ya da kötü niyetli yorumların bir sonucu olarak görüldükçe modern akla ve

---

<sup>43</sup> Bronowski – Mazlish, **a.g.e.**, ss.105-117.

<sup>44</sup> Bumin, **a.g.e.**, s.13.

<sup>45</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, ss.113-115.

pratiklere uygun olan rasyonel düşünce biçimiyle çelişmeyen bir din algısının da önu açılmıştır.<sup>46</sup> Bu bağlamda, on altıncı ile on yedinci yüzyıl aralığı dinde reformasyon hareketlerine sahne olur. Reformcuların temel iddiaları dinin anlaşılıp yorumlanmasında Kilise'nin mutlak otoritesinin reddedilerek, Tanrı ve insan arasına herhangi bir kurumsal yapının girmemesi vurgusu ve inanan bir kişinin kutsal metinleri kendi dilinden okuyup anlayarak bireysel bir dindarlık geliştirebileceği savıdır.

Avrupa'da yayılan matbaa ile birlikte, birçok Yunanca metnin farklı dillere çevrilmesi, ulusal dillere daha fazla önem verilmesine ve bu da Avrupa'da ulus kavramının gelişmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, farklı millet mensubu insanların tek bir kiliseye değil, kendi kiliselerine sahip olması gerektiği düşüncesi ise Reformasyonun itici unsurları arasında yer almıştır. Ayrıca, eski kaynaklara yönelmenin neticesinde Yunanca bilenlerin sayısının artışı, Yunanca yazılmış olan İncil'in daha fazla kişi tarafından okunmasına ve bireysel olarak yorumlanmasına da imkân vermiştir.<sup>47</sup> Bu doğrultuda Alman teolog Martin Luther (1483-1546) 1517 yılında Wittenberg Kilisesi'nin kapısına Katolik Kilisesi, papalık kurumu ve yerleşik Hıristiyanlık inancını eleştiren doksan beş maddelik bildirisini asarak Reformasyon hareketini başlatmış, onu Fransız John Calvin (1509-1564) takip etmiştir. Böylece on altıncı yüzyılda iki büyük Protestanlık kilisesi kurulmuş ve Reformasyon, 1648 yılında imzalanacak Vestfalya Anlaşması'na kadar tüm Avrupa'yı kasıp kavuracak büyük din savaşlarına sebep olmuştur. Reform, bireysel ve rasyonel bir dindarlık getirmekle Katolik Kilisesi'nden bir kopuş yaşanmasına sebep olduğu kadar, kurduğu iki büyük kilise ve öğretiyile "modern kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu birey anlayışı için de önemli bir arka plan sunmuştur." Daha çok İskandinavya ve Almanya'da yayılan Luthercilik, her insanın devlet bünyesinde yapabileceği mesleği seçmesi gerektiği öğretisinden hareketle memur tipi insan modeline vücut verirken, Batı Avrupa, İngiltere ve Amerika'da yandaş bulan Calvinizm ise, nispeten ekonomik faaliyetleri ve girişimleri kutsaması yoluyla tâcir tipi insan modelini öngörmüştür.<sup>48</sup> Bu açıdan, dindeki yenilik hareketleri, manastır duvarlarıyla sınırlandırılmış çileciliği iş hayatına aktarmasıyla devrimsel bir mahiyete sahiptir. Yaşanan tüm hayatta ve ekonomik ilişkilerde Tanrı'nın iradesini uygulama gayreti, giderek mesleki etkinliğin de bir ibadet biçimi olarak yorumlanmasına ve mesleki

---

<sup>46</sup> Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", çev. Nilgün Tural, **Modernite versus Postmodernite**, ss.117-118.

<sup>47</sup> Mina Urgan, **a.g.e.**, ss.113-114.

<sup>48</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.117.

başarının Tanrı katındaki seçilmişliğin bir ölçütü olarak kabul edilmesine yol açmış ve Protestanlık, rasyonel ekonomik etkinliğin dinsel içeriğini oluşturmuştur.<sup>49</sup>

Tüm anlatılanlarla beraber modern Batı düşüncesinin teşekkülündeki en önemli etkiyi, birtakım bilimsel gelişmeler ve felsefi kabuller yapmıştır. Günümüzde dahi “modern” terimi ile “bilimsel” teriminin genellikle aynı anlama gelecek şekilde kullanılması ve “modern çağ” dendiğinde “bilimsel çağ” anlaşılması, bilimsel etkinliklerin etkisinin bahsedilen yeni çağa damgasını güçlü biçimde vurduğunun bir kanıtıdır.<sup>50</sup> Daha önce bahsedildiği şekliyle, kimi teknik unsurların etkisiyle duyuların güvenilirliğini gözlem araçlarının keskinliği sayesinde arttıran Batı, bir yandan insanın evrendeki yeri ve konumuyla ilgili kozmolojik tartışmaları sürdürürken, diğer yandan spekülâtif bir öznel dünyadan kesinlik arz eden nesnel bir dünyaya geçiş problemini masaya yatırmış ve bu sorunun çözümü için doğru yöntemin ne olduğu konusunda ilgilenmiştir.

## 2.2. Bacon ve Descartes: Modern Düşüncenin Metot Sorunu

“Yöntem çağı” olarak da isimlendirebileceğimiz on yedinci yüzyılda iki isim farklı yöntem kabulleriyle öne çıkar. Bunlardan ilki, empirist bir metodolojiyi savunan Francis Bacon (1561-1626) iken, diğeri, rasyonalist metodolojisi ile modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen René Descartes (1596-1650)’dır.

Descartes’la birlikte modern düşüncenin iki kurucusundan biri olarak kabul edilen Bacon, doğayı doğru biçimde bilebilmenin tek yolu olarak bilimi gören ve bilimciliği açık şekilde savunan ilk filozof olarak karşımıza çıkar.<sup>51</sup> Tümevarımı, doğa üzerinde güç elde edilmesini sağlayacak bir yöntem olarak gören ve bilim sayesinde oluşturulacak yeni toplum düzenine ilişkin fikirlerini de *Yeni Atlantis* isimli ütopya çalışması dâhil olmak üzere birçok eserde ortaya koyan bilimci ve ilerlemeci Bacon, Ortaçağ düşüncesinden ayrılmakta ve Aydınlanma’nın yolunu açan ilk figürlerden biri olmaktadır.<sup>52</sup>

Bacon, iki bölümden oluşan *Novum Organum* adlı eserinde, tümevarım metoduyla ilgili ayrıntılı bir çalışmaya girişmeden önce, özellikle eserin ilk bölümünde ‘idoller öğretisi’ ile okuyucusunu uyarmaya ve bu yolla insan zihnini bilgiyi elde etmeye hazır hale

<sup>49</sup> Kürşat Haldun Akalın, “Rasyonel Ekonomik Etkinliğin Gelişimi Sürecinde Protestan Ahlâkı”, **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, Aralık 2010, 12.Sayı, Karaman, 2010, s.3.

<sup>50</sup> İlhan Kutluer, **Modern Bilimin Arka Planı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s.9.

<sup>51</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, s.19.

<sup>52</sup> Gür, **a.g.e.**, ss.106-107.

getirmeyi amaçlar. Buna göre, insan zihni boş bir levha olmadığı gibi, dünyayı olduğu gibi yansıtan ideal bir ayna da değildir. İnsan anlığı, bir kısmı kendi özünden gelen bozulmalarla, bir kısmı da sonradan edindiği hatalı yollarla gerçeği çarpıtarak yansıtan bir aynaya benzemektedir ve doğru bilgiye ulaşmak için evvela bunların fark edilip temizlenmesi gerekir. Bilgilerimizde tahrifata yol açan bu kaynak ya da önyargılara idol adını veren Bacon, onları ‘soy idolleri’, ‘mağara idolleri’, ‘çarşı-pazar idolleri’ ve ‘tiyatro idolleri’ olmak üzere dört sınıfa ayırır.<sup>53</sup> İnsan soyunun doğuştan getirdiği sınırlama ve zayıflıkları ‘soy idolleri’ olarak kabul eden Bacon, kişinin kendisine özgü kalıp ve önyargılarına ise ‘mağara idolleri’ adını verir. Toplumsal ilişkiler neticesinde insan zihninde yanlış yerleşmiş sözcükler, kullanılan dildeki bozukluklar ya da hatalı tanımlamaları ‘çarşı-pazar idolleri’ne dâhil eden ve bunları “en kaygı verici idoller” olarak tanımlayan Bacon, özellikle kullandığımız çoğu sözcüğün doğayı; doğal maddi nesnelere anlamaya yetmediğini savunur ve özellikle soyut kelimelerin en geniş içeriğe sahip olmakla birlikte, kesinlikten uzaklaştığı için en hatalı sözcükler olduğunun altını çizer. Son olarak, ‘tiyatro idolleri’ni ise geçmişten gelen felsefi sistemlerin ve dogmaların insan zihninde yarattığı olumsuz etkiler olarak tanımlayan Bacon, tipik bir modern düşünür olarak felsefesini inşa etmeye eleştiri ile başlamış olur.<sup>54</sup>

İnsan zihninin bu idollerin farkına varıp onları yıktıktan sonra gerçekten bilimsel olan bilgiye, dolayısıyla da doğruluğa erişebileceğine dair derin bir inanç besleyen Francis Bacon, düşüncesinin bu yıkıcı boyutunu ele aldıktan sonra, *Novum Organum*’un ikinci bölümünde anlattığı üzere, tümevarım metoduna getirdiği açılımlarla yeni bir yöntem ortaya koymaya, daha açık bir ifadeyle sisteminin kurucu yanını inşa etmeye koyulur. Bacon, bunun için dört aşamalı bir tümevarım yöntemi, doğru bilgiye ulaşma konusunda “tek ümidimiz olan gerçek bir tümevarım”<sup>55</sup> öngörür. Birincisi, tümevarım metodu basitçe ve yalnızca olguların genel özelliklerinden türetilen tümeller olmamalıdır. “Ona göre, araştırılan fenomenin (sözgelimi, kendi kitabında araştırdığı ısının) ortaya çıktığı durumların veya olumlu örneklerin bir listesini yapmak ve buradan ısının nedeninin varlığı bütün bu örneklerde açıkça gözlenen bir özellik olduğu sonucuna atlamak kesinlikle bir hatadır.”<sup>56</sup> Bir adım daha ileriye gidilerek, genel özelliklerin haricinde bunlara karşıt olarak

<sup>53</sup> Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.127.

<sup>54</sup> A.g.e., ss.126-138.

<sup>55</sup> A.g.e., s.122.

<sup>56</sup> Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, ss.40-41.

ortaya çıkan durumlar da hesaba katılmalıdır. Ayrıca zamana ve mekâna bağımlı olarak değişen örneklemeler de dikkate alınmalı ve böylece son aşamada, mevcut olduğu zaman hep mevcut olanı, olmadığı zaman hep mevcut olmayanı ve doğanın değişimiyle birlikte değişeni keşfetmemiz gerekmektedir. Böylelikle herhangi bir örnekte, doğada mevcut olduğu halde kendisinde mevcut olmayan, doğada mevcut olmadığı halde mevcut görünen ve değişime maruz kalmasına rağmen değişmeyen özellikler dışta bırakılır ve bu dışta bırakma işlemi pozitif bir tümel önermeye ulaşana dek sürdürülür.<sup>57</sup>

Yine de belirtmek gerekir ki Bacon'ın esas hedefi bilgiye ulaşmaktan çok doğa üzerinde egemenlik kurmaktır. Zira Bacon, kendinde bir doğruluk ya da bilgi olmadığını söyleyerek tüm bilgileri insana yararlı olmak, dünya üzerinde insan egemenliğini kurmak amacıyla kullanılacak ve herkesin mutluluğunu sağlamak için gerekli olacak enstrümanlar olarak görmüştür. Ona göre “pratikte son derece faydalı olan teoride de son derece doğrudur.”<sup>58</sup> Elbette bu bilgilenme süreci, ancak insanın yenmek/dize getirmek istediği şey olarak doğayı tanıması yoluyla gerçekleşebileceğinden deneyim önem kazanmıştır.<sup>59</sup> Fakat Bacon tüm görüşlerini deneyim üzerine inşa etmez. İnsan zihninin ihtiyaç duyduğu doğru bilgiyi elde edebilme gücüne sahip olduğuna inanmasıyla aynı zamanda rasyonalist olan Bacon, deneyime yaptığı vurguyla esas olarak teorik disiplinler (*episteme*) ile pratik sanatları (*tekhne*) birbirine yaklaştıran bir anlayışla doğa felsefesine yeni bir ivme kazandırmayı amaçlamış ve gerçek bir ilerlemenin ancak teori ve pratiğin birleştirilmesiyle mümkün olacağını savunmuştur.<sup>60</sup> Bu doğrultuda Bacon, *Novum Organum* adlı eserinde şunları söylemektedir:

1.Tabiatın hâkimi ve yorumlayıcısı olarak insan, hem nesneleri hem de zihnin işleyişini dikkate alarak tabiatın düzeni üzerine yaptığı gözlemlerin kendisine izin verdiği ölçüde onu anlayabilir ve onunla baş edebilir. Aksi halde ne daha fazlasını bilir ne de yapabilir.

2.Yardımcısı olmayan bir el ve anlak (understanding) kendi başlarına bırakıldıklarında ancak kısıtlı bir güce sahip olabilir. Anlağın, en az el kadar ihtiyaç duyduğu araçlar ve yardımlar aracılığıyla birtakım sonuçlar elde edilebilir. Nasıl ki araçlar elin hareketini hem geliştirip hem de düzenliyorsa, zihne uygulanan araçlar da aynı şekilde anlağı harekete geçirir ve korur.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Cevizci, **a.g.e.**, ss.30-43 ve Bacon, **a.g.e.**, ss.213-248.

<sup>58</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.206.

<sup>59</sup> Bumin, **a.g.e.**, ss.20-21.

<sup>60</sup> Cevizci, **a.g.e.**, ss.24-25.

<sup>61</sup> Bacon, **a.g.e.**, ss.119-120.



Tümdengelimci bir matematik düşünceden çok, olguların sınıflanması ve gözlenmesi üzerinde hassasiyetle duran ve “biz tabiatı, insanlığa ekmeğini vermek için yani insanın günlük ihtiyaçlarını temin etmek için, tartışmalarımızla ve zihinsel ayinlerimizle değil emek vererek zorlarız”<sup>62</sup> diyen Bacon’un düşünceleri ve metodu, bir anlamda kendisinden sonra gelen filozoflara çalışacakları fenomenleri göstermiş, onun deneyciliği ile Kartezyen düşüncenin matematik yönteminin birleşmesi Batı düşüncesinin önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur.<sup>63</sup>

Yine de modern düşünce, söz konusu metot probleminin çözülmesine olanak veren mutlak bir hümanizmle, yani insana rehberlik etmesi gerekenin yalnızca kendi akli olması gerektiği inancı ile başladığından,<sup>64</sup> modern düşüncenin sözünü ettiğimiz bu rasyonalist-hümanist kökleri ortaya konmak istendiği takdirde, uzlaşım sal olarak varılacak ilk modern düşünür Descartes olacaktır. Her ne kadar o yıllarda ortaya çıkan yeni düşünce, kendini skolâstik olandan ayırırken çoğunlukla antikiteye başvurmuş olsa da Descartes’in radikal kuşkuculuğu ve yeni bir metot arayışı buna bir son verme çabası olarak değerlendirilir. Doğru bilgiye ulaşmak için doğru bir metot oluşturma çabası modern felsefenin temel karakteri olarak zuhur ederken, düşünen öznenin kendi varoluşunun kesinliği bu metodun özü olmuştur. Daha açık bir ifadeyle, insanın salt düşünme faaliyetiyle kendi kendisine varoluşuna dair bir kesinlik sunması, yani özkesinlik, hem hümanizmin hem de bahsettiğimiz yeni metodun temelini meydana getirmiştir.<sup>65</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki kimi düşünürler, modernitenin başlangıcının Descartes’a indirgenmesine karşı çıkarak, *episteme*’nin *doxa* karşısındaki zaferinin Platon’dan bu yana varlığını sürdürdüğünü öne sürerler. Bununla birlikte Batı düşünce geleneği antikiteden bu yana devamlılık arz etse de Descartes’la beraber bir kopmanın yaşandığı açıktır. Zira antik dünyada şeylerin doğası, kozmos ve evrendeki *telos* üzerine düşünen bir filozof, modern dönemle ortaya çıkan doğru bir metotla özerkliğin ve mutluluğun elde edilmesinin hayatın amacı olduğu bir düşünce biçimine uzak kalacağı gibi, toplumun bireyi her zaman öncelediği antikitede özerklik fikrinin zuhur etmesi ve doğru bilginin ölçütü olarak kabul edilmesi de mümkün görünmemektedir. Modern düşüncenin tahkim edilmesinden önce birey, anlamlı bir

---

<sup>62</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.360.

<sup>63</sup> Antonio Pérez Ramos, “Francis Bacon and Men’s Two-Faced Kingdom”, **Routledge History of Philosophy vol.V**, ed.G.H.R.Parkinson, Routledge Press, New York 1993, s.132.

<sup>64</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, s.26.

<sup>65</sup> Mehmet Küçük, “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İdeolojisi”, **Modernite versus Postmodernite**, ss.35-36.

düzlemde; kozmik düzenle toplumsal düzenin uyumlu bir eklemlenişi içinde var olmaktadır. Fakat modern düşünceyle birlikte, doğa artık üzerinde tefekküre dalınacak bir nesne olmaktan çıkarak, güdülüp yönetilecek ve bilgi sayesinde insanın refah ve mutluluğunun emrine koşulacak bir meta haline gelecektir.<sup>66</sup>

Tıpkı bütün modern düşünürler gibi, Descartes da hem yöntem arayışında hem de bulduğu metodolojik şüphesinin yapısında açıkça görüleceği gibi, önce gelenekle ya da kendi vaktine kadar gelen düşünceyle bağını kopartarak işe başlamıştır. Bu fikrini *Felsefenin İlkeleri* adlı çalışmasında ilk önerme olarak seçtiği “gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelere gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir” cümlesinde ve “kuşku duymadığımız birçok yargımızın aslında bizi gerçeğin bilgisinden uzaklaştırdığı” ifadesinde açık biçimde görmek mümkündür.<sup>67</sup> Kendisinden kuşku duyabileceğimiz tüm bilgilere yanlış gözüyle bakmanın yararlı olacağından hareket ederek septisizme ulaşan Descartes, sonunda her şeyden kuşku duyulup tüm felsefi sistemlerin, duyuların ve hatta mantığın tümüyle yanlışlanması halinde dâhi, kuşku duyan bir öznenin varlığından şüphe edilemeyeceği ve bunun da insanın edinebileceği ilk doğru bilgi olduğu düşüncesine varır.<sup>68</sup> Bu, Descartes’ın formülasyonu ile şudur: “Düşünüyorum, öyleyse varım.” İnsanın düşünmek için var olmak zorunda olması, bilginin elde edilmesi sürecindeki ilk açık ve seçik ilke; Arşimet noktasıdır. Böylece düşünen öznenin varlığı Descartes’ın metodunun temelini oluştururken O, aynı zamanda, düşünme faaliyetinin tüm insanlık için ortaklığına dair bir inanç besleyerek şunları da kaydeder:

Sağduyu (le bon sens) dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir; zira herkes onunla öylesine iyi donatılmıştır ki, başka her şeye çok zor memnun olanlar bile sahip oldukları sağduyudan fazlasını hiç de arzu etmezler. Bu konuda hepsinin aldanması olası değildir; ama bu daha ziyade, tam anlamıyla sağduyu ya da akıl (raison) diye adlandırılan iyi yargılama ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün tüm insanlarda doğallıkla eşit olduğuna delalet eder.<sup>69</sup>

Düşünen öznenin kendi kesinliğini çıkış noktası olarak imleyen ve bunun tüm insanlık için ortak olduğunu belirten Descartes’ın bundan sonraki adımı, kusurlu bir yaratık olan insanın nasıl olup da kusursuz varlık düşüncesini, yani Tanrı idesini zihninde tasarlayabileceği sorunuyla ilgilenmek olmuştur. “Kusursuz olanın kusurlu olandan doğması ve ona bağımlı olması, bir şeyin yokluktan gelmesinden daha az çelişkili

<sup>66</sup> Küçük, **a.g.m.**, *Modernite versus Postmodernite*, s.37.

<sup>67</sup> René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 12.b., Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.49.

<sup>68</sup> **A.g.e.**, ss.50-54.

<sup>69</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.9.

olmadığına göre,” böylesi bir ideyi insanın kendiliğinden elde etmesini mümkün görmeyen Descartes, bu idenin gerçekten insana Tanrı tarafından verildiği iddiasına ulaşmakla Tanrı’nın varlığını da kanıtlamış olur.<sup>70</sup> Bu yalnızca Tanrı’nın varlığının kanıtı olmanın ötesinde bir çıkarım olarak, Kartezyen düşüncenin dış dünyadan ve maddeden söz edebilmesinin yegâne koşuludur. Zira duyumlarımız vesilesiyle algıladığımız nesnel dünyanın bir yanılsama olarak değil, gerçeklik olarak kabul edilebilmesinin yolu, Tanrı’nın varlığının kanıtlanmasından ve O’nun aldatıcı olmayan doğasının ispatından geçmektedir, aksi takdirde Descartes’ın düşünceleri, en geniş manada ‘sadece Ben’in varlığını tanıyan aşırı bir idealizm’ olarak tanımlanabilecek solipsizmden kurtulamayacaktır. Descartes’ı kendinden önceki teologlardan ayıran şey de tam olarak budur. O, fiziğin teolojiye hizmet ettiği bir düşünce geleneğinden koparak teolojisini fiziği için inşa etmiş, fizik anlayışıyla çelişmeyen ve hatta ona hizmet eden bir teoloji kurmuştur.<sup>71</sup> Bunun içinse Descartes açık bir argümantasyon izler. En yüksek derecede yetkin varlık olan Tanrı’nın hiçbir eksikliği ya da kusuru olmaması gerekirken, ‘aldatma’ zorunlu olarak bir eksikliğe işaret etmektedir; bu açıdan Tanrı aldatıcı olamaz:

Her şeyden önce Tanrı’nın beni bir şekilde aldatmış olabileceğinin imkânsız olduğunu biliyorum. Çünkü bütün aldatmalarda ve kandırmalarda bir tür noksanlık söz konusudur. Her ne kadar aldatılmak bir zekâ ve güç pırıltısıymış gibi gelse de, hiç kuşku yok ki aldatmayı istemek kötü bir niyet ya da zayıflık göstergesidir ve böyle bir şey Tanrı’da bulunmaz.

(...) Gerçi ben her şeyden kuşku duymak istediğim için, şimdiye kadar kendimin ve Tanrı’nın dışında hiçbir şeyin kesin olarak varolduğu sonucuna ulaşmış değilim. Buna rağmen Tanrı’nın sonsuz gücünü düşündüğümde, birçok başka şeyin yaratılmasına onun vesile olduğunu ya da en azından olabileceğini, dolayısıyla benim de evrenin bir parçası olarak varolduğumu reddedemem.<sup>72</sup>

Maddi dünyanın varlığını da bu yolla kanıtlayan ve bir anlamda Tanrı’yı nesnel dünyanın garantörü<sup>73</sup> konumuna getiren Fransız düşünür, daha sonra Skolâstik felsefenin bilginin bilinen nesnenin yapısına göre farklı türlere ayrıldığı görüşünü reddedip insanın bilme yetisini, kendisine neyi konu alırsa alsın, hep aynı kaldığı için, temel bir yapısı olması gerektiğini ve dolayısıyla, bilgide esas önemli olanın doğru yöntem olduğunu öne sürmüştür. Bilginin yöntem bakımından birliğini savunan Descartes, bu yöntemin temelini

<sup>70</sup> Descartes, **a.g.e.**, ss.41-42.; Descartes, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2013, s.87.

<sup>71</sup> Bumin, **a.g.e.**, s.34.

<sup>72</sup> Descartes, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, ss.109-115.

<sup>73</sup> Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.285.

matematikten yola çıkarak oluşturmayı amaçlar.<sup>74</sup> Çünkü “bilimlerin en yalını olan aritmetik ve geometride,”<sup>75</sup> yani matematikte kullanılan tümdengelsel yöntem, kendisinden asla şüphe edilemez ve kanıtlanmaya dâhi ihtiyacı olmayan açık önermeleri doğru kabul etmekten ve bu önermeler ışığında yeni adımlar atmaktan geçer. Diğer yandan bu çıkarımların doğruluğu kesin biçimde, gözleme ve deneye bağlı olmaksızın sınanabilir; elde edilen yeni çıkarımlar ilk önerme ile çelişme ya da çelişmeme durumlarına göre ya doğru ya da yanlışlırlar. “Bir rasyonalist olarak Descartes, bu konuda kendisine örnek diye büyük bir hayranlık beslediği Euklides geometrisini almıştır. Gerçekten de Euklides geometrisi, en temelde ya da başta yer alan birkaç ilke ve kavram ile bu ilke ve kavramlardan türetilen ispatlardan oluşur.<sup>76</sup> İlk ilke ve kavramların doğruluğu, temelci anlayışa uygun olarak, onların bizatihi kendilerine dayanırken; ispatların doğruluğu, bu ilk ilkelere temellenir. İnsan bilgisinin de, tıpkı Euklides geometrisi gibi birbirine bağlı olduğunu düşünen Descartes, bilgiyi bu şekilde, temelci bir anlayış doğrultusunda inşa etmeye koyulmuştur.”<sup>77</sup> Ayrıca Descartes’a göre “herhangi bir doğru bilgiye ulaşmak istiyorsak, yöntemimiz tamamen zihni dikkatimizin üzerine yoğunlaşacağı konuların bir sıraya ve düzene konulmasından oluşmalıdır. Eğer karmaşık ve muğlâk önermeleri sırayla daha basit önermelere dönüştürür ve çalışmamıza artık basitleştirilmiş önermelerin sezgisel kavrayışıyla başlarsak, yöntemimize harfiyen uymuş oluruz.”<sup>78</sup> Daha açık şekilde ifade edildiği takdirde “incelenecek güçlüklerin her birini, daha iyi çözümleyebilmek için olabildiğince ve gerektiği kadar çok parçaya bölmek” olarak tanımlanabilecek Descartes’ın bu analiz kuralı, bilinmesi en kolay olandan başlayıp, derece derece ilerleyerek en karmaşık olanların bilgisine yükselmek için düşünceleri belli bir sıraya göre izlemek ve doğal biçimde birbirinin ardından gelmeyenler arasında dahi bir sıra ve düzen olduğunu varsaymaktır. Son adımda yapılması gereken sentez kuralı ise, hiçbir şeyin atlanmadığından emin olmak için her şeyi genel olarak tekrar gözden geçirmektir.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Descartes, **Akılın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Kadir Yılmaz, Divan Yayınları, İstanbul, 2013, ss.19-26.

<sup>75</sup> **A.g.e.**, s.21.

<sup>76</sup> M.Ö.325-265 yılları arasında yaşadığı düşünülen Euklides, kanıt gerektirmeyen 5 temel aksiyom ortaya koymuştur. Aksiyomlar şunlardır: 1.İki nokta arasından bir ve yalnız bir doğru geçer. 2.Bir doğru parçası iki yönde sonsuz şekilde uzatılabilir. 3.Merkezi ve üzerinde bir noktası belirtilen her çember çizilebilir. 4.Bütün dik açılar birbirine eşittir. 5.Bir doğruya, dışında alınan bir noktadan yalnız bir paralel çizilebilir. Bu temel aksiyomlardan da kimi postülatlar türetilir.

Bkz. [http://en.wikipedia.org/wiki/Euclidean\\_geometry](http://en.wikipedia.org/wiki/Euclidean_geometry); 21.03.2014

<sup>77</sup> Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, s.109.

<sup>78</sup> Descartes, **Akılın Yönetimi İçin Kurallar**, s.27.

<sup>79</sup> Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, ss.26-27.

Kartezyen düşüncenin modern Batı felsefesine en önemli katkısı ise kuşkusuz Tanrı-doğa, ruh-beden ve özne-nesne düalizmi olarak görülebilir. ‘Kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey’ olarak tanımlanan töz anlayışına uygun biçimde Tanrı, zihin ve madde üç farklı töz olarak kabul edilirken, Tanrı, esasen yaratılmamış tek gerçek töz olarak Kartezyen sistemin dışında kalır. Bu dışta bırakma durumu ilginç biçimde Tanrı’nın aşkın yapısından kaynaklanır gibi görünmektedir. Descartes, şunları kaydeder:

(...) mademki artık kendi doğamın zayıf ve sınırlı olduğunu, buna karşın Tanrı’nın doğasının uçsuz bucaksız, akıl almaz ve sonsuz olduğunu biliyorum, o zaman bilmediğim nedenlerle nice olayı gerçekleştirebileceğini de açıkça biliyorum. İşte bir tek bunu bilmem bile benim Doğa Bilimcilerin ilgi alanına giren konularda nihai nedenlerin yana yakıla araştırılmasının gayet lüzumsuz olduğu sonucuna varmama yetiyor, çünkü Tanrı’nın amaçlarını araştırmaya kalkmanın insanın haddini aşmasından başka bir şey olmadığını görüyorum.<sup>80</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere Tanrı’nın nihai hedeflerini anlamanın ulaşılamaz bir hedef olduğunu söylerken epistemik bir kaygıyla yola çıkan Descartes, aslında insan ilgisinin O’nun belli bir yasaya göre yarattığı maddi dünyanın bilgisine yönelmesi gerektiğini ve ancak bu yolla doğru bilgiye ulaşacağını ifade etmiş olur. Diğer yandan, Tanrı’nın bu dünyayı bizi aldatmayacak şekilde belli yasalara göre yaratmış olması inancı, modern düşünceyle birlikte Tanrı konseptinde görülen açık bir değişimdir. Descartes’a göre, yalnızca değişmez bir öze sahip olmak değil, aynı zamanda değişmez biçimde hareket etmek de Tanrı’nın yetkinliği ile alakalı olduğundan O, doğada olan her şeyi belli temel yasalara göre yaratmıştır ve yarattıklarının değişimi de onları ilk yarattığı zaman bağladığı yasalara göre sürmektedir.<sup>81</sup> “Başka bir deyişle Descartes’ın Tanrı’sı, Ortaçağ’ın bir ucu kendisine uzanan hiyerarşik varlık anlayışında evrene müdahale edebilen, onu himayesi altında bulunduran teistik Tanrı’sından ziyade, Yeniçağ’ın, dünyayı ve yasalarını yarattıktan, hareket için gerekli enerjiyi aktardıktan sonra kıyıya çekilen, dolayısıyla dünyaya müdahale etmeyen, mucize yaratmayan, evrenin muhafazası ve himayesi fonksiyonundan yoksun deistik Tanrı’sıdır. Bu Tanrı’nın karşısında ise canlılıktan ve akıldan yoksun, salt mekanik ilkelere göre düzenlenen kaba bir maddi varlık olarak doğanın bulunması bahsedilen Tanrı-doğa düalizmini meydana getirir.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Descartes, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, s.113.

<sup>81</sup> Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s.124.

<sup>82</sup> Cevizci, **a.g.e.**, s.140.

Ayrıca, Kartezyen sistemin, her tözün doğasını karakterize eden temel bir niteliği olduğu düşüncesi, ruhun özniteliğinin düşünme, maddenin özniteliğinin ise uzam olduğu sonucuna ulaşmış ve bununla beraber maddenin birinci ve ikinci nitelikleri arasında bir ayrıma da gidilmiştir. Buna göre, cisimlerin şekil, hareket ve sayı gibi matematiksel özellikleri birinci nitelikler olurken; tat, ses, renk ve koku gibi yalnızca zihinde duyumsanan ve bir anlamda ölçülemeyen özellikleri ise maddenin ikincil nitelikleri haline gelmiştir. Açıklık ilkesine göre maddenin bizim üzerimizdeki etkilerini bir kenara bırakmamız halinde, onda yalnızca ‘uzam’, ‘bölünebilirlik’ ve ‘hareket’ kalır ve zihnen ne kadar uğraşılırsa uğraşılırsın madde bu birinci niteliklerinden soyutlanamaz; dolayısıyla madde hakkında bize açık ve seçik olarak bilgi verebilecek özellikler yalnızca bunlardır. Farklı bir ifadeyle, maddeyi yalnızca uzam ve hareketten ibaret kabul edip, onun temel mahiyetini geometrik olarak ele alınca maddi dünyayı tam olarak anlayabiliriz. Hareket, bütün diğer hadiseleri açıklamak için yeterli iken, tam tersine formları ve nitelikleri temel kabul ederek maddi dünyayı açıklamak mümkün değildir.<sup>83</sup> Bu da, maddi dünyanın değişimini aynı zamanda niteliksel bir farklılaşma olarak da kabul eden Skolâstik anlayıştan, yani Aristotelesçi gelenekten tam anlamıyla bir kopuşu ifade ederken, Descartes’ın modern Batı düşüncesi açısından neden ayrıcalıklı bir konumda olduğu da ortaya çıkmış olur. Çünkü bilimsel dünya görüşünün bir sonucu olan mekanik dünya anlayışını ve modern düşüncenin özne-nesne dikotomisi bağlamında akli ayrıcalıklı bir konuma yükselten özne merkezli karakterini temellendirip meşrulaştıracak metafizik bir sistem kuran Descartes, kendisinden sonraki düşünce geleneğini ciddi biçimde etkilemiştir.<sup>84</sup>

Kartezyen düşüncenin ileri sürdüğü ruh-beden düalizminin genişlemesi, doğal şekilde özne-nesne düalizmiyle sonuçlanmış, madde dünyasından hiçbir pay almayan insan akli -başka bir tözden olduğu kabul edilip- merkezi konuma yükselince, onun karşısına tabi matematik kurallara bağlı şekilde işleyen ve bu haliyle ‘öteki’ olan tabiat yerleşerek; insan bedeni bile bu maddi dünyanın parçası haline gelmiştir.<sup>85</sup> Öznenin bu denli yüceltilmesi karşısında yalnızca yıldızlar, bitkiler, taşlar olarak dış dünyanın nesnelere

---

<sup>83</sup> Mehmet Emin Erişgil, **Descartes ve Kartezyenler**, ed. Erdoğan Erbay – Ali Utku, Çizgi Yayınları, Konya, 2006, ss.109-110.

<sup>84</sup> Küçükkalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.128.

<sup>85</sup> Nilüfer Ünalı, Descartes’ın Etik Anlayışı, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2013, s.14.

değil, zamanla insana ait şeyler, töreler, hatta tarihsel kurumlar da birer nesne konumuna indirgenecektir.<sup>86</sup>

Francis Bacon'un ilerleme, mutluluğa doğru yol alma, insanın doğayı anlayıp ona egemen olarak zenginleşmesi gibi tüm öngörülerini modern bilimin inançlarında karşılığını bulmaktadır. Bacon'la beraber Descartes'ın akılcılığı da Modern anlayışın sistematik temellerini atmıştır. Bacon'da bilginin amacı insanı dünyevi bir zenginliğe erdirtmek iken, Descartes bulduğu akılcı metotla bunun nasıl gerçekleşeceğini yolunu çizer.<sup>87</sup> Artık burada "akılcı olan"dan anlaşılan "matematikselsel olan"dır. Zira Descartes ve sonrasında Galileo'nun fikirleriyle sabit hâle gelen görüş, tüm evrenin matematikselsel yasalarla işlediği fikridir. Böylelikle, artık bilinebilir olan ölçülebilir olan haline gelir ki bunun doğal sonucu niceliklerin niteliklerin önüne geçmesidir. Başka bir deyişle, nesnelere sayı, biçim ve devinim gibi niceliksel özellikleri, onların renk, koku, ses gibi niteliksel özelliklerinin önüne geçecek ve bilgisine ulaşılmaya çalışılan varlık, özsel bütünlüğüyle kavranmaya çalışılan "nesne" olmaktan çıkarak, ölçülebilir özellikleriyle açıklanacak "cisim" haline gelecektir. Açık şekilde görülmektedir ki modern bilim anlayışı yalnızca yöntem değişikliği olmayıp varlığın yapısını da dönüştüren bir paradigma değişikliğidir.<sup>88</sup> Bununla birlikte, Descartes'a kadar, insan zihni evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, Descartes'la beraber evrenin düzeni insan zihnine bağlı ve onun kavradığı bir konu olarak tanımlanmış,<sup>89</sup> böylece hümanizm modern Batı düşüncesine tam olarak yerleşmiştir. "Bu ise elbette insanın ve aklının kesin metafizik hakikatleri ayırt etmeye, dünyaya dair bilimsel bir bilgi ve kavrayışa erişmeye muktedir, bilgi konusunda yegâne üstün otorite olarak bir anlamda Tanrı'nın tahtına oturmasını ifade eder."<sup>90</sup>

### 2.3. Copernicus'ten Newton'a ya da Kusursuz Âlem'den Mekanik Kozmolojiye

On yedinci yüzyıl boyunca varlığa gelen modern fizik, Ortaçağ düşüncesinin aksine, belli bir hiyerarşiye ve nizâma tâbi olmayan, güçlerin ve nesnelere ahenkten uzak bir biçimde birbirleriyle çarpıştığı ve açık bir evren anlayışını savunmuştur. Bu sonsuz ve

---

<sup>86</sup> Bumin, a.g.e., s.46.

<sup>87</sup> İlhan Kutluer, **Modern Bilimin Arka Planı**, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s.43.

<sup>88</sup> Gür, a.g.e., ss.110-111.

<sup>89</sup> Emile Bréhier'den aktaran Bumin, a.g.e., s48.

<sup>90</sup> Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, ss.285-286.

kaotik evren düşüncesi içinde insan, dışarıdan bir düzen inşa etme çabasına girer. Artık kapalı, ahenkli ve amaçlı olmaktan çıkan kâinatın, onu anlamlı kılan kanunlarını bulmak hatta bu kanunları inşa etmek zorunlu hale gelecektir; bilim bundan böyle edilgen bir temaşa faaliyetinin ötesinde, nedensellik ilkelerini bulmayı amaçlayan zihinsel bir sürece dönüşür.<sup>91</sup>

On altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca astronomlar modern bilimin ve düşüncenin tahkim edilme sürecinde çok önemli bir yer tutmuşlardır. Hatta bir ifadeye göre, “sıradan insanın öz-imağını belki de en fazla etkileyen bilimsel büyük değişim astronomideki dünya merkezli görüşten güneş merkezli bakış açısında geçiştir.”<sup>92</sup> Bu süreçte karşımıza çıkacak ilk isim, 1473 ile 1543 yılları arasında yaşamış Copernicus’tir. Copernicus, 1543 yılında yayımlanan *Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine* adlı eserinde yer merkezli evren düşüncesi karşısına güneş merkezli bir evren tasavvurunu ileri sürer.<sup>93</sup> Bilindiği gibi Copernicus’e kadar, evren Aristoteles’inn *ay altı âlem-ay üstü âlem* ayrımına bağlı olarak mükemmelliğin yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik biçimde ve niteliksel bir farklılık da arz ederek konumlandığı, teleolojik mahiyete sahip ve dünyanın merkezde olduğu bir kurguyla anlaşılmaktadır. Bu sistemin Kilise’nin onayı almış olduğunu da belirtmek gerekir. Buna karşın Copernicus, güneşin merkezde olduğu bir evren düşüncesiyle metafizik gerçeklik yerine fiziksel gerçekliği, yeryüzü ile gökyüzüne aynı dairesel hareketi yükleyerek ikame edip; yerin fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını özdeşleştirmiş ve bu suretle “hiyerarşik varlık telakkisinin yıkılış sürecini başlatmıştır.”<sup>94</sup>

Gerçi Copernicus teorisine göre evren hâlâ kapalı bir mahiyet arz etmiş, kristal kürelere çakılı sabit yıldızlar fikri olduğu gibi korunmuş ve gezegenlerin hareketleri Ptolemaios’çu gelenekle aynı olacak şekilde kusursuz çemberlerle açıklanmış ve bu haliyle birçok açıdan Aristotelyen öğretiyeye bağlı kalmış olsa da bu çıkış kendisinden sonra gelecek Kepler ve Galileo gibi bilim adamlarının üstünde çalışacağı konuları belirlemek ve bir dönüm noktası olmak adına oldukça önemlidir.<sup>95</sup> Güneş merkezli bu yeni sistemin, son derece rasyonel fakat gözlemsel destekten yoksun olmasına rağmen, oldukça basit olması

<sup>91</sup> Luc Ferry, **Gençler İçin Batı Felsefesi**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, ss.81-87.

<sup>92</sup> Sirbekk – Gilje, **a.g.e.**, s.209.

<sup>93</sup> Gür, **a.g.e.**, s.89.

<sup>94</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.119.

<sup>95</sup> Richard S.Westfall, **Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, Ankara, 2008, ss,1-2.



ve kullanım kolaylığı yanında insanları, kendilerini merkezin dışında tahayyül etmeye; dolayısıyla evreni yeni bir bakış açısıyla gözlemeye çağırması, onu gerçekten devrimsel yapar.<sup>96</sup> Bu sebeple Copernicus'ın teorisi, daha sonraları Hıristiyan öğretilerine bir karşı çıkış olarak değerlendirilecek ve bu yeni teori "Copernicus Devrimi" olarak anılacaktır.

Johannes Kepler (1571-1630) ise Copernicus'ın var olduğunu düşündüğü kusursuz kristal kürelerin mevcut olduğuna inanmayı hep reddetmiştir. Özellikle 1577 yılında Danimarkalı astronom Tycho Brahe (1546-1601) tarafından dikkatle gözlenen bir kuyruklu yıldız, Ay'ın ötesinde olduğuna inanılan kusursuz ve değişmez bir âlem fikrini tekrar tartışmaya açmış ve kristal kürelerin parçalanışı, gezegenlerin kararlı ve yenilenen hareketlerini açıklayacak yeni bir gök fiziği kurmayı zorunlu hâle getirmiştir. "Çok eski zamanlardan beri kabul edilmiş olan kristal gök yapısının gerçek olmadığı konusunda kategorik olarak ısrar eden ve göksel hareketler için yeni bir problemler kümesinin formüle edilmesini isteyen ilk kişi Kepler olmuştur."<sup>97</sup> 1609 yılında yayımladığı *Yeni Astronomi* adlı kitabıyla kozmolojik öğretileri tamamıyla değiştiren Kepler, "elips hipotezi" olarak bilinen ilk yasasıyla Pythagoras'tan beri kabul gören göksel cisimlerin kusursuz daireler çizdiği görüşünü yıkmış ve gökcisimlerinin sabit hızda hareket etmediğini kanıtlayan ikinci yasasıyla da geleneksel kozmolojiyi tamamıyla şüpheli hâle getirmiştir.<sup>98</sup>

Kozmolojinin değişimi noktasında atılacak son önemli adımı atan isim ise Galileo (1564-1642) olmuştur. Ona göre, doğa şifreli biçimde kaleme alınmıştır ve bu şifrenin anahtarı matematiktir. Bu düşüncesi, kendinden önceki astronomların benimsediği ilkelerle uyum içinde olmakla beraber, doğanın geometriye edilme süreci Galileo ile birlikte yeni bir düzleme taşınır. Daha önce, geometrik çözümlenmeye uygun olan hareketler yalnızca kusursuz ve kusursuz olan göksel hareketler olarak görülürken, Galileo gök dinamiği ile yer mekaniğini birleştirmiştir. Geometrinin tüm yersel hareketlere de uygulanması gerektiği; yerin gökle aynı yasalara tâbi olarak işlediği kabulüne dayanarak gözlem ve deney yapma fikri klasik kozmolojiden kesin bir ayrılıştır.

Elbette Isaac Newton'a kadar bu kabullerin birçok problemi çözmeye yeterli olmadığı görülse de Galileo'nun çalışmaları yer'in de tıpkı gözlenen diğerleri gibi göksel

---

<sup>96</sup> Skirbekk – Gilje, **a.g.e.**, s.211.

<sup>97</sup> Westfall, **a.g.e.**, s.3.

<sup>98</sup> Gür, **a.g.e.**, ss.89-90.

bir cisim olduğunun kesin bir ifadesi olarak dünya'nın biricikliği inancına ve ay altı âlem - ay üstü âlem düalizmine son vermiştir.<sup>99</sup> Kimi bilim tarihçilerine göre ise, Galileo'nun bilime kattığı en büyük yenilik, hareket ile cisimlerin temel karakterlerini birbirinden ayırmasıdır. Ona göre hareket, yalnızca cismin içinde bulunduğu durumdan ibarettir ve böylece cisim hareket halinde olduğu gibi dururken de tamamen aynıdır. Oysa Aristoteles'in tüm Ortaçağ boyunca kabul edilen düşüncesine göre, hareket cismin özünü ilgilendiren bir süreç olarak görülüyordu ve cisim hareket ederken görevini yerine getirerek kendi öz varlığını ortaya koyuyordu. Galileo'nun, bahsedilen, hareket ve durgunluktaki farksızlık düşüncesi teleolojik evren fikrinden önemli bir sapmayı işaret etmektedir.<sup>100</sup>

Galileo, ortaya koyduğu yasalar kadar bilimsel metot konusunda getirdiği yenilikler açısından da önemlidir. "Galileo'nun bilimsel bir yöntem bakışında bulunan temel unsurlar, aklın yalın deneye üstünlüğü, deneysel olarak bilinen gerçekliğin yerine matematiksel örneklerin geçirilmesi ve kuramın olgulardan önce gelmesi olarak sıralanabilir."<sup>101</sup> Böylece, nesnelere ait niteliksel bilgiler duyular yoluyla yanıltıcı olabileceği nedeniyle öznel bulunarak reddedilirken, niceliksel bilgi evreni anlamak için yegâne yol olarak belirginleşir. Matematik, kendi yapısı gereği kuram öncelikli olduğundan, bilimsel yöntem bu kuramın doğruluğunu ispatlayacak bilginin deney yoluyla evrene sorulması ve cevapların kuramları destekleyip desteklemediğine bakılması faaliyetine dönüşmüş olur.<sup>102</sup> Bu bir anlamda, Bacon ve Descartes'in yöntemlerinin doğa bilimleri yoluyla yeni bir senteze ulaşmasıdır: Galileo, 'teknik'i kendi kuramlarının doğrulanması için kullanan ilk kişi olarak öne çıkar. Galileo 1609 yılında kendi teleskopunu yaparak gökyüzünde gözlemlerde bulunmuş ve bu suretle kazandığı bilgiyi evren teorileri konusunda kullanmıştır.<sup>103</sup> Teknik olanakların böylesi bir kullanımının nasıl sonuçlar verdiği konusunda Koyré şunları söylemiştir:

(...) İmdi, sonuçta, tamamen kuramsal amaçlı olan bu araştırma modern tekniğin, eş deyişle, kesinlik tekniğinin doğuşu için kati bir öneme sahip sonuçlar doğurdu. Zira optik araçlar yapmak için sadece kırılma açılarını hesaplayıp ölçerek kullanılacak camların kalitesini geliştirmek ve belirlemek yeterli gelmez; camları kesme tekniğini

---

<sup>99</sup> Westfall, **a.g.e.**, ss.24-25.

<sup>100</sup> **A.g.e.**, ss.20-21.

<sup>101</sup> Gür, **a.g.e.**, s.111.

<sup>102</sup> **A.g.e.**, s.112.

<sup>103</sup> Skirbekk – Gilje, **a.g.e.**, s.213.

geliştirmek de, diyeceğim, tam olarak tanımlanmış kesin bir geometrik biçim vermenin nasıl yapılacağını da bilmek gerekir; bunu yapmak için de gitgide daha kesin makineler, hassa matematiksel makineler yapmak gerekir; araçların kendilerinde olduğu gibi bunların mucitlerinin zihinlerinde yaklaşıklık dünyasının yerini kesinlik evreninin aldığı da varsayılması gerekir.<sup>104</sup>

Galileo'nun yöntemi tekniğin gelişmesine; Koyré'nin deyiimiyle 'eoteknik' makinenin modern 'paleoteknik' makineye<sup>105</sup> dönüşmesine yol açtığı kadar, aynı zamanda iki dünya arasındaki farkın kapanmasına; göklerin kesinlik dünyası ile yerin yaklaşıklıklar dünyasını birbirine bağlanmasına da imkân vermiştir. Antik çağdan kendisine kadar, matematik ve gerçek fizik dünya arasında olduğu düşünülen büyük uçurum doğal bir varlığın niceliksel özelliklerini ölçmeye çalışma gayretinin bile gülünç bulunmasına sebep olurken Galileo, ay-altı âleme ait bir olgunun kesinlikle ölçülebileceğine dair inancın başlamasında ve bu noktada geliştirilecek yeni tekniklerin ortaya çıkmasında son derece önemli bir figür olarak karşımıza çıkar.

Fakat öncesinde de ifade edildiği üzere, yeni metot ve gözlemler Isaac Newton (1643-1727)'un hareket ve yerçekimi kanunlarını yasalaştırmasına kadar belli sorulara cevap bulmakta zorlanmıştır. Güneş merkezli bir sistem içinde döndüğü iddia edilen dünyanın bu hareketinin neden algılanamadığı ya da düşme hareketinin dünyanın dönüşüne rağmen neden doğrusal olduğu gibi sorular cevapsız kalır. Galileo, hareket kuramında, cisimlerin hareketlerinin göreceli olduğunu vurgulamak adına bir gemide taşınan yükleri örnek verir. Buna göre, gemi hareket halinde olsa da gemide gözlem yapan kişi yüklerin yerinde durduğu sonucunu çıkarır, çünkü kendisi de o gemiyle birlikte harekete maruz kalmaktadır. Hâlbuki geminin hareketi ile birlikte onlar da yer değiştirmekte; bir limandan diğerine doğru yol almaktadır. Ancak birisi, bu hareketten bağımsız şekilde yüklerden birinin yerini yalnızca birkaç metre değiştirse bile, o zaman yüklerin hareket ettiği sonucuna varılır ki bu doğru fakat eksik bir çıkarımdır. Tıpkı gemideki gözlemci ve yükler misâli, dünyanın dönüşünü algılamamız onunla birlikte hareket ediyor olmamızın sonucudur. Daha sonra olduğu gibi kabul edilecek bu önerme, Galileo'nun onu matematiksel formüllerle ifade edememesinden dolayı Newton'u beklemek zorunda kalmıştır. Newton, üç hareket kanunu ve yerçekimi kanunu teorilerini ortaya koyup hem

---

<sup>104</sup> Alexandre Koyré, "Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine", **Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri**, der. Talip Kabadayı, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2013, s.35.

<sup>105</sup> Koyré, **a.g.e.**, s.27.

astronomide hem de mekanikte kendinden önceki teorileri yasalaştıran isim olmuştur.<sup>106</sup> Ayrıca Newton, kendisinden önce yapılan tüm çalışmaları bütünsel birliğe ulaştırmayı başaran ilk kişidir. Bu başarısının altında soyut ve geometrik bir uzay/zaman anlayışı yatar. Kütle çekim kanunu, sonunda, göksel cisimlerin birbirlerine etki ettikleri için düzenli doğrusal yörüngelerde seyretmediğine dair kabul edilir bir açıklama getirmeyi başarır. Devinim yasalarıyla beraber, hareketin nitelikten ve zamandan bağımsız olduğu; devinimin yalnızca cismin belli bir andaki hızı, ivmesi ve yönü gibi niceliksel özelliklerine göre belirlendiği anlayışı, devinimin nitelik ve zamanla açıklanmasının; Aristotelyen fiziğin kesin olarak terk edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Ortaya koyduğu yasalara rağmen Newton'un, dünyanın Tanrı'nın özgür iradesiyle yaratıldığından zorunlu bir düzene sahip olmadığını söylemesi, doğanın kimi yanlarının belki de hiç bilinemeyeceğine vurgu yapması da önemlidir. Yöntem olarak tümevarımı benimseyen Newton, bu yöntemle elde edilecek bilgilerin kesinlik taşımadığını, farklı doğrulara ulaşılan kadar geçerliliklerini koruyacaklarını söyleyerek, kendinden sonra gelecek epistemoloji ve bilim felsefesi problemlerini de belirlemiştir. Newton'un çalışmaları, Galileo'nun temsil ettiği matematikçi betimleme geleneği ile Descartes'ın temsil ettiği mekanik betimleme geleneğini uzlaştırarak, on yedinci yüzyıl bilimsel çalışmalarını, bugün felsefe ve bilim tarihçilerinin rahatlıkla sözünü ettiği bilimsel bir devrime taşımıştır “ve modern bilim bu şekilde oluşan bir çerçeve içinde, bilimsel devrimin yolunda yürümeyi sürdürmektedir.”<sup>107</sup>

Copernicus'le başlayan ve Newton'la zirveye ulaşan modern bilimin oluşum süreci tamamlandığında, niteliksel olarak başlayan bilimsel dil terk edilerek niceliksel bir dile bırakmıştır ve bu dil artık matematiktir. Ayrıca, boşluksuz, sonlu bir fiziksel Evren düşüncesi yerini, mutlak zaman ve mutlak uzayın yönettiği boşluklu, sonsuz geometrik bir Evren'e bırakmıştır. Daha öncesinde, ontolojik bir zeminde kurulan devinim kavramı da eylemsizlik ilkesine dayalı olarak yeniden kavramlaştırılarak; yersel ve göksel cisimlerin ayrı yasalarca yönetildiği düşüncesinden, bütün cisimler için geçerli olan evrensel kütle çekim yasasının varlığının tescil edildiği bir anlayışa yönelinmiştir.<sup>108</sup> Bu, evrendeki her şeyin doğal bir yeri olduğu ve olguların ‘bütün, düzen ve uyum’ kavramlarıyla açıklandığı

---

<sup>106</sup> Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2008, s.221.

<sup>107</sup> Westfall, **a.g.e.**, s.188.

<sup>108</sup> Gür, **a.g.e.**, s.151.

kozmosun yıkılışı olarak, yine Koyré'ye ait bir ifade ile “Yunanlıların kozmosu keşfetmesinden sonra yaşanan en büyük devrimlerden biri”dir.<sup>109</sup> Devrimdir, zira kozmosun yıkılması, ontolojik nitelik bakımından evrenin geri kanlından ayrı tutulan dünya tasarımının yıkılması demektir. “Artık yeryüzü ile gökyüzü, eskilerin kavradığı gibi, karşıtlık ilişkisi içinde bulunmayacak, astronomi ve fizik aynı matematiksel dille ifade edilmiş dille yasalarla bir bütün oluşturacaktır. Daha önce mükemmellik, uyum ve değer yüklü olan astronominin mekânı bu ayrıcalığını yitirecek, yeni ve gerçek kılınmış geometri dünyasında fizikle birlikte aynı bir mekânın uzantısı olarak kavranacaktır.”<sup>110</sup>

#### **2.4. Modernite Radikalleşiyor: Aydınlanma Düşüncesi**

Aydınlanma, yalnızca on sekizinci yüzyılın entelektüel ve kültürel hareketi değil, aynı zamanda felsefi bir hareket olarak, Avrupa'yı on altıncı yüzyıldan bu yana değiştirmekte olan modern düşüncenin doruk noktası olarak tanımlanabilir.<sup>111</sup> Diğer bir tanımı ile Aydınlanma, Avrupa'da on yedinci yüzyılın son çeyreğinde başlayıp on sekizinci yüzyıl boyunca ve on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna dek varlığını sürdüren felsefi düşünceye ve yine aynı dönemde yaşanan politik-sosyal süreçlerle, bu süreçler boyunca uygulanmak istenen projeler toplamına verilen addır.<sup>112</sup>

Aydınlanma'nın bir dönemden çok bir süreç olarak algılanmasının temelinde ise Immanuel Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” adlı yazısında ilerlemeci bir inançla, ‘dönem insanının aydınlanmış değil fakat aydınlanmaya giden bir yolda olduğunu; bir aydınlanma çağında yaşadığını’ belirtmesi yatar. 1784 tarihli meşhur yazısında Kant, insanlığın bir bütün olarak başka kimsenin rehberliği olmaksızın, kendi aklını iyi bir biçimde kullanmak durumunda olması ya da bu hâle getirilmesi için daha çok yol olduğunu vurgulayarak, Aydınlanma'yı bir süreç olarak algıladığının ya da böyle anlaşılması gerektiğine dair inancının altını çizmiştir. Yine aynı yazısında Kant, aydınlanmacılığı ‘Sapere Aude!’

---

<sup>109</sup> Alexandre Koyré, “Galileo ve Platon”, **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, çev. Kurtuluş Dinçer, 2.b., Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.109.

<sup>110</sup> Bumin, **a.g.e.**, s.30.

<sup>111</sup> West, **a.g.e.**, s.25 ve s.37.

<sup>112</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, ss.11-12.

sözüyle kendi aklını kullanma cesareti olarak belirlediğinden, bu döneme ‘Akıl Çağı’ adı da verilmiştir.<sup>113</sup>

İlk temsilcilerinin Descartes ve Leibniz olarak kabul edildiği Aydınlanma düşüncesinin en önemli isimleri Büyük Britanya’da John Locke, David Hume ve Adam Smith; Fransa’da Denis Diderot, Claude Adrien Helvétius, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau ve Voltaire; Almanya’da ise Christian Wolff, Johann Gotfried Herder ve Immanuel Kant olarak görülebilir. Tüm bu düşünürler, düşünce ve ifade özgürlüğüne verdikleri önem, dine ve metafizik düşünceye getirdikleri eleştiriler, aklın ve bilimin değerine duydukları güçlü inanç, ilerleme fikrine ve bireyciliğe yaptıkları vurgu sayesinde Aydınlanma düşüncesine ve modern toplumların ortaya çıkışına büyük katkı sunmuşlardır.<sup>114</sup> Bu düşünürler aslında birbirinden ayrı hatta zaman zaman birbiriyle çatışan fikirler ortaya koymuş olsa da farklarından çok benzerlikleriyle dikkat çekerler. Çağın sorunlarına dair farklı yanıtlar vermiş olmalarına rağmen, hepsinin ana dayanak noktası hümanistik, seküler ve rasyonalist bir itkiyle önce gelenekle hesaplaşmaya gitmiş olmaları, bu yönleriyle önce Aydınlanma’nın yıkıcı boyutunu serimlemeleridir. Kant’ın Aydınlanma’yı ifade etmek için kullandığı ‘*aufklärung*’ terimi havanın aydınlanması için kullanılan bir deyim olsa da, artık burada kullanılan ışık metaforu dinî-manevi bir aydınlanmayı ifade etmez. Aksine, tüm filozofları için Aydınlanma, dinî, mistik ya da metafizik karanlığın karşısında içsel, aklî ve bilimsel bir aydınlanmaya işaret eder. Kurucu boyutu açısından düşünüldüğünde Aydınlanma ile birlikte, felsefe de bir anlam değişikliğine uğramış ve sadece bir düşün felsefesi olmaktan çıkarak hayatı şekillendirme gücü ve görevi olan bir faaliyete dönüşmüştür. “Hume ve Kant, kısmen de Rousseau dışta bırakılacak olursa, aslında hiçbiri üst düzey veya birinci sınıf filozof olmayan Aydınlanma düşünürleri” dünyayı yalnızca anlamaya ve yorumlamaya çalışan kadim düşünürlerin aksine, onu değiştirmeye kararlı ve yüzleri pratik uygulamalara dönük düşünürler olarak, kendi dönemlerinin siyasal tartışmalarına girmekten çekinmemiş, sıkı biçimde örgütlenip toplantılar yapmış hatta halkı eğitmek için bir *Ansiklopedi* dahi kaleme almışlardır.<sup>115</sup> Her felsefi ve toplumsal düzeni aklın temel ilkelerine dayandırma gayreti içinde olan

---

<sup>113</sup> Tam metin için bkz Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)”, **Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, ss.213-221.

<sup>114</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.135.

<sup>115</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, ss.13-40.

Aydınlanma'nın, aynı zamanda tüm on sekizinci yüzyıl boyunca yaşanmış sosyo-politik süreçlere gönderme yapmasının ardında yatan unsur budur.

Modern felsefede örtük halde bulunan tüm eğilimlerin kendini açık biçimde gösterdiği Aydınlanma düşüncesinin belirgin özelliklerinin tümü, ikinci bölüm başında anlatılan modern düşüncenin temel karakteristikleriyle aynı olup, yalnızca bu temellerin daha radikal boyutlara taşınmasından ibarettir. Bunların başında, on beşinci yüzyılın sonlarından itibaren kendini göstermeye başlamış olan hümanizm ve sonraki yüzyıllarda zuhur etmiş modern bilim anlayışına paralel olarak gelişen bilimcilik ve ilerleme anlayışı gelir. Daha önce belirtildiği üzere, hümanizm, Descartes'in 'cogito'sunda karşılık bulunduğu şekliyle her türden hakikat arayışı ve anlayışının insanî perspektife indirildiği ve öznenin evrenin merkezi konumuna yükseldiği bir anlayıştır.<sup>116</sup> Aydınlanmacı tutum, teist metafizik yerine, hümanist metafizik ve teist ontoloji yerine, antropolojik ontoloji ile kendini somutlaştırır.<sup>117</sup> Descartes'ın 'cogito' ile gerçekliğin merkezi yaptığı insan zihni John Locke'un 'tabula rasa' kavramlaştırması ile yalnızca dış dünyadan duyumlar alan bir boş levhaya benzetilecek ve sonunda Kant'la birlikte bireysel zihin kaotik deneyimine; yani dünyaya, kendisi için ve kendisine göre anlam veren bir yapı kazanacaktır.<sup>118</sup> Modern düşüncede öznelliğin böylesine başat kılınması, insanî önyargılardan ya da onları dayatan yetkelerden kurtulunması düşüncesiyle insanın özgürlüğünü olumlarken,<sup>119</sup> bu özgürlük, her şeyden önce bir eleştiri aracı olarak görülen aklın, kendisi yargılanmaksızın her şeyi yargılayabilmesi olarak zuhur etmiştir.<sup>120</sup>

Modern düşüncenin ağırlıklı olarak eski kozmolojinin yıkılmasıyla doğması ve eleştiri aracı olarak kullanılan aklın, onu kısıtladığı düşünülen geleneksel öğretiler karşısında kazandığı ilk zaferlerin bilimsel yolla gerçekleşmesi ve gelişen tekniğin Batı'yı gözle görülür biçimde değiştirmesi modern düşüncenin bilimci karakterinin tesisinde önemli bir rol oynamıştır. Bu açıdan, on sekizinci yüzyılda bilime duyulan inanç öyle derindir ki Benjamin Franklin bir arkadaşına mektubunda şunları yazar:

---

<sup>116</sup> Küçükcalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, ss.55-56.

<sup>117</sup> Betül Çotuksöken, **Felsefe: Özne – Söylem**, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2002, s.76.

<sup>118</sup> Cevizci, **a.g.e.**, s.31.

<sup>119</sup> Turhan Ilgaz, "Eskiler ve Modernler Bitmeyen (Siyasi) Tartışma", **Düşünen Siyaset Dergisi**, 21.Sayı, Aralık 2005, Ankara, 2005, s.58.

<sup>120</sup> Küçükcalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.136.

Gerçek bilimin günümüzde kaydettiği ilerleme zaman zaman benim dünyaya bu kadar erken gelmiş olmaktan dolayı doğrusu hayıflanmama neden oluyor. Onun (bilimin), insanın madde üzerindeki kudretini bir yüzyıl içinde taşıyabileceği yüksekliği tahayyül etmek imkânsızdır. (...) Bütün hastalıklar, eskiçağların hastalıkları da dahi istisna olmayacak şekilde, çok güvenilir yollarla önlenebilir veya tedavi edilebilir ve hayatlarımız, haz bakımından Tufan standardını aşacak ölçülere genişletilebilir.<sup>121</sup>

Dikkat çekeceği üzere bilime duyulan güven, onun yarını bugünden daha güzel kılacağına dair bir inancı doğurmuş ve Hıristiyanlıkla Batı düşüncesine giren ilerlemeci tarih nosyonu, modern düşüncede eskatolojik yapısından sıyrılıp farklılaşarak, yeryüzü cennetinin bu dünyada kurulabileceği umuduna dönüşmüştür. Modernite toplumsal hayattaki kaynaklarını işte bu teknik ilerlemede, özellikle onun emek dünyası ile üretim dünyası içinde yol açtığı değişiklikte bulurken, 1780 ile 1830 yılları arasında meydana gelen Endüstri Devrimi, bilimi sosyal bir güç haline getirmiştir. Zira bu devrim, yalnızca insanla doğa arasında aracı konumda bulunan tekniğin, gittikçe daha büyük bir özerklik kazanmasına sebep olmamış, aynı zamanda bilimin etkilerini teknik yardımıyla görünür kılarak, dünyanın yasalar ve mekanizmalar yoluyla işlediği görüşünü iyice sağlamlaştırmıştır.<sup>122</sup>

Tüm varlık alanıyla ilgili her türlü manevi değeri yadsıyarak materyalist bir dünya görüşü serdeden modern Batı düşüncesinin teolojik etiği yıkıp yerine seküler bir etik anlayışı ikame etme çabaları, Aydınlanma ile zirve noktasına ulaşarak bireyin peşinden koştuğu öz-çıkarı ile toplumun mutluluğunun paralellik arz ettiği inancını doğurmuştur. Buna ek olarak, modern düşünceyle birlikte etkisini her geçen gün daha fazla hissettiren bireycilik, kendisini yaşanan siyasal devrimlerle de gösterir.<sup>123</sup> Bu manada, Aydınlanma çağının sonunda, 1789 yılında yaşanan Fransız İhtilâli, modernitenin siyasal devrimidir. Her ne kadar, Batı'da demokrasi, antikiteden bu yana varolmuş olsa da modern düşüncedeki yenilik, demokrasinin diğer yönetim biçimlerinden biri olmakla kalmayıp, artık devletin tek rasyonel ve meşru yönetim biçimi haline gelmesidir. Otoritenin doğası ve iktidarın kaynağı hakkında bir düşünce değişimi yaşanmış ve iktidarın kaynağının Tanrı ya da soyluluk değil, halk olduğu giderek daha yoğun şekilde vurgulanmıştır. Bununla beraber, Machiavelli'de gördüğümüz kaynağını halktan alan bir monarşi anlayışı dahi

<sup>121</sup> Aktaran Cevizci, **a.g.e.**, s.28.

<sup>122</sup> Peter Whitfield, **Batı Biliminde Dönüm Noktaları**, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s.233; Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", çev. Nilgün Tural, **Modernite versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2011, .118.

<sup>123</sup> Cevizci, **a.g.e.**, s.34.



Aydınlanma ile birlikte reddedilip, devletin halkla olan ilişkisinin rasyonel bir demokrasi yoluyla kurulması gerektiği düşüncesi kabul görerek, siyasi teorilerin amacı iktidarın demokratik biçimini akılda ve insan odaklı temellendirmek olmuştur.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Jeanniere, **a.g.e.**, ss.116-117.

### III. BÖLÜM

## MODERN FELSEFELİ DÜŞÜNCE ve ÜTOPYALAR

### 3.1. Modernite ve Ütopya

Bu noktada çalışmamız açısından, özellikle Kumar'a ait olan ve çok kişi tarafından da kabul edilmiş, ütopyaların Batı düşüncesinin ürünü oldukları ve ilk gerçek ütopyaların Rönesans'la birlikte ortaya çıkan kimi değişimlerle zuhur ettiği görüşünü daha fazla irdelenmek gerekebilir. Krishan Kumar, tek ütopya olarak Rönesans Avrupası'nda yazılmış, Batı'ya ait ütopyaları kabul ederek, More'un eserinden öncekileri ya da başka kültürlerdeki ütopyacı metinleri gerçek bir ütopya yazını olarak görmez, ona göre ütopya "modern dünyanın bir icadıdır"<sup>1</sup> ve "diğer toplumların cennet düşleri, bolluk ve adaletin egemen olduğu Altın Çağ'ları, fakir cenneti olarak kabul edebileceğimiz Cokaygne Ülkesi"<sup>2</sup> türünden fantezileri hatta kendilerine has mesiyani inancı olsa da ütopyaları yoktur."<sup>3</sup>

Modern ütopya -Rönesans Avrupası'nda yaratılmış modern, Batıya ait ütopya- tek ütopya'dır. Klasik ve Hristiyan biçim ve temalarını miras almıştır, ama bunları ayırt edici bir yeniliğe, ayrı bir sosyal felsefe taşıyan ayrı bir edebi janra dönüştürmüştür.<sup>4</sup>

Benzer biçimde, Fredrich Jameson da Thomas More'un ütopyasını modernliği tanımlayan birçok yeniliğin çağdaşı ve sonucu olarak değerlendirirken, ütopya yazımını, modern zamanlardaki mucitliğin edebiyattaki bir yansıması olarak ele alır ve *Utopia*'yı türün ilk gerçek örneği olarak kabul eder.<sup>5</sup> Gianni Vattimo'ya göre de ütopyalar ile modern akılcılık arasında sıkı bir ilişki vardır. Her ne kadar ütopyayı Platon'a kadar geri götürmek olanaklı olsa da bugün anladığımız manada ütopyayı doğrudan modern akılcı düşünce tarihi içinde buluruz. Ütopya terimi, mükemmel bir gerçekliğin yalnızca akılcı tasarım yoluyla gerçekleştirilmesiyle ilgili olduğundan tam anlamı ile moderndir.<sup>6</sup> Aslında, ütopyalara bir başlangıç tarihi vermek ve sınırlarını çizmek noktasındaki bu değişkenlik,

<sup>1</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, s.46.

<sup>2</sup> 14.yüzyıl İngiliz edebiyatına ait bir şiirde anlatılan; herkesin mutlulukla ve çalışmaya gerek duymadan yaşadığı bir avarelik ülkesi.

<sup>3</sup> Kumar, **a.g.e.**, s.39.

<sup>4</sup> **A.g.e.**, s.15.

<sup>5</sup> Jameson, **Ütopya Denen Arzu**, s.18 ve 29.

<sup>6</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, ss.99-100.

evvelinde ona getirilen tanımla yakından ilgili olduğundan, farklı araştırmacı yahut uzmanlar için bu tanım değişikçe tarihler ve sınırlar da değişiklik arz etmektedir. Tanım, “mevcut düzen ve gerçekliğin ötesinde bir kurmaca yapmak” biçiminde ve en geniş haliyle kabul edilirse, ütopya yazınının başlangıç tarihleri çok gerilere gittiği gibi, sınırları da oldukça genişler. Fakat eğer daha dar bir çerçevede içinde ütopya terimi ile söylenmek istenen şey, herhangi bir tanrısal müdahale olmaksızın, salt insanî eylemlerle ideal bir toplum arayışı olarak anlaşılırsa, ütopya, Batı’da “sekülerleşmenin ürettiği bir şey” olarak, modern zamanlarla beraber ortaya çıktığı şekliyle “Hıristiyanlığın öne sürdüğü Tanrı erki düzeninden kopuşun entelektüel uzamı olacaktır.”<sup>7</sup>

Öncelikle, More’un ve takipçilerinin kurmacası olan ütopyalar farklı biçimde en iyi toplumu normatif, kuralcı bir model olarak değil, fakat gerçekten başarılı ve var olan bir yer gibi göstermektedirler. “Ütopya, soyut bir ideal olarak ve var olan topluma yönelik basit bir eleştirel özne olarak değil, vekâleten katılmak için davet edildiğimiz tam haliyle işler bir toplum olarak en iyi toplumun tasviridir.”<sup>8</sup> Oysa ilk ütopya olarak kabul gören Platon’un *Devlet* adlı yapıtında anlatılan ideal kent devleti ancak soyut ve ahlâki bir model olarak kalmıştır. Buna örnek olması açısından Devlet’ten şu pasaj gösterilebilir:

(...)Anlıyorum, bizim düşündüğümüz ve yalnız bu konuşmalarımızda yaşayan devlette demek istiyorsun; çünkü dünyanın hiçbir yerinde böyle bir devlet olduğunu sanmıyorum. Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yerde kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil.<sup>9</sup>

Ayrıca, More’un yapıtıyla başlayan eşitlikçi yapı, Platon’un aristokratik düşüncelerinden farklılaşarak eğitim eşitliğine, tüm bireylerin devlet yönetiminde söz sahibi olmasına, paranın herkes için değersizleşmesine ve çalışmanın tüm yurttaşlar için ortaklığına kadar varır. Kölelik bile ekonomik sistemin devamlılığını sağlamanın ötesinde, artık yalnızca aşağılayıcı bir durum ve ceza olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>10</sup> Bu noktada, sınıflar içinde eşitlik düşüncesinden, herkes için eşitlik düşüncesine ulaşmanın modern düşüncenin doğuşuyla birlikte gözleyebileceğimiz bir durum olduğunu hatırlamak önemlidir.

<sup>7</sup> Dominique Iogna-Prat, “Hıristiyanlık ve Ütopya”, **Ütopyalar Sözlüğü**, ed. Michèle Riot-Sarcey – Thomas Bouchet – Antoine Picon, çev. Turhan Ilgaz, Sel Yayınları, İstanbul, 2003, s.109.

<sup>8</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, s.48.

<sup>9</sup> Platon, **Devlet**, IX, 592b, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M.Ali Cimcoz, 25.b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s.333.

<sup>10</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, s.51.

Bu farklılıkların ardında dünyada meydana gelen bir dizi değişikliğin yattığı açıktır. On altıncı yüzyılda tüm Avrupa'yı etkisi altına alan Rönesans, Reformasyon hareketleri ve Amerika kıtasının keşfi, o dönemden itibaren yazılmaya başlanan ütopyaer üstünde ciddi bir etki yapmıştır. Rönesans'ın en büyük sonucu olan hümanizm, on altıncı yüzyılda artık kendini edebi eserlerde de göstermiş; Machiavelli, Erasmus, More ve Shakspeare gibi yazarların yapıtlarında insana dair meseleler, yine insana ait bir perspektiften ele alınmaya başlanmıştır. Rönesans'a özgü bu tutum, hümanistlerin, eski Yunan klasiklerini yeni bir açıdan incelenmesiyle açıklanabilir.<sup>11</sup> Doğaya ve insana dair gerçeklerden hiçbir zaman kopmamış eski Yunan metinlerinin okunması, özellikle toplumsal meseleleri insan merkezli bir bakış açısıyla değerlendirmek noktasında oldukça önemli olmuştur. Bu açıdan, ister Campanella'daki gibi metafizik, isterse de Bacon'daki gibi teknoloji yönelimli olsun, ütopya terimi, mükemmel bir gerçekliğin hümanist/rasyonalist tasarım yoluyla gerçekleştirilmesiyle ilgilidir.<sup>12</sup>

Yalnızca Rönesans değil, Reformasyon da ütopyaer tanımlar, “modern ütopyanın nihai seküler doğası başlangıçtan More'un ve Campanella'nın ütopyaerının paganizminden beri açıktır.”<sup>13</sup> Evvelinde de belirtildiği üzere, kusursuz toplum tasarılarının Tanrı'ya karşı yapılan küstahça hareketler olarak görüldüğü Ortaçağın dinsel dünya görüşü altında ütopyanın tam manasıyla ortaya çıkması muhaldir. “O halde modern ütopyanın doğuşunun birleşik Hıristiyan dünyasının bozulmasıyla aynı dönem olması rastlantı olamaz.”<sup>14</sup> Nihayetinde ütopyaer, Rönesans düşüncesinin ayırt edici özelliği olan Helenistik akılcılıkla, Protestan reformculuğu sayesinde tarih sahnesine iyiden iyiye çıkan sekülerleşmenin, demokratik ve laik modern dünya düşüncesinin harmanlandığı yapıtlardır.<sup>15</sup>

Batı düşüncesinin ilk dönem ütopyaerında coğrafi keşiflerin etkisi de net biçimde gözlenebilir. Örneğin tüm ütopyaerda anlatılan mekânlar, Batı'nın on altıncı yüzyıl başlarında keşfettiği yerlerdedir ve bu yerler, denizlere açılıp Yeni Dünya'yı kendi gözleriyle görmüş ve oralarda yaşamış hayal mahsulü denizcilerin ağızından okuyucuya aktarılır. Ütopyaer, gücünün ve inandırıcılığının oldukça önemli bir bölümünü Kristof

<sup>11</sup> Mina Urgan, “Thomas More'un Yaşamı ve Ütopia'nın İncelenmesi”, **Utopia**, çev. Sabahattin Eyüboğlu – Vedat Günyol – Mina Urgan, 16.b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s.111.

<sup>12</sup> Vattimo, **a.g.e.**, s.100.

<sup>13</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, ss.43-44.

<sup>14</sup> **A.g.e.**, s.45.

<sup>15</sup> Kumar, **Ütopyaçılık**, s.83.

Colomb, Amerigo Vespucci, Vasco de Balboa ve Peter Martyr'ın gibi isimlerin gezi anlatımlarını taklit ederek kazanmıştır.<sup>16</sup> Bahsedilen bu biçimsel etkinin haricinde, coğrafi keşiflerle birlikte birçok başka kültürle, dolayısıyla farklı ontolojik, epistemolojik, etik, estetik ve teolojik kabullerle karşılaşan Batı, bu vesileyle kendi kabullerini de sorgulama fırsatını yakalamış ve başka seçeneklerin gerçekten var olduğunu görmenin cesaretiyle kendi alternatiflerini oluşturma yolunda ısrarcı hale gelmiştir. Ütopyalar bu ısrarın sonucudurlar.

Ütopyalar her bakımda rasyonel, eşitlikçi, ilerlemeci ve sekülerdirler; hepsinden önemlisi yazarı için değilse bile, en azından başka kişilerce gerçek olabileceğine derin bir inanç beslenen düzenler olarak, hiç gerçekleşmemiş olsalar dahi yüzünü pratiğe dönmüş optimist sosyal felsefelerdir. Modern dönemde yazılan ütopyaların bu özelliği, zaman zaman onları gerçekleştirmeye dönük kimi çabalara da vücut verir. Özellikle Latin Amerika'da "sıfırdan, saf, adil, Hıristiyan geleneklere uygun bir toplum ve yeni bir insan, bir yeryüzü cenneti yaratma isteği, ütopyaya can verme tutkusu dönem düşünürlerini sarmıştır." Örneğin, 1470(?) -1565 yılları arasında yaşamış İspanyol Fransisken rahibi Vasco de Quiroga, 1531 yılında geldiği Meksika'da, Thomas More'un *Utopia*'sını örnek alarak yerli komünler kurmaya yönelmiştir. Bu çabayla birlikte México ve Michoacán yakınlarında, ikisinin de adı Santa Fe olan iki yerli komünü ve yüz elli tane köy kurulmuş; tümündeki iktisadî, siyasî ve sosyal yaşam *Utopia* model alınarak kurgulanmıştır.<sup>17</sup> Ayrıca, Amerika'ya giden ilk İngiliz sömürge seferinin komutanı Sir Humfrey Gilbert'in de yanında *Utopia*'nın bir kopyasını götürdüğü ve bu yeni topraklardaki ilk yerleşimleri de More'un eserini temel alarak kurmaya çalıştığını belirtmek gerekir.<sup>18</sup>

Neticede Kumar'a ve diğer birçok ütopya araştırmacısına göre ütopya, modern dünyanın ışığı altında yazılmış edebi bir tür olarak, yalnızca modern Batı'ya aittir ve diğer kültür ve tarihlerde ütopya biçimine yaklaşan yazınlar olsa da, bu onların aynı felsefeyi taşıdıkları anlamına gelmez. Thomas More yalnızca türe isim babalığı yapmamış aynı zamanda onu icat da etmiştir.<sup>19</sup> En azından çalışmamız açısından dikkat edilmesi gereken

<sup>16</sup> Kumar, **a.g.e.**, ss.85-86. ; Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, 2.b., Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s.97.

<sup>17</sup> Cemal Bali Akal, **a.g.e.**, ss.96-101. ; Armand Mattelart, **Gezegensel Ütopya Tarihi**, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.32.

<sup>18</sup> Kumar, **Ütopyacılık**, s.109.

<sup>19</sup> Kumar, **Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya**, s.46.

nokta, edebi bir tür olarak ütopyanın ismini Rönesans döneminde; modern çağın şafağında yazılmış bir metne borçlu olması ve bugün algıladığımız manada ütopya kavramının modern Batı düşüncesi ile kopmaz bir bağ oluşturduğu hususudur.

### 3.1.1. Ontolojiden Siyasete Hümanizm ve Ütopyalar

Modern düşüncenin etkisiyle, özellikle gelenek karşısında aklın ve elinden alınamaz doğal haklarıyla insanın yükselişi, ütopya metinlerinin içinde kendini net biçimde göstermektedir. Mesela, *Utopia*'nın çoğunlukla İngiltere'nin mevcut bozuk sistemi üzerine bir taşlama ve genel çerçevesiyle hukuk felsefesi üstüne bir konuşma olan ilk bölümünde bile More, hümanist fikirlerini serdetmekten çekinmez. “Akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâki gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçeve içinde insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi akım” olarak tanımlanan hümanizm, “insan varlıklarında geliştirilmesi ve kendi başına ele alınıp kutsanması gereken eşsiz güçler, benzersiz yetenekler bulunduğunu savunurken,”<sup>20</sup> More bu doğrultuda, “dünyada hiçbir şey bir insanın canıyla eş değerde olamaz” sözüyle, adi suçlara idam cezası vermek yerine insanları bu suça iten sosyal nedenlerin ıslah edilmesi gerektiğini vurgulayarak, hümanist düşünce içerisinde zamanının çok ötesine geçmiş olur.<sup>21</sup> Ayrıca bozuk bir eğitim sistemi sayesinde milyonlarca çocuğun “erdem çiçekleri açmak yerine gözlerimizin önünde kurtlandığını” ifade eden More, hümanist düşüncenin insan varlığındaki geliştirilebilir doğal yetenekler nosyonu ile tam bir uyum sergiler.<sup>22</sup>

Bacon da *Yeni Atlantis* adlı eserinde, adanın ilk hükümdarı olan Solamona'nın kendi zamanında temeli atılan ve sağlamlaştırılan mutlu bir toplumsal yapıyı sonsuza kadar kalıcı kılmak istediği için önce insan haklarını yasalar yoluyla ıslah edip güvence altına aldığını belirterek, bireyin elinden alınamaz haklarından yana tavır almış olur.<sup>23</sup> Bireyin kurtuluşuna odaklanmış bu ifadeler, modern düşüncede Descartes'ın ‘cogito’su ile temellenmiş felsefi hümanizminden henüz uzak olmakla birlikte, insan tecrübelerini her

<sup>20</sup> Cevizci, “Hümanizm”, **Felsefe Sözlüğü**, s.514.

<sup>21</sup> More, **Utopia**, s.11.

<sup>22</sup> A.g.e., s.16.

<sup>23</sup> Bacon, **Yeni Atlantis**, s.77.

şeyin pratik ölçüsü haline getiren ve Ortaçağ ile modern bilimsel düşünce arasında yer tutan Rönesans hümanizmiyle<sup>24</sup> güçlü bir bağlantı içindedir. “Utopia adasında yasalar bireyin refahı ve mutluluğu için var olsalar da onlar için aslolan yasalar değil fakat insan doğasıdır.”<sup>25</sup> ifadesiyle Sir Thomas More, kendisinden yaklaşık bir yüzyıl sonra temellenecek, insanı evrenin merkezine yerleştiren ve onu varlığın efendisi haline getirecek bir perspektif olarak tanımlanan<sup>26</sup> modern hümanist düşüncenin gelişini haber verir. Diğer bir ifadeyle, modern Batı düşüncesinde ‘özne’ doğmakta; Ortaçağ’ın çekinik insanî öznesinin ve mutlak özne olan Tanrı’nın yerini, Rönesans’la birlikte başat, bilen ve eyleyen özne almaktadır.<sup>27</sup>

Kökeni itibariyle antik Yunan düşüncesi içindeki Sofistlere kadar geri götürülebilecek hümanizm, Protagoras (M.Ö.490-420)’ın insanın “her şeyin; var olan şeylerin varolduklarının, varolmayan şeylerin varolmadıklarının ölçüsü”<sup>28</sup> olduğu sözüyle vücut bulmuştur. Bu bağlamda, Rönesans’la birlikte, antik Yunan kaynaklarının tekrar yorumlanmaya başlamasının bir sonucu olarak, daha çok estetik karakterde bir tutum biçiminde sanat dallarında kendini göstermeye başlayan hümanizm, on yedinci yüzyılda Bacon ve Descartes’in felsefi düşünceleriyle belirli bir felsefi temele oturur. İnsan, bilginin kaynağı ve tek yorumlayıcısı haline gelirken, on sekizinci yüzyılda Aydınlanma ile birlikte bu soyut insan kavramı, yalnızca estetik ve epistemolojik alanda değil; siyasal ve ahlâki olarak da yegâne referans noktası haline dönüşmüştür. Hatta özne konumuna yükselen insanın, tüm varlık alanını kendi aklının enstrümanlarıyla kavranmaya müsait bir nesne olarak ortaya koyması, hümanizmin ontolojik boyutunu da gözler önüne serer.

Modern düşünceyle birlikte tüm düşünürler, bilginin kaynağına dair farklı yorumlarda bulunmakla birlikte, özne-nesne düalizmi içinde varlık alanını ikiye bölerek, dış dünyayı öznenin tamamen dışında ve ondan bağımsız biçimde konumlandırmıştır. Bu konumlandırmada dikkat çekici olan husus, maddi dünyanın artık kendi başına bir töz olarak ve yine yalnızca kendisine ait matematik yasalarla işleyen bir mekanizma olarak görülmesi ve insan aklının bu mekanizmanın tüm işleyişini çözmeye ve teorileştirmeye

---

<sup>24</sup> Steven Kreis, “Renaissance Humanism”, <http://www.historyguide.org/intellect/humanism.html>, 28.03.2014

<sup>25</sup> More, **a.g.e.**, s.109.

<sup>26</sup> Vattimo, **Modernliğin Sonu**, çev. Şahabettin Yakın, İz Yayınları, İstanbul, 1999, s.86.

<sup>27</sup> Çotuksöken, **a.g.e.**, s.133.

<sup>28</sup> Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2000, s.81.

muktedir bir merci olarak kabul edilmesidir. “Modern felsefe bakımından d ualizm, yalnızca Descartes’ın rasyonalizmi değil, aynı zamanda modern empirist gelenek tarafından da benimsenmiştir. Bütün akılcı filozofların gerçeklik, insan zihninin ve evrenin doğası hakkında deneyimden bağımsız olarak aklın ışığıyla içerikli ve sağlam bilgilere ulaşabileceğimizi  ne sürmelerine karşın, empirist geleneğe mensup filozoflar önceliği akla değil, dış dünyadan gelen duyumlara vermişlerdir. Örneğin sisteminin merkezine deneyimi alan Locke (1632-1704) insan zihnini ‘boş bir levha’dan ibaret olduğu ve bilgilerimizin de dış dünyadan alınan duyumların zihinde ifade bulmasıyla olduğu kanaatindedir. Bu noktada zihnin işlevi, hakikati kendisine duyumlar yoluyla ulaşan verilerden hareketle tesis etmektir. Dolayısıyla d ualizm tartışması içinde ele alındığında, özne-nesne ayırımının, öncelik sırası değiştirilmek suretiyle empirist yaklaşımlarda da varlığını koruduğu söylemek mümkündür.”<sup>29</sup>

Modern d şune ile birlikte, antiklerin düzenli ve hiyerarşik kozmosunun aksine, *a priori* anlam ve düzenden yoksun olan bir dünyaya d şune faaliyetiyle mana ve bütünlük kazandıracak merci insan olmuştur.<sup>30</sup> Bu d şune içinde rasyonalist ve empirist filozofların sistemlerini bir araya getirme faaliyeti önem kazanmış ve sonunda Aydınlanma’nın büyük d şun r  Immanuel Kant (1724-1804), bilginin oluşumunda hem aklın hem de duyu verilerinin etkin olduğunu belirterek, iki farklı epistemolojinin sentezini yapmıştır.<sup>31</sup> Ona göre, “tecrübe zorunlulukla, tecrübeye form kazandıran d şunceler veya kavramlarla, ona içeriğini veren sezgilerin birleşiminden meydana gelir.”<sup>32</sup> Fikirlerimizin hammaddesinin duyumlar yoluyla sağlansa da fikir formlarının aklın kendine özgü yasalarıyla ortaya çıktığını ifade eden Kant,  zne-nesne d ualizmine bir son vermeyi amaçlamış olsa bile, bu kez felsefi d şuneye numen-fenomen ( z-görünüş) d ualizmini hediye etmiştir. Kant’a göre insan yalnızca, aldığı duyu verilerini aklının süzgecinden geçirmek suretiyle kendisine bir yapı ve düzen kazandırdığı fenomenleri bilebileceğinden, ‘kendinde Şey’ olarak adlandırdığı numen alanını, bilimsel bir bilginin konusu kılamaz. Pratik aklın alanına kaydırılan metafizik d şune bundan sonra bilgiden ziyade inancın konuları haline getirilecektir.<sup>33</sup> Böylece,  zne-nesne d ualizminin altında yatan itki, merkezi bir konuma

<sup>29</sup> K c kalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.146.

<sup>30</sup> Ferry, **a.g.e.**, s.90.

<sup>31</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, ev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s.304.

<sup>32</sup> West, **a.g.e.**, s.43.

<sup>33</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, ss.331-332.



yükselen öznenin doğruyu yanlıştan, hakikati yanılısamadan ve olması gerekeni olmaması gerekenden ayırma noktasında bir ölçüt olarak anlaşılmasıyken, dünyanın olgular toplamından oluşan ve mekanik yasalarla işleyen bir varlık alanı olması, ister istemez olgu-değer ayrımı ile sonuçlanır.

Kant’la birlikte iyice belirginleşecek bilgi ve inanç ayrımı, modern düşüncenin bilgiyle çelişmeyen bir inanç sistemi isteğinin devamı olarak da okunabilir. Zira modern öznenin en büyük özelliği, onu diğer türlerden ayıran; evrensel ve tarih-dışı olarak kabul edilen aklıdır. Modern seküler hümanizm, tanrısal rehberlik yerine insan zekâsına güvenmeyi salık veren yapısıyla akla, teolojik bir tasdike ihtiyaç duymadan çalışmakta serbestlik tanırken, her türlü doğaüstü açıklamaya ve kurumsal Kilise’nin öğretilerine sırtını dönmüştür.<sup>34</sup> *Utopia*’daki anlatıcı hayali kahraman Raphael Hythloday, oldukça iyi Latince bildiği kadar iyi de Yunanca bilir ve “kendini sadece felsefeye verdiği için Atina’nın dilini Roma’nın dilinden daha yararlı görmüş”tür.<sup>35</sup> Raphael’in bu haliyle, eski Yunan kaynakları sayesinde yavaş yavaş Kilise’nin katılaşmış öğretilerinden kopmaya başlayan dönem aydınının durumunu betimlediği açıktır. Kendisini yalnızca felsefeye veren bu kahramanın anlattıklarını ilgiyle dinlemek isteyen topluluğun merakı da onun anlatacağı doğaüstü hikâyelere değil, tam tersine akılla düzenlenmiş toplumdur, zira “kolay kolay bulunmayan şey, doğrulukla, akıllıca düzenlenmiş bir toplumdur.”<sup>36</sup>

Aklın yüceltilmesine bağlı şekilde, akılla çelişki içinde olmayan bilgi sistemi ve din anlayışının devamlı surette vurgulanması, modern düşüncenin temel özelliğidir ve ütopyalar bu eğilimi sarıh olarak yansıtır. Fakat belirtmelidir ki ütopyalar dinle ilgili hem yıkıcı hem de yapıcı unsurları bir arada bulundurlar. Ütopya metinlerinin din kurumuna saldırısı, bir yandan ilk dönem Hıristiyanlığının eşitlikçi yapısına bir özlemin dışı vurumu olurken, diğer yandan dinin içindeki metafizik yanları törpüleme çabasıyla akıl ve bilimsel verilerle çelişmeyen bir din algısı oluşturmak da onun kurucu yanı olmak durumundadır.

---

<sup>34</sup> Denis McCallum, “Optimistic Secular Humanism”, <http://www.xenos.org/essays/humnsm.htm>, 28.03.2014

<sup>35</sup> More, **a.g.e.**, s.5.

<sup>36</sup> **A.g.e.**, s.7.

Eleştirel boyutuyla modern düşünce önce kendisine kadar uzanan gelenekle hesaplaşma arzusu içinde olduğundan, More eserinde, mensuplarının birçoğunu dilenci olmakla itham ettiği<sup>37</sup> kurumlaşmış kiliseye açık biçimde saldırmaktan geri durmaz:

İsa'nın usta sözcüleri sizin demin dediğiniz gibi yanlamasına bir yol tuttular; insanların kötü alışkanlıklarını Hıristiyanlığa uydurmaktan kaçındıklarını görünce, İncil'i insanların kötü alışkanlıklarına göre eğip büktiler. Bu ustaca manevra nereye götürdü onları? İnsanların vicdan rahatlığıyla kötülük edebilmelerini sağlamış oldular.<sup>38</sup>

More, aylak papazlardan<sup>39</sup> oluşan ruhban sınıfına da, sırf erdemli olmak adına dünya nimetlerinden yoksun kalmanın esasında Tanrı'nın bize sunduğu nimetlere nankörlük etmek olacağı düşüncesiyle açık bir eleştiri getirir.

Diğer yandan More'un eserinde Utopialıların, dinleri ne kadar değişik olursa olsun boş inançlardan sıyrılmaya ve daha çok akla yakın görünen bir dinde birleşmeye başladıkları da haber verilir.<sup>40</sup> Bu ise modern düşüncenin kurucu yanıdır. Utopialılar “astronomiyi iyi bilirler ve gezegenlerin, gök cisimlerinin devinimlerinden oldukça haberdardırlar. İcat ettikleri birçok aletle güneşin, ayın ve yıldızların hareket ve konumlarını şaşmaz bir doğrulukla hesaplıyorlar, fakat yıldızlardan ya da bunların bir arada durmasından ya da ayrılmalarından ilâhî sonuçlar çıkarmak gibi dalaverelerle uğraşmak pek akıllarına gelmiyor”dur.<sup>41</sup>

Tıpkı More'un gücünü akıldan alan ve akılla çelişmeyen bir din düşüncesi gibi Campanella da Güneş Ülkesi halkının, yalnızca doğa yasalarını inceleyerek ve öğrenerek Hıristiyanlığa yaklaştıklarının altını çizer. Bu ifade, doğal din kavramının, yani akla ve doğaya uygun olan yasanın Tanrı'nın yasasına da uygun olacağı inancının, Tomasso Campanella'ya özgü bir ifadesidir.<sup>42</sup> Campanella'nın eseri, gelenek içinde kirletilmiş bir Hıristiyanlık yerine ilk dönem Hıristiyanlığına hayranlık besler. Aslında pagan olan Güneş Ülkeliler, “Hıristiyan düzenine hayranlık duyan ve hem kendilerinin hem de diğer halkların havariler gibi yaşaması için çabalayan” insanlar olarak betimlenirler. Modern düşüncenin dine karşı geliştirdiği hem yıkıcı hem de kurucu bakış açısı kendisini en net biçimde

---

<sup>37</sup> A.g.e., s.23.

<sup>38</sup> A.g.e., s.33.

<sup>39</sup> A.g.e., s.70.

<sup>40</sup> A.g.e., s.90.

<sup>41</sup> A.g.e., s.86.

<sup>42</sup> Campanella, a.g.e., s.89.

Campanella'nın eserinde gösterir. İtalyan düşünür doğa yasaları ile çelişmeyen Hıristiyanlığı en doğru din olarak kabul ederken, bu dini yeni ve büyük bir devinimin beklediğini söyleyerek şunları kaydeder:

Mademki onlar (Güneş Ülkeliler) sadece doğa yasalarını öğrenerek, kutsal metinler aracılığıyla doğa yasalarını kolayca araştıran Hıristiyanlığa bu kadar yaklaşıyorlar, o zaman bu durumdan şu sonucu çıkarıyorum: Dinler içinde Hıristiyanlık en doğru dindir ve istismar edilmediği sürece, büyük din bilginlerinin de vazettiği ve umduğu gibi, önünde sonunda bütün dünyayı yönetecektir.

(...) Ama o önce imha edilecek ve kökü kurutulacak, sonra da yeniden inşa edilecek ve yeniden yeşertilecektir.<sup>43</sup>

Bacon da tıpkı ele aldığımız diğer iki isim gibi, hurafeden ve kurumlaşmış kiliseden bağımsız bir dini hayatı vurgular. *Yeni Atlantis*'teki Bensalem halkı Hıristiyan'dır. İsa'nın göğe yükselişinden yirmi yıl sonra mucizevî bir olayla Hıristiyanlığı benimseyen halkın elinde kutsal kitap olarak havari Bartholomeus tarafından gönderilen Tevrat ve İncil'in en saf hali vardır; ada halkı kirletilmemiş bir dini yaşamaktadır, tıpkı Bacon'ın kendi toplumunda görmek istediği gibi.<sup>44</sup>

Modern düşüncede başlarda aklın ilkeleriyle ters düşmeyecek bir Hıristiyanlık yorumu ortaya koyma ve Katolik Kilisesi'nin sarsılmaz otoritesinin gerçeklerle ters düşen yapısının ifşası çalışmaları, zamanla, özellikle 18.yy. Aydınlanma felsefesi ile tüm dinin ve kurumlarının insan özgürlüğünün ve gelişiminin önünde engel olduğu fikrine evrilip oldukça radikalleşecektir. Aydınlanma düşünürleri, metafiziği, dinin bir kalıntısı; dindeki hastalıklı tavrın çok daha rafine olan bir tavrı olarak görmüş, insan aklını aşkın hiçbir hakikat düşüncesini kabul etmediklerinden, ya deizmi ya da açık şekilde ateizmi savunmuşlardır.<sup>45</sup> Descartes'ın zihin-beden düalizmi sayesinde ruh, maddeden soyutlanınca mekânda yer kaplayan madde olarak görülen dünya fikri, yalnızca mekanik yasalarla izah edilebilen bir evren modeline kapı aralamış, doğada olan her şeyin yeter sebebi yine doğada aranmış ve bulunmuştur. Tanrı bu noktada ya sistemin tamamen dışına atılmak suretiyle yok sayılmış ya da yalnızca dış dünyaya ait duyu deneyimlerimizin doğruluğunu sağlayan bir merciye dönüştürülmüştür. Bu düşünceden hareketle

---

<sup>43</sup> A.g.e., s.89-91.

<sup>44</sup> Bacon, *Yeni Atlantis*, s.13.

<sup>45</sup> Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s.25.

Aydınlanma düşünürleri, öncekilere kıyasla, Kiliseye ve geleneksel ahlâka karşı daha açık ve kendinden emin saldırılar yöneltmişlerdir.

Hatırlanacağı üzere Descartes, “yalnızca değişmez bir öze sahip olmak değil, aynı zamanda değişmez biçimde hareket etmek de Tanrı’nın yetkinliği ile alakalı olduğundan O, doğada olan her şeyi belli temel yasalara göre yaratmıştır ve yarattıklarının değişimi de onları ilk yarattığı zaman bağladığı yasalara göre sürmektedir”<sup>46</sup> diyerek, modern öznenin kendi aklının dinamikleriyle sınırlanmış Tanrı konseptini ortaya koymaktaydı. Bu bağlamda, Francis Bacon, Descartes’tan daha önce, mucizelerle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır:

(...)kitaplarımızdan, tanrısal ve mükemmel bir amaca yönelik olmadıkça senin hiçbir mucize yaratmayacağını öğrendik (çünkü doğa yasaları senin yasalarıdır ve sen yüce bir amaç olmadıkça asla değiştirmezsin.)<sup>47</sup>

Yukarıda örneklenen pasaj da bu eğilimin kendini gösterdiği bir bölüm olarak görülebilir. Bir örnek de *Güneş Ülkesi*’nden:

Her şeyin genel nedeni doğrudan doğruya Tanrı’dır; ama özel nedenin dolaysızlığıyla değil, genel ilkenin ve gücün etkisiyle.<sup>48</sup>

Bununla beraber, dinin yerini alan rasyonalizmle birlikte insan artık mucizelere ya da cehennem korkusuna dayanmayan ideal bir ahlâkî ve sosyal sistemi inşa edebilecek yetkinlikte görülmüştür.<sup>49</sup> Ütopyalarda anlatılan ideal sosyal sistemin nasıl kurulacağına dair farklı düşünceler olsa da modern felsefe için temel kavramların eşitlik, özgürlük ve adalet olduğu bilinmektedir. Ele aldığımız tüm ütopyalar eşitliğe özel bir vurgu yapmaktadır. Söz konusu olan yalnızca insan haklarının eşitliği değil, fakat aynı zamanda giysilerin, ödevlerin, mülkiyetin hatta mimarinin bile eşitliğidir. Örneğin, Utopia adasının elli dört farklı şehri olmasına rağmen, “bir Utopia şehrini bilen hepsini bilir. Çünkü bölge özellikleri dışında, bütün şehirler birbirine benzer.”<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s.124.

<sup>47</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.57.

<sup>48</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.91-92.

<sup>49</sup> West, **a.g.e.**, ss.34-38.

<sup>50</sup> More, **a.g.e.**, s.42.

Utopia adasının 54 büyük ve güzel şehri vardır. Hepsinde aynı dil konuşulur. Aynı töreler, aynı kurumlar, aynı yasalar yürürlüktedir. 54 şehrin hepsi aynı plan gereğince kurulmuştur ve hepsinde bölge özelliklerine göre biçimlenen aynı devlet yapısı vardır.<sup>51</sup>

Ütopyaların öngördüğü eşitlik düşüncesi özellikle mimaride kendini daha baskın biçimde göstermiş ve modern dönemle birlikte ütopyalarda anlatılan ideal şehirlere benzer kentlerin planlanması hız kazanmıştır. Ütopya kaynaklı iyi yaşam, ideal kent ve ideal toplum modern dönemde mimarlar, mühendisler, teknisyenler ve planlamacılar eliyle hayata geçirilmek istenir. “Bu süreçte ideal kent bağlamında kimi ütopyik girişimler, Georges-Eugène Haussmann (1809-1891), Ebenezer Howard (1850-1928), Frank Lloyd Wright (1867-1959) ve Le Corbusier (1887-1965) gibi isimlerin düşünceleri ve eserlerinde öne çıkar.”<sup>52</sup> Özellikle ünlü mimar Le Corbusier, *Yarının Şehri, Işıldayan Kent* ya da *Üç Milyon Kişi İçin Çağdaş Kent* gibi şehir tasarımlarını akıl, işlevsellik, yararlılık prensipleri doğrultusunda kurarken, “geometri ve makineleşmeye dayalı çağa layık kentlerin yaratılması için kent planlamanın yukarıdan karar verecek ve bunları uygulayacak olan uzmanlar tarafından yapılması gerektiğini”<sup>53</sup> savunur. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda gördüğümüz ütopya kent tasarımlarının altında, modern dönemin başlangıcında yer tutan isimler bulunur. Ebenezer Howard’ın şehir planlarını çizerken Thomas More’un *Utopia*’sından etkilendiği ya da on dokuzuncu yüzyıl tasarımcılarından çok daha önce Leonardo da Vinci’nin, Milano Dükü Ludovico Sforza’ya Milano’nun on ayrı uydu şehre eşit olarak bölünmesine dair öneriler sunduğu bilinmektedir.<sup>54</sup> Tüm bu tasarımlarda eşbiçimlilik, simetri ve modern dönemin karakterine uygun biçimde geometrik bölümlenmeler dikkat çeken ortak özelliklerdir, tıpkı ütopyalarda anlatılan kentlerde olduğu gibi.

Sonrasında sert eleştirilerin hedefi haline gelecek olan bu eşbiçimlilik kendini ütopyaların kurguladığı sosyal hayatta da gösterir. *Utopia*’da kadın erkek tüm ada halkı

---

<sup>51</sup> A.g.e., s.40

<sup>52</sup> Köksal Alver, “Ütopya: Mekân ve Kentin İdeal Formu”, *Sosyoloji Dergisi*, 3.Dizi, Sayı 2009/1, 139-153, İstanbul, 2009, s.148.

<sup>53</sup> Neslihan Türkün Dostoğlu, Le Corbusier’nin Kentsel Ütopyalarına Genel Bir Bakış’tan aktaran Köksal Alver, *a.g.m.*, s.149.

<sup>54</sup> Mehmet Bayartan, “Ütopyalarda Coğrafi Mekân”, *Sosyoloji Dergisi*, 3.Dizi, Sayı 2009/1, 69-95, İstanbul, 2009, s.86.

tarımcı olmakla mükellefken, aynı zamanda bir örnek giyinirler ve eşit çalışma saatlerine sahiptirler.<sup>55</sup> Aynı şekilde, her yurttaş zorunlu tarım hizmetine gitmek durumundadır.

Campanella'nın *Güneş Ülkesi* de aynı eş biçimlilikle yoğrulmuştur. Mimari olarak altı surun iç içe sıralanmasıyla yedi ayrı bölge halinde kurulmuş Güneş Ülkesi'nde insan, birbirine benzeyen halkalardan geçerek tam ortadaki tapınağa varabilir.<sup>56</sup> Kadın ve erkekler neredeyse aynı tarz giyinirken, sanat ve meslek eğitimi, "herkes için ortak ve eşit olarak" verilmektedir. Hatta Campanella eşitlik vurgusunu soy arımsal bir düzleme taşıma konusunda daha da ileri giderek, devletin üremeyi kontrol ve ıslah etmesi yoluyla insanların bile birbirine benzer özelliklerle doğmasının önemini şöyle vurgular:

Aynı dönemde doğan çocuklar, çoğunlukla benzer şartlarda peydahlandıkları için, hemen hemen aynı nitelikleri, özellikleri ve vasıfları taşırlar. Toplumdaki büyük ve kesintisiz uyum ortamının kaynağı da budur.<sup>57</sup>

Dikkatle bakıldığında bu düşüncelerin eski âlem anlayışından kopuşun sosyal belirtileri olduğu ortaya çıkacaktır. Eşitliğe bu denli yoğun yapılan vurgu esasen, klasik öğretinin eşitsizlikçi ve öz olarak farklılık taşıyan varlıkların dikey düzlemde hiyerarşik biçimde konumlanmaları anlayışına getirilen bir eleştiridir. Ortaçağ düşüncesinde düzenli ve anlamlı bir kozmos olan dünya anlayışına paralel olarak doğanın, insanoğlu da dâhil olmak üzere, tüm unsurları belli bir hiyerarşi içindedir ve dünya, tüm evrenin merkezi olarak anlam ve amacın içine işlemiş olduğu bir yer; Tanrı'nın eseri ve onun iradesi olarak görülmüştür. Böylelikle Ortaçağ'ın dünya görüşü için temel kategoriler ortaya çıkmış olur: Amaç, anlam ve Tanrısal irade.<sup>58</sup> Fakat modern düşüncenin doğuşuyla beraber hem klasik kozmolojinin yıkılması hem de Tanrısal iradenin yerini soyut bir insan aklının alması, hiyerarşik dünya görüşünün çözülmesine vesile olurken, giderek artan eşitlik vurgusu kendini her alanda hissettirmeye başlamıştır. Bu, nitelik bakımından özdeş ve dolayısıyla eşit kabul edilen insanın, tüm alanlarda, nicelikler bakımından da eşitlenmesi çabası olarak görülebilir. Burada değinilmesi gereken önemli husus, modern Batı düşüncesinde, her varlığın telos'una bağlı olarak doğal yerinde olmasına dayalı adalet anlayışının yıkılması ve eşitlik üzerine bina edilen bir adalet fikrinin söz sahibi olmasıdır.

---

<sup>55</sup> More, **a.g.e.**, s.46.

<sup>56</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.25.

<sup>57</sup> A.g.e., s.47.

<sup>58</sup> West, **a.g.e.**, ss.32-33.

Özgürlük, bireyin kurumlaşmış doktrinler karşısında aklının özerkliğini kullanması ve bu yolla kendini dünya nimetlerinden mahrum etmek yerine, mutluluğunun peşinden koşması ya da sınırsız bir inanç özgürlüğü içinde istediği dine inanması olurken, adalet de herkese sosyal eşitliği tesis edeceğine inanılan ortak mülkiyete geçilmesi yoluyla elde edilecek bir erdem haline gelir. Örneğin, “Utopia’da toplum kurumlarının amacı, her şeyden önce halkın ve bireylerin ihtiyaçlarını gidermek, sonra herkesi bedeninin köleliğinden kurtarmak, düşüncesini özgürce işletmek, kafa yetilerini bilimler ve sanatlarla geliştirmek için mümkün olduğu kadar çok vakit bırakmaktır.” More’un adasında, her ne kadar yaşam saatleri şaşmaz biçimde devlet eliyle belirlense de herkes aynı süreler boyunca ve eşit etkinlikte çalıştığından bolca bulunabilen serbest saatler tüm yurttaşların dilediği gibi kullanımına açıktır.<sup>59</sup> Tüm yurttaşlar, bu boş vakitlerde yasaları çiğnemediği mutluluğu aramanın en akıllıca davranış olduğu konusunda hemfikirken, hoş bir hayat sürmeyi ve dünyanın tadına varmayı bütün insan çabalarının amacı sayarlar.<sup>60</sup> Diğer yandan Sir Thomas More, hiç kimsenin inançları yüzünden cezalandırılmayacağı ilkesinin adanın en eski yasalarından biri olduğunu<sup>61</sup> söyleyerek, inanç özgürlüğünün önemini vurgulamıştır. Campanella için ise, Tanrısal yasaların zoru dahi insana her şeyi yaptıramaz. Zira bu Tanrısal yasaların en büyüğü insanın özgür olduğu gerçeğidir. “İnsan öylesine özgürdür ki, Tanrı’ya bile küfredebilir. Çünkü Tanrı ne kendi kendisini ne de bir başkasını kendisine (koyduğu temel yasaya) karşı çıkmaya zorlayamaz”<sup>62</sup> diyen Campanella, ifade özgürlüğünü zamanı için oldukça radikal şekilde vurgulamış olur.

Bu durum, insanın tek ölçüt olarak merkeze alınması sonuçlarının modern düşüncenin ahlâk ve siyaset felsefelerinde açığa çıkmasıdır. Yukarıda aktarılan ya da alıntılanan pasajlar, bireyin özgürlüğünü olumlarken, modern felsefi düşüncenin ahlâkı aşkın bir alandan değil de doğrudan insandan hareketle kavramlaştırmasının bir yansıması gibidir. İnsan merkezlilikle birlikte seküler bir mahiyet arz eden modern etikler yalnızca, insanda neyin önemli olduğuna dair tartışmanın seyrine göre farklılaşır. Birey için

---

<sup>59</sup> More, **a.g.e.**, ss.47-50.

<sup>60</sup> **A.g.e.**, ss.62-70.

<sup>61</sup> **A.g.e.**, s.120.

<sup>62</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.101.

belirleyici olan şey rasyonalist etik anlayışına göre akıl, sezgici ahlâk felsefelerine göre sezgi ve doğalcı etik kuramlara göre ise insanın sahip olduğu doğal arzulardır.<sup>63</sup>

“Sana yapılmasını istemediğin şeyi, sen de başkasına yapma ve başkalarının sizin için yapmasını istediğiniz şeyleri siz onlar için yapın,”<sup>64</sup> sözleriyle Campanella, rasyonalist ahlâk anlayışının en büyük temsilcisi olan on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant’ın düşüncelerine çok yaklaşmış olur. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde, ahlâkla ilgili tek kesin yasanın, “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”<sup>65</sup> olduğunu belirtirken, Campanella ile aynı çizgiyi paylaşır. Kant’ın bu ünlü ‘kategorik buyruğu’, failleri, eylemlerinin maksimlerini ‘evrenselleştirmeye’ davet ederken, “bu, ‘başkalarının sana yapmalarını istediğin şeyleri yapmalısın’ diyen ‘altın kural’ın Kant’taki versiyonudur.”<sup>66</sup> Akıl zorunlu olarak sahip olduğu ideleri Tanrı, ruh ve özgürlük olarak belirlerken sistemini insanın zorunlu olarak sahip olduğu özgürlükten yola çıkarak kurmuş olan Kantçı etik, kendisinden hareketle evrensel yasalara ulaşabilecek bir özne düşüncesi üzerine inşa olur. Bu yolla, modern düşüncenin epistemolojik olarak çoktan merkeze konumlanmış olan öznesi artık ahlâki olarak da özerkliğini ilan edecektir.

Thomas More’un eseri ise, ahlâki noktada doğalcı bir etik vazeder. Utopialıların, Epikurosçuluğa fazla kaymakla bile suçlanabileceğini ifade eden More, hazcı bir düşünce içinde erdemın yaradılışa uygun olarak yaşamak olduğunu, tabiatın ve insan doğasının da acıdan kaçarak mutluluk içinde varlığını sürdürmeye yazgılı olduğunu belirtir. “Utopialılara göre bütün davranışlarımızın, hatta bütün erdemlerimizin amacı, son ereği keyiftir.” Başkalarının acılarını dindirmek, onlara umut ve yaşama sevgisi aşlamak iyi bir şey ise -ki en katı ahlâkçı için bile öyledir- insanın kendini bunlardan mahrum etmesi tabiata aykırı davranmaktan başka bir şey olamaz:

Keyif dedikleri şey, insanın doğal bir tat aldığı her ruh ve beden halidir. Doğal sözünü eklemeleri nedensiz değildir. Çünkü sade duyularımız değil, aklımız da bizi doğal zevklere, keyiflere doğru çeker. Bunlar haksızlık etmeden aranan öyle zevkler ve

---

<sup>63</sup> Küçükkalp – Cevizci, **a.g.e.**, ss.155-156.

<sup>64</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.89.

<sup>65</sup> Kant’tan aktaran Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, s.375.

<sup>66</sup> West, **a.g.e.**, s.53.



keyiflerdir ki, hem daha büyüklerine ermemizi önlemezler, hem de sonları kötüye varmaz.<sup>67</sup>

Bu satırlar doğalcı etik kuramlarla tamamıyla örtüşen bölümler olarak *Utopia*'dan alınmıştır. Modern düşünceyle birlikte doğalcı etik anlayışı, antik çağa özgü bir etik sistem olan bireysel 'hazcılık'ı içine alarak toplumsal 'yararcılık'a dönüşmüş ve iki farklı düşünürün sistemleriyle kendisini göstermiştir.<sup>68</sup> Bunlardan ilki, hazzın hesaplanabileceği niceliksel ölçüler üzerinden giderek karşılaştırılabilir bir haz düşüncesine ulaşan Jeremy Bentham (1748-1832) iken, diğeri hazlar arasında niteliksel bir ayırım gözeterek entelektüel ve estetik hazların üstünlüğüne ulaşan Stuart Mill (1806-1873)'dir. Utopia'da yurttaşlar "düşünce zevklerini her şeyin üstünde görürlerken, beden zevklerine sadece zorunlu ve yararlı gördükleri için önem verdiklerinden,"<sup>69</sup> Mill'in niteliksel hazcı etik düşüncesine uygun bir hayat sürmüş olurlar.

Belirtmek gerekir ki modern Batı düşüncesi için mutluluk ve özgürlük yalnızca ahlâki değil aynı zamanda politik bir hedeftir. Özellikle bireyin mutluluğunu ve özgürlüğünü en temel değer olarak ortaya koyan Aydınlanma düşüncesi, her bireyin kendi arzuları doğrultusunda yaşama hakkını politik düşüncenin merkezine alarak demokrasiyi savunmuştur. Modern hukuk düşüncesiyle birlikte, bireylerin insan olmak bakımından eşit haklara sahip olduğunun kabul edilerek, toplumun ortaya çıkışıyla ilgili 'toplum sözleşmesi' teorileri ortaya atılmıştır. Toplum sözleşmesi, "doğa durumundan, yani bireysel ve egoist alışkanlıklarından vazgeçen bireylerin, kendi çıkarları yanında genelin çıkarı ve iyiliği adına, bir toplumu oluşturmak üzere, aralarında yaptıkları ve kendi kendilerini yönetme haklarını hepsinin üzerindeki ortak bir hakeme devrettiklerini ifade eden yazılı olmayan anlaşma" şeklinde tanımlanır.<sup>70</sup> Özellikle Aydınlanma filozofları Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704)<sup>71</sup> ve Rousseau (1712-1778)'nin düşünceleri doğrultusunda şekillenen bu teoriye göre, "yöneticiler kendilerini halkı genel istencine uygun olarak adil bir biçimde yönetmeye, halk da kendisini itaat etmeye mecbur

---

<sup>67</sup> More, **a.g.e.**, ss.63-65.

<sup>68</sup> Bronowski – Mazlish, **a.g.e.**, ss.602-603.

<sup>69</sup> More, **a.g.e.**, ss.69-70.

<sup>70</sup> Cevizci, "Toplum Sözleşmesi", **Felsefe Sözlüğü**, s.1033.

<sup>71</sup> Locke on yedinci yüzyıl filozofu olsa da görüşlerinin niteliği ve ileriliği sebebiyle çoğunlukla Aydınlanma filozofları arasında sayılır. Hobbes ise toplum sözleşmesi kuramı sebebiyle Aydınlanma düşüncesine ulaşan bir köprü olarak kabul edilebilir.

Bkz. Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 7.b., Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1998, s.334.

hissedecek; doğa durumunun istenmeyen koşulları ortadan kalkacaktır.”<sup>72</sup> Fark edileceği gibi bu teorilerde birey, toplumu ve devleti önceler; bireyin doğal durumunun ne olduğuna ilişkin farklı düşünceler savunulmuş olsa da ortak olarak görülen nokta şudur ki artık toplum ve devletin birey için yalnızca araçsal bir değeri söz konusu olacaktır. Modern politik düşüncede ortak yaşamı belirleyen kuralların, bireylerin katılımı yoluyla belirlenmesi önemli olduğundan, tek meşru yönetim biçimi olarak demokrasi düşüncesi ön plana çıkar. Elbette modern toplumlar antikiteye oranla nüfus bakımından çok daha büyük olduklarından, demokrasi de Antik Yunan’ın doğrudan demokrasısından farklı olarak temsili demokrasi olmak durumundadır.<sup>73</sup>

Hem Thomas More’un *Utopia*’sında hem de Tomasso Campanella’nın *Güneş Ülkesi*’nde, yönetim görevlerinin seçimle belirlenmesi dikkat çekicidir. Utopia’da, zorbalığa kaçmadığı sürece ömür boyu görevinde kalmasına rağmen başkanın halkın oylarıyla seçilmesi, diğer yöneticilerin de seçimle bir yıllığına göreve gelmesi ve kamuyu ilgilendiren her şeyin toplanan kurultaylarda üç gün tartışıldıktan sonra karara bağlanması,<sup>74</sup> modern düşüncenin demokratik özlemini dışa vuran temalardır. Güneş Ülkesi’nde de üst yöneticiler liyakat esasına göre belirlenip ömür boyu görevde kalsalar da her yeni ayda toplanan halk meclisi yurttaşların fikirlerini özgürce ifade ettiği bir alan olarak dikkat çekicidir. Ayrıca yalnızca en üstteki dört yönetici hariç diğer tüm yöneticilerin, halkın isteği doğrultusunda yenilenebiliyor olması da Campanella’nın eserindeki demokratik unsurlardan biridir.<sup>75</sup>

Avrupa’da Rönesans’la birlikte çözülen feodal yapı yerini önce mutlak monarşilere bırakmış, devamında ise yükselen burjuva sınıfı, on altıncı ve on yedinci yüzyılda destek verdiği monarşilere on sekizinci yüzyılda cephe alarak demokratik ve parlamenter görüşleriyle tüm aristokratik kalıntılara son vermek gayreti içine girmiştir.<sup>76</sup> Bu gerçekleşmezden önce, “gönüllü rızayla birleşmiş eşit bireyler ve onların eşit hakları” nosyonu ortaya çıkmış; bu hakkın, ortak barış ve güvenlikle ilgili işleri tüm halk adına yapması için ortak bir güce, tek bir kişi ya da bir insanlar topluluğuna devredilmesi

<sup>72</sup> Uzun – Yolsal, “Toplum Sözleşmesi, **Felsefe Sözlüğü**, s.1436.

<sup>73</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.159.

<sup>74</sup> More, **a.g.e.**, s.45.

<sup>75</sup> Campanella, **a.g.e.**, ss.71-72.

<sup>76</sup> Şenel, **a.g.e.**, s.334. ; Halil Bayhan, “Ulus Devlet, Modernizm ve Postmodernizm”, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2006

düşüncesi güç kazanmıştır.<sup>77</sup> Yani, 1789 Fransız İhtilâli ile demokrasi, tüm dünya için meşru tek yönetim biçimi olmadan önce, bireyin hak ve özgürlüklerini öne çıkaran liberalizmin yükselişine; tebaa yerine yurttaş kavramının tahkim edilmesine tanık olunmuştur. İktidarının kaynağını Tanrı'dan alan eski dünya yöneticileri, modern düşünce ile birlikte, kısaca hümanizmin siyasetteki görüntüsü olarak tanımlanabilecek liberalizmin etkisiyle artık meşruiyetini halka dayandırmak durumunda olmuşlardır.

Sosyal adaletin tesisi noktasında ortak mülkiyetin zorunluluğu ise hem *Utopia*'da hem de *Güneş Ülkesi*'nde ortak görülen bir temadır. More, ortak mülkiyeti Platon'un *Devlet* yapıtına atıfta bulunarak savunurken şunları söyler:

Bu büyük dâhi (Platon) çok önceden görmüş ki, insanları mutluluğa ulaştırmanın tek yolu, eşitlik ilkesini uygulamaktır. Oysa mülkün tek elde ve mutlak olduğu bir devlette eşitlik kurulamaz sanırım, çünkü orada herkes türlü yollarla kazanabildiği kadar kazanmakta haklı görür kendini ve ulusun zenginliği ne kadar büyük olursa olsun, eninde sonunda başkalarının yoksulluğuna göz yumacak küçük bir azınlığın eline geçer. (...) İşte bunlar beni kesin olarak şu inanca götürdü ki, mülk sahipliğini ortadan kaldırmak memleketin zenginliğini eşitçe, doğrulukla dağıtabilmenin ve insanlığı mutluluğa kavuşturmanın biricik yoludur. Mülkiyet hakkı toplumsal yapının temeli oldukça, en kalabalık ve en işe yarar sınıf yoksulluk, açlık, umutsuzluk içinde yaşayacaktır.<sup>78</sup>

Campanella da tıpkı More gibi, özel mülkiyeti reddederken, kurguladığı ideal toplumda konutların, yatak odalarının ve diğer zorunlu ihtiyaç maddelerinin hepsinin ortak olduğunu belirtir. Campanella ortak mülkiyet düşüncesini bir adım daha öteye taşıyarak kadınların bile ortak olması gerektiğini savunmuştur.<sup>79</sup> İtalyan yazara göre, başka bir toplumda özel mülkiyetin varlığı, o toplumun vatandaşlarının mükemmel olmamasından ve yeterince felsefî derinlik kazanamamış olmalarından kaynaklanan bir durumdur.<sup>80</sup> Her iki yazarın da sosyalizmin fikir babası olarak kabul edilip, 1917 Rus Devrimi'nin ardından anıtlarının Moskova'ya dikilmesinin ardında yatan düşünceler bunlardır.

Bu türden ifadelerin sosyalizmi açık biçimde etkilemesi ve başlı başına sosyalist ütopyaların kaleme alınması,<sup>81</sup> on dokuzuncu yüzyılda ütopyacılık ve sosyalizmin eş anlamlı sayılmasına bile çok yakın kavramlar olarak algılanmasına yol açmıştır. Sosyalizmi,

<sup>77</sup> Donald G.Tannebaum – David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Fatih Demirci, 5.b., Adres Yayınları, Ankara, 2010, s.227.

<sup>78</sup> More, **a.g.e.**, s.35.

<sup>79</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.40 ve s.52.

<sup>80</sup> **A.g.e.**, s.53.

<sup>81</sup> Edward Bellamy'nin 1888 tarihli *Geçmişe Bakış* adlı eseri ve William Morris'in 1890 tarihli *Hiçbir Yerden Haberler*'i en çok bilinenleridir.

“Aydınlanma’nın, Fransız Devrimi’nin liberal ve eşitlikçi ideallerinin ve endüstrileşme sürecinin ürünü olup, sömüren sınıf ya da sınıfları tasfiye ederek, insanın insan tarafından istismar edilmesinin önüne geçmeyi, toplumda bireyler arasında karşılıklı bir işbirliği ve yardımlaşma yaratmayı amaçlayan ve üretim araçlarının ortak mülkiyetiyle belirlenen sistem” olarak tanımlayabiliriz.<sup>82</sup> Bu tanıma uygun birçok ifadenin ele aldığımız ütopyalarda var olduğunu görmek mümkündür. *Utopia*’da, halkın yoksulluğa düşmesinin baş nedeni olarak aristokratlar görülürken, “bu yararsız, bu bal vermez arılar başkalarının alınteriyle geçinmekte, topraklarında çalışanlardan daha fazla yararlanabilmek için onları derisine kadar yüzmekte, bunun dışında başka gelir kaynağı bilmemektedirler.” Buna getirilen çözümse zenginlerin cimri bencilliğinin frenlenmesi ve sömürme, tekel kurma haklarının ellerinden alınmasıdır.<sup>83</sup>

Utopia’da her şey herkesin olduğu için, ortak ambarlar dolu olduğu sürece, kimse hiçbir şeyden yoksun kalmaz. Devletin geliri hiçbir zaman haksızca dağıtılmaz. Utopia’da ne yoksula rastlanır ne dilenciye. Kimsenin bir şeyi olmadığı halde herkes zengindir.<sup>84</sup>

Güneş Ülkesi halkı da mevcut topraklarına Hindistan’daki despotların zulmünden kaçarak gelmişler ve ortak bir felsefe ışığında yaşamaya karar vermişlerdir. Bunun içinse ilk yaptıkları şey, bencillığe sebep olan özel mülkiyet kavramını terk etmek olmuştur. İhtiyaçları olan her şeyi toplum onlara verdiği için kardeşlik içinde ve örgütlü bir dayanışmayla varlıklarını sürdürmektedirler.<sup>85</sup>

Modern sosyalizm de, çağının acımasız endüstriyel kapitalizmine karşı nostaljik bir tepkiyle geçmişin bir idealizasyonu olarak konumlanırken, sınıfsız toplum düşünü ütopyalardan alır. İlginç biçimde ütopyaları tanımlayan anahtar kelime ‘uyum’ken, sosyalizmin anahtar kavramının sömüren ve sömürülen sınıflar arasında yaşanan ‘çatışma’ olması, bu bağlantıya bir zarar getirmez. Hatta çatışma durumunun gün geçtikçe artması Stalin tarafından, sosyalizme giderek yaklaşmış olmasının bir sonucu olarak doğal görünürken, sosyalizmin çatışan sınıfları, yaşanacak son bir devrimle yerini sınıfsız, dolayısıyla çatışmasız bir topluma bırakacaktır. Sosyalist düşünce, ideal bir toplumu ancak ideal bir parti önderliğinde kurabileceğini savunurken ütopyalar da aynı kavramlarla

---

<sup>82</sup> Cevizci, “Sosyalizm”, **Felsefe Sözlüğü**, s.963.

<sup>83</sup> More, **a.g.e.**, ss.11-16.

<sup>84</sup> **A.g.e.**, s.100.

<sup>85</sup> Campanella, **a.g.e.**, ss.33-34.

hareket eder: Kusursuz eşitlik, sarsılmaz otorite, kardeşlik ve disiplin.<sup>86</sup> Bu açıdan, sosyalist düşüncenin kendisinin bir ütopya olarak görülmesi ve ilk karşı-ütopyaların sosyalizmin vaat ettiği mutluluğu gerçekleştirememesinin ardından yazılması<sup>87</sup> dikkate değer hâle gelmektedir.

### 3.1.2. Bilimcilik, İlerleme Düşüncesi ve Ütopyalar

Modern öncesi dönemde bütüne uyum sağlamanın aracı olan akıl, modern dönemle birlikte bütünü teorileştirip onu dönüştürebilen; hatta bütünü kendi özkesinliğinden yola çıkarak inşa etmek durumunda bırakılan bir merkez haline gelmiştir. Elbette burada bahsedilen akıl; değer, tahayyül, sezgi gibi irrasyonel boyutlarından arındırılmış, yalnızca neden-sonuç ilişkisi içinde düşünen ve matematik yasalara göre bir kesinlik peşinde koşan ‘*ratio*’dur. Böyle bir akıl tanımı ise pratikte, olgusal bilginin mümkün ve güvenilir olan tek bilgi türü olarak zuhur etmesine sebep olmuştur. Bununla beraber modern düşünce, insana yalnızca merkezi bir konum atfetmekle kalmayarak ona optimist bir bakış açısıyla yaklaşır ve insan kapasitesinin özellikle teknik gelişmelerle paralel olarak artacağını ve sonunda bireylerin kendi farklılıklarını aşarak evrensel bir mutluluğa ulaşacağı düşüncesine büyük bir inanç besler.<sup>88</sup> Bu manada modern düşüncenin iki temel karakteristiği daha ortaya çıkmış olur: Bilimcilik ve ilerlemeci tarih anlayışı.

Bilimsel bilgi dışında hiçbir bilgi türünü geçerli görmeyen, doğa bilimleri yöntemlerini felsefe, insan ve toplum bilimleri de dâhil olmak üzere, bütün araştırma alanlarında tek gerçek yöntem olarak öne süren bilimciliğin temel savı, bilimin insanoğlunun olgusal ya da kavramsal her türlü sorununu çözebilecek güçte olduğudur.<sup>89</sup> Ayrıca, modern düşüncede bilim tüm insanlığı kapsayacak ve bağlayacak evrensel gerçekler sunma iddiasındadır. Bilimin tarafsız ve değerden bağımsız oluşu bu iddianın arka planını oluştururken, bilimin farklı değerler sistemlerinin üstünde olan ve böylece bağımsız kalan evrensel yapısı, bilimsel gerçeklerin tüm insanlar tarafından kabul edilmesi

<sup>86</sup> Adam Ulam, “Socialism and Utopia”, Daedalus, Vol.94, No:2, Spring 1965, 382-400.

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/20026915?uid=3739256&uid=2&uid=4&sid=21103783050817>

<sup>87</sup> Birçok kişi için ilk karşı-ütopya olarak kabul edilen ‘Biz’, Bolşevikler’in yanında savaşmasına rağmen, daha sonra yeni rejimin liderleriyle ters düşerek Rusya’dan sürgün edilen Yevgeni Zamyatin tarafından 1921 yılında; sosyalist devrimden dört yıl sonra yazılmıştır.

<sup>88</sup> Küçükalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, ss.52-54.

<sup>89</sup> Güçlü – Uzun, “Bilimcilik”, **Felsefe Sözlüğü**, s.229.

gerekliliğine kapı aralamıştır. Bu açıdan bilimsel bir dünya görüşü aynı zamanda hümanizmin yürürlükte kalmasının da teminatı olur.<sup>90</sup>

Özellikle modernizmin tüm özelliklerinin net olarak görüldüğü Aydınlanma düşüncesi hümanizm, bilimcilik ve ilerleme bağlantısı açısından şu varsayımlara dayanmıştır: İnsan, doğası gereği iyidir ve insan yaşamının amacı bir sonraki yaşamda kutsanmak değil, bu dünyada iyi olmaktır. Bu amaç, tek başına insanın bilimi kullanmasıyla gerçekleştirilebilirken bu yoldaki en büyük engeller cehalet, hurafeler ve hoşgörüsüzlüktür. Bu engelleri aşmak için, aydınlanmaya, bilime ihtiyaç vardır. Bu çerçevede ortaya çıkacak aydınlanmayla dünyanın ilerlemesi de teminat altındadır.<sup>91</sup> Böylelikle bilim, “doğa ve toplum kitabını okuyan işlevsel bir araç olarak aklı”,<sup>92</sup> bilimsel dünya görüşü de hurafelerden ve metafizik düşünceden arındırılmış rasyonel bir bakış açısını ortaya koyduğundan, ilerlemeyi doğuracak olan bilime duyulan sonsuz güven modern düşüncenin hümanist/rasyonalist çizgisinin doğal bir uzantısı olmaktadır.

Ütopyalar da modern dönemin tüm temel karakteristikleri gibi bilimcilik düşüncesini içlerinde barındırır. Thomas More eserinde, Utopia Adası'nın tüm yurttaşlarına iyi bir kafa eğitimi ve bilim sevgisi verildiğini belirtir ve bu halkı güneşin, ayın ve yıldızların karşılıklı durumlarını yakınlıkla gösteren türlü aletler buldukları için över.<sup>93</sup> Bilimcilik, teknik gelişmelerin insanın doğa üzerinde hâkimiyet kurması ve bu yolla refah düzeyini arttırması olarak zuhur ederken, More, Utopia'yı, ne toprağının ne de havasının mükemmel olmasına karşın, bilgili bir tarım sayesinde dünya üzerinde başka yerde görülmeyecek ölçüde bereketli ürünlerin alındığı bir yer olarak tasvir etmektedir.<sup>94</sup> Bu satırlar, insanın mutluluğunun temel kaynağı olarak belirlenen doğa karşısında muzaffer olma düşünün, bilimin pratik yolu sayesinde gerçek olacağına dair inancın izleridir.

Campanella'nın *Güneş Ülkesi* de modern düşüncenin bilimci yanını yansıtmaktadır. Her şeyden önce Campanella kendi dönemindeki kozmolojik tartışmaları eserine taşıyarak Güneş Ülkesi halkının, güneşin dünya sisteminin merkezi olup olmadığını tam olarak

<sup>90</sup> Kutluer, **Modern Bilimin Arka Planı**, s.29.

<sup>91</sup> Skirbekk – Gilje, **a.g.e.**, s.316. ; Ahmet Kemal Bayram, “Modern Toplumun Kurucu Ögesi Olarak Sosyal Bilimler: Bilgi, İktidar, Toplum”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, 24.sayı, Kasım 2009, Ankara, 2009, s.61.

<sup>92</sup> Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, s.38.

<sup>93</sup> More, **a.g.e.**, s.61.

<sup>94</sup> **A.g.e.**, s.71

bilmediklerini ama bunları araştırmak için çaba harcadıklarını yazmıştır.<sup>95</sup> Fakat Güneş lkelilerin, kozmolojik hareketleri belirlemenin dünyanın yapısı ve gidişatının bilinmesi açısından büyük önem taşıması sebebiyle Copernicus'e büyük bir hayranlık beslediklerinin belirtilmesi<sup>96</sup> ve şhrin, tam merkezde güneş tapınağı olacak biçimde her biri bir başka gezegenin adını taşıyan altı halkaya bölünmüş olması,<sup>97</sup> Campanella'nın güneş merkezli evren tasavvurundan yana tavır aldığının açık göstergeleridir. Campanella eserinde M.. 5. yüzyılda yaşamış ve güneş merkezli evren sistemini ilk kez ortaya atmış olan Aristarkos'a atıfta bulunarak, Güneş lkelilerin onu, Ptolemaus'dan daha önemli bulduklarından bahsederken, kendi zamanının kozmolojik tartışmalarına şifreli biçimde katılmış olur.<sup>98</sup> Bu eserin yazılmaya başlanmasından yalnızca iki yıl önce; 1600 yılında Giordano Bruno'nun, evrenin güneş merkezli ve sonsuz olduğunu savunduğu için Kilise tarafından sapkınlıkla suçlanarak lme mahkûm edildiğini ve yakıldığını hatırd tutarsak, Campanella'nın, söylemek istediklerini neden dolaylı yoldan aktardığını daha rahat kavramış oluruz.

Ayrıca, Güneş lkesi'ni 'Hoh' adı verilen bir başrahip yönetirken, ona 'Gc', 'Bilgelik' ve 'Sevgi' adında c rahip yardım eder. 'Bilgelik' tüm sosyal ve mekanik bilimlerin ifa edilmesinden sorumludur ve i içe sıralanan duvarlarla örülü şhrin kendisi büyük bir ansiklopedidir. Bu duvarlarda uygulanan bilimlerin tüm kaideleri resmedilmiştir. Astronomiden matematiğe, dilbilimden coğrafyaya, hatta tarihten hukuka kadar tüm bilimlerin esasları, şhrin duvarlarında resmedilmiş olduğundan, ülkenin yurttaşları daha çocukluklarından itibaren bu bilimlere vâkıf olmaya başlarlar.<sup>99</sup>

Francis Bacon'a ait *Yeni Atlantis* ise modern düşüncenin bilimci karakterini baştan sona gözler önüne seren bir ütopyadır. 1627 yılında basılan bu eser, bahsettiği ada halkının toplumsal yapısına da değinmekle birlikte, esas olarak adanın bilim merkezi olan 'Salomon Evi'nin ya da diğer adıyla 'Altı Günlük İşler Okulu'nun çalışmaları ve işleyişi etrafında oluşturulması nedeniyle yapısı gereği, daha çok, modern düşüncenin bilimi ulaştırmak

---

<sup>95</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.84.

<sup>96</sup> **A.g.e.**, s.81.

<sup>97</sup> **A.g.e.**, s.24.

<sup>98</sup> **A.g.e.**, s.81.

<sup>99</sup> **A.g.e.**, ss.28-32.

Eserde duvarların üzerindeki bilim dalları dıştan içe doğru şu şekilde sıralanmıştır:

1.Dil bilimleri / Matematik 2.Coğrafya / Jeoloji 3.Deniz Biyolojisi / Botanik

4.Herpetoloji (Sürüngen Bilimi) / Ornitoloji (Kuş Bilimi) 5.Zooloji (Hayvan Bilimi) / Zooloji

6.Kaşifler ve yasa yapıcılar / Mekanik

istediği noktayı okuyucusuna gösterir. Halkı dünyadan tamamen yalıtılmış olmasına karşın, her şeyi bilme ve deneyimleme istekleri, adanın ışığı olarak gördükleri ve bir bilim merkezi olan Salomon Evi'ni kurlmalarına yol açmıştır. Bu enstitü, 'Bilgi güçtür' diyen Bacon'ın toplumların bilimle gelişeceğine olan inancının aynasıdır.<sup>100</sup>

Yeni Atlantis'in ilk krallarından biri olan Solamona, *Salomon Evi* adı verilen bir bilim cemiyeti kurmuştur. Bu cemiyet en geniş anlamda, Tanrı'nın eserini ve yarattıklarını incelemek ve düşünmek amacıyla kurulmuş bir enstitüdür.<sup>101</sup> Salomon Evi rahiplerinden birisi kuruluşun amacını şu sözlerle açıklar:

Kuruluşumuzun amacı, doğadaki şeylerin nedenleri, gizli devinimleri ve derin anlamları hakkında bilgi sahibi olmak ve insanın hâkimiyet alanının sınırlarını genişleterek mümkün olan her şeyin sırrına ermektir.<sup>102</sup>

Bunun için her on iki yılda bir Salomon Evi tarikatına mensup bilim adamları, gemilerle dünyanın çeşitli yerlerine seyahat ederek, gönderildikleri yerin özellikle bilim ve sanatları hakkında olabildiğince bilgi toplar ve dönüşlerinde de kitap, teknik alet vs. gibi dünyada ne varsa bir örneğini adaya getirirler. Amaç, daha önce de belirtildiği gibi, Tanrı'nın ilk yaratımını, ışığı, yani yeryüzünün her yerinde filizlenen ve fişkırın ışığı aramaktır.<sup>103</sup> Salomon Evi'nin yapabildiklerini anlattığı bölümde Bacon, bilime neredeyse sınırsız bir güç vermiştir. Hakkını teslim etmek gerekir ki Bacon'ın bilime çizdiği sınır ve onun için öngördüğü gelecek kendi zamanının çok çok ötesindedir. Altı Günlük İşler Okulu, sesi inanılmaz uzaklıklara ileten aygıtlar, uçabilen makineler, denizin altından gidebilen veya çok uzun mesafe yolculuklara ve fırtınalara dayanabilecek deniz araçları, hatta insanların ve diğer canlıların hareketlerini taklit edebilen benzer varlıklar üretmeyi dahi başarmıştır. İnsan yaşamının her yanı ve anı bilim yoluyla eskisinden çok daha iyi ve mutlu hale getirilebilir ve bu açıdan bilim yalnızca teoride değil fakat aynı zamanda pratikte de insanın en güçlü silahıdır.<sup>104</sup>

Aydınlanma'dan yaklaşık bir yüzyıl önce kaleme alınmış bu satırlarda karşımıza çıkan bilim vurgusu, sonraki yüzyılda ve hatta daha sonrasında modern dünyayı köklü biçimde değiştirmiştir. Örneğin daha on yedinci yüzyılın ortalarında İngiltere'de ilhamını

---

<sup>100</sup> Bacon, *Yeni Atlantis*, s.15.

<sup>101</sup> A.g.e., ss.77-79.

<sup>102</sup> A.g.e., s.111.

<sup>103</sup> A.g.e., s.83.

<sup>104</sup> A.g.e., ss.115-125.



Bacon'un *Yeni Atlantis* adlı eserinden alan *Royal Society* ve buna benzer birçok bilim derneği kurulmuş, on sekizinci yüzyılda ise Fransız aydınlar zamanının araştırmalarının derlenmesiyle oluşturulmuş *Encyclopédie*'yi yazarak bilginin tüm insanlara yayılması ve insanların bu yolla özgürleşmesi noktasında oldukça ısrarlı olmuşlardır. Yine aynı yüzyılda üniversitelerde giderek artan branşlaşma ve beşeri bilimlerin kayda değer şekilde gelişmesi söz konusu olmuştur.<sup>105</sup>

Elbette ki modern dönemin en büyük değişimi, doğanın üzerinde hâkimiyet kurma düşüncesi ile yakından ilgili olan Endüstri Devrimi ile birlikte gerçekleşir. 1780 ila 1830 yılları arasında buhar makinelerinin ve lokomotifin icadı gibi bir dizi teknik buluş, özellikle üretim sürecinde insan gücü ve emeğinin yerini mekanik enerjinin almasına olanak veren süreci başlatmıştır. Burada atlanılmaması gereken husus endüstrileşmenin, modernitenin bilimci çizgisinden nispeten bağımsız bir seyir izlediği ya da diğer deyişle ikincil bir bağlantı içerisinde olduğu gerçeğidir; ilk buhar makinelerini üreten kişiler bilimin herhangi bir sahasında teorik-kuramsal bir alt yapıya sahip kişiler olmamışlardır. Üretim tekniğindeki bu gelişmeler, ticari kazancın artırılmasına ya da mesleki mükemmelliğe dönük olarak başlasalar da kısa zamanda bilim adamlarının dikkatini çekmiş, bu makinelerin işleme prensiplerini anlamak ve nasıl daha etkili kılınacaklarını ortaya koymak için bir çaba tezahür etmiştir.<sup>106</sup> Fakat yine de unutulmamalıdır ki Endüstri Devrimi, bilimci dünya görüşüyle en azından ikinci dereceden bir bağlantı içerir. Zira çalışmamızın ikinci bölümünde anlatılanlardan hatırlanacağı üzere, modern düşüncenin bilimci bakış açısıyla, evreni matematik bir fiziksel kesinlik düzlemine taşımak hususunda önemli bir çaba harcadığı ve sonunda bunu başardığı açıktır. Bu, evvelinde yalnızca gök kürelerin kusursuzluğunda aranan şaşmaz matematik ilkelerin yeryüzüne inmesi anlamına, dinamik esasların bulunması manasına gelmektedir. Fiziğin antikiteden bu yana varlığını sürdürmesine karşın teknik, ancak ve ancak Aristo'nun niteliksel fiziğinden kurtularak, niceliksel bir fiziğe geçilmesinin sonucu olarak modern Batı'da ortaya çıkabilecektir.<sup>107</sup>

Bununla birlikte, kendisi büyük bir mekanizma, yani büyük bir makine olarak tanımlanan evrenin doğal süreçlerini taklit eden makineler; 'otomat'lar yapma düşüncesi,

<sup>105</sup> Skirbekk – Gilje, **a.g.e.**, s.318.

<sup>106</sup> Whitfield, **Batı Biliminde Dönüm Noktaları**, ss.233-236.

<sup>107</sup> Bkz: Koyré, "Yaklaşıklıklar Dünyasından Kesinlik Evrenine", **Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri**, ss.21-45.

teknolojinin gelişmesindeki itici unsurlardan biri olarak, tüm on sekizinci yüzyıl boyunca varlığını sürdüren bir eğilim olmuştur. Doğanın taklit edilmesi serüveninin başlangıcını ütopyalarda gözlemek mümkündür. Anlatılanlarla paralel olarak Güneş Ülkeliler bilim sayesinde birçok teknik yeniliğin ve doğayı yapay olarak taklit edebilmenin öncüsüdürler:

Ayrıca onlar rüzgâr, yağmur, gök gürültüsü, gökkuşağı ve diğer bütün meteorolojik olayları kapalı bir mekânda yapay olarak meydana getirebilme yeteneğine de sahiptirler.<sup>108</sup>

Aynı eğilim sayesinde Salomon Evi'nin yapabildiği bilimsel faaliyetler de olağanüstüdür. Doğal madenlerinin benzerinin ve yapay metallerin üretilmesi, toprağın verimini arttıracak yeni maddelerin keşfi ve kullanılması, her cins hayvanın sağlıklı şekilde çoğaltılması, hatta doğada var olmayan yeni melez türlerin elde edilmesi, doğa olaylarının bile yapay olarak yeniden kontrollü biçimde tekrar edilebilmesi gibi.

Açık ifadesiyle, Endüstri Devrimi'nin başka bir yerde değil de modern Batı'da ortaya çıkması, modern düşüncenin bilimci karakterinin insan aklına, karmaşık ve hareketlerinde devamlılık arz eden makineler tasarlamasına olanak tanıyan bir kesinlik düzlemine sunmuş olmasıyla ve bir makine olarak tanımladığı dünyanın doğal süreçlerini taklit etmeye ve yenilemeye çalışmasıyla yakından ilişkilidir.

Modern düşüncenin bilimci karakteri yalnızca yaşanılan dünyayı değiştirmekle kalmamış, felsefi düzlemde bilimin mahiyetinin ne olduğu problemini de masaya yatırarak, bu konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve birbiriyle çatışmasına da vesile olmuştur. Klasik düşünceden doğa anlayışı bakımından farklılaşan modern düşünce, üzerinde tefekkür edilecek ve bu yolla kutsal olanı seyre dalınacak bir doğa anlayışından koparak, doğayı insan tarafından yönetilecek ve yasalılık çerçevesi içinde tüm sınırlarına vakıf olunacak bir olgular toplamı olarak görmeye başlamıştır. "Bu yüzden modern düşüncede, doğa konusunda materyalist ve matematikleştirilebilir bir yaklaşım hâkim olur; evrenle ilgili açıklamalarda nihai sebep ve ereksellik fikri reddedilirken, son derece realist ve olgucu bir yaklaşım tarzı benimsenir."<sup>109</sup>

Bilim konusunda böylesi bir yaklaşım yalnızca doğa bilimleri alanında sınırlı kalmayarak genişlemiş; öznellik-nesnellik tartışması içinde, entelektüel yönden sadece

<sup>108</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.29.

<sup>109</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.141.

bilimsel bir metodolojinin kabul edilebilir olduğu, sanat da dâhil olmak üzere, tüm diğer disiplin ya da etkinliklerin de bu yöntemi kabul etmeleri gerektiği düşüncesi olarak tanımlanabilecek pozitivizmle sonuçlanmıştır. Pozitivizm, bütünlüklü bir felsefeyi ifade edecek anlamda ilk defa Auguste Comte (1798-1857) tarafından kullanılmış olsa da kökenlerini modern doğa bilimin doğuşunda ve bu yeni bilimin epistemolojik kökünü oluşturan ampirizmde bulur. Modern düşünce rasyonalist bir tavırla başlamış olmasına rağmen, kısa süre içinde aklın açık ilke ve çıkarımlarının deney ve gözlem yoluyla desteklenip mükemmelleştirilmesi yoluna gitmesiyle aynı zamanda empirist bir çizgiye de sahip olmuştur. Deneysel bilginin doğuşu ve deneyin bilimsel yasaların ispatı konusunda etkin biçimde kullanılması, deneysel metodun, “yani doğaya yöneltilen soruya doğanın ‘evet’ ya da ‘hayır’ diye cevap verdiği metodun” zaferi ile sonuçlanmıştır. “Modern bilim başarısını gözlemlerle birleşen matematiksel dedüksiyona borçludur.”<sup>110</sup>

Campanella da modern bilimin metod sorununu eserine taşımış ve tıpkı çağdaşı Galileo gibi deneyle desteklenen bir kuram anlayışını savunmuştur. Kuram öncelikli bir bilim görüşü, modern bilimin bugün dahi kullandığı bir yöntem olarak on yedinci yüzyıl ütopyasında karşımıza çıkar. Deneyler yoluyla elde edilen bilgilerin kuramları destekleyip desteklemediğine bakılarak sağlamlasının yapılması düşüncesini şu satırlardan okumak mümkündür:

Ayrıca (rahiplerin) görevleri, usturlaplarla yıldızların hareketlerini izlemek, onların insanlar üzerindeki etkilerini kaydetmek ve niteliklerini araştırmaktır. Bu sayede, yeryüzünün hangi noktasında değişiklik olduğunu ya da ne zaman olacağını bilirler. Sonra oraya bir görevli göndererek öngörülen değişikliğin olup olmadığını tespit eder, ardından da doğru ve yanlış tahminleri kaydederek somut deneyim yoluyla öngörülerini mükemmel hale getirirler.<sup>111</sup>

Tümevarımcı Bacon ise eserinde, deneyin önceliğine daha çok önem vermiş gibi görünmektedir. Salomon Evi’nin rahipleri dış ülkelere gizlice giderek oradaki deneyleri toplayıp adaya getirirler ve tekrar uygularlar. Deneylerin uygulanmasının ardından ulaşılan yasalar kayıt altına alınır:

(...) Üç üyemiz de kararlaştırılıp uygulamaya konmuş bu deneyleri yürütür ve sonuçlarından bizi haberdar eder. (...) Son olarak üç üyemiz, doğada ilk keşfettiklerimizi daha büyük gözlemler yaparak deneyimler, temel önermelere, veciz ifadelere indirger ve

<sup>110</sup> Hans Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. Cemal Yıldırım, 2.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, ss.73-75.

<sup>111</sup> Campanella, **a.g.e.**, s.77.

ön bir açıklama yapar; ama önce konu hakkında (bilim) topluluğun(un) diğer üyelerine danışır ve onlarla düşünce alışverişinde bulunur. Bunlara Doğa Yorumcuları diyoruz.<sup>112</sup>

Modern dünyada temelleri Francis Bacon tarafından atılan ve ütopyalarda da görmeye başladığımız ampirizm, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley ve David Hume gibi filozoflar tarafından savunulmuş ve zaman içinde giderek radikalleşmiştir. Salt epistemolojik bir teori değil, aynı zamanda bilimsel bir metot olarak da karşımıza çıkan ampirizm, yalnızca deneysel araştırmaya kıymet verip, deney yoluyla veri toplamanın ve toplanan verilerden hareketle tümevarımsal akıl yürütmenin ve bu akıl yürütme sonunda ulaşılmış genellemeleri yeni gözlemlerle denetleyerek doğrulamanın önemine işaret eder.<sup>113</sup> Özellikle on sekizinci yüzyılın başında Hume ve Berkeley'in sistemleriyle doğal sınırlarına ulaşan ampirist gelenek, yalnızca olgu ilişkilerine önem vererek, doğaya içkin nesnel bir zorunluluk anlayışını tümüyle yıkmış ve yerini doğada yalnızca gözlemlenebilir bir düzenlilik olduğu düşüncesine bırakmıştır ki bu durum doğal olarak, gözlenemeyen her tür bağlantı ve kavramın reddiyle sonuçlanmıştır.<sup>114</sup>

Özellikle, 1711 ve 1776 yılları arasında yaşayan David Hume, Kartezyen düşüncenin başlangıç öncülü olan 'cogito'dan yola çıkarak, felsefesini içerden; zihnin kendi içeriklerinden hareketle temellendirmeye başlamış olmasına rağmen, zihnin içeriklerinden yola çıkıp dış dünyaya ait verilere geçiş yaparken olgular dünyasında var olduğu düşünülen nedensellik ilkesini ciddi biçimde sorgulamıştır. Hume'a göre nedensellik ilkesi zorunluluk olmayıp insani bir alışkanlıktır. Yani insan, algılarından hareketle çıkarımlar yapmak zorunda olan ve bundan vazgeçemeyen bir varlık olmak durumundadır. Bilginin temelinde yalnızca duyuların var olduğunu söyleyen Hume, zihinde izlenimi olmayan bir idenin bulunamayacağını belirtirken, idelerin yalnızca insanın zihninde bulunan duyu deneyimlerinin nispeten silik kopyaları olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle sisteminde, duyularımızın zihinde kopyalanması ve bunların yeni durumlara göre türetilmesiyle oluşturulanlar dışında başka bir idenin bulunmaması, Hume'u kendinden önceki özcü felsefecilerden net biçimde ayırır.

Olgular arasında olduğunu düşündüğümüz nedensellik de bu idelerin birbirleriyle ilişkilerinden ve insanın psikolojik yapısının sonucu olan alışkanlıklarından doğan ve asla

---

<sup>112</sup> Bacon, **a.g.e.**, s.137.

<sup>113</sup> Doğan Özlem, **Bilim Felsefesi**, 2.b., Notos Yayınları, İstanbul, 2012, s.46.

<sup>114</sup> R.Keat – J.Urry, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, çev.Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s.11.

kesinlik arz etmeyecek çıkarımlardır. Örneğin ateşin pamuğu yaktığını defalarca gözlemleyen insan, sonunda bu süreci nedensellik içersinde açıklama yoluna gitse de aslında ateşin pamuğu yakması yasasına ulaşmanın mantıklı bir dayanağı yoktur; biz iki olgu arasında varolduğunu düşündüğümüz zorunlu bağlantıyı asla gözleyemeyiz, bu yalnızca alışkanlıktan doğan ve türetilmiş bir kabuldür. Gerçekten gözlemleyebildiğimiz tek şey olguların süregiden ve tutarlı ilişkisidir.

Böylelikle İskoç filozofun, kendisinin çalışmalarından haberdar olan Kant'ı da derinden etkileyecek, meşhur 'Hume Çatalı' ortaya çıkar. Ona göre, biri ide ilişkileriyle diğeri de olgu sorunlarıyla alakalı iki bilgi türü vardır. İde ilişkileriyle ilgili olan bilgiler, doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik gözlem yapılmasına gerek duymadan karar verilebilecek *a priori* önermelerden meydana gelir. Oysa olgu sorunlarına dair önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarına ampirik yolla karar verilebilir. Söz konusu önermeler, ide ilişkilerinin aksine, gözlem yoluyla doğrulanabilecek ya da olumsuzlanabilecek önermelerdir. Hume, deneyimlenebilenin ötesine dair konularda spekülasyon yapan metafiziğin ise, bu açıdan, meşru bir bilimsel içeriğe sahip olabilen konuların ötesine geçtiğini savunmuştur.<sup>115</sup> Bunun anlamı şudur ki, "duyum veya izlenim ötesi olan olgular, duyuların analiz edilmesiyle bilinemiyorsa ve bunun dışında başka bir bilgi yolu yoksa eğer, zamanla kayıtlı olan somut deneyimin ötesinde kalan gerçekliklerle, üzerine kesin açıklamalar geliştirmeye kalkışılan metafizik argümanlar geçersiz hale gelir. Bu yüzden metafizik de gerçek dünyayla hiçbir uyumluluğu veya ilişkisi söz konusu olmayan yüceltilmiş bir mitolojiden daha öte bir şey olamaz."<sup>116</sup>

Hume'un düşüncelerinden ciddi biçimde etkilenen Kant ise, yukarıda bahsedilen ide-olgu düalizmini bir adım öteye taşımış ve epistemoloji problemini varlık alanına taşıyarak numen-fenomen üzerinden temellendirmiştir. Bilgi probleminde hem ampirist hem de rasyonalist geleneğin diğeri tamamen yadsıyarak hataya düştüğüne inanan Kant, bir yandan bilginin deneyimle başladığı konusunda ampiristlerle hemfikirken, diğeri yandan duyular yoluyla edindiğimiz verilerin insanın sezgi melekesine için *a priori* görü formları ve zihne ait kategoriler vasıtasıyla işlenip bilgiye dönüştürüldüğü düşüncesiyle rasyonalist çizgiye de hak verir. İlk olarak bilgi, her bakımdan insan duyu-deneyim dünyasıyla

<sup>115</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, s.54.

<sup>116</sup> Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, ss.343-351.

sınırlıdır; insan deneyimini aşamaz. İkinci olarak bilgi, algılama ve düşünme yeteneğimizde varolan işleme ve düzenleme tarzlarıyla sınırlı olduğundan, insan zihni şeylerin bizatihi kendisinin bilgisine; kendinde şeyin bilgisine de ulaşamaz. “Dolayısıyla bu ayırımında fenomen dünyası, insan zihninin, sahip olduğu bilişsel kategorilerle biçimlendirdiği numen dünyasına karşılık gelmektedir. Başka bir deyişle fenomen dünyası numen dünyasının bilinebilen kısmıdır.”<sup>117</sup>

Bu ayırım, bilimsel olan bilginin yalnızca fenomenal alan üzerinden temellendirilmesine zemin teşkil ederken, Kant’tan sonra bilimin görevi fenomenal dünyanın yapısını keşfetmeye indirgenmiştir. Bu görüş kısa süre içinde pozitivizme vücut vermiş, nesnelere ilgili bilgi oluştururken, olgulara dayanmayan tüm unsurların ayıklanması gerektiği savunulmaya başlanmıştır. Örneğin, yeni pozitivistlerin önemli isimlerinden Ernst Mach’a (1838-1916) göre, “bilimsel ifadeler deneysel olarak doğrulanabilmeli ve bütün deneysel ifadeler de duyuşal gözlemlere indirgenebilecek biçimde formüle edilebilmelidir.” Metafizik konular ise, gözlenebilir olmadıkları ve teorik terimlere dönüştürülemedikleri için bilim ve felsefenin de dışına atılmak durumunda kalmışlardır.<sup>118</sup>

Doğrulabilirlik ilkesi, yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren, Viyana Ekolü olarak da bilinen mantıkçı pozitivistlerin ilk ölçütü olurken, metafizik önermeler başta olmak üzere doğrulanamayan tüm önermelerin, hatta etik yargıların anlamsız söz yığınlarından ibaret sayılması kaçınılmaz hâle gelmiştir. Diğer yandan, artık felsefe için bilimlerin boş bıraktığı bir olgusal alan kalmadığı ve olgusal alanın ötesine gönderme yapan her önerme de manasız sayıldığından, eğer kendi varlığını sürdürmek istiyorsa, felsefenin de yegâne amacı, yalnızca bilimin kullandığı kavram ve ispat yöntemlerin açıklığa kavuşturulması olmalıdır. Bu eğilimle birlikte yirminci yüzyıldan itibaren, dil üzerinde yoğunlaşarak olgulara ya da anlamlara uygun düşecek en kesin ve en iyi mantıksal formu bulmak adına tümce, kavram ya da dilsel ifadeleri analiz etme işiyle uğraşan analitik felsefe yükselmiştir. Felsefenin gerçekliğin doğası üzerine iddialarda bulunamayacağını, çünkü felsefi problemlerin birtakım dil hatalarından ve kavram karışıklıklarından meydana geldiğini savunan mantıkçı pozitivistlerin görüşlerini devralan analitik felsefeye göre, artık

---

<sup>117</sup> Ömer Demir, **Bilim Felsefesi**, 3.b., Vadi Yayınları, Ankara, 2009, s.37.

<sup>118</sup> A.g.e., ss.38-39.

felsefenin amacı dünyayı keşfetmekten ziyade kavramları tanımlamak ve açıklığa kavuşturmadır. Bu fikirlerin arkasında, dil ve dünya arasında tam bir uyum olduğu ve dilin yapısının dünyanın yapısını yansıttığını savunan resimsel bir dil görüşü vardır.

“Analitik felsefe, dünya üzerinde haklı kılınmış bilgi ve inançları bize yalnızca gözlem ve deneyin sağlayabileceğine inandığı için, Bacon ve Locke’la başlayıp, Berkeley, Hume ve Mill’le devam eden İngiliz empirist geleneğinin yirminci yüzyıldaki mirasçısı olmak durumundadır.” Ayrıca, “Hume çatalını temele alan pozitivist bir felsefe anlayışına dayandığı için, bilimci bir yaklaşımla metafizik, ahlak ve dinin iddialarına kuşkuyla bakar.”<sup>119</sup>

Modern düşüncenin metafiziğe düşmanca yaklaşımının, kesin ve evrensel bilgiye ulaşma isteğinin sonucu olarak ortaya çıkan bilimcilik, yirminci yüzyıldaki mantıkçı pozitivistlerin ve onun felsefedeki uzantısı olan analitik felsefecilerin çalışmalarıyla nihai noktasına uzanır. Deney ve gözlemlerle doğrulanamayan her bilginin bilimsel olmaktan uzak görülmesiyle başlayan süreç, deneyle doğrulanabilir matematik ifadelerle indirgenemeyen moral değerlerin bilimden ve bilimin öngördüğü şekliyle olgular toplamı olarak anlaşılan dünyadan kovulmasıyla sonuçlanmıştır.

Modern düşüncenin akılcılığı, nasıl bizi bilimciliğe götürürse, bilimciliği de tarihin bilginin birikmesiyle eşdeğer olarak anlaşıldığı ve insan varlığının maddi doğayı kontrol altına alıp onu sömürmesine olanak tanıyacak araçların ya da teknolojinin gelişmesi yönünden kaçınılmaz bir süreç olarak kabul edildiği bir düşünce biçimi olan ilerlemeciliğe; yani tarihin, şu anki halinden daha mutlu ve müreffeh bir geleceğe doğru ilerlediği inancına götürür.<sup>120</sup> Tarih ilerliyorsa en büyük değerler daha ileri, yani yeni olana atfedilmesi kaçınılmaz görünürken, modernlik salt yeni olmanın kendi başına bir değer haline geldiği dönem olarak ilerlemeci tarih anlayışı ile güçlü bir bağ kurar.<sup>121</sup> Ayrıca, antikler için geçmişte olan altın çağ, modernler için gelecekte olduğundan hayal edilebilir olduğu kadar gerçekleştirilebilir bir mahiyet arz etmeye başlar. Yeryüzünde bir cennet kurmanın yolu bilgi; bilgiyi elde etmenin yolu ise akıl olurken, rasyonalizmden

<sup>119</sup> Cevizci, “Analitik Felsefe”, **Felsefe Sözlüğü**, ss.52-53.

<sup>120</sup> Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, ss.29-30. ; Küçükalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, s.63.

<sup>121</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, ss.9-10.

bilimciliğin, bilimcilikten de ilerleme düşüncesinin nasıl doğduğu ortaya çıkmış olur.<sup>122</sup> İlerlemeci tarih anlayışı sayesinde hem tarih kavramı hem de tarihin yaratıcısı olarak görülen insan tasavvuru köklü bir değişim göstermiştir.

Önce tarih kavramının nasıl dönüştüğüne bakmak gerekir: Modern düşüncenin ilerlemeciliği, temelinde lineer bir tarih anlayışı barındırdığından, tüm döngüsel tarih tasavvurlarının reddiyle başlamıştır. Bu açıdan lineer tarih anlayışı Batı düşüncesine, modern dönemden çok daha önce, antikitenin döngüsel tarih anlayışının yerini Hıristiyan inancına ait tarih tasavvurunun almasıyla girer; hatta modern tarihi de Hıristiyan tarih anlayışının sekülerize olmuş şekli olarak görmek mümkündür.<sup>123</sup>

Antik çağ düşüncesi, birbirini nihayetsiz şekilde takip eden dönemlerden oluşmuş döngüsel bir tarih düşüncesine sahip olmuştur. Burada değinilmesi gereken en önemli husus, antikitenin döngüsel karakterli bu tarih anlayışı içinde, tümel ve değişmez olanın araştırıldığı *theoria* ile insani ve içtimai olaylardan ibaret tikel karakterli, rastlantı ve düzensizliğin hüküm sürdüğü *historia* arasında bir karşıtlığa gitmesidir.<sup>124</sup> Bu karşıtlık içinde Grekler için geçmiş ve gelecek, tekrarların hüküm sürdüğü bir evrenin zaman boyutlarından başka bir anlam ifade etmediğinden, tarih ve teori de birbirini dışlayan alanlar olarak varlığını sürdürür.

Bu düşüncedeki ilk kırılma, Batı'nın Hıristiyanlıkla birlikte karşılaştığı yeni zaman algısı ile gerçekleşmiştir. Kaynağında Eski Ahit'in olduğu; evrenin yaratılmasından başlayıp Yargı Günü'ne kadar uzanan yeni zaman anlayışı, başlangıcı ve sonu belli olan, bir amaçlılıkla işleyen, süreklilik ve gelişmenin hâkim olduğu çizgisel bir zaman anlayışıdır. Tanrı'nın tarihe koymuş olduğu kaçınılmaz belirlenime ve insanın kurtuluşuna odaklı bu yeni zaman düşüncesi, "teolojinin Batı düşüncesine bıraktığı sürekli bir miras olarak, tarihsel zamandan başka bir şey değildir."<sup>125</sup> Din kaynaklı çizgisel tarih anlayışının doğal sonucu, Tanrı'dan yola çıkılarak ortaya konan tarihsel determinizm sayesinde *theoria-historia* karşıtlığını aşmaya çalışmak olurken, öncesinde tarih içinde rastlantısal olduğu düşünülen tikel olayların belli bir belirlenim ve amaca göre ortaya çıktığı düşüncesi de yeni tarih nosyonuna katılmış olur. Bu durum sonraki yüzyıllarda felsefe ve tarih

<sup>122</sup> Kutluer, a.g.e., ss.28-29.

<sup>123</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s.65.

<sup>124</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Yayınları, İstanbul, 2012, s.22.

<sup>125</sup> A.g.e., s.31.



karşıtlığının kapanmasına ve sonunda bir tarih felsefesinin oluşmasına ciddi katkı yapacaktır.

Etki bununla sınırlı kalmaz. İnsani varoluşu, başı ve sonu belli, bir defalık bir süreç olarak gören ve bu yolla tarihsel zaman kavramının ana niteliklerini belirleyen Hıristiyanlık, aynı zamanda insanlığı da Âdem Peygamber'le başlayan tek bir soy olarak görmeye, insan soyunun birliği düşüncesine ulaşmıştır, bu aynı zamanda tüm tarihe dünya tarihi olarak bakılmasıdır ki modern düşünce de aynı eğilimi bu kez seküler bir tutumla sürdürmüştür. Diğer yandan Hıristiyan tarih anlayışının eskatolojik yapısı özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda tarihin bir sona sahip olduğu düşüncesinden bağımsızlaşarak, tarihin bir amaca doğru yöneldiği anlayışına zemin teşkil etmiştir. Örneğin Hegel'in ve Marx'ın tarih felsefelerini bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ayrıca tarih, Hıristiyanlık tarafından, “ancak başka bir şey aracılığıyla anlam kazanan bir olaylar yığını” olarak değerlendirilirken klasik düşünceye göre “bu başka şey Tanrı'dır.” Modern tarih düşüncesi de bu çizgiyi devam ettirerek tarihe anlamını verecek başka bir şey arama düşüncesinden vazgeçmemiş ve tarihi Akıl'ın ya da -Hegel'in düşüncelerinde çok net görüleceği üzere- Tin'in kendini gerçekleştirme alanı olarak görmüştür.<sup>126</sup>

Modern tarih düşüncesi, Hıristiyan tarih anlayışına çok şey borçlu olmakla beraber, gerçek yapısına modern bilim ve teknolojinin ortaya çıkışıyla kavuşmuştur. Zira Hıristiyan tarih felsefesi her ne kadar çizgisel bir zaman düşüncesine kavuşmuş olsa da seküler tarihe ait olaylara karşı ilgisiz kalmış ya da profan olayları tekrar eden süreçler olarak görmüştür. Fakat özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren tarih, oldukça seküler bir mahiyette ve hiçbir tekrarı yaşanmadığı bir süreç olarak kabul edilmeye başlanmış ve özellikle teknik buluşlara duyulan inancın etkisiyle yükselen, insanın bu dünyada ölümsüzlüğü ve mükemmelliği yakalayabileceği fikri sayesinde, eskatolojik yapısından tamamıyla kurtulmuştur.<sup>127</sup>

İlerlemeci tarih anlayışı, 'insan' kavramını da dönüşüme uğratmıştır. “İlerleme fikri, tarihin evrensel tarih olarak kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde tekil insan türünün bütün düşünsel ve toplumsal kazanımlarının, çöküş ve yükselişlerinin bilime bağlı

---

<sup>126</sup> A.g.e., s.36.

<sup>127</sup> Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, ss.83-97.

bir ilerleme fikri etrafında bütünselleştirilmesine dayanmaktayken,” bu fikrin kurucusu Aydınlanma’nın 1727 ve 1781 yılları arasında yaşamış Fransız filozofu Anne Robert Jacques Turgot’dur. Ardından Marquis de Condorcet (1743-1794) ilerleme düşüncesinin seküler mahiyetini güçlendirerek, ilerleme sürecinin geri döndürülemezliğine önemle vurgu yapmıştır. Her iki filozofun da görüşleri sosyal evrim düşüncesini ihtiva eder. İlerleme düşüncesiyle birlikte toplumlar, Batı’nın kavramlaştırmasından yola çıkılarak avcı-toplayıcı olmaktan başlayıp, tarımcı olmaya ve oradan da gelişmiş ve karmaşık şehir toplumları oluşturmaya giden bir süreçte değerlendirilmiştir.<sup>128</sup>

Başka bir ifadeyle, modern Batı düşüncesindeki ilerleme fikri ‘*eurocentrizm*,’ yani ‘*Avrupa merkezilik*’ ile yakından ilgili olarak kendinden önceki ilerleme düşünce biçimlerinden ayrı bir yerde konumlanmaktadır. Bu açıdan ilerleme düşüncesi, Batı’nın ulaşmış olduğu noktayı ileri kabul eden bir varsayımla hareket ederek ‘evrensel uygarlık’ modelinde Batı’yı esas alır.<sup>129</sup> Seküler bir mahiyet arz ettiği için, aynı zamanda hümanist olmak durumunda olan modern tarih anlayışı, belirli bir insan ülküsünü gerektirmiş fakat modernlikte bu ölçü daima modern Avrupa insanı olmuştur. Aydınlanma düşünürlerinin ve ardılı tarihçilerin hepsi, tarihin anlamını uygarlığın gerçekleşmesinde; daha açık ifadeyle Avrupalı insan tasarımının vücuda gelmesinde bulmuşlardır.<sup>130</sup>

Yeryüzünde ideal bir toplum; bir cennet yaratma düşü olan ütopyalar, bu halleriyle bile başlı başına, modern düşüncenin ilerlemeci anlayışının sonucunda kaleme alınan edebi formlar olarak, bilimin insan yaşamına katacağı faydaları devamlı surette överken, diğer yandan muhtevalarında sosyal evrimin ya da etnocentrizmin ilk dönem izlerini de barındırırlar. Thomas More’un *Utopia*’sında, Amerika kıtası halkları üzerine yapılan bir tartışmada söylenen sözleri barındıran şu satırlar oldukça dikkat çekicidir:

Bu yeni dünyada bizimkinden daha gelişmiş uluslar olduğuna inandıramazsınız beni. Tabiat bizim dünyada kafaları, daha düşük bir mayadan yaratmış olamaz ya. Üstelik bizim arkamızda eski bir uygarlık örneği var.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, ss.42-43.

<sup>129</sup> Kutluer, *a.g.e.*, ss.93-95.

<sup>130</sup> Vattimo, *Şeffaf Toplum*, ss.11-12.

<sup>131</sup> More, *a.g.e.*, s.36.

More'un hayali kahramanı Raphael, tartıştığı Peter Giles adlı kişinin yukarıdaki sözlerinin kimilerine karşı çıkmış dahi olsa, Avrupa insanının zekâca Amerikan yerlilerinden daha üstün olduğunu kabul eder.<sup>132</sup>

Tomasso Campanella da eserinde, Güneş Ülkelilerin İspanyolların, bütün halklar bir yasa altında toplansın diye Yeni Dünya'yı keşfettiklerini anladıklarını belirtirken, sonraki yüzyıllarda iyice belirginleşecek Avrupa merkeziliğin ilk örneklerini sunar.<sup>133</sup> İlerlemenin tarihini bilginin tarihiyle özdeş sayan modern düşüncenin<sup>134</sup> iyimser gelecek kurgusu, Campanella'nın eserinde, "matbaa, ateşli silah ve pusula denen harika buluşlar, işaret ve araçlar sayesinde dünyada yaşayan bütün insanların bir çatı altında buluşturulduğu" hayali ile 'evrensel uygarlık' nosyonunu açık eder.<sup>135</sup>

Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i de sosyal evrim düşüncesini serimler bir mahiyet arz eder. Esere göre, Amerika kıtası oldukça gelişmiş bir uygarlıkken, bir tufan sonucunda insanların çoğunu kaybetmiştir. Salomon Evi'nden bir rahip, bu yüzden, Amerika'daki halkların sığ ve cahil oluşuna şaşmamak gerektiğini, bu insanların eski kıta halklarına göre bin yıl daha geriden gelmek durumunda olduklarını belirtir.<sup>136</sup> Bu izah, kendisinden başka bir kültüre otantik bir varoluş olarak bakmak yerine, kendi durumundan hareketle onu geri kalmış sayan modern Batı düşüncesinin tipik bir refleksidir. Zira modernliğin kendine özgü hümanistik yaklaşımıyla evrensel bir insan doğası kavramlaştırması Batının 'öteki' ile ilişkilerinde de sorunlu bir sürecin işlemlerine yol açmış; kendi öngördüğü insan doğasına uygun olmayan her birey ve toplum geri kalmış, çağ dışı olarak tanımlanmıştır.<sup>137</sup>

---

<sup>132</sup> A.g.e., s.37.

<sup>133</sup> Campanella, a.g.e., s.90.

<sup>134</sup> Çiğdem, a.g.e., s.46.

<sup>135</sup> Campanella, a.g.e., s.90.

<sup>136</sup> Bacon, a.g.e., s.71.

<sup>137</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s.137.

## IV. BÖLÜM

### MODERN FELSEFİ DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ ve KARŞI-ÜTOPYALAR

#### 4.1. Modernitenin Çözülüşü ve Karşı-ütopyalar

Aydınlanma'nın sonucuyla birlikte modernitenin temel karakteristikleri ciddi biçimde sorgulanmaya başlanmış, Avrupa kültürünün “daha az iyimser tali bir takımı” on dokuzuncu yüzyılın hemen başında, modernitenin büyük özlemleri uğruna kaçabileceği aşırılıklar karşısında duyduğu korkuları ifade etmeye başlamışlardır. Tıpkı modernitenin kendini ilk olarak sanat eserlerinde göstermesi gibi, bu korkuların da dışavurumları Faust efsanesinin 1819 yılında Goethe tarafından yapılan drammatizasyonundan, bilimsel kendini beğenmişliğin Frankenstein gibi potansiyel olarak canavarca ürünleriyle ilgili Mary Shelley imzalı ve 1818 tarihli Gotik hikâyelere değin uzanır.<sup>1</sup> Ütopyacı edebiyat da yirminci yüzyıla kadar karşı-ütopya türünü tam anlamıyla şekillendirememiş olsa bile, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu korkuların ifade edilmesinde önemli bir enstrüman haline gelmiştir.

Fakat bunlardan önce, modernitenin kendi açmazları sebebiyle ya da kimi eleştirel felsefecilerin katkısı sonunda Aydınlanma ideallerinde bir değişim; diğer ifadesiyle çözülme kendini hissettirmeye başlar. Henüz on sekizinci yüzyıl hükmünü sürerken dahi, Giambattista Vico (1668-1744), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ve Johann Gottfried von Herder (1744-1803) gibi kimi isimler, Aydınlanma'nın temel kabullerine aykırı görüşlerle öne çıkarak kendilerinden sonra gelen felsefelerin gelişiminde iz bırakmışlardır. Özellikle Vico, oldukça erken bir dönemde Kartezyen düşünceye getirdiği eleştirilerle anılmaya değer. “Doğru olanın yapılmış veya yaratılmış olanla özdeş olduğu” fikri ile insani eylemlere ve bu eylemlerin sonucu olarak gördüğü tarihe büyük bir önem vererek, diğer iki düşünürle birlikte romantizmin ve Alman idealizminin ortaya çıkmasında önemli etkiye sahip bir isim olur. Vico, Kartezyenleri matematiksel fiziğe aşırı bir önem

---

<sup>1</sup> West, a.g.e., s.36.

verip toplum bilgisi ve tarih bilgisini ihmal ettikleri için eleştirirken, Aydınlanmanın temeli olan evrensel ve tarih-dışı insan doğası kavramlaştırması ve bu kavramlaştırmadan hareketle kurguladığı toplum sözleşmesi teorisini de reddederek, insan özünün tarihle birlikte değişim geçirdiğini ifade etmiştir. Ona göre, toplum sözleşmesi teorileri, Aydınlanma düşüncesinin değişmez bir öze sahip olduğunu kabul ettiği insan nosyonundan hareketle kurgulanmış ve toplumsal hukuka bir başlangıç noktası vermeyi amaçlayan hatalı çıkarımlardır.

Diğer yandan, bir şeyi bilmenin onu meydana getirmek veya yaratmakla mümkün olduğunu söyleyen Vico, böyle bir şeyin yalnızca Tanrı için geçerli olabileceğini belirterek insan bilgisine bir sınır çekmiş ve Aydınlanmacılara karşı, insanın keşfettiği hakikatleri değersizleştirmiştir. Vico, aynı ilkeden, tarihi meydana getiren şeylerin insan eliyle yaratılmış olmasından hareketle, tarihi, insanın gerçekten bilebileceği yegâne alan olarak sunar. Özellikle belirtmek gerekir ki Aydınlanmacılar gibi lineer bir tarih anlayışından ziyade, tarihsel gelişmeyi bütünüyle organik bir süreç olarak algılayan ve toplumların aynı aşamalardan geçtikleri döngüsel bir tarih anlayışı ortaya koyan Vico'nun tarih felsefesi iki açıdan önemlidir. İlk Vico'ya göre, doğa bilimleri ve toplum ya da tin bilimlerini birbirinden ayıran şey 'anlama'dır. Doğa bilimlerinin 'açıklama' yaparken, beşeri bilimlerin 'anlama' doğrultusunda yapılandığını ifade eden Vico, bu görüşleriyle Wilhelm Dilthey'i (1833-1911) öncelemiştir. İtalyan düşünürün ikinci önemli katkısı ise, eski düşünme kalıplarını anlama açısından geçmişten miras alınan dillerin, efsanelerin, gelenek ve göreneklerin önemine vurgu yapması; mitolojiye özel bir önem atfederek onları salt birer yanlış anlatı olarak gören Aydınlanma düşüncesinin aksine, miti geçmişi anlamının en önemli araçlarından biri olarak görmesidir.<sup>2</sup>

Görüşleriyle modern düşüncenin ilerlemeci anlayışını sorgulamaya tabi tutmuş olan Fransız düşünür Rousseau ise, uygarlığın ve modernitenin insanı sürüklediği durum karşısında eleştirel bir tavır takınan ilk kişi olur. 1754 tarihli *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* adlı yapıtında Rousseau, 'vahşi insan'ın tersine 'uygar insan'ın nasıl bir çözüme içinde olduğunu şu satırlarla vurgularken kendisinden yüzyıllar sonra yazılacak *Cesur Yeni Dünya*'daki uygar-vahşi farklılığının ilk kaynağı olacaktır:

---

<sup>2</sup> Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, ss.418-422.

Vahşi insanla uygar insan yüreklerinin derinliğinde ve eğilimleri bakımından birbirlerinden öylesine farklılık gösterirler ki, biri için en yüksek mutluluğu meydana getiren şey diğerini umutsuzluğa sevk eder. Birincisi yalnızca barış ve özgürlüğü solur; yalnızca yaşamayı ve işten başışık olmayı ister. (...) Uygar insan ise, sürekli olarak hareket etmekte, ter dökmekte, meşakkat çekmekte ve biraz daha zahmetli meşgaleler bulmak için kafa patlatmaktadır.<sup>3</sup>

İnsanlar arasındaki eşitsizlik, bencillik ve ahlâksızlığın kaynağını uygarlaşmada bulan Rousseau, yalnızca Aydınlanma'nın ilerlemeci idealleriyle ters düşmez, aynı zamanda doğa durumunu insanın akıyla değil, fakat içgüdüleriyle baş başa kaldığı bir doğa kavramlaştırmasıyla tesis ettiği için rasyonalizme ve modernitenin akıl ve doğa arasında tam bir örtüşme bulunduğu anlayışına da karşı çıkar.<sup>4</sup> Rousseau, insanın yeniden insana benzemesinin bilim ve teknoloji yoluyla değil, kendisini yeniden keşfetmesiyle mümkün olduğunu söylerken, bunun temelini ahlâkı bilgiden üstün tutarak sağlamlaştırmasıyla Aydınlanmanın bilimci karakteriyle de uyumsuzluğa düşmüş olur.<sup>5</sup>

“En genel anlamda tutkuların, dürtülerin ve duyguların yüceltilerek yaşanması tutumu; dünyaya duygulara ağırlık vererek bakma yaklaşımı”<sup>6</sup> olarak tanımlanabilecek romantizmin ortaya çıkışında önemli bir isim de Herder'dir. Zira o, tıpkı Rousseau gibi, ahlâkın ve ahlâklılığın, akıl ve bilgiden çok duyularla ilgili olduğunu iddia ederek, modernitenin rasyonalist etik teorilerini moral duyguları zayıflatması sebebiyle zararlı görmüştür. Sanatın ve edebiyatın ahlâki eğitim açısından taşıdığı öneme vurgu yapan Herder, insanın yalnızca kendisine has dünyasını ve özgürlüğünü alkışlayan on dokuzuncu yüzyıl romantizminin gelişini haber veren isimlerden biri olur.<sup>7</sup>

Ayrıca, tarihsel çağları bugünün ölçütleri ile kavramaya çalıştığı için ilerlemeci bir tavır sergileyen Aydınlanma düşünürlerini eleştiren ve tarih felsefesindeki görüşleriyle Alman tarih okulunun kurucusu olarak kabul edilen Herder, tarihsel olayların doğal olaylar gibi kesin bir nedensellik ve yasalılık taşımadığını, onlara süreklilik kazandıracak sabit idelerin bulunmadığını belirtir. Buna rağmen, tarih bir kaostan ibaret olmayıp tam aksine, “yeryüzüne yön veren bir kavrayışın, yani tanrısallığın bir görü alanı” olmak durumundadır. Bununla birlikte, bütündeki tanrısal plan tek insan tarafından asla

<sup>3</sup> J.J.Rousseau, “Discourse on the Origin of Inequality” den aktaran West, **a.g.e.**, s.57.

<sup>4</sup> Küçükalp, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayınları, İstanbul, 2008, s.43.

<sup>5</sup> Bronowski – Mazlish, **a.g.e.**, s.405.

<sup>6</sup> Güçlü – Uzun, “Romantizm”, **Felsefe Sözlüğü**, s.1215.

<sup>7</sup> Cevizci, **Felsefenin Kısa Tarihi**, ss.422-423.

kavranamaz. “Çünkü tek insanın kendisi, bu tanrısal plana göre sahneye konan oyunun ‘belli bir episodunda’ rol alan bir aktördür ve bu nedenle o, oyunun bütünü, onun başlangıcını ve sonunu göremez.”<sup>8</sup> Takdir edileceği gibi, bu görüşler modern düşüncenin tüm varlık alanını kendi aklıyla teorileştirmeye muktedir insan algısının ve pozitif bilimlerin metodunu doğa bilimleri kadar sosyal bilimlere de uygulama isteğinin çok uzağındadır.

Herder açısından tarih, doğanın bir alanı olmakla birlikte, tarihsel olaylar doğa olayları gibi genellik taşımadıklarından yasalaştırılamazlar; tarihsel olaylar yalnızca bir kez medyana gelen gerçekliklerdir. Bu tarih düşüncesinin altında Herder’in dile verdiği büyük önem yatar. Dil, doğanın kesinliği ve değişmezliğinin aksine, insana özgürlük veren düşünceyi hem mümkün kılan hem de onu şekillendiren özsel bir araçken, farklı diller farklı düşünme tarzlarına ve kültürlere karşılık gelir. Dilin Herder’de oynadığı kurucu rol, Aydınlanma’nın tarih-dışı ve evrensel insan kavramlaştırmasına bağlı işleyen hümanizmine ters düşmüş ve ayrı halkların özgül tarihlerin önemine yapılan vurgu da Aydınlanma’nın evrenselciliğine karşı, özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Avrupa’yı etkisi altına alacak milliyetçiliği esinlemiştir.<sup>9</sup>

Yukarıda anlatılan muhalif isimlerin ötesinde, modernitenin tüm eğilimlerinin kendini açığa vurduğu Aydınlanma, aynı zamanda modern felsefi düşüncenin doğal sınırlarına ulaştığı hatta sonunda kendini yıkmaya başladığı bir dönem olmuştur. Aslında yaşanan, Aydınlanma’nın iki temel prensibi olan rasyonel kriticizm ve bilimsel natüralizmin ilki İngiltere’de, ikincisi de Fransa’da radikalleşerek moderniteyi felsefi anlamda bir kriz ortamına sokmasıdır. “Kriticizm skeptisimle, natüralizm ise materyalizmle sonuçlanırken ikisinin de sonuçları artık kabul edilemez hale gelir. Septisizm sağduyunun, dış dünyanın, diğer zihinlerin hatta kendimizin gerçekliğinin altını oyarken; materyalizm de özgürlük, ölümsüzlük ve zihnin kendine has varlığı kavramlarını tehdit etmeye başlamıştır.”<sup>10</sup>

Bu iki ekolün makul bir sentezini oluşturmakla felsefede bir Copernicus Devrimi yapmayı amaçlayan Kant’ın sistemi, Aydınlanma’nın içine düştüğü bu açmazı aşma

<sup>8</sup> Özlem, **Tarih Felsefesi**, ss.117-119.

<sup>9</sup> Cevizci, “Herder, D.G.”, **Felsefe Sözlüğü**, s.491.

<sup>10</sup> Frederick Beiser, “The Enlightenment and Idealism”, **The Cambridge Companion to German Idealism**, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s.18.

gayreti olarak yorumlanabilir. Kant, bilgi ve değer alanlarına sınırlar koyma teşebbüsüyle bir yandan modernlik projesinin devamını amaçlarken, aynı zamanda on sekizinci yüzyılda bilim, ahlâk ve sanat alanlarının birbirlerinden ayrılması sürecinin de önemli bir köşe taşı olur.<sup>11</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi, Kant'a göre duyu-deneyim dünyasında doğal yasalar hâkimken, bilimsel bilgi ancak bu fenomenal dünyaya aittir. Bu alanın dışında bilimsel bilgiden söz edilemez. Fakat numenal alan basit bir soyutlama olmaktan 'ahlâk yasası' ile kurtulur. Aklın zorunlu bir idesi olan ahlâk yasası, "Tanrı'nın, tinsel bir varlığın ve ölümsüzlüğün varoluşunu ifade eder. Şu halde bilimsel doğrulardan daha yüksek bir hakikat vardır. Bizim içimizdeki ahlâk yasası duyular üstü bir dünyanın kesin teminatıdır, fakat buraya bilimin fiziko-matematik yöntemleriyle ulaşamaz." Esasen Kant'ın düşünceleri, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da birbirinden bağımsız olduğu düşünülen ve özerklik içinde yükselen üç değer sistemi olan bilim, ahlâk ve sanatın belli sınırlar çerçevesinde tekrar ele alınarak yerli yerine oturtulma çabasıdır. Bu kültürel alanların ilk defa açık olarak işlenmesi Kant'ın üç eleştirisi ile olmuştur: *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) modern doğa bilimlerinin ön kabullerini açıklığa kavuşturmuş, *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ahlâkı doğa bilimlerine karşı bağımsız bir konuma yükseltmiş ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) ise bilim ve ahlâk karşısında estetiğin sınırlarını çizmiştir. Böylelikle Kant, Rönesans'la birlikte başlayan modernitenin zirve noktasını temsil eder.<sup>12</sup>

İlaveten, Kant'ın felsefi sistemi dolaylı biçimde, modernitenin ideallerinin çözülüşünü hızlandıracak bir katalizör görevi de üstlenmiştir. Zira buraya kadar arka planı anlatılmaya çalışılan Alman idealizmi ve özellikle romantizm, bölüm başında isimleri zikredilen düşünürlerin katkılarına ek olarak, Kant'ın sisteminden de büyük ölçüde etkilenmiş ve on dokuzuncu yüzyılda Aydınlanma'nın kabulleriyle tezatlar oluşturan ekoller olarak varlıklarını ortaya koymuşlardır. İnsanın özgürlüğünü, onun duygusal niteliklerini ve yaratıcılığını kutsayan romantikler, Kant'ın ahlâk felsefesinden; ahlâki hayatın doğa bilimlerinin deterministik ve indirgeyici kategorileriyle anlaşılamayacağı fikrinden esinlenirler. Her ne kadar romantikler Kant'ın ben'i numenal alandan hareketle açıklamasına karşı çıkararak, ben'in tam olarak olduğu şey olduğunu ifade etseler ve ben'i

---

<sup>11</sup> Necmi Zekâ, "Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre", **Postmodernizm**, der. Necmi Zeka, 2.b., Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s.29.

<sup>12</sup> Skirbekk – Gilje, **a.g.e.**, s.377.



evrenin yaratıcısı, hatta Tanrı'nın bizzat kendisinin bir safhası olarak görseler de<sup>13</sup> Kant'ın etkisi yadsınmaz. Aydınlanma düşüncesi ile ilişkileri noktasında ele aldığımız takdirde ise romantikler, hem insanı hem de doğayı bir sanat eseri olarak ele almakla ve insanı 'düşünen özne' olmaktan çıkarıp, kendi bireyselliğini ortaya koymak durumunda olan 'irade eden özne'ye dönüştürmekle modernitenin mekanik doğa ve insan görüşünü çözüme uğratan isimler olarak karşımıza çıkarlar.<sup>14</sup>

Fichte, Schelling ve Hegel gibi idealistler de romantikler gibi, Kant'ın transandantal felsefesinden ilhamla gerçek dünyayı duyular üstü olan tinin dünyası olarak kavramışlar, gerçekliği de kendini açımlayan aşkın bir gücün eseri olarak görmüşlerdir. Doğadaki mekanizm ve amaçlılık karşıtlığını bu yolla aşmak isteyen Alman idealistlerinin aşkın kavramı Fichte'de 'Ben', Schelling'te 'Doğa' ve Hegel'de 'Tin' olurken,<sup>15</sup> onlar için yalnızca fenomenlerle ilgilenen bir bilim, gerçekliğin arkasındaki tinsel akışı ihmal etmesi sebebiyle gerçek bir bilim olamaz. Aynı zamanda Alman idealistleri özne-nesne düalizmine getirdikleri eleştirileriyle mekanik dünya görüşünün yerine organik bir varlık anlayışını geçirme çabası içinde olmuşlardır. Tarih de, organik varlık anlayışının arkasında yatan 'Akıl' ya da 'Tin'in kendini açığa çıkarması olarak görüldüğünden, teori-tarih karşıtlığı daha da tartışmalı hale gelmiş ve tarihsel hakikat düşüncesinin zemini hazırlanmıştır. "Romantik düşüncenin, Alman tarih okulu ve idealizminin, insan düşüncesinde duygunun, sanatsal deneyimin ve irrasyonel birtakım öğelerin etkili olduğunu dile getiren eleştiriler yoluyla akıl merkezli paradigmanın sarsılmasına yol açmaları sebebiyle, modern düşüncenin temel kabullerinin eleştiriye açılmasının zeminini hazırladıkları söylenebilir."<sup>16</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren günümüze dek uzanan çağdaş felsefe, yukarıda anlatılan zeminden ve Kant'ın felsefesinden hareketle iki ana doğrultuda ilerlemiştir. Bunlardan ilki, daha çok modern Batı düşüncesine ait kabullerin ve ideallerin muhafaza edildiği; mantıksal ve olgusal gerçekliği yakalamak için dil analizlerine yaslanan analitik felsefe geleneği iken, diğeri Aydınlanma düşüncesine yönelik radikal eleştirilerle

---

<sup>13</sup> Küçükalp, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, s.65.

<sup>14</sup> West, **a.g.e.**, ss.65-66.

<sup>15</sup> Küçükalp, **a.g.e.**, s.68.

<sup>16</sup> Küçükalp – Cevizci, **a.g.e.**, s.164.

öne çıkan ve modern düşünce tarafından irrasyonel oldukları gerekçesiyle ihmal edilen unsurlarla düşünmenin yollarını arayan Kıta Avrupası felsefesidir.<sup>17</sup>

Analitik felsefe, Bacon’la başlayan ve bilgiyi bir güç olarak gören empirist geleneğin İngiltere’de Hume, Fransa’da Comte’la doruk noktasına ulaşması ve Aydınlanma ile genel bir dünya görüşü haline gelmesiyle ortaya çıkan pozitivist geleneğin yirminci yüzyılın başlarında Frege (1848-1925) ve Russell’ın (1872-1970) mantık ve dil çalışmalarıyla aldığı yeni formdur. Bilim-mantık ve bilim-dil felsefesi ilişkisi üzerinde hassasiyetle durarak metafiziğe ve ahlâka karşı olumsuz bir tavır takınan analitik felsefe geleneği, kavramları matematiksel bir kesinlikle ifade etmek ve onları mantığın imkânları çerçevesinde kullanmak suretiyle doğru ve açık bilgiye ulaşma gayretinde olmuştur. Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida, Foucault, Lyotard ve Baudrillard gibi isimlerle tarihi seyrini sürdüren Kıta Avrupası filozofları ise, metafizik ve/veya etiğe büyük önem vermişler; modernlik, Aydınlanma ve pozitivist geleneğin karşısında eleştirel bir tutum içinde bulunurken, bugün yaşanan gerçekliğin eleştirilmesini felsefenin temel ödevlerinden biri saymışlardır.<sup>18</sup>

On dokuzuncu yüzyılda ismini anmak durumunda olduğumuz bir kişi daha vardır ki bu kişi, 1844 ve 1900 yılları arasında yaşayıp kendisine kadar ulaşan düşünce geleneğini son noktasına kadar eleştiren ve kendisinden sonraki felsefeleri çok açık biçimde etkileyen Friedrich Nietzsche’dir. Nietzsche, Socrates’ten bu yana süre gelen bilginin insan aklı ile olanaklı olduğu düşüncesini küçümsemiş; bilgi edinme sürecini biyolojik bir varlık olarak gördüğü insanın yaşam enerjisine tabi kılmıştır. Batı’nın akla yaptığı vurguyu şüpheyle karşılayan Nietzsche, düzen ve aklın, düzensizlik ve akıl dışıyla bir arada bulunduğu Yunanlıların trajik çağına atıfta bulunur. Bu dönemdeki Apolloncu ve Dionysoscucu denge Sokrates’le (M.Ö.469-399) başlayarak yıkılmış, Apollon’un temsil ettiği düzen ve akıl lehine, Dionysos’un temsil ettiği düzensizlik ve akıl dışılık bir kenara atılmıştır. “Nietzsche’ye göre bu ikisi birlikte varlığın özünde vardır ve bu dengenin bozulması çöküşün başlamasına neden olmuştur. Aklın öne çıkarılması, güdülerin ve arzuların

---

<sup>17</sup> A.g.e., ss.164-165.

<sup>18</sup> Cevizci, “Kıta Avrupası Felsefesi”, **Felsefe Sözlüğü**, ss.607-608. ; Güçlü – Uzun, “Kıta Felsefesi”, **Felsefe Sözlüğü**, ss.813-820.

bastırılması bir kandırmacadır.”<sup>19</sup> Tüm bir Batı metafizik geleneği de bu kandırmacanın tahkim edilmesi noktasında devamlılık arz eden bir serüven görünümündedir.

Ayrıca Nietzsche için varlık alanı, başı-sonu olmayan bir akış olup, yaşam da bu sonsuz akışta tekrarları içinde barındıran hem bir ilerleme hem de bir çöküştür. “Ona göre, içinde yaşadığımız dünya sürekli olarak yaratılan ve yeniden yaratılan bir sanat yapıtıdır; dahası, bu yanılsama ağının ne ‘ardında’ ne de ‘ötesinde’ hiçbir şey yoktur.”<sup>20</sup> Bu oluşun ardında değişmeyen bir töz ve hakikat arayışı ile ortaya çıkmış metafizik düşünce de herhangi bir haklılandırmaya ihtiyacı olmayan yaşamın ve varoluşun yadsınması anlamına gelir. Alman düşünür, Batı metafizik geleneğinin ideal bir dünya uydurmak suretiyle gerçekliği değerden düşürdüğünü ve insanları bireysel anlamda ahlâki ve felsefi olarak, toplumsal manada ise kültürel olarak yabancılaşmaya ittiği için ağır biçimde eleştirir.<sup>21</sup>

Nietzsche, modernizmin dayanakları olan felsefi özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırarak, olguların değil fakat yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının olduğu perspektivist bir yönelimi ortaya koymuş; evrenin tek bir anlamının bulunduğu ve bilginin de tek bir gerçekliğin temsili olduğu görüşlerine karşı çıkmıştır.<sup>22</sup> Bununla beraber, insan etkinlikleri de dışta kalmayacak şekilde tüm evreni güç isteminin daha güçsüz bir şey üzerinde egemenlik kurması, ona bir anlam yüklemesi doğrultusunda ele alan Nietzsche, modern düşüncenin yasalılık fikrini de bu bağlamda değerlendirerek, bilimci eğilimin insanın ihtimallere dayanan zayıf kurgularından başka bir şey olamayacağını vurgulamıştır.<sup>23</sup>

Birçok modern filozofun kısmen eleştirel davrandığı ya da moderniteyi revize etmekle uğraştığı bir dönemde Nietzsche, modernizmin temel kabullerine yönelik yıkıcı ve bütüncül eleştirileriyle günümüzde kendini büyük ölçüde modernizm eleştirisi üzerine bina eden postmodern düşüncenin önemli isimlerine ilham kaynağı olmuştur.<sup>24</sup> Dünyanın mitten arındırılması sürecinin kendisinin mit olarak kabul edilip bu söylemin de mitten

---

<sup>19</sup> Aylin Görgün Baran, “Postmodernizmin Özne ve Akıl Kavramlarına Yöneltiği Eleştirilere Eleştirel Bir Bakış”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, 21.Sayı, Ankara, 2005, ss.116-117.

<sup>20</sup> McGill, **a.g.e.**, s.73.

<sup>21</sup> Küçükkalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, ss.73-75.

<sup>22</sup> Steven Best – Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.39.

<sup>23</sup> Küçükkalp, **a.g.e.**, s.88.

<sup>24</sup> **A.g.e.**, s.1.

arındırılması modernitenin bitişi olarak görülebilirken, bu bitiş kendini açık biçimde Nietzsche ile göstermiş, ondan sonra hiçbir düşünür mutlak ve sarsılmaz bir temel arama peşinde koşamaz olmuştur.<sup>25</sup>

Felsefede yaşanan değişimlerle birlikte yirminci yüzyıldaysa, modernitenin öngördüğü özgür, mutlu ve herkesin refah içinde yaşayacağı gelecek ideali yaşanan dünya savaşları, katliamlar, giderek artan eşitsizlikler, totaliter rejimlerin yükselişi ve sömürgecilik gibi etkenlerle inandırıcılığını gündelik hayatta da kaybetmeye başlar. Modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın kurguladığı iyimser gelecek modellerine kuşkuyla yaklaşılması, sonunda, pozitif bilimin tarih-dışı ve evrensel kabul ettiği hakikatlerin yalnızca felsefeciler değil, Avrupa toplumunun tüm kesimleri tarafından tekrar ve daha güçlü biçimde sorgulamaya tabi tutulmasına imkân vermiştir. Bu hakikatlerin tarih-dışı ve evrensel olmadıkları; aksine her gerçekliğin tarihsel, sosyal ve dilsel bağlamlarla meydana geldiğini ifade edenlerin sayısı giderek artmıştır.<sup>26</sup>

Bu durum, bir kavramı ortaya çıkaracaktır: Postmodernizm. “Tüm zamanlar için geçerli evrensel kategori, ilke ve ayrımlara, modern bilime ve Batı aklını meşrulaştıran üst anlatılara kuşkuyla bakan; aklın tahakkümüne karşı koyan, modern felsefenin özerk öznesini çözüdüren anti-temelci ve anti-özcü felsefe”<sup>27</sup> olarak tanımlanabilecek postmodernizm, modernizmin başarısızlığıyla doğmuştur. “Bu anlamda postmodernizm en azından Batı’da, modernist optimizmin nihai sınırlarına ulaştığına, modernitenin sarsılmaz analitik hakikat temellerinin artık anlamını yitirdiğine işaret etmektedir.”<sup>28</sup>

Elbette, modernizm ve yüksek ideallerine ilişkin eleştiriler, postmodernizmin bir kavram olarak kullanılmaya başlamasından çok daha önce ortaya çıksa da postmodern kavramına kısaca değinmek önemlidir. Postmodern kavramlaştırması ilk kez 1930’lu yıllarda İspanyol edebiyat profesörü Frederico de Onis (1885-1966) tarafından yapılır. Kavram, 1960’lı yıllarla birlikte özellikle New York çevresinde popülerlik kazanıp, sonraki on yıllarda sanat alanında kendini gösteren modernite karşıtlığını ifade etmek için

---

<sup>25</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, s.57.

<sup>26</sup> Küçükalp, **a.g.e.**, s.100.

<sup>27</sup> Cevizci, “Postmodernizm”, **Felsefe Sözlüğü**, s.839.

<sup>28</sup> Küçükalp, **a.g.e.**, s.100.

kullanılır hale gelmiştir.<sup>29</sup> Seksenli yılların başında ise Jean-François Lyotard (1924-1998), Michel Foucault (1926-1984), Jean Baudrillard (1929-2007), Jürgen Habermas (1929-...), Jacques Derrida (1930-2004), Richard Rorty (1931-2007), Fredrick Jameson (1934-...) ve Gianni Vattimo (1936-...) gibi eleştirel teorisyenlerin çalışmaları postmodern kavramını felsefi bir düzleme taşır.<sup>30</sup> Anlaşılacağı üzere felsefi, politik, ekonomik, kültürel ve estetik birçok konuyu içinde barındıran bu kavram çalışmamızın yapısı gereği felsefi yönü önde tutularak kullanılacaktır.

Bu noktada da belirtmek gerekir ki postmodern felsefenin temel bir savunusu olmadığı gibi belli uslamalarla özetlenebilecek genel bir öğretisi de bulunmamaktadır. Bu sebeple postmodernizm kavramı, çalışmamızda, başlangıcına dair tartışmaları ve düşünürlerinin sistemlerindeki farklar dışta bırakılarak, yalnızca uzlaşım sal genel özellikleriyle; “en genel anlamda ‘Aydınlanma Tasarısı’nın temelini oluşturan nesnel bilginin akıl yoluyla edinilebilir olduğuna duyulan güvenin kökten yıkılmasıyla birlikte modern felsefenin temel tasarımlarını sorunsallaştırması” ortaklığıyla ele alınmaktadır.<sup>31</sup>

Anımsanacağı üzere çalışmamızın ilk bölümünde -ve sonrasında birçok bağlamda-ütopyacı düşünmenin biçiminin, yalnızca mutlu bir dünyanın kurulması hayali değil, aynı zamanda modern akla içkin metafizik zihnin temel bir ögesi olduğu ve modernitenin hümanizm, rasyonalite ve bilimcilik gibi kabullerinin yanında, tek boyutlu olarak ele alınan ilerlemeci bir tarih anlayışının sonucunda vücut bulduğu belirtilmişti.<sup>32</sup> Bu açıdan, modernitenin tarih-dışı ve evrensel kabullerinin çözülmeye başlaması da yeni bir form olarak karşı-ütopyanın doğumuna kaynak teşkil etmiştir. Karşı-ütopyaları da modern düşüncenin özlemlerinin dünyayı sürüklediği varolma biçimine karşı geliştirilen rafine tepkiler olarak görmek mümkündür.

Ütopya tarihçisi Krishan Kumar da, postmodernizmin özünde bir “karşıtlık kavramı” olduğunu belirtirken, aynı zamanda tanımın müphemliğinden ötürü ihtiyatlı bir tavır sergiler: Postmodernizm de “anlamını, dışladığı ya da aştığını iddia ettiği şeyden olduğu kadar içerdiği ya da olumlu bir anlamda onayladığı şeyden alır. Postmodernizmin

---

<sup>29</sup> Mike Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s.28.

<sup>30</sup> Hans Bertens, **The Idea of Postmodern: A History**, Routledge, New York, 1995, s.107.

<sup>31</sup> Güçlü – Uzun, “Postmodern Felsefe”, **Felsefe Sözlüğü**, s.1151.

<sup>32</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, s.102.

birincil ya da hiç değilse başlangıçtaki anlamı, onun modernizm olmadığı, modernlik olmadığı olsa gerekir. Modernlik sona ermiştir.” Fakat diğer yandan, postmodern kavramındaki ‘post’ eki yalnızca, sonradan gelen, şeylerin yeni durumuna bir vurgu olarak değerlendirilirse bu görüş doğrultusunda postmodernizm, yeni bir çağdan çok, “modernlik tecrübesi üzerine düşünüm geliştirme fırsattır; postmodernlik bu düşünümSELLİK durumunu anlatır. Bu örnekte yeni bir başlangıç bildiren bir zorunluluk anlamına yer verilmez, yalnızca bir sona erişin getirdiği melankoli duygusu söz konusudur.”<sup>33</sup>

Dikkat edildiği takdirde modernite ve postmodernite arasındaki durumu ifade eden yukarıdaki satırlar, çalışmamızın ikinci bölümde anlatılan ütopya ve karşı-ütopya ilişkisini anımsatmaktadır. Karşı-ütopyadan bahsettiğimizde nasıl yeni bir edebi türden çok bir ütopya eleştirisiyle ya da başka ifadeyle, ütopyacı düşlerin gerçek olması durumunda dünyanın içine düşeceği durum üzerine bir düşünümle karşılaşıyorsak, bu ilişki en geniş haliyle modern ve postmodern kavramları açısından da böyledir.

#### **4.1.1. Modern Düşünce Eleştirileri Açısından Hümanizm ve Karşı-ütopyalar**

İnsanların hurafelerden, batıl inançlardan ve korkularından arındırıldıktan sonra dertlerine aklın ilkeleriyle uyum içinde olan ve herkesçe kabul edilebilir evrensel çözümler getirilebileceği ve bu yolla her bakımdan kusursuz bir dünyanın yaratılabileceği inancının taşıyıcısı hümanizm, zaman içinde neyin akli olduğu konusunda yaşanan anlaşmazlıklar hatta çatışmalarla tartışmalı hale gelmiştir. Bununla birlikte, aklın dışında ve üstünde bir referans noktası kabul etmeyen modern düşünce için bu çatışmalar, hem bireysel hem de toplumsal bazda güç kullanmadan çözülemez hale gelir.<sup>34</sup> Sonunda dünyanın vardığı noktayı betimlemek adına, Theodor Adorno ve Max Horkheimer’ın, ‘Aydınlanmanın Diyalektiği’ adlı yapıtlarında şu cümleye yer vermeleri önemlidir:

En geniş anlamda ilerlemeci bir düşünce olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur. Ne ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, ss.87-88.

<sup>34</sup> Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s.21.

<sup>35</sup> Theodor Adorno – Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N.Ülner – E.Ö.Karadoğan,

Peki, bu noktaya nasıl gelindi? “Modernlik, en baştan beri, hangi gerekçelerle savunuluyorsa, aynı gerekçelerle suçlanabilen bir fenomen olmak gibi tuhaf bir özellik gösterirken,”<sup>36</sup> birçok düşünürü göre modernitenin esas problemi bizatihi onun temel mahiyetidir: Rasyonaliteye olan imanı. Modernite ve özellikle Aydınlanma, temelini insan biçimlilikle, öznel olanın doğaya yansıtılmasıyla kurmuştur. Doğada nesnel bir anlam bulunmasından ideal bir düzenin kurulmasına kadar her şey modernitenin şablonu olan soyut, bağımsız ve düşünen özneye indirgenebilir.<sup>37</sup>

Bu açıdan, modernite karşısındaki temel eleştiriler de, onun özne kavramlaştırmasının hatalı olduğundan hareketle varlık bulacaktır. Modern düşüncenin evrensel, kendini gönüllü olarak belirlemiş ve bu kendiliği ile hareket eden öznesine karşı eleştiriler, aklın saf olmayıp içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal şartların bir sonucu olduğu, daha açık ifade etmek gerekirse kendini belirlemek şöyle dursun, oluşturulan bir şey olduğu düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda, hümanizme ve kurguladığı öznesine karşı eleştiriler Nietzsche’den bu yana varlığını ciddi biçimde hissettirse de, özellikle 1960’lı yıllarda ortaya çıkan, Nietzsche ve Heidegger’in son dönem yazılarıyla Ferdinand de Saussure’ün (1857-1913) dil bilim çalışmalarından büyük ölçüde etkilenen yapısalcı düşünce sayesinde yükselecektir.<sup>38</sup> Roland Barthes (1915-1980), Louis Althusser (1918-1990), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Lacan (1901-1981) ve Claude Levi-Strauss (1908-2009) gibi isimlerle temsil edilen yapısalcı düşünce, insanı ve toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar çerçevesinde değerlendirmek gerekliliği üzerinde durur.<sup>39</sup> Böylece, yapısalcı eleştiri “Descartes’den kaynaklanarak Sartre’a uzanan felsefi gelenek üzerinde egemenlik kurmuş bulunan özne kavramını” aşındırıp; özerk bir kurucu öznenin ziyade, simge sistemlerinin ve toplumsal ilişkilerin öncelik taşıdığını; özneliliğin ve anlamın bu ilişkilerin bir türevi olduğunu vurgulamıştır.<sup>40</sup>

Evrensel esaslara dayanan insan akli ve özü savunulabilir bir düşünce olmadığı gibi, insan akli rasyonel tabir edebileceğimiz alanla birlikte aynı zamanda arzular, sevinçler, keder ve düşler gibi irrasyonel değer alanlarını da içeren bir yapıya; bilinç kadar

---

Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2010, s.19.

<sup>36</sup> Turhan Ilgaz, “Eskiler ve Modernler Bitmeyen (Siyasi) Tartışma”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, 21.Sayı, Ankara, 2005, s.55.

<sup>37</sup> Adorno – Horkheimer, **a.g.e.**, s.2.3

<sup>38</sup> West, **a.g.e.**, s.251.

<sup>39</sup> Cevizci, “Yapısalcılık”, **Felsefe Sözlüğü**, s.1108.

<sup>40</sup> Best – Kellner, **a.g.e.**, s.35.

bilinç dışına da sahiptir. Eleştirel teorisyenlere göre bunun göz ardı edilmesi; yani bireyin soyut ve yalnızca düşünen bir özneye indirgenmesi, yaşanan felaketler zincirinin ilk halkasını oluşturmaktadır. Zamyatin de, eseri Biz'den şöyle haykırır:

Bunları buraya, kusursuz ve şaşmaz olan insan aklının nasıl bir düzensizlik içine düşebileceğini göstermek için yazıyorum.<sup>41</sup>

Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma, bilim yoluyla pozitivistliğe, ilerleme düşüncesiyle mevcut durumun mitoslaştırılmasına ve rasyonalite vurgusuyla da zekânın tin düşmanlığına dönüşmesine sebep olmuş; insanlık gerçekten insanî bir duruma ulaşmaktan ziyade, değer erozyonuna uğrayarak yeni bir tür barbarlığa yenik düşmüştür.<sup>42</sup> Modern düşüncede öznelliğin başat kılınması, insanî önyargılardan ya da onları dayatan yetkilerden kurtulunması düşüncesiyle insan özgürlüğünü olumlamış, fakat diğer yandan bu öznellik tapıncı, keyfi yargılar ve kabuller içinde başka bir yetkenin egemenliğine; insanın özgürlük yanılsamasının tutsağı haline getirilmesine de kapı aralayan bir başlangıç olmuştur.<sup>43</sup>

Moderniteyle birlikte insan, korkularından arınıp özgür olacağı yerde, daha büyük korkulara ve tutsaklığa maruz kalır, zira insan özsaygılı ve özerk bir varlık olarak kabul edilip kendi başına bırakılmıştır. Modern birey, yolunu kendisi bulabilecek kadar yetenek, güç ve akıl sahibi bir varlık olarak düşünüldüğünden, onu hak ettiği değerden uzaklaştırdığına inanılan dinî kabuller, gelenek ve toplum gibi tüm bağlarından koparılır. Rönesans'a kadar belirli bir kollektivitenin parçası olarak görülen birey, modernitenin serüveni içinde bağımsız bir odağa dönüşür. Fakat aynı zamanda, toplumdaki ve yine toplumsal yapı içerisinde kazanacağı değerler silsilesinden yalıtılan birey, yalnızca "içerden yönelimli" bir hale gelerek zayıflamakta ve "boş bir öz"e de dönüşmektedir. Bu süreç, paradoksal biçimde, bireyin toplumla özdeşleşme ihtiyacını daha fazla arttırırken, onu toplum karşısında eleştirel bir tutum geliştirmekten de alıkoymaya başlar.<sup>44</sup>

Alain Touraine'e göreyse bu süreç, parçalanmış bir bilinçle son bulur. 'Öznelleşme'yi, 'Özne'nin bireyin içine girmesi ve böylece bireyin hiçbir aşkın değere tabi

---

<sup>41</sup> Zamyatin, **Biz**, s.63.

<sup>42</sup> Adorno – Horkheimer, **a.g.e.**, ss.8-10.

<sup>43</sup> Ilgaz, **a.g.m.**, s.58.

<sup>44</sup> Hans van der Loo – Willem van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, çev. Kadir Canatan, 2.b., İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, ss.164-183.



olmaması durumu olarak tanımlayan Touraine, Özne'nin bu yolla toplumsallaşma ihtiyacının sonucunda ve toplumsal etkileşimler içinde eylemde bulunan Ben'i yaktığını ifade eder. “Çoğu zaman yakalandığımız modernlik hastalığı işte tam da budur” diyen Touraine, modern insanın bir yandan salt kendisine has bir varlık ya da özne özlemi duyarak narsistik bir bireycilik yaşarken, diğer yandan üstüne düşen/düşürülen toplumsal rolleri harfiyen yerine getirdiğini vurgular. “Birkaç yaşamımız birden vardır ve bu Ben'in kendi kimliğimizle ters düştüğü duygusunu öyle güçlü bir biçimde yaşarız ki, kimliğimizden ya bir uyuşturucu aracılığıyla ya da, en basitinden gündelik yaşamın zorlamalarına tabi olarak kaçarız.”<sup>45</sup>

Tüm karşı-ütopyalarda karşımıza çıkan iki eksenli dünya teması da, yukarıda değinilen modern insanın psişik bölünmüşlüğü'nün dışı vurumu olarak okunabilir. Zamyatin'in yapıtında Tek Devlet'in inşa ettiği duvar içinde kalan insanlar, yalnızca toplumsal rollerini ifa eden rakamlara dönüşmüşken, duvar dışında doğal ve ilkel fakat benlik anlayışı açısından çok daha yoğun ve öznel bir insan yaşamının sürdüğü anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Aynı şekilde, *Cesur Yeni Dünya*'da bu ayrım, vahşilerin yaşadığı 'Ayrıbölge' ve 'Dünya Devleti' ikiliğinde görülür. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'de ise bu iki dünya ayrımı Parti üyeleri ve proleterler arasında kurgulanmıştır. Parti üyeleri düzenin devamı noktasında kendilerine düşen görevleri titizlikle yerine getirmekle yükümlü otomatlar, proleterler sefil fakat toplumsal baskılardan azade bir hayat sürerler. Tüm eserlerde, yalnızlaşan bireyler tam da Touraine'in ifade ettiği gibi, ya uyuşturucu kullanarak ya da başkaları tarafından kendilerine tevdi edilmiş mecburiyetleri bir an dahi sorgulamadan varlıklarını sürdürmek zorunda kalmışlardır.

Antony Giddens'in ifadesiyle, günümüzde insanın yaşadığı bu durum 'ontolojik güvenlik sıkıntısı'na bağlı biçimde gelişir. Giddens, modern öncesi ve modern kültürlerde güven ve risk ortamlarının farklılığına dikkat çekerek, insanın modern dönem öncesinde içinde bulunduğu akrabalık ilişkileri, tanıdık bir ortam sağlayan yerel topluluk, inandığı dinsel kozmoloji ve tevarüs eden gelenek içinde varlığını sürdürdüğünün altını çizer. Bu yapılar kimi soyut kavramları ihtiva etse de nihai olarak son derece somut ve gerçek kişisel bağlantılarla örülmüş sistemler olarak insanı çepeçevre kuşatır ve ona güvenle yaşayacağı

---

<sup>45</sup> Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, 4.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.234.

<sup>46</sup> Bezel, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar**, s.32.

bir varlık alanı sunar. Buna karşın modern dönemde insan, akrabalık bağları yerine cinsel yakınlıkla geliştirdiği kişisel ilişkiler, yerel topluluğun yerini alan soyut sistemler ve gelenek karşısında *gelecek-yönelimli* bir düşünce içinde yaşamaktadır. Modernliğin temel düşünüşlerinden biri olan benliğin soyut biçimde yapılandırılması ile birlikte yükselen bireycilik, gelişen teknoloji ve değişen zaman algısı, gerçek kişisel bağlantıların yıkılması ve uzmanlaşmaya dayalı ilişkiler ağıyla örülmüş soyut sistemlerin yükselişiyle sonuçlanır. “Birey artık kendi kimliğini, soyut sistemlerin sağladığı strateji ve seçenekler arasında bulmak zorundadır.”<sup>47</sup> Giderek anonimleşen dünyası içinde modern birey, aşırı biçimde dışarı bağımlı bürokratik bir insan haline gelir, yalnız başınadır ve güçlü bir kişilikten yoksun bırakılmıştır.<sup>48</sup> Oysa Biz’in kahramanı D-503, eserin sonuna doğru kendi durumunun yalnızlığıyla ve kollektiviteye kurban verilmenin acısıyla yüzleşir:

Bir annem olsaydı eski insanlar gibi: Kendi annem, evet, kesinlikle kendi annem... Ve ben İntegral’in Yapımcısı değil, D-503 gibi bir sayı değil, Tek Devlet’in bir molekülü değil, sadece sıradan bir insan, onun küçücük bir parçası; ayaklar altına alınmış, ezilmiş, yıpranmış bir parçası olsaydım...<sup>49</sup>

Fredric Jameson ise bu durumu, Lacancı analizden devşirdiği terimler ekseninde, modern insanın yaşadığı şizofrenik parçalanma olarak okur. Buna göre, tarihselliğinden kopan özne, devamlı bir şimdiki zamanın içinde sıkışarak, kendi gerilimlerini geçmiş ve geleceğin tutarlı bir ilişkisi içinde örgütleyebilme yetisini yitirir. Buna bir de kitle iletişim araçlarıyla üretilen; (Jameson’ın ‘fragman yığını’ olarak gördüğü ve realiteyi gerçek anlamda içermekten uzak göstergeler toplamı olarak tanımladığı) imaj bombardımanı eklenince, birey, varoluş noktasında bir derinlik kaybı ile karşılaşmak durumunda kalır. Yüzeysellik içinde bireyin tüm yaşamı “zaman içinde bir dizi saf ve ilintisiz şimdiki zaman deneyimlerine indirgenir.”<sup>50</sup> *Cesur Yeni Dünya*’nın Lenina’sı “geçmiş ve gelecek, beni hasta edecek”<sup>51</sup> diye dert yanıp, Dünya Denetçisi de “tarih saçmalaktır”<sup>52</sup> diye haykırırken, hafızasız öznenin ancak şimdiki zaman deneyimiyle tatmin olabileceğine gönderme yapar.

---

<sup>47</sup> Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 5.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 92-109.

<sup>48</sup> Loo – Reijen, **a.g.e.**, s.182.

<sup>49</sup> Zamyatin, **a.g.e.**, s.189.

<sup>50</sup> Fredric Jameson, **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev. Nuri Plümer – Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap Yayınları, Ankara, 2011, ss.65-67.

<sup>51</sup> Huxley, **a.g.e.**, s.145.

<sup>52</sup> **A.g.e.**, s.60.

Vattimo da postmodern toplumların, çağdaşlığı zamandizinsel bir yakınlık olarak değil; zamandizinsel aynılık olarak algıladıklarını ifade ederken, tarihin, kitle iletişim araçlarının sağladığı kimi olanaklar ve ürettikleri kesintisiz enformasyon sayesinde bir eşzamanlılık haline kavuşmuş gibi görüldüğünün altını çizer. Herkesin aynı tarihi deneyimlemesi, yaşadığımız dünyayı herkesin aynı çağı yaşamak durumunda kaldığı ‘çağdaş’ dünya haline getirmiştir. Diğer yandan dünyayla ilgili imgelerin artması, gerçeklik duygumuzu yitirmemize yol açar ve böylelikle postmodern dünyada birey için özgürlük, aidiyet ile yönelimsizlik arasında sürekli bir salınımı deneyimlemek anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Postmodern teorisyenlerin çoğuna göre de, artık temel bir gerçekliği ya da yapıyı ayırt etmek mümkün olmadığından derinlik boyutu ortadan kalkmaktadır. “Derinliğin silinmesi aynı zamanda tarihi ve tecrübeyi matlaştırır; çünkü bir postmodern şimdide kaybolmuş bulunan bir kimse, tarihsel bilinci besleyen ve zengin, belirli bir bünyeye sahip, çok boyutlu bir şimdi sunan çökemiş geleneklerden, sürekliliklerden ve tarihsel anılardan koparak uzak düşmüştür.”<sup>54</sup>

Örneğin, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*’ün kahramanı Winston Smith, günlük tutmaya başladığında ilk sayfaya düştüğü ‘4 Nisan 1984’ tarihinin bile doğruluğundan emin değildir. Çünkü Parti, durmaksızın ürettiği enformasyonla gerçeği tahrip eder; geçmiş ve gelecek devamlı surette şimdiki zamanın ihtiyaçlarına göre tekrar dizayn edilir. Toplum sonsuz bir şimdi içinde yaşamak zorunda bırakılırken, geçmişin şimdiye uygun düşecek biçimde değiştirilmesi Parti’nin en önemli işlerinden biri haline gelmiştir. “Geçmiş yok olup gitmiş, geleceği düşlemek olanaksız hale gelmiştir.”<sup>55</sup> Roman kahramanı Winston da, bu işle görevli parti üyelerinden yalnızca biri olarak üretilen çok fazla enformasyonla birlikte, her şeyin bir hayal dünyasında eriyip gittiğini, sonunda yılın hangi gününde olduklarını bile anlamamanın olanaksızlaştığını görür ve yaptığı değiştirme işlemlerinin sahtecilik bile olamayacağını; zira ele aldığı bilgilerin hiçbirinin gerçek dünya ile en küçük bir bağlantısının bulunmadığını da fark eder. “Bir saçmalığın yerini başka bir saçmalığın almasından başka bir şey değildir bu.”<sup>56</sup> ‘ÇiftDüşün’ adı verilen işlemin amacı gerçekliği denetim altına almak olurken Winston Smith bu yöntemi şöyle tanımlar:

---

<sup>53</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, ss.17-28.

<sup>54</sup> Best – Kellner, **a.g.e.**, s.328.

<sup>55</sup> Orwell, **a.g.e.**, s.50.

<sup>56</sup> **A.g.e.**, ss.65-66.

Hem bilmek hem de bilmemek, bir yandan ustaca uydurulmuş yalanlar söylerken bir yandan da tüm gerçeğin ayırında olmak, çelişiklerini bilerek ve her ikisine de inanarak birbirini çürüten iki görüşü aynı anda savunmak; mantığa karşı mantığı kullanmak, ahlâka sahip çıktığını söylerken ahlâkı yadsımak, hem demokrasini olanaksızlığına hem de Parti'nin demokrasinin koruyucusu olduğuna inanmak; unutulması gerekeni unutmak, gerekli olur olmaz yeniden anımsamak, sonra birden yeniden unutuvermek: en önemlisi de, aynı işlemi işlemin kendisine de uygulamak.<sup>57</sup>

Vattimo'ya göre kitle iletişim araçları postmodern bir toplumun doğumunda belirleyici bir rol oynamakla birlikte, bahsedilen toplumu daha şeffaf değil, aksine çok daha kaotik hale getirmektedir. Bilimsel bilginin karakterize ettiği modernite, sonunda enformasyon teknolojilerinin domine ettiği postmodern toplumları doğurmuş ve bu durum varlık alanı da dâhil olmak üzere her şeyin mübadele değerine irca edilmesiyle nihayete ermiştir.<sup>58</sup> Böylelikle postmodernizm, gerçekliğin sınırsızca yorumlanabildiği bir imkânlar alanı olarak zuhur ederken, dünya, epistemolojiden başlayıp, ontolojiden etiğe kadar her alana metastaz yapan bu keşmekeş neticesinde, giderek daha karmaşık hale gelir.<sup>59</sup> Çelişkili olansa, özgürlük umutlarımızın da bu kaotik dünyada yatmasıdır. Bugün bizler için gerçeklik, merkezi eş güdümü olmayan ve çoğu zaman birbirleriyle rekabet halindeki kitle iletişim araçları tarafından devreye sokulan imgeler, yorumlar ve yeniden inşalar karmaşasının sonucudur. Vattimo açısından bu hâl, Nietzsche'nin kehanetinin gerçekleşmesi olarak anıtlaşır: Sonunda gerçek dünya bir masal haline gelmiştir.<sup>60</sup>

Tıpkı Jameson ve Vattimo gibi, Jean Baudrillard da yaşadığımız dünyada gösteren ve gösterilen arasındaki bağlantının tamamen ortadan kalktığına vurgu yapar ve 'simülasyon' kavramını ortaya atar.<sup>61</sup> Bir kökenden ya da hakikatten yoksun gerçeğin, modeller aracılığıyla devamlı türetildiğini ve tüketildiğini; bu yolla da tüm dünyanın hipergerçeklik ya da başka deyişle simülasyon haline geldiğini ifade eden Baudrillard'a göre, artık hakikat yahut gerçeklik yerine sadece evrensel ve zorunlu taklitlerden ve yeniden üretimlerden bahsedilebilir.<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> A.g.e., s.59.

<sup>58</sup> John Snyder, "Modernliğin Sonu Hakkında", bkz. Vattimo, **Modernliğin Sonu**, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.23.

<sup>59</sup> Vattimo, **a.g.e.**, s.68.

<sup>60</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, ss.12-15.

<sup>61</sup> Jean Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998, s.11.

<sup>62</sup> West, ag.e., ss.277-278.

Karşı-ütopya dünyasında da birey için tutarlı bir zaman algısı ve gerçeklik düzlemi kalmamış gibidir, artık tele-ekranlar, Parti'nin basın bültenleri yahut Velinimet'in konuşmaları kanalıyla gün boyu yapılan bilgilendirmelerin, bu enformasyon bolluğu içinde, doğruluğunu ya da yanlışlığını kanıtlamak da imkânsızdır. Winston Smith günlüğüne yazmaya devam eder:

Tele-ekranlar sabahtan akşama kadar sayıp döktükleri iç bayıltıcı istatistiklerle, insanların artık daha çok yiyecek, daha çok giysi, daha iyi evler, daha çok eğlence olanağı bulabildiklerini, elli yıl önceye oranla daha uzun yaşayıp daha az çalıştıklarını, daha yapılı, daha sağlıklı, daha güçlü, daha mutlu, daha zeki olduklarını, daha iyi eğitim gördüklerini kanıtlamaya çabalıyordu. İşin ilginç, bu söylenenleri doğrulamanın da, çürütmenin de mümkün olmayıştı.<sup>63</sup>

Bütünlüğünü ve merkeziliğini kaybetmesi anlamında öznenin ölümü olarak değerlendirilebilecek bu süreç, yabancılaşma kavramının dahi sonuna işaret eder. Yabancılaşma kavramı doğası gereği, bütünlüklü bir özne ve karşısına konumlanmış bütünlüklü bir nesne varsayarken, artık böylesi bir öznenin ve nesnenin söz edilemediği için bireyin kendine ya da dünyasına yabancılaşabilmesi bile mümkün görünmemektedir.<sup>64</sup> Ele aldığımız karşı-ütopya örneklerinde de yabancılaşma, roman kahramanının kendini anlayabilmesinin, yaşadığı dünyaya eleştiri getirebilmesinin ve hâkim düzenle ters düşmesinin ilk şartı olarak sunulurken, böylesine bir yabancılaşma duygusundan uzak yaşayan diğer insanlar ise, içinde var oldukları baskıcı yapıdan hiçbir şekilde rahatsızlık duymazlar. Hatta *Biz*'in kahramanı D-503 ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün kahramanı Winston Smith bile, kendilerini bu yabancılıkla yüzleştirecek yardımcı figürler hayatlarına girene kadar düzenle uyum içinde yaşarlar. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün ancak ilerleyen bölümlerinde “Winston birden, çağdaş yaşamın asıl özelliğinin acımasızlığı ve güvensizliği değil, yavanlığı, donukluğu ve kayıtsızlığı olduğunu fark eder.”<sup>65</sup>

Modern düşüncenin hümanistik karakterine ve özne anlayışına getirilen eleştiriler, onun tahakküme ve tek tipleşmeye yol açan boyutlarını da gözler önüne serer. Jean-François Lyotard modern düşüncede arzu sahibi bireyin, saf akıl nosyonu ile devamlı surette baskıya maruz bırakıldığını ve böylece arzuların dinamizmini yitirdiğini ifade ederken,<sup>66</sup> Foucault da Aydınlanma ideallerinin birer meta-anlatı olarak insanı, bu

<sup>63</sup> Orwell, **a.g.e.**, s.99.

<sup>64</sup> Bertens, **a.g.e.**, s.166.

<sup>65</sup> Orwell, **a.g.e.**, s.98.

<sup>66</sup> Best – Kellner, **a.g.e.**, ss.189-190.

anlatılara ait normların ve bu normların oluşması için gereken disiplinin objesi haline getirdiğini vurgulamıştır. Bunlar yan yana yürüyen iki kabul olarak karşımıza çıkar. Hatta açık ifadeyle, insanın disiplin objesi haline gelebilmesinin tek yolu arzularından kurtarılmasıdır.

Eleştirel teorisyenlere göre, meta-anlatı ile tahakküm arasında sıkı bir ilişki bulunması, her şeyin meta-anlatının kuşatıcılığında birbirine uyumlu hale getirilmesi zorunluluğundan doğan doğal bir sonuçtur.<sup>67</sup> Totalitarizm, belli bir hakikatin gerekliliğine, bu hakikatin elde edildiğine ya da elde etme yolunun bulunduğu inancına dayanırken, modern düşünce bu iddiaların hepsine birden sahip olduğundan totaliter olmaktan kurtulamaz.<sup>68</sup>

Modern düşünce de epistemolojik bir ideal olarak, bütün her şeyin kendisinden çıktığı ve her şeyin de izinden gittiği bir sistem aramış, bunun için de kaçınılmaz olarak tüm varlığı bu sisteme konu olabilecek şekilde nicelleştirmiştir. Aydınlanma düşüncesi sayılara ve dolayısıyla bir'e bağlanmayan her şeyi yanılısama olarak gördüğünden, niteliklerin yok edilmesi konusunda ısrarcıdır. Modernitenin söz konusu tahakkümünden, modernitenin yarattığı özne bile kurtulamaz hale gelir. Modern düşünce nesnellik itkisiyle farklı olanları aynı kılmaya çalıştıkça, her şeyin her şeyle özdeş olduğu kabulü, hiçbir şeyin kendiyle özdeş olamamasına kapı aralamıştır. İnsan benliğinin özdeşliği savunusu, insanın asla kendisine has bir benlik taşıyamaması bedelini ödettiği gibi, modern düşünce bu özdeşliğin sağlanması noktasında hep sosyal cebre yakın durmuş, kendini kolektifin birliği ve tüm bireylerin yadsınması üzerine kurmuştur.<sup>69</sup> Bu düşüncelerin yansımaları 1921 tarihli *Biz*'de görmek mümkündür. Roman kahramanı, Tek Devlet'in niteliklerinden arındırılarak yalnızca birer rakam haline gelmiş; dolayısıyla nicelleştirilmiş vatandaşlarının günlük yaşamını şöyle anlatır:

Her sabah milyonlarca kişi, mutlaka aynı saatte ve aynı anda tek bir beden gibi uyanırız. Milyonlarca kişi aynı anda işe başlar, gene milyonlarca kişi uyum içinde işi bitiririz. Tek bir bedene takılmış milyonlarca el ve milyonlarca kafa, Zaman Tablosu'nun düzenlediği biçimde, aynı anda kaşıklarımızı ağızımıza götürürüz. Aynı anda yürüyüşe çıkar, aynı anda Taylor Eksersizleri Salonu'na ya da uyumaya gideriz.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Küçükalkp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s.121.

<sup>68</sup> A.g.e., s.152.

<sup>69</sup> Adorno – Horkheimer, a.g.e., ss.22-31.

<sup>70</sup> Zamyatin, a.g.e., s.26.

Hatta romanda disiplin teması öyle yoğundur ki, Tek Devlet tarafından günde iki saat olarak belirlenmiş serbest zaman (Kişisel Saat'ler) bile, roman kahramanı için Tek Devlet'in disiplinini aciz bıraktığı sebebiyle eleştirilir.<sup>71</sup> Bireyin kendine has özellikleri bir problem kaynağı olarak görülürken, "orijinal olmak, diğerlerinden farklı olmak eşitliği bozmaktır."<sup>72</sup> Bu ifade "Her şey bir bütündü. İnsanlaştırılmış makineler ve bir makine gibi kusursuz insanlar." sözüyle de tekrarlanmış olur.<sup>73</sup> Romanda, Velinimet'in katılımıyla düzenlenen Tek Devlet'in kurban ayini dahi, "tümelin tikele, bütününe bireye karşı kazandığı zaferi kutlamak için yapılan bir ayin" şeklinde tanımlanır.<sup>74</sup>

Benzer disiplin temaları diğer karşı-ütopyalar olan *Cesur Yeni Dünya* ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'de de işlenir. Huxley'in eserinde bireyin kolektivite içinde erimesinin sağlanması için gereken en önemli şey, insanın duygularından; diğer anlamda niteliklerinden arındırılmasıdır. İtaatsizlik ve sorgulamamanın itici nedeni olarak görülen duygular, çocukluktan bile değil, embriyo halinden başlayarak uygulanan teknik ve telkinlerle bastırılır. Romandaki denetçinin "sizleri duygusal açıdan rahatlatılmak için, mümkün olduğunca duygulardan esirgeyebilmek için hiçbir zahmetten kaçınmadık" sözü bu tutumun tezahürüdür.<sup>75</sup> Romanın ilerleyen bölümlerinde 'Ayrılık' den kurtarılmış topraklara gelen ve hayatının o anına kadar yalnızca Shakespeare okuyarak büyümüş Vahşi'nin, bu yeni dünyaya bir türlü uyum sağlayamaması ve sonunda da akıl sağlığından olarak intihar etmesi, bilinçdışından koparılmış, arzularından ve değerden soyutlanmış öznenin nihayetinde manen öleceği vurgusunun hayli güçlü bir anlatımıdır.

*Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te, değişmez biçimde iktidar olan Parti ve onun önderi Büyük Birader tarafından devamlı denetlenen dünya, evlere konan tele-ekranlar ve her yere yerleştirilen gizli mikrofonlar sayesinde izlenmekte ve ideolojiye aykırı düşünce ve eylemler şiddetle cezalandırılmaktadır. Roman karakteri Winston, bu tahakkümden kurtulmak için gizlice tuttuğu günlüğüne şu satırlarla başlar:

Geleceğe ya da geçmişe, düşüncenin özgür olduğu, insanların birbirlerinden farklı oldukları ve yapayalnız yaşamadıkları bir zamana; gerçeğin var olduğu ve yapılanın yok

---

<sup>71</sup> A.g.e., s.26.

<sup>72</sup> A.g.e., s.39.

<sup>73</sup> A.g.e., s.81.

<sup>74</sup> A.g.e., s.52.

<sup>75</sup> Huxley, a.g.e., s.72.

edilemeyeceği bir zamana: Tek düzen çağından, yalnızlık çağından, Büyük Birader'in çağından, çift-düşün çağından selamlar!<sup>76</sup>

Karşı-ütopyalar açısından disiplin-tahakküm denklemi, tıpkı eleştirel felsefecilerin yaklaşımı gibi insanın nicelikleştirilmesi üzerinden anlatılır. Bunun diğer anlamı, her şeyin matematiğe indirgenmesi ve matematiğe indirgenemeyen değer düzleminin ve hayal gücünün tamamıyla bastırılmasıdır. Hatta nicelikleştirme söz konusu olduğunda matematik bile kafa karıştırıcı olabilir. *Biz*'in kahramanı matematikçi D-503 için irrasyonel sayılar başlı başına bir problemdir. Yeryüzünde her formüle, her denkleme, yani matematiğe denk düşen bir eğri ya da cisim varken, irrasyonel sayılara bir karşılık bulunamaması can sıkıcıdır. “İşin korkunç yanı da bu!” der D-503, “Görünmedikleri halde kaçınılmaz biçimde varlar; çünkü gölgeleri matematikte irrasyonel formüllere bürünmüş... ve ne matematik ne de ölüm yanlış yapar. Bu cisimleri evrenimizde, yeryüzünde görmüyorsak da varlar -kaçınılmayacak şekilde varlar- orada, görünenin ardında büyük koca bir evrenleri var.”<sup>77</sup>

Bu irrasyonel sayı içimde, yabancı, ürkütücü bir yaratık gibi büyümüştü. Beni yiyip bitiriyordu; üstesinden gelebilmek, kavrayabilmek mümkün değildi; çünkü akıl dışıydı.<sup>78</sup>

D-503 için dünya son derece basittir ve öyle kalmak zorundadır. Matematikle ifade edilecek mekanik bir dünyanın olmaması düşüncesi bile, onu son derece rahatsız ederken, bir aşk yaşamaya başlaması işleri daha da zora sokar. Hâlbuki kalp bile onun için “ideal bir pompadan başka bir şey değildir” ve “tüm bu aşklar, acımlar ve (kalpte) böyle kasılmalara neden olan saçmalıklar hastalıklı, doğaya aykırı şeylerdir.”<sup>79</sup> Fakat bir arkadaşı, roman kahramanının gidişatından duyduğu kaygı ile onu, çoktan, “kötü bir yoldasın, öyle görünüyor ki içinde bir ruh oluşmuş”<sup>80</sup> diyerek uyarmıştır bile.

Zamyatin'in eserinde diktatör Velinimet'in kendisine isyan edenlere karşı en büyük silahı ise, beyindeki düş gücü merkezinin cerrahi bir işlemle çıkarılması olan ‘Büyük Ameliyat’dır. Çünkü düş gücü bir hastalıktır, makinaların düş gücü olmadığı gibi Tek Devlet vatandaşlarının da olmamalıdır; “düş gücü mutluluğa giden yolun son

---

<sup>76</sup> Orwell, **a.g.e.**, s.52.

<sup>77</sup> Zamyatin, **a.g.e.**, s.96.

<sup>78</sup> **A.g.e.**, s.46.

<sup>79</sup> **A.g.e.**, ss.151-152.

<sup>80</sup> **A.g.e.**, s.86.



engelidir.”<sup>81</sup> Eser, kahramanının ameliyat edilmesiyle son bulurken, aslında “Zamyatin geçmiş gelecek tüm velinimetlere haykırmaktadır: İnsanda düş gücünü yok edecek bir yol bulmadıkça kazanamazsınız.”<sup>82</sup>

*Cesur Yeni Dünya*'da bir dünya denetçisi de, eski düzenin nasıl yok edildiğini, dinin, doğanın, kültürün hatta ailenin nasıl ortadan kaldırıldığını uzun uzun anlatır. Okur denetçinin anlatımından, bu yok etme işlemi esnasında geleceğin karşısında geçmişin, bilimsel düşüncenin karşısında dinin, tekniğin karşısında doğanın, birey karşısında ailenin ve akıl karşısında insanın tutkuları ve ahlâkın ortadan kaldırılması gereken problemler haline geldiğini öğrenir.<sup>83</sup> Denetçi, insanın hislerinden arındırılmasının toplumsal istikrarın en önemli dayanağı haline gelişini şu sözlerle anlatır:

O zavallı modernlik öncesi insanların çıldırmış, kötü ve sefil durumda oluşlarına şaşırılmamalıdır. Dünyaları; rahat yaşamalarına, akıllı, erdemli ve mutlu olmalarına izin vermiyordu. Anneler ve âşıklar, uymak üzere şartlandırılmadıkları yasaklamalar, baştan çıkaran ihtiraslar ve yalnız pişmanlıklar, salgın hastalıklar ve sonsuz yalnızlaştıran acılar, belirsizlik ve yoksulluk –işte bunlar onları güçlü hislere zorluyordu. Böyle güçlü hislerle (güçlü ama tek başına; umutsuz, bireysel bir yalnızlık içinde) nasıl istikrarlı olabilirlerdi? Toplumsal istikrar olmadan uygarlık olmaz. Bireysel istikrar olmadan da toplumsal istikrar olmaz.<sup>84</sup>

Huxley'in yapıtında, toplumun iyiliği adına bireysel değerlerin yok edilmesi gerektiği açık biçimde vurgulanırken, denetçinin ağzından atalarımızın, kendilerini bu korkunç duygulardan arındırmak isteyen ilk reformcuları ciddiye almamakla “dar görüşlü” olduklarını kanıtladıkları dile getirilir. Onlar öznenin özgürlüğüne vurgu yapmışlarsa da bu, denetçi açısından yalnızca “verimsiz ve sefil kalma özgürlüğü, yanlış görevde yanlış adam olma özgürlüğü” olarak görülür ve aşağılanır.<sup>85</sup> Hâlbuki “birey hissederse topluluk sendelemektedir.”<sup>86</sup>

Orwell'in romanında ise, bir İç Parti üyesi eski ütopyalarla oldukça ilginç biçimde hesaplaşır. Bir sorgulama esnasında, kurmak istedikleri dünyanın eski ütopyacıların zevk düşkünü ütopyalarının tam aksine, korku ve azap dolu bir dünya olacağını, ilerlemenin daha güzel günlere değil, tam aksine acıya doğru süregideceğini söylerken, insanın bu

---

<sup>81</sup> A.g.e., s.158-159.

<sup>82</sup> Bülent Somay, **Biz**, Sunuş Yazısı, s.10.

<sup>83</sup> Huxley, a.g.e., s.75-83.

<sup>84</sup> A.g.e., s.69-70.

<sup>85</sup> A.g.e., ss.74-75.

<sup>86</sup> A.g.e., s.132.

sürecin sonunda tüm toplumsal bağlarından soyutlanacağını, yalnız ve mutsuz bir bireye dönüşeceğini anlatır. Oldukça açık sözlü olan İç Parti üyesi, mükemmel toplumun da ancak bu yolla; insanın yaşamın tüm zevklerini yok sayacak ve güzellikle çirkinlik arasında ayırım yapamayacak bir zihinsel duruma getirilmesiyle oluşturulabileceğini söyler.<sup>87</sup>

Parti'nin bu hususta yürüttüğü en önemli faaliyetlerden biri de yeni bir dil geliştirmektir. Onlarca uzman 'Yenisöylem' adı verilen, matematik kesinliğe sahip ve daha az kelime içeren bir dil oluşturmak için çabalamaktayken, 'Eskisöylem' adı verilen dil ise, belirsiz ve gereksiz birçok ince anlam ayrımı ve değer içerdiği gerekçesiyle hakir görülür. Kesinlik içeren yeni bir dil geliştirme gayretinin romanda arzu edilen sonucu ise düşünce ufkunun daraltılması, ifade edilmeye gerek duyulan her kavramın tüm yan anlamları yok edilmiş ve değerden arındırılmış tek bir sözcükle dile getirilmesidir. Syme isimli uzman bu sürecin sonunda, "düşünce suçunu tamamıyla olanaksız kılacaklarını çünkü düşünceyi dile getirecek tek bir sözcük bile bırakmayacaklarını," hatta Chaucer, Shakespeare, Milton ve Byron gibi romantik edebiyatçıların da, Yenisöyleme çevrilen eserleri sayesinde tam da kendilerinin karşıtı bir şeye dönüşeceklerini söylerken, modern dünyanın nicelik-nitelik ayrışmasını dil üzerinden yorumlamış olur.<sup>88</sup>

Nitelikten koparılmış bir dünya dayatan modernitenin etik üzerindeki etkisi ve sonuçları da hem modernizm eleştirilerince hem de karşı-ütopyalarca hesaplaşılan bir diğer meseledir. Adorno ve Horkheimer'a göre, modernitenin tüm ahlâk öğretileri, değerden düşen dini etiğin yerine geçebilecek entelektüel bir temel bulmak üzere gösterilen umutsuz çabalardan ibarettir.<sup>89</sup> Bu temel, modern çağlardan itibaren en çok haz kavramı üzerinden inşa edilmeye çalışılacaktır. Alan Touraine'e göre, bu çabalama içinde modernite, yalnızca akla çağrıda bulunmaz. Bunun sebebi akıl yürütmeleri birbiriyle uyuşturmadaki zorluk ve aklın egemenliğinin vahiy gibi dayatılamamasıdır. Touraine, modern düşüncenin bu sebeple, aynı zamanda akılla kavranılan "şeylerin doğal düzenine" uygun davranmanın haz verdiğini ve zevk kurallarına uygun olduğunu kanıtlama düşüncesiyle doğal ahlâk kavramına vurgu yaptığını ileri sürer. "Bu hem estetik düzeyde, hem de ahlâksal düzeyde yapılması gereken bir kanıtlamadır." Matematiğin fiziksel yasalara uyum göstermesi gibi,

---

<sup>87</sup> Orwell, **a.g.e.**, ss.303-304.

<sup>88</sup> **A.g.e.**, ss.76-78.

<sup>89</sup> Adorno – Horkheimer, **a.g.e.**, s.103.

zevk de kendiliğinden doğaya uygun ve doğru olarak konumlanmış olur. “Haz, dünyanın düzenine tekabül etmektedir.”<sup>90</sup>

Akıl gibi, ahlâkın da doğaya uygun olduğu fikri, modern düşünceyle birlikte yeni bir boyut kazanır: Doğalcı ahlâk antikiteden beri varlığını sürdürse de bundan böyle dikkat edilmesi gereken husus, doğa kavramındaki dönüşüm olacaktır, zira Cassirer’in ifadesine göre, doğa yalnızca fiziksel mevcudiyet alanı ya da maddi gerçeklik alanını ifade etmekten ziyade, doğruların kuruluşunun kökenini belirttiğinden,<sup>91</sup> doğru ve dolayısıyla doğal kabul edilen varlık anlayışının değişiminin ahlâk kavramının dönüşüme uğraması noktasında son derece önemli bir etki yapacağı açıktır. Diğer bir ifadeyle dünyanın bilgisine dair kurucu doğrular değiştikçe ahlâki yargılar -modernitenin öngördüğünün tam aksine- değişmek durumunda kalır; onları sabit tutacak aşkın bir referansın yokluğunda meydana gelen bir zorunluluktur, bu.

Bu düşünceden hareketle, tüm dünyanın matematikleşmesini eleştirdiği karşı-ütopyası ile Zamyatin’in, eserindeki kahraman D-503’ün ağzından, Kant’ı “çıkarma, toplama, bölme ve çarpma üzerine kurulu” matematik bir ahlâk inşa edemediği için hicvetmesi normal hale gelir.<sup>92</sup> Çünkü tamamen matematiksel bir dünyada, doğal olan ve modernitenin kabulüne göre aynı zamanda ahlâklı olan şey, bu matematik kesinliğe sahip bir etikle varlığı sürdürmektir. Onun içindir ki Rus edebiyatçının eserinde, endüstriyel verimliliği arttırmak adına tüm çalışma zamanını belli periyotlara bölen Fredrick Winslow Taylor, Immanuel Kant’la boy ölçüşecek bir konuma yükselir.<sup>93</sup>

Bununla birlikte, Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı* adlı kitabında, içinde yaşadığımız güncel çağı ‘orji sonrası’ olarak tanımlarken, modernlik, her alanda özgürlüklerin patlaması noktasında bir orji olarak görülür ve cinsel özgürleşme bu patlamalar içinde ahlâki payandaları zorlaması ve ilk elden hazla ilgili olması açısından önemli bir yer tutar. Cinselliğin özgürleşmesinin modernlik açısından parolası en az üreme ile en çok cinsel ilişki olurken, Baudrillard bir zamanlar ruhun metaforu olarak görülen beden, moderniteyle birlikte cinselliğin metaforu haline geldiğini vurgular; bugünse beden kesinlikle hiçbir şeyin metaforu değildir. Beden artık, “simgesel düzenlenme

<sup>90</sup> Touraine, a.g.e., s.27.

<sup>91</sup> Ernst Cassirer’den aktaran Touraine, a.g.e., s.29.

<sup>92</sup> Zamyatin, a.g.e., s.26.

<sup>93</sup> A.g.e., s.42.

olmadan, aşkın bir hedef olmadan, iletişim ağlarının ve entegre devrelerin yan yanallığına benzer katıksız bir yan yanallık içinde, tüm süreçlerin sonsuza değin programlandığı ve mekanik biçimde birbirine eklendiği yerdir.”<sup>94</sup>

Baudrillard’a göre cinsel ütopya gerçekleşmemiştir. Cinselliğin ayrı bir etkinlik olarak yadsınması ve arzunun tüm insanlarda, cinsiyet ayrımının ötesine geçilerek yüceltilmesi düşüncesiyle desteklenen cinsel özgürlük, yalnızca, cinselliğin cinsel göstergelerden farksız bir özerkleşmesi sonucunu doğurmuştur.<sup>95</sup> Bu durumun, modernitenin yanlış özne kabulüyle birinci, tüketim kültürüyle de ikinci dereceden bir akrabalık taşıdığı açıktır. İnsanlığını, soyut kavramsal kategorilerden ziyade, kavramsallaşmaya direnen yanlarından kazanan bireye mekanikçi bir anlayışla bakan modern düşünce, onun çok katmanlı ve çok boyutlu doğasını anlamak noktasında daima yetersiz kalacağından, cinselliği salt bedensel fonksiyonlara indirgemek yanlışından kaçamaz. Diğer yandan da dünyanın metalaşmasından tüm varlık alanı gibi insan bedeni ve hazları da kurtulamayacaktır.

D-503, “her sayının diğer bir sayıyı cinsel bir meta olarak kullanmaya hakkı olduğu” anlamına gelen ‘Lex Sexualis’ yasasının üç yüz yıl önce ilan edildiğini ve o günden sonra cinselliğin yalnızca bir teknik olduğunu söyler. Böylece “eskiden nice aptal trajedinin kaynağı olan aşkı, tıpkı uyku, yiyecek tüketimi ve dışkı boşaltımı gibi organizmanın yararlı ve hoş bir fonksiyonuna dönüştürmüş olmakla” övünür.<sup>96</sup> *Cesur Yeni Dünya*’da da cinsellik bir tabu olmaktan çıkmıştır. Tamamıyla özgür cinsel hayatın tek kuralı bir vardır: Hamile kalmamak. (Bu çelişki bize Baudrillard’ı hatırlatır.) Bunun dışında tam bir cinsel patlama yaşanmaktadır; insanlar daha çocuk yaştan itibaren cinsel oyunlar oynamaya teşvik edilirler.

*Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*’te ise devletin kontrolünün dışında ve tutkuyla cinsel yakınlık kurmak suçtur. O yüzden cinsel ilişkiye “lavman yapmaktan farksız, hiç de iç açıcı olmayan sıradan bir işlem” olarak bakılır.<sup>97</sup> Zira Winston Smith için, iki cinsin tutkuyla ve birbirlerini severek birleşmesi “Parti’ye indirilmiş bir darbe, bir siyasal

---

<sup>94</sup> Jean Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı**, çev. Işık Ergüden, 5.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss.9-15.

<sup>95</sup> A.g.e., ss.17-18.

<sup>96</sup> Zamyatin, a.g.e., s.33.

<sup>97</sup> Orwell, a.g.e., s.90.

eylemdir.”<sup>98</sup> Diğer yandan ise, Parti, “tümüyle bastırılması olanaksız içgüdülerin giderilebilmesi için, fahişeliği el altından özendirmektedir.”<sup>99</sup> Bu ifade bize, Deleuze ve Guattari’nin arzu felsefesi görüşlerini inşa ettikleri “arzu özü itibarıyla devrimcidir” temel önermesini hatırlatır. “Devrimci sıfatıyla arzu, herhangi bir toplum ya da ‘ülfet’ biçimini altüst ederek yıkıma uğrattığından,”<sup>100</sup> ütopyacı düşler için son derece tehlikeli bir düşman haline gelir. Zira D-503’ün de belirttiği gibi, “ideal, artık hiçbir sorunun kalmadığı durum”<sup>101</sup> iken, arzu, umulmadık ve hesaplanmadık sonuçlarıyla ideal’i tehdit eder; bu sebeple “bir toplumun birincil meşgalesi arzuyu evcilleştirmek ve bastırmaktır, kapalı yapılar içersinde yer yurt edindirmektir.”<sup>102</sup>

İster tamamıyla özgür bırakılsın, isterse belli şartlara bağlansın, arzunun ‘yer yurt edindirilmesi’ sürecinde cinsel özgürleşimin karşı-ütopyalardaki yansıması beden in metalaşmasıdır. Metalaşan bedenin cinsellik üzerinden devamlı tüketilen bir nesne halini alması iki yönlü bir işlev görür. Bunların ilki aşk, sevgi ve tutku gibi irrasyonel fakat kolektivitinin varlığı açısından oldukça tehlikeli bulunan değer alanlarının bastırılması iken, ikincisi de hazzın maksimasyonu ve aşırı biçimde tüketilmesi yoluyla tüm varlık alanının bir kere kullanılıp atılan objelere dönüştürülmesidir. “Uyuşturucu, filmler ve radyonun etkisiyle gündüz düşleri kurma özgürlüğüne ek olarak cinsellik, tebaasını, yazgıları olan köleliğe razı etmede yardımcı olur.”<sup>103</sup> Haz veren tüm eylemler gibi cinsellik de muhakkak tüketim endüstrisine hizmet eder mahiyette anlaşılmalı ve yaşanmalı zorundadır.

Bu noktada iki örnek olarak, Antonio Gramsci’nin (1891-1937) ve Mike Featherstone’un (1946-...) çalışmaları konuyu anlamak açısından aydınlatıcı olabilir. Gramsci, *Hapishane Defterleri* adlı yazmalarında, Amerikanizm ve Fordizmin kapitalist sistemin gereklerine uygun yeni bir işçi ve insan tipi yaratma konusunda bugüne kadar tanık olunan en büyük kolektif girişim olduğunu belirtmiş ve cinselliğe, aileye ve ahlâka dair sorunların hep yeni tip çalışma ve yaşama uygun bir insan tipinin ortaya çıkarılmasıyla ilintili olduğunu öngörmüştür. Amaç, büyük şirketlerin işçilerinin mutlak bir disiplinle

---

<sup>98</sup> Bezel, *Yeryüzü Cennetlerini Sonu: Ters Ütopyalar*, s.135.

<sup>99</sup> Orwell, *a.g.e.*, s.90.

<sup>100</sup> Best – Kellner, *a.g.e.*, s.111.

<sup>101</sup> Zamyatin, *a.g.e.*, s.35.

<sup>102</sup> Best – Kellner, *a.g.e.*, s.112.

<sup>103</sup> Huxley, “1946 Basımına Önsöz”, *a.g.e.*, s.17.

ürettiği metaların, yine o işçiler tarafından tüketilmesi ve üretim-tüketim dolaşımının kesintisiz şekilde devam etmesidir.<sup>104</sup>

Featherstone da *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* adlı kitabında, Georges Bataille'nin (1897-1962) teorilerinden yola çıkarak, günümüzde iktisadi üretimin kıtlıkla değil, ifratla bağlantılandırılması gerektiği görüşünü ortaya koyar. Featherstone'a göre, iktisadi büyümeyi etkili biçimde denetlemenin ve sürdürülebilmenin tek yolu, talebin çok üzerinde üretilen metanın zorunlu biçimde çarçur edilmesine bağlı hale gelmiştir. "Bu işlem hediyeler, eğlenceler, tüketim turnuvaları, karnavallar ve gösterişçi tüketim yoluyla gerçekleştirilir."<sup>105</sup>

Bu ekseninde, yaşadığımız toplum tüketimci arzu ve isteklerin sürekli yüceltiği ortak bir kültür yapısına doğru evrilmektedir. "Sadece mal ve hizmetlerin değil, ilişki ve fikirlerin de tüketilmesi, davranışlarımızda öylesine merkezî bir yer işgal etmekte ki modern zamanlarda bir *tüketimci ahlâk*tan bahsetmek mümkündür. Bu ahlâk açısından bakıldığında vurgu, iş yaşamından serbest vakit alanına, üretimden tüketime doğru kaymaktadır. Tüketim, kültürün genel bir niteliği, genel bir tutum ve zihniyet haline gelmektedir."<sup>106</sup> George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'de proleterlerin edebiyatı, müziği, tiyatrosu ve eğlencesiyle ilgilenen pek çok dairenin varlığından bahseder. "Spor, cinayet haberleri ve astrolojiden başka bir şey içermeyen beş para etmez gazeteler, iç gıcıklayıcı ucuz romanlar, seks sahneleriyle dolu filmler, uyakdüşüren diye bilinen özel bir kaleydoskopta tümüyle mekanik bir biçimde bestelenen hisli şarkılar buralarda üretiliyordu,"<sup>107</sup> diyen İngiliz yazar, günümüzün, tüketim toplumunun dinamiklerine ayarlı ucuz popüler kültürünü özetleyiverir.

Aldous Huxley'in yapıtında, Kuluçka Şartlandırma Merkezi'nin müdürü "insanların, tüketimi arttırmaya hiçbir katkısı olmayan karmaşık oyunları oynamasına izin vermenin ne kadar ahmakça olduğunu bir düşünsenize" derken, modern dünyanın haz ve tüketim ilişkisini gözler önüne serer.<sup>108</sup> Gerçekten de Dünya Devleti'nin devamı, sanayinin çıkarları adına her erkek, kadın ve çocuğun, bir yıl içinde belli bir miktarda tüketime

---

<sup>104</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 6.b., Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s.148.

<sup>105</sup> Featherstone, *a.g.e.*, s.53.

<sup>106</sup> Loo – Reijen, *a.g.e.*, s.153.

<sup>107</sup> Orwell, *a.g.e.*, ss.67-68.

<sup>108</sup> Huxley, *a.g.e.*, ss.55-56.

zorlanmasıyla kaimdir.<sup>109</sup> Bu sebepten, aynı slogan tüm eser boyunca devamlı tekrarlanır durur: Atıp kurtulmak onarmaktan iyidir. Yama artarsa refah düşer. “İş, oyun –gücümüz ve zevklerimiz on yedi yaşımızda neyse altmış yaşımızda da o oluyor. Eski, berbat günlerde, yaşlılar hayattan elini eteğini çeker, emekli olur, kendini dine verir, zamanlarını okumaya ve düşünmeye ayırırlardı –düşünmeye!” diyen müdür, bunu dile getirmeden biraz önce şunu da özellikle belirtmiştir: “Oturup kitap okursanız fazla bir şey tüketemezsiniz.”<sup>110</sup>

Her çeşit hazzın maksimize edilmesinin, cinsel serbestliğin ve ebedi gençlik kültürünün karşı-ütopyalardaki tek gayesi, tüketimin arttırılması ve bu yolla devletin düzeninin sorun çıkarmadan varlığını sürdürmesi olur. “Bu tanıma uygun düşen ‘insan görüşü’nde insan, sadece haz, konfor ve sansasyondan hoşlanan iradesiz, kolay manipüle edilebilen, maddeci ve yüzeysel bir varlık olarak boy göstermektedir.”<sup>111</sup> Mutluluk tek gaye olarak kalmalıdır. Çünkü diğer türlü insanlar, “asıl amacın daha derinlerde bir yerlerde, fiziksel insanın ötesinde bulunduğuna inanmaya yönlenebilir ve yaşamın amacının, mutluluğun sürekli kılınması değil, bilincin yoğunlaştırılması ve arınması, bilginin zenginleştirilmesi olduğunu düşünebilirler.”<sup>112</sup> Elbette ki bu durum, tüketimi esas alan ve varlığının en büyük dayanağı haline getiren bir düzen için oldukça tehlikelidir.

Böylece bölüm başında değinilen noktaya dönülür: İnsan gerçekten özgür olmak yerine, özgürlük yanılısamasının tutsağı olmuştur; çünkü temel kurucu kabuller noktasında özgürlük mutlulukla, mutluluk da zorunlulukla ayakta durmaktadır. Karşı-ütopyaların kurgusal dünyasında bu çelişkiye, modern insanın özgür olmak yerine mutlu olmayı tercih ettiğine veya gerçek bir özgürlüğün ancak katı bir zorunlulukla gerçekleşebileceğine dair birçok ifadeyle atıfta bulunulur. Örneğin, D-503’ün şair arkadaşı R-13, Adem ve Havva hikâyesini anlatırken, “cennetteki o ikiliye bir seçme şansı veriliyor: Özgürlüksüz mutluluk, mutluluk olmadan özgürlük. Üçüncü seçenek yok.” demektedir.<sup>113</sup> D-503 de İntegral adlı uzay gemisinin parçalarının mekanik işleyişini seyrettiğinde, onu bir dansa benzetir ve bu “mekanik balenin” neden güzel olduğunu anlayıverir:

---

<sup>109</sup> A.g.e., s.79.

<sup>110</sup> A.g.e., ss.79-85.

<sup>111</sup> Loo – Reijen, a.g.e., s.154.

<sup>112</sup> Huxley, a.g.e., s.233.

<sup>113</sup> Zamyatin, a.g.e., s.64.

Neden güzel bu? Dansı güzel kılan ne? Yanıt: Çünkü bu özgür olmayan bir hareket; çünkü dansın tüm anlamı mutlak ve estetik boyun eğişte, ideal özgürlüksüzlükte yatıyor.<sup>114</sup>

*Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* romanındaysa özgürlük ve zorunluluk ilişkisi yukarıda ifade edilen tüm çelişkileri içinde barındıran ‘çift düşün’ sayesinde formüle edilir. Gerçek özgürlük, zorunluluklarımızdan doğan ve ödevlerimizi yerine getirmenin verdiği hazzı yaşamaktır; bunun dışında kalan tüm eylemler, değersizleştirilerek ve aşağılanarak yalnızca proleterlerin ve hayvanların özgür olduğu söylenip durur. Parti’nin sloganı her iki taraf için de (gerek parti üyeleri gerekse proleterler açısından) çelişkili durumu özetlemektedir: “Özgürlük köleliktir.”<sup>115</sup>

*Cesur Yeni Dünya*’nın denetçisi, mutluluk ve erdemin sırrının, yapmak zorunda olduğun şeyi sevmekte gizli olduğunu söyler. Tüm şartlandırmaların amacı budur: insanlara, kaçınılmaz toplumsal yazgılarını sevdirmek.<sup>116</sup> Eserden anladığımız kadarıyla bizzat Henry Ford’un kendisi, “vurguyu gerçek ve güzellikten alıp rahatlık ve mutluluğa taşımak için büyük uğraşlar vermiştir. Seri üretim bu değişimi zorunlu kılmıştır. Evrensel mutluluk, çarkları sabit bir şekilde döndürür; gerçek ve güzellik bunu yapamaz.”<sup>117</sup> İçinde bulunduğu özgürlük yanılısamasının tek başına farkında olan Bernard Marx, Lenina’ya umutsuzca sormaktadır:

- Özgür olmak istemez miydin Lenina?  
-Ne demek istediğini anlamıyorum. Ben özgürüm. Zamanımı keyifli geçirmek konusunda özgürüm. Şimdilerde herkes mutlu.<sup>118</sup>

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, birkaç aykırı ses hariç, zaten herkes mutlu ve böylelikle de özgür hissetmektedir. Tüm şartlandırmalara rağmen bir problem çıktığı takdirde ise yardıma ‘soma’<sup>119</sup> koşar. Bu yüzden, Lenina da Bernard’a umutsuzca sorar:

-Bu dehşet verici düşüncelerine kapıldığında niye soma almıyorsun? Hepsini unutursun. Izdırap çekeceğine neşelenirsin.<sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> A.g.e., s.20.

<sup>115</sup> Orwell, a.g.e., s.97.

<sup>116</sup> Huxley, a.g.e., s.39.

<sup>117</sup> A.g.e., s.295.

<sup>118</sup> A.g.e., s.129.

<sup>119</sup> *Cesur Yeni Dünya* adlı romanda yaygın biçimde kullanılan uyuşturucu.

<sup>120</sup> Huxley, a.g.e., s.130.



#### 4.1.2. Modern Düşünce Eleştirileri Açısından Bilimcilik, İlerleme Ülküsü ve Karşı-ütopyalar

Modern düşüncenin bilimci karakterine yönelik eleştiriler, bilimin varlığı bilmek adına parçalayarak gerçek anlamda ona vâkıf olma şansını elinden kaçırmakla kalmayıp aynı zamanda bu yolla varlığa kısıtlayıcı bir şiddeti de uyguladığı savıyla temellenir.<sup>121</sup> Bilim eleştirisinin bu minvaldeki ilk etkili ismi Fredrich Nietzsche olacak; bilimin doğru kabullerinin giderek sorgulanamaz hale geldiğini ve onun egemen bir güç olarak yaşamın bütünlüğünü tehdit eden bir faaliyet olduğunu ifade edecektir. Çünkü farklılıkları inkâr etmeye yönelik bir teşebbüs olarak bilim, bu yönüyle, tam da farklılıklardan ibaret olan yaşamın da reddedilmesine dönük çok geniş bir girişimin parçası, varoluşu kısıtlayan hatta ölü olarak sunan bir faaliyet; nihayetinde nihilizme yazgılı bir çabalamadır. Bilimi, niceliklerin eşit kılınması zorunluluğunu ihtiva ettiği için asketik bir ideal olarak gören Nietzsche'ye göre bilim, tüm evreni güç istenci ile ona bir işlev ve anlam yükleyerek kendi bulduğu doğa yasalarına uymaya zorladığı için baskıcı bir karakter arz eder.<sup>122</sup> Bilimin egemen olduğu bir yaşamın, eskisine oranla çok daha az bir yaşam olacağını ve gelecek için de çok daha az bir yaşam sağlayacağını iddia eden Nietzsche<sup>123</sup>, kendisinden sonra gelecek bilim eleştirilerini önemli ölçüde etkileyen bir düşünür olacaktır.

Yirminci yüzyılla birlikte ise bilimin mahiyeti konusunda tartışmaların daha da arttığı ve bilimsel düşüncenin doğal sonucu olarak zuhur eden tekniğin varlık, bilgi ve ahlâk problemleri üzerinden sorgulanmaya başlandığı görülür. Bunun en önemli nedeni, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren, bilim alanında yaşanan baş döndürücü gelişmeler ve tekniğin hem üretim özelinde hem de kitlesel olarak kullanımının, insan yaşamı ve toplumları üzerindeki dönüştürücü etkisinin büyüklüğüdür. Bilim ve teknolojinin tahakkümünün kendisini kültürün bütün alanlarında hissettirmesi, yasalılığın determinizmine karşılık özgürlük probleminin çözümsüz kalması yahut tümüyle maddi bir evrende amaç ve anlama yer kalmasının imkânsızlığı gibi konular, Aristoteles'ten bu yana

---

<sup>121</sup> Küçükalp, a.g.e., s.9.5

<sup>122</sup> A.g.e., s.86.

<sup>123</sup> Friedrich Nietzsche, **Tarih Üzerine**, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2000, s.135.

zihinleri meşgul eden bilimle ilgili kimi soruların her zamankinden daha acil ve ciddi şekilde cevaplanması zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.<sup>124</sup>

Modern düşüncenin bilimci karakterinin genel hatlarıyla iki yoldan kritik edildiği görülebilir. Bunlardan ilki, bilimin mahiyeti ve kapsamı iken, diğeri, teknik gelişmelerin insanın varolma biçimine yaptığı etki olmak durumundadır. 1844 ila 1929 yılları arasında yaşamış İngiliz felsefeci Edward Carpenter, henüz on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, bilimin içinde gizlice taşıdığı metafizik karakteri ortaya koyan isimlerden biri olur. Ona göre, bilimin tarih-dışı ve evrensel olarak ortaya koyduğu yasalar dikkatle incelendiğinde, bunların hepsinin yalnızca belli şartlar altında ‘gerçekten doğru’ olabileceği açıktır. Üstelik bu şartların doğada bulunması ya son derece zor ya da tamamen imkânsızdır. Diğer yandan, bilimin metodu, gerçekliğin çok küçük bir kısmına bakıp bir yasa veya önerme oluşturmak olduğundan, bu durum bilimi, yalnızca daha ileri gözlemler kısıtlı olduğunda veya kasten göz ardı edildiğinde savunulabilen bir kurgu yahut gerçeğe yaklaşık bir düşünce haline getirmektedir. Bunların ışığında, bilimin yasaları çoğu zaman nesnel bir varlığa sahip olmadığından metafizikseldir.<sup>125</sup> Hatta bilim, olgulardan yasalara, görünüp duyumsanabilen tekil ayrıntılardan maddi olmayan büyük genellemelere sıçrarken, soyutlamanın alanına girebilmek adına gerçekliği terk etmek durumunda kalır ve ne ölçüde tarih-dışı ve evrensel hakikatler öne sürerse soyutlamaları da o denli yüzeyselleşerek nesnel gerçekliklerini yitirirler.<sup>126</sup>

Carpenter’ın, bilimin ancak yapay sınırlama veya fiilen göz ardı etme yöntemiyle kesin sonuçlara ulaşabildiğini ve ancak bu yolla meşruiyetini sağlayabildiğini, bilim dallarından örnekler vererek anlatırken vurguladığı bir nokta oldukça ilginçtir. İngiliz filozof, “bizden en uzak ve gözlenmesi en zor gök cisimlerini inceleyen astronominin” en temel bilim dalı olarak kabul edilmesini; on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca yaşanan kozmolojik tartışmaların günümüzdeki bilim yapma biçimine zemin teşkil etmesini, astronominin hakkında en az bilgiye sahip olduğumuz ve fiili olguları en fazla göz ardı etmemize imkân veren bilim dalı olmasına bağlar. Böylece matematiğin yasalarıyla oluşturulan modeller, birisi aksini ispatlayana ya da fiili durumla yaşanan karşıtlık artık üstü ötülemez hale gelene kadar ‘doğru’ olma iddiasını rahatça

<sup>124</sup> Cevizci, *Felsefe*, s.107-108.

<sup>125</sup> Edward Carpenter, *Batı Uygarlığının Krizi*, çev. Orhan Düz, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2008, s.58.

<sup>126</sup> A.g.e., ss.66-67.

sürdürebilirler.<sup>127</sup> Modern düşünce, bu ‘rahatlık’ sayesinde bilimin ortaya koyduğu yasaları evrensel hakikatler olarak kabul edebilir.

Carpenter’ın eleştirileri, yirminci yüzyılın 60’lı yıllarından itibaren antipozitivist geleneği kendi adı altında toplayacak Thomas Kuhn’un (1922-1996)<sup>128</sup> çalışmalarını nerdeyse bir yüzyıl öncelemesi bakımından oldukça sıra dışıdır. Bilim adamlarının bilişsel etkinliklerini ancak paradigmalara, yani kendi dönemi için kabul edilen teorik ve kavramsal bir çerçeve içinde yürüteceği yöntemlerle sürdürebileceğini ifade eden Kuhn, bilim adamlarının bu paradigma dışında hiçbir ölçütlerinin de bulunmadığını söyler. Dolayısıyla Thomas Kuhn, bir anlamda, Carpenter’ın yaptığı tespitleri paradigma kavramıyla daha da ileriye taşımış olur. Modeller oluşturan paradigma uzun bir süre dünyayı doğru olarak açıklıyor gibi görünmekle beraber, içinde yeni soruları barındırması sebebiyle, eninde sonunda bu sorulara cevap vermek noktasında bir krize girecektir. Hatta Kuhn’un tabiriyle olağan bilim, en başta, kendi ana ilkelerini sarsıcı bulduğu yenilikleri bastırmaktan da kaçınmayacaktır.<sup>129</sup> Fakat eski paradigmanın cevaplarının karşısında, yanıtızsız kalan soruların devamlı birikmesi sebebiyle bir bunalım dönemine girilir. Bilimsel uğraş, varolan uygulama geleneğini yıkacak derecede aykırı sonuçlar vermeye başladığında, yeni bir bilim yapma metodunun olağanüstü (o zamana kadar denenmemiş yöntemlerle) arayışları da artar. Bilimin ilkelerinde kayma meydana getiren bilimsel devrimler, “geleneğe bağlı olan olağan bilim faaliyetinin gelenek yıkan tamamlayıcıları”<sup>130</sup> olarak zuhur ettikçe, yeni bir paradigma devamlı olarak eskisinin yerini alacaktır. Yeni paradigma, insanlara dünyayı daha iyi açıklıyor gözükse de bunun bilim çevresinin uzlaşımı ve belli problemleri çözme noktasında getirdiği kolaylıklar haricinde hiçbir rasyonel ve nesnel bir dayanağı yoktur<sup>131</sup> ve tarihin bize gösterdiği üzere bilimsel paradigmalar ahistorik ve evrensel bilgiler bütünü değil, yalnızca belli bir süreye ve şartlara bağlı açıklama sistemleridir. “Dolayısıyla Kuhn, paradigma değişince gerçeğe daha bir yaklaştığımızı düşünmekten feragat etmemiz gerektiğini öğütler.”<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> A.g.e., ss.60-61.

<sup>128</sup> Demir, **Bilim Felsefesi**, s.80.

<sup>129</sup> Thomas Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, 8.b., Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s.76.

<sup>130</sup> A.g.e., s.77.

<sup>131</sup> Demir, **a.g.e.**, ss.85-87.

<sup>132</sup> A.g.e., s.87.

Bu iddialar elbette modern düşüncenin tüm gerçekliğe bilimsel bir yöntemle ulaşılabileceği ve dünyayı açıklama gayretinde yanlış yahut yetersiz görülen inançların ve metafiziğin yıkılarak yerine ahistorik, evrensel doğrular konacağı düşüncesinin bizzat kendisinin nesnel bir gerçeklikle ilintili olmaktan çok, bir inanç sistemi olduğunu yüzümüze vurur. Hâlbuki Gianni Vattimo'ya göre bilim söylenle karşıtlık içinde, dünyayı büyüden ve mitten arındırmayı bir ideal biçiminde ortaya koyarak doğmuştur.<sup>133</sup> Lyotard da bilimin her zaman anlatılarla çatışma içinde olduğunu ve bu çatışma içinde bilimin ölçülerince değerlendirilen anlatıların yalnızca masal olarak kabul edildiğini söylemektedir. “Ancak bilim, kendisini yararlı düzenlilikleri koymakla sınırlandırmadığı ölçüde ve hakikati aradıkça, kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmakla yükümlü kılınmıştır.”<sup>134</sup> Daha açık bir ifadeyle, gelinen noktada bilimin kendisi, bir bakıma modern düşüncenin yeni mitolojisi, hatta dinidir. Bu sebeple, Kuhn açısından paradigma değiştirmek tıpkı din değiştirmeye benzer.<sup>135</sup> Ya da 1951 tarihli *A History of Modern Philosophy* adlı kitabında Frederick Mayer (1921-2006) modern insanın, Ortaçağ insanının teolojiye bağlandığı kuvvetle bilime bağlandığını ifade eder.<sup>136</sup>

Zamyatin'in karşı-ütopyası *Biz*, daha ilk okumada bile bu düşüncelerin izlerini gözlerimizin önüne sererken, D-503 “bilgi, yanılmazlığından kesinlikle emin olduğumuzda inançtır”<sup>137</sup> demektedir ve Tek Devlet biliminin hiç yanılmadığını iddia etmektedir.<sup>138</sup> Diğer yandan bilimin hakikatin çok küçük bir parçasıyla yetinerek onu bir zorunluluğun içine hapsedmesi, şair R-13 ile matematikçi D-503 arasında ilginç bir diyalogla kendini açığa vuracaktır. Bilginin yalnızca korkaklık olduğunu iddia eden R-13, arkadaşını bilmek saplantısı içinde ‘sonsuzluğu duvarın arkasına kapamaya çalışmakla’ suçlarken, D-503 ise ‘duvarların, tüm insanların dayanağı olduğu’ iddiasıyla kendini savunur.<sup>139</sup> D-503 karakteri Aydınlanma'nın tipik bilim adamı özelliklerini gösterir: Onun için bütün bilinmeyenler insanın düşmanı sayılmalı ve *homo sapiens*'in ancak bütün soru işaretlerinden kurtulunca gerçek bir insan haline geleceği unutulmamalıdır.<sup>140</sup> Bir şair ve bilim adamını konuşturmak suretiyle Zamyatin, on dokuzuncu yüzyılda Nietzsche'nin ortaya koyduğu Apollon ve

<sup>133</sup> Vattimo, *Şeffaf Toplum*, s.42.

<sup>134</sup> Lyotard, *Postmodern Durum*, s.6.

<sup>135</sup> Hacking'ten aktaran Demir, *a.g.e.*, s.82.

<sup>136</sup> Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974, s.145.

<sup>137</sup> Zamyatin, *a.g.e.*, s.62.

<sup>138</sup> *a.g.e.*, s.27.

<sup>139</sup> *a.g.e.*, s.47.

<sup>140</sup> *a.g.e.*, s.110.

Dionysosçu gelenek arasındaki çatışmayı da bilimcilik ve olumsuzluk üzerinden eserine taşımış olur.

Adorno ve Horkheimer da modernitenin, özellikle Kant'ın "kendinde şey olarak varlık" fikrinden hareketle dünyada bilimin nüfuz edemediği hiçbir varlık kalmayacağına inandığını, fakat bilimin nüfuz ettiği fenomenlerin gerçekten varlık olmadığını vurgulamıştır. Kant'ın *a priori* zihin kategorileri sayesinde akıl, devamlı biçimde nesneye yüklediği rolleri yineler durur ve böylece zihin-dünya denklemi, her ikisinin de birbirlerine göre kesilip biçilerek küçültülmesiyle kurulabilir. Düşüncenin salt matematiksel bir forma bürünmesi, dünyanın kendi kendisinin ölçüsü olmasıyla sonuçlanır ve var-olanlar düşünme yoluyla boyunduruk altına alındıkça, düşünce de yalnızca var-olanların yeniden üretimiyle yetinir.<sup>141</sup> Jean Baudrillard da bilim ve nesnesi ilişkisinin işteşliğine dikkat çeker ve bilimin nesneyi öldürmesinin, sonunda nesnenin de bilimi öldürmesi anlamına geldiğine inanır. "Görünüşe göre bilim nesnesine egemen gibidir. Oysa nesne bilinçsiz bir tersine çevirme sürecinden yararlanarak, kendisini ölü ve kısır döngüye benzeyen bir sorgulamaya tâbi tutan bilime istediği ölü ve kısır döngüsel yanıtları sunarak, gizliden gizliye onu ele geçirmektedir."<sup>142</sup>

"Böylece (bilim) söz konusu varlığın sonsuz sayıda özelliğinden sadece birkaçını ayıklar ve soyutlar, onları birleştirerek bir kavram haline getirir. Bu yolla, pratikte gerçek varlığı bir kenara atıp onun gölgesiyle yetinir. Buna karşılık, ele alabileceği taşıması kolay bir şeye sahip olur; tıpkı geçici bir süre ve belli koşullarda değer ifade eden kâğıt para gibi bir şeye. Tek tehlike, zihnin bu şekilde oluşturduğu kısmî kavramın geniş uygulanabilirlik alanına fiili bir değer vermesi, onu dış dünyaya yansıtması ve sadece varlıklara, yani sonsuz sayıda özellikler taşıyan şeylere ait olan gerçekliği ona atfetmesidir."<sup>143</sup> Zamyatin'in D-503'ü bu gerçeğin farkındadır, fakat bir matematikçi, İntegral'in yapımında çalışan bir bilim adamı olarak "sınırlandırılma" sözünden hiç korkmamakta; her şeyin bir çember gibi basit ve sınırlı olması gerektiğini düşünmektedir. Kayıtlarına şunları not eder:

---

<sup>141</sup> Adorno – Horkheimer, **a.g.e.**, ss.47-48.

<sup>142</sup> Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s.27.

<sup>143</sup> Carpenter, **a.g.e.**, s.67.

Sınırlandırılma sözcüğü beni korkutmuyor. İnsanın en büyük gücü olan akıl da, sonsuzluğun sürekli olarak sınırlandırılıp, parçalara ayrılmasıyla oluşmuyor mu? Bu da benim alanıma, matematiğe kutsal güzelliğini veriyor.<sup>144</sup>

Belirtilmelidir ki, nesnel bir gerçekliğe ulaşabilmek kaygısıyla doğan bilim, fenomenler arasında varolduğu kabul edilen neden-sonuç ilişkisi temelinden hareketle doğanın önce taklit edilebilmesini, ardından da sömürülmesini mümkün kılacak matematiksel bir dünyanın alt yapısını sağladığından teknikten ayrı düşünülemez. Bu yüzden de, nesneyi bilmenin zamanla, nesneyi ihtiyaçlarımıza ve arzularımıza göre değiştirmeye imkân tanıyacağı çok açıktır. *Biz*'den alıntılanan şu pasajda dünyayı bilmekten sömürmeye doğru giden yolu incelikle hicvetmektedir:

Saygıdeğer sayılar! Arkeologlarımız geçenlerde yaptıkları bir kazıda yirminci yüzyıldan kalma bir kitap buldular. Bir vahşi ile bir barometrenin öyküsünü alaycı dille anlatan bir kitap. Barometrenin yağmuru her gösterişinde yağmur yağdığını fark eden vahşi, yağmurun yağmasını istediğinde tüpten bir miktar cıvayı boşaltarak, göstergenin yağmurda kalmasını sağlıyor. (Ekranında tüpten cıva boşaltan vahşi görülüyor. Gülüşmeler.) Gülüyorsunuz; ama o dönemin Avrupalısı daha komik gelmiyor mu size? Avrupalının da istediği yağmurdu, tek farkla: Büyük harfle yağmurdu, cebirsel yağmur. Ama onun yaptığı, yalnızca ıslak, sümsük bir tavuk gibi barometrenin karşısında oturup ona bakmak oldu. Vahşinin ise, ilkel de olsa bir mantığı, daha çok cesareti ve enerjisi var. Neden-sonuç ilişkisini keşfedebilmiş. Ve tüpten cıvayı boşaltarak bu uzun yolda ilk adımı atabilmiş...<sup>145</sup>

Bu açıdan, Heidegger teknolojiyi, tüm varlığın nedensellik içinde kavranabileceği ve kontrol edilebileceği inancını taşıdığı için, metafiziğin en gelişmiş formu olarak tanımlayacak ve hesaplanabilir bir varlık anlayışının Varlık üzerinde baskıcı bir forma bürünüp sonunda onun var olabilme ihtimallerini dışarıda bırakan kuşatıcı bir söyleme kavuştuğuna dikkat çekecektir.<sup>146</sup> *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yazarlarına göre de, modern düşünce doğayı salt nesnelliğe dönüştürmüş; Aydınlanma'nın da nesnelere karşı tutumu bir diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynı olmuştur. Diktatörün insanları güdümleyebildiği ölçüde tanınması gibi, bilim adamı da nesnelere onları yapabildiği ölçüde tanımış, böylece nesnelere kendileri için varılmaktan çıkarak, bilim adamı için varolmuşlardır.<sup>147</sup>

<sup>144</sup> Zamyatin, *a.g.e.*, s.67.

<sup>145</sup> *a.g.e.*, s.29.

<sup>146</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, ss.239-240.

<sup>147</sup> Adorno – Horkheimer, *a.g.e.*, s.26.

*Cesur Yeni Dünya* da, ‘bilimin vardığı muazzam bir başarıyla’; yani insanların anne ve babalardan vücuda getirilmesi yerine, laboratuarda üretildikleri bir dünyanın tasviri ile başlayarak tekniğin dönüştürücülüğüne bir methiye düzmüş olur. İnsanlar yalnızca üretilmekle kalmaz, ihtiyaç duyulduğu halde tek yumurtadan zorla bölünme işleminden geçirilerek tep tipte zekâda bireyler olarak oluşturulabilir hale gelmişlerdir. Roman kahramanlarından Mr. Foster’a göre bu bizi, “doğanın salt kölece taklidinden uzaklaştırıp, insan buluşlarının çok daha ilginç dünyasına taşımaktadır.”<sup>148</sup>

Netice itibariyle, karşı-ütopyaların dünyasında Bacon’ın düşü gerçekleşmiş ve bilim dünyaya egemen olmuştur. Fakat yine de gözden kaçan bir şey var gibidir. Modern düşünceyle birlikte aklın duygulardan arındırılması, bilimsel gözlem ve çalışmaların; bilimin endüstriyel ve askeri makineler gibi pratik sonuçlarının iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de itici güçleri haline gelmesine sebep olmuş<sup>149</sup> ve Aydınlanma çağında coşkuyla alkışlanan, bilim ve teknoloji yoluyla tüm insanlığı refaha taşıma ülküsünden eser kalmamıştır.

George Orwell’in eseri *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*’te “ilk makinenin ortaya çıktığı andan başlayarak, akli başında bütün insanlar, ağır çalışma koşulları ve eşitsizliğin sürmesine gerek kalmadığını açık seçik anlamışlardı” diyen Goldstein, makinelerin gerçekten bu amaçla kullanılması durumunda açlık, aşırı çalışma, pislik, cehalet ve hastalığın birkaç kuşak sonra yok edilebileceğini itiraf eder. Fakat mevcut durum bunun tam tersidir. Bilimin pratik sonucu olarak görülebilecek teknoloji, özellikle yirminci yüzyılla birlikte, her zamankinden daha eşitsizlikçi bir toplumun yaratılmasındaki itici güç haline gelerek, sanayinin ürettiği zenginlik insanlığa ulaşmadan yok edilmiş, zira “hijerarşik toplumun varlığının, uzun sürede, ancak yoksulluk ve cehalete yaslanarak sürdürülebilir olduğu” anlaşılmıştır.<sup>150</sup> Ya da *Biz* adlı romanda D-503’ün ifade ettiği gibi, “dünyayı açlık ve sevgi yönetir, öyleyse evren üzerindeki egemenlikleri kaldırmak için onlar üzerinde egemenlik kurmak gerekir.”<sup>151</sup>

Antony Giddens, modernliğin kurucu boyutlarını ‘kapitalizm’, ‘endüstriyalizm’, ‘gözetleme’ ve ‘askeri iktidar’ olarak sınıflandırırken, modern toplumda bunların tümünün

---

<sup>148</sup> Huxley, **a.g.e.**, ss.35-36.

<sup>149</sup> Carpenter, **a.g.e.**, s.81.

<sup>150</sup> Orwell, **a.g.e.**, s.220.

<sup>151</sup> Zamyatin, **a.g.e.**, s.33.

birbiriyle entegre şekilde varolduğunun altını çizmektedir. Kapitalizm, özel sermaye mülkiyeti ile mülke sahip olmayan fakat ücretli emek arasındaki ilişkilere odaklı bir meta üretim sistemiyken, “kapitalist girişimciliğin katı rekabetçi ve genişlemeci doğası, teknolojik yenileşmenin sürekli ve yaygın olma eğilimi gösterdiği anlamına gelir” ki bu, endüstriyalizmin oluşma şartlarının en önemlisidir. Endüstriyalizm ise cansız maddi güç kaynaklarının mal üretiminde kullanılması ve makinelerin bu üretim sürecinde merkezi bir rol oynar hale gelmesidir. Aynı zamanda “endüstriyalizm, insan etkinliğinin, makinelerin, hammadde ve ürün girdi ve çıktılarının eşgüdümü için üretimin belli kurallara göre toplumsal örgütlenmesini öngörür.” Bu örgütlenme muhakkak belli bir denetim gerektirdiğinden, gözetim geleneksel uygarlıklarda görülenin çok çok üzerine çıkar. “Denetim, doğrudan olabilir; ama daha karakteristik olarak, dolaylıdır ve enformasyon kontrolü üzerine kuruludur.”<sup>152</sup>

Tam burada Vattimo’nun, iletişim toplumunda bilimi doğayı mekanik biçimde egemenlik altına almaya çalışmaktan ziyade, teknikle birleşerek enformasyonun kendine özgü gelişmesine ve dünyanın imgeler yoluyla kurulup güdümlenmesine dönük bir çaba olarak betimlediğini eklersek,<sup>153</sup> Giddens’in düşünceleri daha da açık hale gelmiş olur. Bu aynı zamanda, egemenlerin denetiminin etkin biçimde yükselmesi yoluyla şiddet araçlarının kontrolünün merkezileşmesi ve savaşın da -askeri örgütlenmeden kullanılan silahlara kadar- endüstrileşmesiyle son bulur ve savaşın endüstrileşmesi, bizi, önce yaşanan dünya savaşlarıyla, ardından da nükleer silahlanma tehdidiyle karşı karşıya getirerek savaşın geleneksel karakterini dahi kökten değiştirir.<sup>154</sup> Savaşlar bile endüstrinin devamı açısından gerekli hale gelirken, çatışmaların boyutlarının endüstriyi tehdit edecek ölçüye varmaması önemli bir kıstas olmak durumundadır. Jean Baudrillard’a göre, tam da bu nedenden ötürü artık topyekûn bir savaşın, gerçek bir nükleer felaketin yaşanması mümkün değildir. Günümüzdeki insan sanal felaketlerin gölgesi altında yaşamakta; yegâne gerçeklikse “yüzergezer ve spekülâtif sermayenin oluşturduğu yörüngedeki o dizginsiz kasırğa”dır. “Büyük finans sermayesinin hiper-gerçekleşmesi imha araçlarının da hiper-gerçekleşmesidir; her ikisi de tepemizde, bizden kaçan, ama aynı nedenle gerçeklikten kaçan bir akış içinde yörüngeye oturmuşlardır: Hiper-gerçekleşmiş olan savaş ve hiper-

---

<sup>152</sup> Giddens, **a.g.e.**, ss.53-57.

<sup>153</sup> Vattimo, **Şeffaf Toplum**, s.27.

<sup>154</sup> Giddens, **a.g.e.**, ss.53-57.



gerçekleşmiş olan para, erişilmez ama böyle olduğu için dünyayı olduğu gibi bırakan bir uzamda dolaşmaktadırlar.”<sup>155</sup>

İngiliz yazar Orwell'in yapıtı *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'de yukarıdaki paragrafın doğrultusunda çok açık ifadeler bulunmaktadır. Romandaki Okyanusya Devleti, düşmanı zaman içinde değişiyor olmakla birlikte devamlı savaş halindedir ve “savaş, halk kitlelerini fazlasıyla rahata erdirecek, dolayısıyla uzun sürede kafalarının fazlasıyla çalışmasını sağlayacak araç gereç ve donatımı paramparça etmenin, stratosfere yollamanın ya da denizin dibine göndermenin bir yoludur.”<sup>156</sup> Bunun dışında bir gerçeklik arz etmez; çatışmalar ancak yerel olarak sürmektedir, fakat savaş fikri toplumun güdülenmesinde (Giddens'in ifadesiyle gözlenmesinde ve endüstriyalizme göre örgütlenmesinde) etkin biçimde kullanılır.

*Cesur Yeni Dünya*'da ise, Dünya Devleti'nin sloganı ‘Cemaat, Özdeşlik ve İstikrar’<sup>157</sup> iken, insanlar öznel kimliklerinden ve tüm özgürlüklerinden sıyrılarak, makineleşmiş bir toplumun devamını sağlayan araçlar haline getirilmişlerdir. Romana göre, makineler ve işler kesinlikle işlemeye devam etmeliyken, bunun sağlanması tıpkı makineler gibi her emre itaat eden “dingilleri üzerinde dönen çarklar misali sarsılmaz adamlar, akli başında adamlar, mutlu ve istikrarlı adamlar” gerektirmektedir.<sup>158</sup> Aydınlanma sayesinde özgürleştirilen insanlar sonunda, doğadaki her şeyi yinelenabilir kalan soyutlamanın ve bu soyutlamanın hazırladığı endüstrinin düzleştirip eşitleyen egemenliği altında ‘düzenli birlikler’ haline gelmişlerdir.<sup>159</sup> Üretim sisteminin gerektirdiği toplumsal, ekonomik ve bilimsel etkenler ne ölçüde karmaşık ve hassas hale gelirse insan yaşamı da o oranda fakirleşmektedir. Niteliklerin devamlı biçimde işlevlere indirgenmesi, teknolojiye dayalı üretim ve dolayısıyla çalışma biçimleri yoluyla halkların deneyim dünyasına aktarılmakta ve bu yolla insanlar “kolektiflik içinde birbiriyle aynı, salt türsel varlıklar”a dönüşmektedirler.<sup>160</sup>

Aynı zamanda, Adorno ve Horkheimer'a göre modern düşünce ile birlikte tekniğin ve dolayısıyla iktisadi üretkenliğin artışı, bir taraftan adil bir dünya için gereken kuralları

---

<sup>155</sup> Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, s.31.

<sup>156</sup> Orwell, *a.g.e.*, s.221.

<sup>157</sup> Huxley, *a.g.e.*, s.23.

<sup>158</sup> *A.g.e.*, s.70.

<sup>159</sup> Adorno – Horkheimer, *a.g.e.*, s.31.

<sup>160</sup> Adorno – Horkheimer, *a.g.e.*, ss.59-60.

yaratıyor gibi görünse de bu artışa sebep olan tekniğin belli zümrelerce elde tutulması, bu zümrelerin nüfusun geri kalanı üzerinde ağır bir üstünlük kurmasına yol açmıştır. Paralel olarak, üretim güçlerine bu teknik aygıtlar sayesinde katılan bireyler, hem kullandıkları aygıtların arkasında anonimleşmekte hem de üretilen metaların niceliğiyle birlikte güdülenebilirliği de artmaktadır.<sup>161</sup> Boris Frankel, *Sanayi Sonrası Ütopyalar* adlı eserinde İtalyan ekonomist Orio Giarini'den “ekonominin son iki yüzyıldır, refaha katkıda bulunan tüm varlıklar ve çabaları kapsayan ekonominin değil, ‘sanayileşmenin ekonomisi’ olageldiğini” alıntılar ve son yıllarda milyonlarca yoksul insanın gayri safi milli hâsıla artışlarından hiç yarar görmediğini belirtir. Önde gelen OECD ülkelerinde yıllık yüzde altı ila on arasında değişen büyüme oranlarına ulaşılması durumunda bile, işsizliğin önemli ölçüde azalacağına dair bir beklenti yoktur zira teknoloji sayesinde yüksek verimlilik genellikle emek artışı olmadan sağlanır.<sup>162</sup> Bilim ve tekniğin iktisadi üretim sürecinde kullanılması, hem makineleşmenin insan emeği karşısında giderek daha özerk bir yapıya kavuşması hem de üretilen zenginliğin daha büyük finans çevrelerince kontrol edilmesi nedeniyle toplumsal refah sorunlarının çözümünde etkili olamamaktadır. Tekniğin toplum üzerindeki gücünün aslında yalnızca ekonomik açıdan en müreffeh zümrenin gücü olduğu gözden kaçır. “Günümüzün teknik rasyonelliği egemenliğin rasyonelliğidir.”<sup>163</sup>

Jean Baudrillard, insanların kullandıkları teknik aygıtların arkasında anonimleşmesi serüveninin, insan ve kullandığı aygıtının birbirinden farksızlaşmasıyla sonuçlanacağını öne sürer. Teknik bir aygıt insana tahsis edilmiş olmakla birlikte, insan da aygıtı tahsis edilmiş olur. “Makine, insan ne istiyorsa onu yapar; ama buna karşılık insan, makinenin yapmaya programlandığı şeyi gerçekleştirir yalnızca.” Daha farklı bir ifadeyle, insan salt makinenin imkânlarını tekrar etmek durumunda kalan bir oyuncuya dönüşmektedir. Bu noktada, fotoğraf makinesi örneğini veren Fransız düşünür, fotoğraf makinesi kullanmanın imkânlarının, dünyayı, kendi görüşüne göre ‘düşünen’ öznenin imkânları olmadığını, ancak bir objektifin ona sunduğu olanakları kullanan bir nesnenin imkânları olduğunu vurgular.<sup>164</sup> Sonunda özne, kullandığı aygıtlar arkasında bir varlık daralması yaşamak durumunda kalmaktadır.

---

<sup>161</sup> A.g.e., s.14.

<sup>162</sup> Frankel, a.g.e., s.87.

<sup>163</sup> Adorno – Horkheimer, a.g.e., s.163.

<sup>164</sup> Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, a.g.e., s.57.

Heidegger de hem varlığın hem de insanın teknik karşısında/arkasında daraltıldığı konusunda kalem oynatmıştır. Alman filozof, Greklerin ‘*tekhne*’si ile modern teknoloji arasında bir ayrıma giderek *tekhne*’nin doğanın imkânlarının kullanılarak varlığın öne çıkarılması olduğunu; modern teknolojinin ise varlığa karşı yapılan bir saldırı olduğunu söyler. Örneğin bir yel değirmeni yalnızca rüzgâr estiğinde çalışır ve enerji üretir; fakat bir enerji santralinde enerji doğadan sökülüp alınarak depolanır. Doğa artık gücünden onun istediği ve izin verdiği ölçüde yararlandığımız ve koruyup gözettiğimiz bir şey değildir. Modern bilimin doğayı salt nesneye dönüştürmesi gibi, teknoloji de doğayı salt bir kaynağa dönüştürür. “Heidegger’in deyimiyile bir el-altında-duran (*Bestand*) haline gelir; varolmasının tek gerekçesi insanın ihtiyaçlarının karşılamak üzere kullanılabilmesidir.” İnsan, varlık alanının dışında bir canlı olmadığından söz konusu dönüşümden kurtulamayacaktır. Teknolojik terimlere indirgenmiş bir dünya içinde sadece doğa değil, aynı zamanda insan da bir el-altında-duran’a dönüşmüştür.<sup>165</sup>

Görünen o ki, modern düşünceyle birlikte bilim, kapitalist ekonomik sistemle kesişmek hatta onun hizmetine girmek yoluyla üstü kapalı ama derin bir etki yaratmıştır.<sup>166</sup> Adil ve eşitlikçi bir dünya gerçekleştirilememiş; toplumsal eşitsizlikler kaybolmamıştır. Yalnızca toplumsal eşitsizliklerin tezahür şekli geleneksel toplumlardan farklıdır, o kadar. Çünkü teknolojinin dayattığı dünya, ileri düzeyde bir işbölümüne sahip karmaşık üretim ve tüketim sistemlerinin varlığını zorunlu kılmıştır. İşbölümü ve uzmanlaşma, niceliksel açıdan kişileri birbirinden farklı kılmakla kalmaz aynı zamanda birbirine de bağımlı hale getirir.<sup>167</sup> Dolayısıyla eğer bir eşitlik varsa bu ancak sisteme/kollektiviteye bağımlı kalma; anonimleştirilip güdülenebilir hale getirilme eşitliğidir. Antony Giddens’in modernliğin kurucu boyutlarıyla ilgili teorisini yorumlayan Alan Touraine, bu dört kurucu unsur sayesinde modern dünyanın ana eğiliminin, dünyayı uluslararası işbölümü ve bağımsız büyük ekonomilerden oluşan ama aynı zamanda dünya ölçeğinde bir askeri düzeni ve denetim sistemlerini merkezileştiren ulus devletleri ortaya çıkaran ve sürekli gelişen bir küreselleşmeye doğru götürmek olduğunu ifade eder. Küreselleşme serüveni içinde ise modern toplum, kendi kendini dönüştürmek yeteneğine sahip bir sistem olarak görüldükçe, gerek gelenekle gerekse de kutsalla bağlantısını yitirir; “modern toplum hem bireyi, hem

---

<sup>165</sup> Megill, **a.g.e.**, ss.240-241.

<sup>166</sup> Mollaer, **a.g.m.**, **Düşünen Siyaset Dergisi**, s.63.

<sup>167</sup> Loo – Reijen, **a.g.e.**, s.90-91.

de kutsal olanı, kendi kendini üreten, kendi kendini denetleyen ve kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sistem adına saf dışı bırakır.” Böylece gerçek anlamda bireyi gitgide daha çok dışlayan bir görüş tüm dünya sathına yayılmış olur.<sup>168</sup>

*Cesur Yeni Dünya*'nın 1946 yılındaki basımına yeni bir önsöz yazan ve kendi yapıtını geçen zaman içinde tekrar değerlendiren Huxley, geleceğe dönük kimi öngörülerde bulunurken, yakın tarihte göğüslemek durumunda kalacağımız, ulusal sınırların ötesine geçmiş bir totalitarizm tehlikesinden bahseder. Fransız yazara göre, bu uluslararası totalitarizm, hızlı teknolojik gelişme ve istikrar arayışı nedeniyle dünyayı bir refah tiranlığına dönüştürecek kapitalizmden başkası değildir. Gerçekten de postmodern durum kimi düşünürlere göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra devamlı büyüyen kapitalist ekonomilerde görülen buhranlar ve ekonomik zayıflık karşısında saf tutan düzen karşıtı devrimci hareketlerin de yenilgiye uğraması sonucu ortaya çıkmıştır. Yani postmodern söylem ve toplum, kapitalizmin aşırı tüketimci dinamiklerinin yön verdiği bir dünyanın sonucudur.<sup>169</sup> David Harvey, sermayenin bugün bir varlık değil, fakat toplumu meta üretimi aracılığıyla yeniden şekillendirme süreci olduğunu söylemektedir. Uluslararası sermayenin herkes tarafından içselleştirilmiş kuralları, içinde bulunduğu toplumu sürekli olarak dönüştüren dinamik ve devrimci bir yapıya sahiptir. “Süreç perdeler ve fetişleştirir, büyümeyi yaratıcı yok etmeyle sağlar, yeni ihtiyaç ve istekler yaratır, insanın emek kapasitesini ve arzuyu sömürür, mekânları dönüştürür, hayatın temposunu hızlandırır.”<sup>170</sup> Bu dünya içinde insanın varolabilmesi de, Huxley'in kendi yapıtının 1946 basımına yazdığı önsözdeki son cümle ile özetlenir: “Paramı öder, şansını denersin.”<sup>171</sup>

Son olarak, etnosentrizmle ilgili düşüncelere ele aldığımız karşı-ütopya örnekleri izin verdiği ölçüde eğilmek durumundayız. İlerleme düşüncesinin kültürel temelinde Avrupa merkezli bir insan ve medeniyet kabulünün yattığını ve modern Batı'nın kendine has evrensel bir insan doğası kavramlaştırmasının, onun diğer kültürlerle ilişkisini problemlili bir hale soktuğunu daha önce belirtmiştik. Dikkatli bir bakışla problemin, Avrupalı insanın ve modern Batı medeniyetinin evrensel model olarak alınıp, diğer insan, toplum ve kültürlerin bu açıdan değerlendirilmesinden ve ilerleyen zamanlarda ise yine

---

<sup>168</sup> Touraine, **a.g.e.**, ss.44-45.

<sup>169</sup> Küçük, **a.g.m.**, **Modernite versus Postmodernite**, s.33.

<sup>170</sup> Harvey, **a.g.e.**, s.376.

<sup>171</sup> Huxley, “1946 Basımına Önsöz”, **a.g.e.**, ss.17-18.

modern dünyanın ihtiyaçlarına göre değiştirilmeye çalışılmasından kaynaklandığı görülmektedir.

On altıncı yüzyılda yaşanan en köklü değişiklik olan Amerika'nın keşfi sayesinde, Batı düşüncesi içinde evrenselleşme olgusunun önü açılmış ve keşifler sayesinde “hem yerel dünyadan global dünyaya geçiş demek olan coğrafi evrenselleşme hem de kültürel *humanitas* kavramının yerini insan türü kavramının alması demek olan antropolojik evrenselleşme gerçekleşmiştir.” Hatta yerelden küresel olana yaşanan sıçrayış, Roma'dan miras kalan imparatorluk hukukunun yerini tabiata ve insan varlığının evrenselliğine dayalı bir hukukun almasını da mümkün kıldıkça, birlik fikrinin olgusal temelleri de atılmış olur.<sup>172</sup> İlerlemeci ve evrenselci anlayış, güce dayalı ilişkilerin yerini hukuki ilişkilerin alacağına ve bu suretle uluslararası bir barışın doğacağına inanmıştır.<sup>173</sup> Armand Mattelard, Rönesans ve keşif yolculuklarıyla birlikte evrensel bir barış arzusunun yükselişe geçtiğini ve belli bir toprağa bağlı; içe yönelik bir hükümlanlığa dayanan devletlerin ötesine uzanma düşünün barbarlığa karşı bir çare olarak görüldüğünü belirtir. “Dünyadaki ulusçu çatışmaların küresellik içinde eritilebileceği umut edilmektedir.”<sup>174</sup> Fakat tabiat ve evrensel insan varlığı nosyonlarına dayanan evrensel hukukun payandası, yine modern Batı'nın kendi kabulleriyle oluşturulduğundan, Batı'nın öteki ile ilişkileri karşılıklı uzlaşma süreçlerinden ziyade bir himaye etme ya da dönüştürme faaliyetine doğru evrilmiştir.

Hemen belirtmelidir ki, iyi niyetli gayretlerle universal bir hukuk oluşturma çabası bile, kolonizasyon sürecinin başlarında pratikte hiçbir işe yaramamış ve yeni dünya halkları uzun zaman ‘insan’ olarak dahi görülememiştir. Diğer yandan, “saf vahşilerin olumsuz yaşama koşulları”, bu koşulları iyileştirecek Batı işgalinin haklı gerekçeleri olarak sunulmuş ve on altıncı yüzyıl boyunca, sömürgeciliğin geleneksel uygarlaştırma savı birçok fatih, misyoner ya da maceraperest gezgin tarafından yinelenip durmuştur.<sup>175</sup> Baudrillard, kolonizasyonun ilk yıllarında Hıristiyanlığın evrensel yasalarına aldırılmadan yaşayan Amerikan yerlilerinin karşısında Batılı kâşiflerin hayretten ne yapacaklarını bilemeyecek hale geldiğini ve iki seçenektan birini tercih etmek durumunda kaldıklarını söyler: ya bu yasaların evrensel olmadıkları kabul edilecek ya da bu yasaların her yerde

<sup>172</sup> Cemal Bali Akal, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, ss.77-78.

<sup>173</sup> Cevzici, “İlerlemecilik”, **Felsefe Sözlüğü**, s.542.

<sup>174</sup> Mattelard, **Gezegensel Ütopya Tarihi**, s.19.

<sup>175</sup> Akal, **a.g.e.**, ss.91-92.

geçerli olmadığını gösteren Kızılderililer yok edilecektir. “Genel olarak Kızılderililer Hıristiyanlaşmışlar ya da yalnızca keşfedilmişlerdir ki her iki durumda da Kızılderililer açısından bunun anlamı yavaş bir ölümdür.”<sup>176</sup> *Cesur Yeni Dünya*’nın yazarı Huxley için de modern düşüncenin ilerlemeden anladığı tüm dünya insanların birbirine benzemesi olmalıdır ki Kuluçka Şartlandırma Merkezi’nin müdürü Bokanovski işlemleriyle aynı tipte insanları üretebilmeyi “İlerleme bu işte!” sözüyle muştular.<sup>177</sup> Farklılıkları ortadan kaldırma, evrenselcilik iddialarının tutarlılığının sürmesi için ödenmesi gereken bir bedel olmak durumundadır.

Aydınlanma ile birlikteyse geleneksel öteki algısının değiştiği ve daha evvel kendinden (çoğunlukla dini) farklılığı ifade eden ontolojik bir öteki anlayışının yıkılıp kurgusal bir öteki anlayışının Batı düşünce geleneğine yerleşmeye başladığı görülür. Buna göre, “ilerlemeci/gelişmeci bir anlayışın gereği olarak, kendi’den farklılığı sadece kendi kadar ilerleyememiş ve dolayısıyla ilerle(til)mesi ve gelişt(iril)mesi gereken bir öteki vardır.”<sup>178</sup> İlerlemeci tarih anlayışının kısa zaman içinde evrimci sosyolojik (Comte) hatta evrimci biyolojik kuramlarla (Darwin) bütünleşmesi, Batı açısından öteki’ni devamlı biçimde evrimin belli bir basamağında varlığını sürdüren ve belli müdahalelerle ilerletilmesi mümkün olan bir nesneye dönüştürmüş görünmektedir.

Söz konusu durum Emmanuel Levinas’ın (1906-1995) ifadesiyle ontolojik emperyalizmdir. Levinas Batı felsefesinin, öteki ile ilişkilerinde onu anlamaya yönelik her teşebbüsünün ötekinin farklılığını aynılığın parçası kılarak ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Levinas’a göre bu durum, ötekine karşı sürekli biçimde bir şiddet içerir. “Zira, politik birtakım belirtilere de sahip olan ontolojik emperyalizm, bir güç felsefesiyle ilişkilidir ve ötekiyle ilişki ise, ancak ötekinin aynı içersinde dönüşüme tâbi tutulmasıyla mümkün olabilir.”<sup>179</sup>

Zamyatin, *Biz* adlı yapıtında Tek Devlet Gazetesi’nden yapılan duyuru ile modernitenin ilerlemeci tarih düşüncesiyle bir arada tuttuğu tümel kimlik ve evrensel doğrular dayatmasını hicvetmektedir. Uzayın derinliklerinde araştırma yapacak ve Tek

---

<sup>176</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.29.

<sup>177</sup> Huxley, *a.g.e.*, s.26.

<sup>178</sup> Muhammet Savaş Kafkasyalı, “Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım” Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslar arası İlişkiler Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010, s.51.

<sup>179</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s.141.

Devlet'in mutlak doğrularını dünya dışı canlılara taşıyacak olan İntegral adlı uzay gemisinin yapımı tamamlanmak üzereyken, Velinimet, yapabileceğine inan herkesin Tek Devlet'in güzelliğini öven şiirler, methiyeler, bildiriler yazmasını ister. Bu İntegral'in taşıyacağı ilk yük olacaktır:

Göreviniz, öbür gezegenlerde ve belki de hâlâ o ilkel özgürlük aşamasında yaşayan meçhul varlıkları aklın boyunduruğu altına almaktır. Eğer kendilerine matematiksel olarak doğrulanmış mutlak mutluluğu getirdiğimizi anlayamazlarsa onları mutlu olmaya zorlamak görevimizdir. Ama silahlara başvurmadan önce, sözün gücünü deneyeceğiz.<sup>180</sup>

Levinas'ın güç felsefesi kavramlaştırmasından hareket edildiği takdirde, birlikli ve homojen bir sistem öngören Batı'nın, modernite ile birlikte ikiliğe karşı bir tahammülsüzlük içine girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta Batı'nın öteki ile münasebeti açısından diyalektik bile, 'kendi' ve 'öteki' üzerinden birlikçi bir senteze ulaşma gayretinin taşıyıcısı haline gelir. On altıncı yüzyılda Amerika kıtasına misyoner olarak giden Bartolomé de Las Casas'ın (1484-1557) İspanyol tarımcıları ile yerli halkları kaynaştırmaya dönük düşünceleri, birlikçi bir sentez düşünün ne kadar erken tarihlerde kök salmaya başladığı görmek açısından etkileyicidir. Las Casas'a göre, askerler yerine Amerika'ya gönderilmesi gereken çiftçi İspanyollar, yeni kıtanın zenginliğinden yararlanarak yerlilerle kaynaşacak, "onlara doğru inancı barışçı yöntemlerle kazandıracak, 'dünyanın en iyi cumhuriyetlerinden birinde' Avrupalı/yerli ayrımını yok edeceklerdir."<sup>181</sup> Fakat unutmamak gerekir bu sentez daima uygarlığın ölçüsü olarak kabul edilen modern Batı'nın tanımladığı insan, toplum ve kültür durumuna doğru yol alma gayreti içerdiğinden, Avrupalı ve yerli ayrımını ortadan kaldırmaktan çok, 'Batılı-olmayan'ı dönüştürücü, hatta yok edici bir süreç olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.<sup>182</sup> Bu açıdan kültürel melezlik de Batılı kolonyal bir arzudur. Zira hangi kavramlaştırılma seçilirse seçilsin Batı'nın diğer kültürlerle ilk önemli karşılaşmaları her zaman "metropollerde değil sömürgeler haline gelecek olan yerlerde, merkezde değil çevrede; Avrupa'da değil, Avrupa dışında gerçekleşmiştir."<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Zamyatin, **a.g.e.**, ss.17-18.

<sup>181</sup> Akal, **a.g.e.**, s.112.

<sup>182</sup> Kafkasyalı, **a.g.tz.**, ss.58-60.

<sup>183</sup> Anthony King'ten aktaran Mustafa Altunoğlu, "Küresel ve Yerel Arasındaki Geçişlilikler ve Melez Kimlikler", **Düşünen Siyaset Dergisi**, 21.Sayı, Aralık 2005, Ankara, 2005, s.239.

Bugün ise Batılı kolonyal hareketlerin küreselleşme adı altında ve ekonomik faaliyetler üzerinden devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İlk gününden itibaren kolonyal hareketlerin tamamının en temelde ekonomik getirilerin devamı için sürdürüldüğü akılda tutulursa, küreselleşme olgusunun gerçekte son beş yüz yıldır devamlılık arz eden bir sürecin, modernliğin bir sonucu olduğu daha net anlaşılır.<sup>184</sup> 80’li yıllardan itibaren büyük imparatorlukların ya da dinlerin başaramadığı şeyi, insanların tümünü küresel bir toplulukta birleştirmeyi serbest pazar ekonomisinin yapabileceğine dair sözlerin daha sık duyulmaya başlandığı ise bir gerçektir. Bolluk ve refah kavramları küreselleşmeyle birleşmiş ve tüm insanlığı krizden kurtarıp gelecek mutlu günlere kavuşturma görevi ticari aklın faillerine düşmüştür. On altıncı yüzyıldan miras kalan ‘büyük insanlık ailesi’ kavramı tekrar ortaya çıkmış ve günün koşullarına göre bir daha süslenip dolaşıma sokulmuştur.<sup>185</sup>

Yeni tip kolonizasyon olarak da tanımlanabilecek küreselleşmenin ise iki temel özelliği bulunmaktadır. İlki, küreselleşme sonucunda yayılan kültürün Batı merkezli olmaya devam etmesiyle, diğeri ise bu baskın kültürün kendisine özgü homojenleştirici özelliğidir. Stuart Hall, Batı tekniğinin, üretim mekanizmalarının ve süreçlerinin, Batılı toplumlarının öykülerinin ve görselliğinin küresel kitle kültürünün kaynağı olmaya devam ettiğini ve bu yüzden küresel kültürün daima İngilizce konuştuğunu ifade eder. Aynı zamanda “bu kültür, homojenleştirici bir kültürel temsil biçimidir, eskiden de olduğu gibi müthiş derecede içine alıcıdır. Fakat homojenleştirme asla kesin olarak tamamlanmamıştır ve tamamlamak için de çabalamaz. Her yerde İngilizliğin ya da Amerikalılığın küçük mini-versiyonlarını üretmeye kalkışmaz. Farklılıkları tanıyıp içine alarak daha büyük, her şeyi kapsayan ve aslında dünyanın Amerikalı kavranışı olan çerçevenin içine yerleştirmek istemektedir.” Sermayenin her şeyi metalaştırma gücü, yerellik ve özgünlük fikrini de metalaştırarak kendi küreselliğinin ama aynı zamanda merkezsizliğinin taşıyıcıları haline getirmektedir.<sup>186</sup> Gerçekte bu büyük bir illüzyondur. David Harvey kapitalist sermaye mantığının her yerde aynı olduğunu vurgularken, kültürel hayatın kapitalist mantığın kuşatmasının dışında yer aldığını farz etmenin yanlış olduğu konusunda bir uyarıda bulunur. Sermayenin dolaşımı yasaları, “bir süpermarketten ötekine, bir işgücü pazarından

<sup>184</sup> Giddens, **a.g.e.**, s.152.

<sup>185</sup> Mattelard, **a.g.e.**, ss.17-18.

<sup>186</sup> Stuart Hall, “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik” çev. Hakan Tuncel, <http://web.sakarya.edu.tr/~kaymakci/makale/yerelvekuresel.pdf>, 29.05.2014



ötekine, bir ülkeden ötekine hatta bir evden ötekine” değişmez; kapitalizm yayılcı ve emperyalist olduğu için gittikçe dünyanın farklı bölgelerindeki kültürel hayat da, para ilişkilerinin ve sermaye dolaşımının tek tipteki mantığının ağına düşüp aynılışır.<sup>187</sup> Açıkça söylemek gerekirse, ilerleme ülküsü bugün dahi birlik düşüncesinden, yani gerçek anlamda farklılıkların Batılı kabullerin ve Batı kültürünün lehine olacak biçimde silinmesi fikrinden ayrı düşünülmemektedir.

Sonuçta, ister yeni kıtanın keşfiyle tarih sahnesine çıkan kaba sömürgecilik yoluyla, isterse de günümüzde yaşanan nitelikli küreselleşme kanalıyla olsun, modern Batı düşüncesinin öteki ile ilişkisinin -kendini açık etmiyor olsa bile- temel dinamiği ve savı, D-503’ün kayıtlarındaki şu cümleyle özetlenebilir:

Uzak gezegenlerdeki bilinmeyen okurlarım, size ulaşır, sizin yaşamınızı da bizimki gibi kutsal ve kusursuz yapacağız.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Harvey, **a.g.e.**, s.377.

<sup>188</sup> Zamyatin, **a.g.e.**, s.70.

## SONUÇ

Ütopya, düşüncede kurulan ideal bir toplum tasarısıdır ve bünyesinde birçok farklı katmanı barındıran bir edebi türdür. Bu katmanların ilki olan ütopyacılık, temel insan faaliyetlerinden biri olarak, özcü ve idealist bir dürtüyle, değişmek zorunda olmayacak bir durumu arar ve bu yolla felsefe yapma etkinliğinin kendisine oldukça yaklaşır. Bu açıdan, ütopya kurmak ile felsefe yapmak arasında ilk bakışta fark edilenden çok daha fazla yakınlık söz konudur. Elbette, on altıncı yüzyılın hemen başında Thomas More'un hikâyesiyle adını bulmuş ütopya türünün şekillenmesinde yalnızca ütopyacılık görev almaz. Neredeyse tüm kültürlerde ortak olarak gözlenen *ideal kent* anlatıları yahut mutluluk ülkeleri ve *altın çağlar* dilden dile dolaşır, insan türünün ortak belleğinde kendine bir yer edinir. Bu temalar da ilk kez Platon'un *Devlet*'inde felsefeyle iç içe geçerek ideal bir toplumun nasıl var edileceğine dair teolojik olmaktan çok akılcı tabir edebileceğimiz argümanlarla birlikte saf tutarlar. Platon'un düşü hiçbir zaman gerçekleşme de ütopyanın serüveni, *Devlet* adlı yapıtı da içine alarak devam eder. Hıristiyan Ortaçağ'ı ütopya yazımı açısından sönük geçse de ona armağan edeceği kimi kavramları içinde barındırır ki bunlar cennet, binyılcılık, manastır yaşamının sınıfsız ve eşitlikçi yapısıdır. Son olarak, on beşinci yüzyılın bitiminde yaşanan coğrafi keşifler dünyanın daha önce bilinmeyen bölgelerini Batı insanının düşünce dünyasına sokunca, Thomas More'un eserinde gördüğümüz tüm unsurlar bir araya gelmiş ve söz konusu edebi tür ismini kazanmış olur.

Ütopyanın ismini kazandığı ve dolayısıyla gerçek anlamda ortaya çıktığı dönem, bir başka kavramın da zuhura çıkmaya başladığı dönemdir: modern Batı'nın. Hatta ütopyayı ayrı bir tür olarak ortaya çıkaran süreçlerin bazıları modern Batı'nın doğumunda da ilk elden görev almıştır. Batı, on üçüncü yüzyıldan itibaren bir kabuk değişimi yaşamaya başlamış, geç Ortaçağ'ın felsefi tartışmalarını Doğu'dan devşirilen barut, pusula ve matbaa gibi kimi teknik yenilikler, onları da hızlı toplumsal değişimler izlemiştir. Diğer yandan, yaşanan siyasi çalkantılar neticesinde eski Yunan kaynaklarına ulaşan Batı, kendi köklerini giderek daha çok antikiteye dayandırmak suretiyle geçmişini Hıristiyanlığın gerisine götürebilirken, aynı zamanda geleceğini de Hıristiyanlığın tarih kurgusunun eskatolojik yapısından kurtarmış olmaktadır ki böylece herhangi bir son taşımayan ve sürekli iyiye

doğru giden ilerlemeci tarih anlayışı ortaya çıkmıştır. İlerlemeci tarih tasavvurunun elbette yeni bir bilim anlayışının yükselişiyile de ilgisi vardır. On altıncı ve on yedinci yüzyıl, bir yandan kozmolojinin değişimi yoluyla tüm evren algısının yeniden şekillenmesine ve bu yeni evren içinde doğru bilginin kriteri olabilecek yeni bir metodun; bir sıfır noktasının aranması çabasına sahne olur. Sonuçta insan dışında herhangi bir referans kabul etmeyen ve bu yolda engel teşkil edebilecek gelenekle çatışmaktan, hatta onu yıkmaktan kaçınmayan, insanı merkeze koyduktan sonra, dünyayı da onun bilgisine konu yapıp bu ahistorik ve evrensel bilgiyi deneysel ve matematiksel bir bilim anlayışıyla kovalayan modern Batı ortaya çıkmıştır. Modern felsefi kabuller sayesinde zaman içinde elde edilen pratik/teknik başarılarla Batı'yı kendi yapabilecekleri konusunda daha da cesaretlendirmiştir.

İşte bu cesaret kendini edebiyatta hissettirdiği ölçüde ortaya ütopyaalar çıkmış ve on altıncı yüzyıldan itibaren ütopya ve modern felsefi düşünce bir kader birliğine ulaşmıştır. Tıpkı ütopya gibi, kendisini hazırlayan uzunca bir tarihe sahip olmakla birlikte, on altıncı yüzyılın başında ortaya çıkan modern düşünce, yeni bir medeniyet inşa etmek peşindedir, ütopyaalar da öyle. Thomas More'un *Utopia*'sını, Campanella'nın *Güneş Ülkesi* izler, onu da Bacon'un *Yeni Atlantis*'i. Modern Batı her zamankinden ve her kültürden daha fazla ütopya üretip, modern çağın bizi nasıl bir geleceğe taşıyabileceğine dair umut dolu hikâyeler anlatır. Anlatılan toplumlarda herkes mutludur ve belirtmek gerekir ki bu kez mutluluk modernitenin temel kabullerinin hayata geçirilmesi yoluyla kazanılmıştır. Eşitlik, özgürlük ve adalet, hümanist ve bilimci anlayışla kurulmuş bir toplumun eninde sonunda varacağı tabi sonuçlardır; yeter ki insan egemenliğin önünde engel olarak dikilmiş bulunan akıl dışı boş inançlardan, hurafelerden ve tüm yetkelerden kurtulunsun. Aklını kullanma cesaretini gösteren insanın, dünyayı kesinlik içinde bilmeye, bu sayede doğaya hükmedip ondan devşirdiği zenginlikle eşitsizliği tarihe gömmeye ve kendi cennetini uzak gelecekte de olsa bu dünya üzerinde inşa etmeye muktedir bir varlık olarak görülmesi, hem modern felsefi düşüncenin de hem de ütopyaaların ortak inancıdır.

Fakat tarih akmaya devam ettikçe modern düşüncenin varabileceği noktalar üzerine bazı kaygıların ve aykırı seslerin zuhur ettiği görülür. Modern düşünce ile ütopyanın kader birliği burada da devam eder. On sekizinci yüzyılda Kant'la doğal sınırlarına ulaşan modern düşünce, on dokuzuncu yüzyılda içinden farklı ekolleri çıkartmaya ve yirminci

yüzyılla birlikte ise yeni bir duruma doğru evrilmeye başlar. Başka bir ifadeyle, on dokuzuncu yüzyıla kadar optimist inançların kalesi olan modern düşünce, bu tarihten itibaren eleştirisini yapanlara da tanık olmuştur; ütopya da öyle. Artık, soyut bir insan nosyonunun anlamsızlığına vurgu yapıp, bireyin, her zaman kendi tarihselliği ve toplumsal bağları içinde varolabildiğini dillendirenler, bilimin tarih-dışı ve evrensel hakikatleri ortaya koyacak nesnel bir faaliyet olmayıp, kendisinin yeni bir kabul hatta inanç sistemi olduğunu söyleyenler ve tekniğin eşitsizliği ortadan kaldırmak yerine, büsbütün derinleştirdiğini iddia edenler sayıca giderek artacaklardır.

Yirminci yüzyıla varıldığında ise artık modern düşünce kendini, kendisine çok benzeyen ama genel anlamda kendi eleştirisi üzerine kurulu yeni bir biçime gizlemiştir; ütopya da öyle. Zira postmodernizm, birçok kişi tarafından yeni bir durum olmaktan çok, modernizm üzerine ayrıntılı ve eleştirel bir refleksiyon geliştirme durumu olup, belki yalnızca modernitenin meta-anlatılarına karşı duyulan bir kayıtsızlık hâli olarak tanımlanırken, karşı-ütopyalar da ütopyaların anti-tezi olmaktan çok, ütopyanın ideallerinin sonunda varacağı noktayı öngörme çabasıdır. Bugün eleştirel teorisyenler eliyle modern düşünce, özgürlük karşısında yasadan, bireyin karşısında kollektiviteden, değer karşısında akıldan ve nitelik karşısında nicelikten yana tavır aldığı için eleştirilmekte; onun öngördüğü kusursuz kollektivitenin, ancak hayatın ciddi biçimde kısıtlanmasıyla ve otoritenin her zamankinden daha çok tahakküm kurmasıyla mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Karşı-ütopyacılara da eserlerinde, abartıya dayalı kurgular ve vulgarize edilmiş karakterlerle aynı şeyi söylemektedirler: Modern düşüncenin ve ütopyaların öngördüğü mutluluk gerçek bir mutluluk değil, olsa olsa bir mutluluk yanılsamasıdır. Bu yanılsamanın bile bedeli, insanın gerçek anlamda varolamamasıyla ödenmek durumundadır.

## KAYNAKÇA

### A. Kitaplar

- ADORNO Theodor – Max HORKHEIMER, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. N.Ülner – E.Ö.Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010
- AKAL Cemal Bali, **Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı**, 2.b., Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997
- AMERIKS Karl (ed.), **The Cambridge Companion to German Idealism**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006
- ARENDT Hannah, **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996
- BACON Francis, **Novum Organum**, çev. Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul, 2012
- BACON Francis, **Yeni Atlantis**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008
- BAUDRILLARD Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı**, çev. Işık Ergüden, 5.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012
- BAUDRILLARD Jean, **Simülakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998
- BERTENS Hans, **The Idea of Postmodern: A History**, Routledge, New York, 1995
- BEST Steven – Douglas KELLNER, **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
- BEZEL Nail, **Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopyalar**, Say Yayınları, İstanbul, 1984
- BEZEL Nail, **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu: Ters Ütopyalar**, Say Yayınları, İstanbul, 1984
- BLOCH Ernst, **Rönesans Felsefesi**, çev. Hüsen Portakal, 2.b., Cem Yayınları, İstanbul, 2010
- BOOKER M. Keith, **The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction As Social Criticism**, Greenwood Press, London, 1994
- BRONOWSKI J. – B.MAZLISH, **Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi**, çev. Elvan Özkavruk Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2012

- BROTON Jerry, **The Renaissance A Very Short Introduction**, Oxford University Press, New York, 2006
- BUMİN Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 2.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003
- BUNNIN Nicholas – Jiyuan YU, **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Blackwell Publishing, Oxford, 2004
- CAMPANELLA Tomasso, **Güneş Ülkesi**, çev. Sadık Usta, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2010
- CARPENTER Edward, **Batı Uygarlığının Krizi**, çev. Orhan Düz, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2008
- CEVİZCİ Ahmet, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, 2.b., Asa Yayınları, Bursa, 2007
- CEVİZCİ Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 5.b., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002
- CEVİZCİ Ahmet, **Felsefe**, 2.b., Sentez Yayınları, Bursa, 2008
- CEVİZCİ Ahmet, **Felsefenin Kısa Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012
- CEVİZCİ Ahmet, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, 2.b., Asa Yayınları, Bursa, 2007
- CIORAN Emil M., **Tarih ve Ütopya**, çev. Haldun Bayrı, 3.b., Metis Yayınları, İstanbul, 2013
- CLAEYS Gregory (ed.), **The Cambridge Companion To Utopian Literature**, Cambridge University Press, Cambridge, 2010
- CRAIG Edward (ed.), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Version 1.0, Londra ve New York, 1998
- ÇİĞDEM Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997
- ÇİĞDEM Ahmet, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997
- ÇOTUKSÖKEN Betül, **Felsefe: Özne – Söylem**, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2002
- DEMİR Ömer, **Bilim Felsefesi**, 3.b., Vadi Yayınları, Ankara, 2009
- DEMİRHAN Ahmet, **Modernlik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004
- DESCARTES René, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Kadir Yılmaz, Divan Yayınları, İstanbul, 2013

- DESCARTES René, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, 12.b., İstanbul, 2010
- DESCARTES René, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013
- DESCARTES René, **Yöntem Üzerine Konuşma**, çev. Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2013
- ERİŞGİL Mehmet Emin, **Descartes ve Kartezyenler**, ed. Erdoğan Erbay – Ali Utku, Çizgi Yayınları, Konya, 2006
- FEASTHERSTONE Mike, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- FEBVRE Lucien, **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, İstanbul, 1995
- FERRY Luc, **Gençler İçin Batı Felsefesi**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008
- FRANKEL Boris, **Sanayi Sonrası Ütopyalar**, çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991
- GIDDENS Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 5.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012
- GÖKTÜRK Akşit, **İngiliz Yazınında Ada Kavramı**, 3.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012
- GÜÇLÜ Abdülbaki – Erkan UZUN – Serkan UZUN – Ü.Hüsrev YOLSAL, 3.b., **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008
- GÜR Aysun, **Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm**, Asa Yayınları, Bursa, 2008
- HANÇERLİOĞLU Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985
- HARVEY David, **Postmodernliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, 6.b., Metis Yayınları, İstanbul, 2012
- HESIODOS, **İşler ve Günler - Tanrıların Doğuşu**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2012
- HOMEROS, **Odyseia**, çev. Azra Erhat – A.Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 2012
- HUXLEY Aldous, **Cesur Yeni Dünya**, çev. Ümit Tosun, 2.b., İthaki Yayınları, İstanbul, 2010

- JAMESON Fredric, **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, ev. Nuri Plümer – Abdülkadir Glc, Nirengi Kitap Yayınları, Ankara, 2011
- JAMESON Fredric, **topya Denen Arzu**, ev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009
- KANT Immanuel, **Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar**, ev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984
- KEAT R.– JURRY, **Bilim Olarak Sosyal Teori**, ev. Nilgün Çelebi, İmge Yayınları, Ankara, 1994
- KOLAKOWSKI Leszek, **Modernliğin Sonsuz Duruşması**, ev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999
- KOYRE Alexandre, **Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi zerine Denemeleri**, der. Talip Kabadayı, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2013
- KOYRE Alexandre, **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, ev. Kurtuluş Dinçer, 2.b., Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994
- KUHN Thomas, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, ev. Nilüfer Kuyaş, 8.b., Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008
- KUMAR Krishan, **Modern Zamanlarda topya ve Karşıtopya**, ev. Ali Galip, Kalkhedon Yayınları, İstanbul, 2006
- KUMAR Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma ağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, ev. Mehmet Küçük, 4.b., Dost Yayınları, Ankara, 2013
- KUMAR Krishan, **topyacılık**, ev. Ali Somel, İmge Yayınları, İstanbul, 2005
- KUTLUER İlhan, **Modern Bilimin Arka Planı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985
- KÜÇÜK Mehmet (der.), **Modernite versus Postmodernite**, Say Yayınları, İstanbul, 2011
- KÜÇÜKALP Kasım – Ahmet CEVİZCİ, **Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller**, İsam Yayınları, İstanbul, 2009
- KÜÇÜKALP Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayınları, İstanbul, 2008
- KÜÇÜKALP Kasım, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003
- LYOTARD Jean-François, **Postmodern Durum**, ev. Ahmet iğdem, Ara Yayınları, İstanbul, 1990



- MANGUEL Alberto – Gianni GUADALUPI, **Hayali Yerler Sözlüğü**, çev. Sevin Okyay – Kutlukhan Kutlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005
- MANNHEIM Karl, **İdeoloji ve Ütopya**, çev. Mehmet Okyavuz, De Ki Yayınları, İstanbul, 2009
- MANUEL Frank E. – Fritzie P.MANUEL, **Utopian Thought In The Western World**, 7.b., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1997
- MATTELART Armand, **Gezegensel Ütopya Tarihi**, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- MAYER Frederick, **Yirminci Asırda Felsefe**, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974
- MEGILL Allan, **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Say Yayınları, İstanbul, 2012
- MICHELET Jules, **Rönesans**, çev. Kâzım Berker, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1948
- MORE Thomas, **Utopia**, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Vedat Günyol - Mine Urgan, 16.b., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013
- NIETZSCHE Friedrich, **Tarih Üzerine**, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2000
- ORWELL George, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, çev. Celâl Üster, 38.b., Can Yayınları, İstanbul, 2013
- ÖZLEM Doğan, **Bilim Felsefesi**, 2.b., Notos Yayınları, İstanbul, 2012
- ÖZLEM Doğan, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Notos Yayınları, İstanbul, 2012
- ÖZLEM Doğan, **Tarih Felsefesi**, Notos Yayınları, İstanbul, 2012
- PARKINSON G.H.R. (ed.), **Routledge History of Philosophy vol.V**, Routledge Press, New York 1993
- PLATON, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006
- REICHENBACH Hans, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, 2.b., İstanbul, 1993
- RIOT-SARCEY Michéle– Thomas BOUCHET – Antoine PICON, **Ütopyalar Sözlüğü**, çev. Turhan Ilgaz, Sel Yayınları, İstanbul, 2003

ROTHSTEIN Edward – Herbert MUSCHAMP – Martin E.MARTY, **Visions of Utopia**, Oxford University Press, New York, 2003

SKIRBEKK Gunnar – Nils GILJE, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2008

ŞENEL Alâeddin, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 7.b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998

TANDAÇGÜNEŞ Nilnur, **Ütopya, Antikçağ'dan Günümüze "Mutluluk Vaadi"**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013

TANNEBAUM Donald G. – David SCHULTZ, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Fatih Demirci, 5.b., Adres Yayınları, Ankara, 2010

TOURAINÉ Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, 4.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002

VAN DER LOO Hans – Willem VAN REIJEN, **Modernleşmenin Paradoksları**, çev. Kadir Canatan, 2.b., İnsan Yayınları, İstanbul, 2006

VATTIMO Gianni, **Modernliğin Sonu**, çev. Şahabettin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul, 1999

VATTIMO Gianni, **Şeffaf Toplum**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul, 2012

WEBER Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991

WEST David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008

WESTFALL Richard S., **Modern Bilimin Oluşumu**, çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, Ankara, 2008

WHITFIELD Peter, **Batı Biliminde Dönüm Noktaları**, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul, 2008

ZAMYATIN Yevgeni, **Biz**, çev. Füsün Tülek, 3.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011

ZEKÂ Necmi (der.), **Postmodernizm**, 2.b., Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994

## **B. Süreli Yayınlar**

ALVER Köksal, "Ütopya: Mekân ve Kentin İdeal Formu", **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, Sayı 2009/1, 139-153, İstanbul, 2009

- AKALIN Kürşat Haldun, “Rasyonel Ekonomik Etkinliğin Gelişimi Sürecinde Protestan Ahlâkı”, **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, Aralık 2010, 12.Sayı, Karaman, 2010
- BARAN Aylin Görgün, “Postmodernizmin Özne ve Akıl Kavramlarına Yönelttiği Eleştirilere Eleştirel Bir Bakış”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, 21.Sayı, Ankara, 2005
- BAYARTAN Mehmet, “Ütopyalarda Coğrafi Mekân”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, Sayı 2009/1, 69-95, İstanbul, 2009
- BAYRAM Ahmet Kemal, “Modern Toplumun Kurucu Ögesi Olarak Sosyal Bilimler: Bilgi, İktidar, Toplum”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, 24.sayı, Kasım 2009, Ankara, 2009
- CANBAZ Firdevs Yumuşak, “Ütopya, Karşı-ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği”, **Bilig Dergisi**, Bahar 2012, Sayı 61, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Türkistan, 2012
- DÜRÜŞKEN Çiğdem, “Uzaklarda Bir Diyar: Civitas Solis”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, 18.Sayı, 2009/1, İstanbul, 2009
- ILGAZ Turhan, “Eskiler ve Modernler Bitmeyen (Siyasi) Tartışma”, **Düşünen Siyaset Dergisi**, 21.Sayı, Aralık 2005, Ankara, 2005
- OMAY Murad, “Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, 18.Sayı, 2009/1, İstanbul, 2009

### C. Tezler

- BAYHAN Halil, “Ulus Devlet, Modernizm ve Postmodernizm”, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2006
- ÇÖREKÇİOĞLU Hakan, “Rönesans’ta Büyü ve Bilim İlişkisi”, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 1997
- DÜZGÜN Volkan, “Aldous Huxley’in Ütopya Dünyası: Cesur Yeni Dünya ve Ada” Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2011
- KAFKASYALI Muhammet Savaş, “Uluslararası Sistemin Yapısı ve İşleyişine Kendi Bilinci ve Öteki Algılaması Üzerinden Farklı Bir Yaklaşım” Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslar arası İlişkiler Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010

KÜÇÜKCOŞKUN Yasemin, “1980-2005 Dönemi Türk Edebiyatında Ütopik Romanlar ve Ütopyanın Kurgusu” Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2006

ÖĞÜTÇÜ Sema Hande, “Tracing the Roots of Modernity: Ancient Greece, The Golden Age of Islam and Renaissance Italy”, Koç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslar arası İlişkiler Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006

ÜNALDI Nilüfer, “Descartes’ın Etik Anlayışı”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2013

#### **D. İnternet Kaynakları**

FITTING Peter, “A Short History of Utopian Studies”, Science Fiction Studies, Vol.36, No.1, pp.121-131, March 2009, Greencastle, 2009,  
<http://www.jstor.org/stable/25475211>

HALL Stuart, “Yerel ve Küresel: Kürselleşme ve Etniklik” çev. Hakan Tuncel,  
<http://web.sakarya.edu.tr/~kaymakci/makale/yerelvekuresel.pdf>

KREIS Steven, “Renaissance Humanism”,  
<http://www.historyguide.org/intellect/humanism.html>

McCALLUM Denis, “Optimistic Secular Humanism”,  
<http://www.xenos.org/essays/humnsn.htm>, 28.03.2014

ULAM Adam, “Socialism and Utopia”, Daedalus, Vol.94, No:2, Spring 1965, 382-400  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/20026915?uid=2&uid=4&sid=21104130243797>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Aldous\\_Huxley](http://en.wikipedia.org/wiki/Aldous_Huxley)

[http://en.wikipedia.org/wiki/Nineteen\\_Eighty-Four](http://en.wikipedia.org/wiki/Nineteen_Eighty-Four)

[http://en.wikipedia.org/wiki/Yevgeny\\_Zamyatin](http://en.wikipedia.org/wiki/Yevgeny_Zamyatin)

[http://www.felsefe.gen.tr/giovanni\\_pico\\_della\\_mirandola\\_kimdir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/giovanni_pico_della_mirandola_kimdir.asp)

[http://www.felsefe.gen.tr/sosyoloji/modernlesme\\_nedir\\_ne\\_demektir.asp](http://www.felsefe.gen.tr/sosyoloji/modernlesme_nedir_ne_demektir.asp)

[http://www.george-orwell.org/l\\_biography.html](http://www.george-orwell.org/l_biography.html)

[http://en.wikipedia.org/wiki/George\\_Orwell](http://en.wikipedia.org/wiki/George_Orwell)

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Deniz	KURTYILMAZ	
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	İstanbul	02.08.1979	
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi</b>	İngilizce		
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>	
<b>Lise</b>	1994	1998	Bursa Erkek Lisesi
<b>Lisans</b>	1998	2002	İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2012	2014	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Doktora</b>			
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>	<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>	
<b>1.</b>	2005	2012	Burdöksen Döküm Sanayi Ltd. Şti.
<b>2.</b>			
<b>3.</b>			
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>	Türkiye Yazarlar Birliği Bursa Şubesi		
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>			
<b>Yayımlar:</b>			
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>	denizkurtyilmaz@hotmail.com		
	<b>Tarih</b>	27.06.2014	
	<b>İmza</b>		
	<b>Adı Soyadı</b>	Deniz KURTYILMAZ	