



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

POSTMODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK HAKİKAT SORUNU: BAUDRILLARD ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet GÜZEL

**Danışman:
Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN**

BURSA – 2014



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

POSTMODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK HAKİKAT SORUNU: BAUDRILLARD ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mehmet GÜZEL

**Danışman:
Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN**

BURSA – 2014

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim/Anasanat Dalı,
..... Bilim Dalı'nda numaralı
.....'nın hazırladığı
“
” konulu (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20... günü –.....saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
..... (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu)
ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Mehmet Güzel
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 104
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Abdülkadir Çüçen

POSTMODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK HAKİKAT SORUNU: BAUDRILLARD ÖRNEĞİ

Hümanist özneyi merkeze alan rasyonalist ve tekabüliyetçi modern bilgi anlayışı postmodern dönem ile birlikte yeni bir görünüm kazanmaktadır. Modern dönemdeki nesnelleştirme ve genelleştirme, eleştiriye tabi tutularak bilgide gerçekliğin tekilliğine vurgu yapılmaktadır. Postmodern dönemde nesnel ve genel–geçer bir bilginin imkânından söz etmenin pek de mümkün olmadığı görüşü hâkimdir. Bu görüş, Baudrillard’ın düşüncesinde de özgün bir biçim alarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda özellikle Baudrillard ele alınarak ve onun kavramsallaştırmaları ile birlikte bilgide çoğulculuğun ve nesnel bir bilginin zorluğu gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla Baudrillard’ın Simülasyon teorisiyle hem postmodern dünyayı eleştiren, hem de bir yandan onu cisimleştiren özgün bir düşünce ortaya koyduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Böylelikle epistemolojik hakikat sorununun postmodern dönemde aldığı biçim de irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler:

Epistemoloji, Hakikat, Postmodernizm, Simülasyon, Simülakr.

ABSTRACT

Name and Surname : Mehmet Güzel
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematic Philosophy and Logic
Degree Awarded : Master
Page Number : VIII + 104
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN

THE PROBLEM OF EPISTEMOLOGICAL TRUTH IN POSTMODERN PERIOD: INSTANCE OF BAUDRILLARD

Rationalist modern understanding of knowledge which is based on correspondence and is grounded on humanistic subject gains a new sight with postmodern era. The objectifying and generalizing of knowledge in the modern era has been criticised and singularity of reality in knowledge is emphasized. The opinion in postmodern era prevails that it's not all that possible to talk about the possibility of objective and universal knowledge. We encounter this view in an original form in Baudrillard's thought. Accordingly we will try to show the difficulty of plurality and objective knowledge in epistemology by focusing on Baudrillard and his conceptualizations. Therefore we will try to show that Baudrillard theorizes an original thought which criticises the postmodern world while embodying it with his Simulation Theory. By this way we will try to examine thoroughly the form which the epistemological problem of truth takes in postmodern era.

Keywords:

Epistemology, Truth, Postmodernism, Simulation, Simulacr.

ÖNSÖZ

Bugün içerisinde bulunduğumuz dünyada etrafına bakan, günlük gazeteleri okuyan, TV programlarını ve haberlerini izleyen, kısacası geldiğimiz yerden az da olsa haberdar olan ve yabancılaşmış ilişkiler içerisinde yaşadığımızı fark eden hemen herkes dünyamıza hâkim olan temanın, sanırım, büyük ölçüde bir “anlam yitimi” olduğunu söyleyecektir. Sosyoloji lisans eğitimiyle başlayan akademik hayatıma, felsefe lisansüstü eğitimimde beni Baudrillard çalışmaya iten, aslında en temelde bu ortak duygulardı. Baudrillard, felsefi düşünce açısından onu okuyanlara yaptığı teorik katkı bir yana, içerisinde bulunduğumuz dünyanın anlamı ve gerçekliğinden şüphe duyan herkes için, şüphesiz zorlu ama oldukça ufuk açıcı bir düşünce sunan özgün bir düşünür. Bu bakımdan Baudrillard okumanın, “anlam yitimi” duygusunu, teorik çerçeveye oturan bir eleştiri biçiminde geliştirmek açısından, kişisel entelektüel gelişimime katkı yaptığını düşünüyorum. Bu sebeple de, ilk teşekkürümü ona borçluyum.

Yalnızca tez danışmanım olarak bana gösterdiği sonsuz anlayış, teorik ve manevi katkılar için değil; kendisiyle çalışma hususunda beni, görece yabancı olduğum bir alanda şüphe duymadan kabul ettiği için de sayın hocam Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN’e minnettar kaldığımı belirtmek isterim. Lisansüstü eğitimime başladığım ilk günden beri hem maddi hem manevi yardımlarıyla en büyük destekçilerimden biri olan sayın hocam Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ’ye de sonsuz teşekkür ediyorum. Onlar olmasaydı, bu mütevazı çalışmayı bile tamamlamam mümkün olamazdı.

Baudrillard’ın da özellikle belirttiği üzere bilgi süreçlerimiz yalıtık süreçler olmadığından ve her çalışma birçok çeşitli dolayım aracılığıyla ortaya konduğundan, hepsinin üzerimde ayrı ayrı emeği olan saygıdeğer bölüm hocalarıma ve sayın jüri üyelerimize de bu vesileyle müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Her ne kadar bu çalışmayı hiçbir zaman okumayacak olsalar da ömürlerini adayarak beni bugüne getiren ve aslında birinci dereceden katkı sağlayan annem ve babam başta olmak üzere tüm aileme de minnetimi sonsuz teşekkürler ederek belirtmek isterim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM MODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK KAVRAYIŞIN GENEL ÖZELLİKLERİ

I. MODERN DÖNEM.....	10
II. DESCARTES'İN "MODERNLİĞİ"	15
III. IMMANUEL KANT: KENDİNDEN MENKUL BİR YAPI OLARAK "ÖZNE"	22

İKİNCİ BÖLÜM POSTMODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK KAVRAYIŞIN GENEL ÖZELLİKLERİ

I. POSTMODERN DÖNEM VE GENEL ÖZELLİKLERİ.....	29
II. LYOTARD'IN "POSTMODERN" TANIMLAMASI.....	31
III. FOUCAULT VE KENDİNDEN MENKUL "İNSAN-ÖZNE" NİN REDDİ YA DA "İKTİDAR İLİŞKİLERİNİN ÜRÜNÜ OLARAK ÖZNE"	35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM BAUDRİLLARD & EPİSTEMOLOJİK HAKİKAT SORUNU

I. BAUDRİLLARD'IN YAŞAMI.....	42
II. BAUDRİLLARD'IN DÜŞÜNCESİNİN KURULMA SÜRECİNE ETKİ EDEN TEMEL İTKİ VE DÜŞÜNÜRLER.....	43
III. DOĞRULUK, GERÇEKLİK VE HAKİKAT.....	48
IV. SİMÜLASYON KURAMI: HAKİKATİN YOK OLUŞU.....	52
V. BAUDRİLLARD'IN "EVRENSELLİK", "NESNELİK" VE "ÖZNE" ELEŞTİRİSİ.....	67
VI. BÜTÜNSEL GERÇEKLİK.....	70
VII. BAUDRİLLARD VE POSTMODERNİZM.....	80
SONUÇ.....	87
İLERİ OKUMA ÖNERİLERİ (TÜRKÇE İNGİLİZCE KAYNAKLAR).....	97
KAYNAKÇA.....	100

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı Geçen Madde
akt.	Aktaran
a.y.	Aynı yer
b.a.	Eserin bütününe atıf
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
nu.	Numara
p.	Page
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
ty.	Basım tarihi yok
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume
vs.	Vesaire
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Baudrillard günümüz dünyasını anlamaya çalışan ve farklı bir okuma tarzı olan önemli düşünürlerden birisidir. Belki de onu özgün yapan ve çağdaş isimlerden ayıran yanı farklı düşünce yapısıdır. Çünkü Baudrillard'ı biraz okuduğumuzda onun, epistemolojik gerçekliğin ya da hakikatin günümüzde ayaklarımızın altından kayıp gittiği hissine eşlik etmekteyiz. Bunun nedenleri çok çeşitlidir. Ancak bunlardan en önemlileri gelişen teknoloji, tüketim toplumu, enformasyon veya bilgi ve bunun aktarım araçları olan medya ve iletişim araçlarını söyleyebiliriz. Özellikle günümüz dünyasını anlamaya ve çözümlenmeye çalışanlar bu döneme bilgi çağı veya enformasyon çağı da demişlerdir.

Fakat Baudrillard'ı okumak ve anlamak hususunda bizleri şimdiden bekleyen iki temel özel zorluğu belirtmekte fayda var. Baudrillard her şeyden önce bir sosyolog ve filozof olarak düşünsel çabasında özgün kavramlar üretmiş bir düşünürdür. O, deyim yerindeyse acımasızca eleştirdiği Batı toplumunun eleştirisini, kimi kavramları özgün olan neredeyse yepyeni bir dil aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla bu, onun düşüncesini daha çetrefil ve anlaşılması ekstra zahmet isteyen bir duruma sokmaktadır. Bu zorluğun üzerine bir de “çeviri”lerin her düşünür için geçerli ve kendine has sorunları eklendiğinde genel olarak “dil”, çalışmanın zorlayıcı unsurlarından birisi hâline gelir. Biz bu çalışmada Baudrillard kavramlarının, mümkün olduğunca, Türkçe’de genel kabul gören karşılıklarını kullanmayı ve gerekli yerlerde kavramların İngilizce karşılıklarını da belirtmeyi uygun gördük. Ayrıca Türkçe çevirisinden okunan metinlerdeki kritik kavramları metnin İngilizcesinden kontrol etmeye ve karşılaştırmaya özen gösterdik.

Bugün Baudrillard'ın Türkçe’ye kazandırılmış birçok eseri bulunmaktadır. Baudrillard okuma ve anlama hususundaki en büyük ikinci zorluğu, bu eserlerin de çevirmenliğini yapan Adanır hatırlatmaktadır:

Baudrillard'ın sözünü ettiği ve eleştirdiği toplumlarla bizim gibi toplumların aynı tarihsel toplumsal süreçlerin içinden geçmedikleri olgusu çoğu kez unutuluyor. Aynı dünyada yaşamakta olduğumuz doğru ancak aynı tarihsel, toplumsal, kültürel, düşünsel ve duygusal süreçlerden geçmekte olmadığımız da bir o kadar doğru. Dolayısıyla bu farklı tarihsel toplumsal süreçler dil konusunda önemli sorunlarla karşılaşılmasına yol açıyor(...) Baudrillard tanımını yaptığı gerçeklik evrenini

tüketip, simülasyon evrenine geçmiş bir dünya (Modern toplumlar) ile ilgili bir dil yetisi üretip, kendini bununla ifade ederken; Türkiye gibi henüz gerçeklik evrenini tam olarak oluşturamamış (Modern olmayan ya da modernleşme sürecini henüz tamamlayamamış toplumlar), dolayısıyla da simülasyon evrenine oldukça uzak bir konumda bulunan bir ülke ve benzerlerinde birinci için geçerli olan sözcük ve kavramların burada aynı karşılıklara sahip olamayacağı açık değil mi?¹

Bu tip bir tez çalışması söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan birisi şüphesiz konunun doğru biçimde sınırlandırılmasıdır. Çünkü zaten bir konunun, sınırlı bir çalışmada “tüketilmesi” genel olarak neredeyse imkânsız görünmektedir. Biz de bu çalışmada, özellikle de Baudrillard gibi çok fazla eseri olan bir filozof söz konusu olduğu için, çalışmanın başlığını mümkün olduğunca spesifik bir biçimde koymaya çalıştık. Bu sebeple başlıkta önemli bir noktayı özellikle belirtme ihtiyacı duyduk: Epistemolojik hakikat. Çünkü Baudrillard’ın bahsettiği ve bu çalışmada tartışmayı deneyeceğimiz temel sorun, budur. O, bir ontolojik gerçekliğin kayboluşundan bahsetmemektedir. Onun için var olan, yani göstergeler mevcuttur. “Şeyler” vardır. Ama onun bilgisinin bize aktarılması veya iletilmesinde problemler vardır. Yani araya aracı girdiği durumlarda gösteren sistemi veya epistemolojik töz sistemi bir simülasyona, kopyanın kopyasına dönüşebilmektedir. Ayrıca postmodern dönem düşüncesine hâkim olduğu biçimiyle, şeylerin bilgisini edinme sürecimize müdahale edebilen faktörler vardır. Bu Foucault’da iktidar iken, Baudrillard’ da üretim güçleri olabilmektedir.

Bahsettiğimiz konu aslında basitçe epistemolojideki “neyi bilebiliriz?” sorusu değildir. Çünkü Baudrillard süregelen epistemolojiye başlıca iki temelde karşı çıkmaktadır. (1) İlk hakikatin peşinde süregiden ve “gerçekliği” ortaya koyması amacı güden “bilgi” süreçlerimiz, modern dönemde ele alındığı biçimiyle yalıtık bir özne– nesne ilişkisi sonucunda üretilmezler. Burada modern dönemde iddia edilen bilginin kaynağı yahut edinme süreçleriyle ilgili spesifik tartışmalardan daha genel ve temel bir eleştiri, daha

¹**Özne: Baudrillard Özel Sayısı**, Editörün Önsöz’ünden. Bir noktayı hatırlatmakta fayda var. Bu zorluk büyük ölçüde doğruluk payına sahip olsa da Türkiye’nin gerçeklik mi yoksa bir hipergerçeklik evreni mi olduğu sorusunun cevabı kanımızca tartışmalıdır. Çünkü ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Baudrillard’ın simülasyon kavramının oturduğu temelin Türkiye’de henüz bulunmadığını iddia etmek başka birçok soruyu da doğurmaktadır. Özellikle Baudrillard’ın Marksizm eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda ve Türkiye’nin de büyük bir burjuvazi ve proletaryayı özellikle son yirmi yılda büyüttüğü göz önüne alınırsa bu gerçeklik evreninin kurulup kurulmadığı sorunu daha çetrefil hale gelecektir. Çünkü “ilerleme”, “sendika”, “grev”, “refah” gibi birçok söylem Türkiye’de bugün açıkça, tam da Baudrillard’ın öne sürdüğü biçimde, aslında bir ilerleme yahut başarıyı değil, büyük bir başarısızlığı temsil etmektedir.

doğru bir ifadeyle bir kopuş söz konusudur. (2) nk Baudrillard sadece epistemolojik süreçleri sorunlu bulmaz, o en temelde hakikatin ve “gerçekliğin” yok oluşunu da haber verir. Dolayısıyla Baudrillard’ın birçok kavramla sentezlediği simülasyon kuramına göre hakikat, ilerleyen sayfalarda göstermeye çalışacağımız üzere, simülakrların bir yeniden–retimi kısır döngüsü içerisinde, kendisine bir daha ulaşılamayacak biçimde yok olmuştur. Bu yok oluşta, gerçekliğin şimdi aldığı biçim yani en üst basamağı da hiper– gerçeklik (*hyperreality*) olmuştur.

Baudrillard’a göre bizim bilgimiz vardır. Ancak asıl sorun bu bilginin gnderenine, tzne veya referans sistemine uygunluğu, hatta artık böyle bir töz ya da referansın ortada olup olmadığı sorunudur. Yine bu sorun da bizi “neyi ne kadar bilebiliriz?” sorusuna yönlendirmektedir. Gerçekte bu bir sarmaldır. Bilginin oluşumundaki süje obje uygunluğu konusu değerlendirilmelidir. Çünkü simülasyon veya simülakrlar bize uygunluğu günümüz dünyasında tam bir karmaşa olduğunu göstermektedir. Gün geçtikçe sanallaşan hayatlarımızda, bu sorunun ağırlığını omuzlarımızda iyice hissetmekteyiz. Nitekim bu konuda Baudrillard son derece radikal bir eleştiri yapar. Postmodern toplumun doğası hakkında, göstergelerin gücünü temel alan oldukça radikal bir teori geliştirmeye çalışır. Baudrillard’a göre, beşeri kültürde göstergeler dört evrede gelişir. Birinci evre, göstergelerin, yani sözcüklerle imgelerin gerçekliğin yansımaları olarak geliştirildiği evreye karşılık gelir. İkinci evrede, göstergeler artık hakikati süslemeye, abartmaya ve hatta çarpıtmaya başlarlar ama buna rağmen gerçeklikten mutlak bir kopuş söz konusu olmadığı için göstergeler gerçekliği yansıtmaya ve sembolleştirmeye bir şekilde devam ederler. Fakat nc ve dördüncü evrelere geçildiğinde, göstergeler ve simülasyon bundan böyle gerçekliğin yerini alır ve en nihayetinde sembolik bir topluma geçilir. Bu toplum, sembollerle göstergelerin gerçek olan şeylerle hiçbir ilişkisinin kalmadığı, insan ilişkilerinin bile sadece sembolik ilişkiler olup çıktığı bir simlakrum ya da taklitler toplumdur. Onun bahsettiği bu toplumda epistemolojik bir hakikat veya gerçeklikten bahsetmek artık mümkün değildir. “Ele geçirilebilecek” tek gerçeklik biçimi artık hiper– gerçekliktir (*hyperreality*).

Tabi ki bu durumun geçmişten gelen bir epistemolojik tartışma olduğu da, konuyu anlama açısından bilinmelidir. Kısaca özetlemeye çalışırsak, bilgi, insanlık tarihi boyunca açıklanmaya ve araştırılmaya değer konuların başında gelmektedir. Süje–obje veya özne– nesne arasındaki bu gizemli ilişkiye dair dönemsel olarak farklı açıklamalar olmuştur.

Temel problemler ise, bilginin kaynağı, oluşumu, doğruluğu ve sınırlarıdır. Bu konular dönemden döneme, kişiden kişiye değişiklikler göstermektedir. Ayrıca bilginin nesnesi ile uygunluğu da önemli konuların başında gelir. Nitekim ele alacağımız postmodern dönem epistemolojisi de genel anlamda modern dönem epistemolojisine bir karşı çıkışı ifade eder.

Gerçekten de nesnel dünyasının özne üzerindeki gücünü daha ilk baştan itibaren kendisine mesele etmiş olan Baudrillard'ın metafiziksel senaryosunda, modern felsefenin putu ya da sevgilisi özne tam bir bozguna uğrarken, modern felsefenin genel çerçevesini meydana getiren özne–nesne diyalektiği de artık tamamen sona erer.²

Postmodern epistemolojiler modern epistemolojilerle bir hesaplaşma arzusu taşımaktadır. Bu anlamda modern diye nitelendirebileceğimiz epistemolojik akımlar olarak empirizm ve rasyonalizm kendi içinde bir ikilik barındırır. Varlık–düşünce, özne– nesne gibi ayrımlarla ontolojik bir ikilem varsayar. Burada insan–öznenin dışında bir gerçeklik, dış dünya vardır. İnsan, kendi bilgisini sürekli olarak kendi dışındaki gerçekliğe veya nesneye tekabül ettirmeye çalışır. Yani düşünce, gerçekliğin bir izdüşümüdür. Bu mütekabüliyet olduğu ölçüde bilgi doğru sayılır. Bu doğrultuda postmodern epistemolojide ise bu ikilik yoktur. Dolayısıyla gerçeklik bir bütündür. Bu ikilik olmadığı zaman ise düşünceden bağımsız bir gerçekliğe de yer yoktur. Bu durumda bilginin doğru kabul edilmesinin yegâne kuralı olan varlığa tekabüliyet de ortadan kalkar. Postmodern dönemde genel–geçer, nesnel, evrensel bir gerçeklik ve doğruluk anlayışı da ortadan kalkar. Nitekim Baudrillard da bu genel görüşe paralel olarak şunu ifade eder:

Somutlaştırmak, doğruluğunu araştırmak, nesnelleştirmek, kanıtlamak yani “Nesnellik”: Gerçeğin ele geçirilerek, her türlü gizli suç ortaklığı ve illüzyonun saf dışı bırakıldığı bir dünyanın bize dayatılması demektir.³

Bu gibi düşünceler, Baudrillard'ın en temelde epistemolojik açıdan modern olana bir karşı çıkışı dayanak noktası olarak aldığı ve temsil ettiğini göstermektedir.

Genel anlamda modernitenin çabası bilgide bir nesnelleştirme, hakikati ve gerçeği bilme imkânı sağlama amacına yönelmiştir. Modern dönemle birlikte akıl ya da sağduyu herkese eşit dağıtılmış bir potansiyel olmakla birlikte, hem “evrensel bilgi”nin hem de

² Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 3. b., Say yay., İstanbul, 2009, s. 1286.

³ Jean Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, çev., Oğuz Adanır, Doğubatı yay., Ankara, 2005, s. 37.

“evrensel insan–özne”nin doğuşuna temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Aydınlanmayla giderek yükselen ve bugün halâ hümanist teorilerin kendisine temele aldığı “eşitlik” ve “evrensellik” ideallerinin felsefî arka planını kuran, aslında epistemolojideki bu dönüşümdür. Çünkü modern dönemde felsefî sistemde ontolojinin yerini, tüm bir teorinin dayanağı olarak artık büyük ölçüde epistemoloji almaktadır (Kant). Bilgi, artık insanların belirli bir kısmının edinmeye muktedir olduğu tanrısal bir şey değil (Platon), herkesin yani her öznenin nesne ile ilişkisinin sonucunda elde edebileceği evrensel bir şey haline gelmiştir (Descartes).

İşte postmodern diye tabir edilen yeni dönemle birlikte, bu nesnelleştirmeye ve genellemeye bir karşı çıkış söz konusu olur. Artık temsil edilmeye müsait bir gerçekliğin yokluğundan bahsedilir. Dolayısıyla amaç eğer Baudrillard gibi evrensellik karşısında şüphe duyan bir “postmodern” düşünürü anlamak olduğunda, tam da bu sebeple, burada genel olarak bahsettiğimiz modern felsefenin temel eğilimlerinin irdelenmesi, epistemolojik yaklaşımın bu düşüncede ne gibi temel taşlara sahip olduğunun görülmesi zorunlu hale gelir.

Rene Descartes, çoğunluğun üzerinde anlaşmaya vardığı biçimde modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Burjuva hareketinin giderek ivme kazanmaya başlayacağı, “pazar”ın yani niteliklerin törpülendiği bir ortamın giderek yaygınlaşacağı bir dönemde düşünce üreten Descartes, dünyadaki toplumsal–tarihsel ve düşünsel dönüşümlerin felsefedeki izdüşümünü ifade eden ilk filozof olmuştur. Onun yaşadığı dönem tam da toplumsal yapıya uygun olarak niteliklerin törpülenerek yerini “niceliksel evren tasarımı”na bıraktığı dönem olmuştur. Dolayısıyla Descartes’ın epistemolojisi de, her düşüncenin toplumsal bir arka planının mutlaka olduğu hesaba katılırsa, bu arka plan ışığı göz ardı edilmeden düşünülmelidir. Descartes, bu gelişme ve dönüşümlere paralel olarak insanlara aklın eşit dağıtıldığını ve herkesin doğru yöntemle bilgiye ulaşacağını söylemekle ilk modern filozof olmuştur.

Onun düşüncelerini ileri götürerek Aydınlanma’nın da en önemli filozofu haline gelen ve modern düşüncenin vazgeçilmezlerinin –örneğin hümanizm, eşitlik, adalet– felsefî arka planını kuran Immanuel Kant olmuştur. Kant, evrenselliği, David Hume’un tam da bilgiyi reddetme noktasına geldiği yerden –nedensellik– devralarak kurma girişiminde bulunmuştur. İnsan bilgisinin sınırlı olduğunu kabul etmekle birlikte Kant’ın

yaptığı, bu bilgiyi küçümsemek değil aksine insanı tüm mümkün bilginin merkezine koymak olmuştur. İnsanlar, ortak olarak paylaştıkları anlama yetisinin “kategorileri” sayesinde “doğru yargı”da bulunma ve dolayısıyla evrensel bir bilgiye ulaşım uzlaşma kapasitesine sahiptirler. Ahlak alanında ise bu özne aklın koşulsuz buyruğunu dinleyerek, en yüksek değer olan “insan”lığını gerçekleştirebilecektir. Dolayısıyla hümanizm ruhu Kant’la birlikte dünyayı şimdiden sarmış görünmektedir.

Bu çalışmada, tam da yukarıda kısaca anlatılan iddiaları sebebiyle birinci bölüm modern düşüncenin temel özelliklerinin bir sunumuna ayrılacaktır. Çalışmamız en nihayetinde Baudrillard’ın epistemolojik hakikat üzerine düşüncelerinin betimlenerek açık kılınması amacı güttüğünden, bu düşüncenin “neye karşı” geliştirildiğini veya neyle savaştığını bilmek zorunlu görünmektedir. İlk başlıkta modern dönemin temel özelliklerine değinildikten sonra, bölümün ikinci ve üçüncü alt başlıklarında Descartes ile Kant’ın düşünceleri daha yakından takip edilerek “modern” dünyanın ruhuna uygun –yahut onu doğuran– yanları ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır. Şüphesiz modern başka birçok filozofun görüşleri bir modern dönem kritiği için kaynaklık edebilirdi ve bu sayı arttırılabılırdi fakat hem çalışmanın bunca genişletilmesi mümkün olmadığından hem de Descartes ve Kant’ın en kritik iki noktayı temsil ettiği gerçeğinden dolayı bu iki ismin felsefeleriyle yetinildi. Descartes, modern adını alan ilk filozof olarak bu düşüncenin habercisi, Kant ise halâ tartışılan güncel bir isim olmakla birlikte modernitenin ve Aydınlanmanın en yüksek felsefi ifadesini temsil ettiği için seçildiler. Modern dönemin ruhunu kısaca da olsa betimlemeye çalışan bu bölüm, umulmaktadır ki postmodernizmin karşı çıktığı temel argüman ve kavramların ortaya konması amacını gerçekleştirecektir.

Filozofların kimi adlandırmalarla ya da kimi başlıklar altına alınmaları yoluyla okunmaları zaman zaman derinleşmeyi engellese de işlevsel bir tutum olarak da kullanılabilir. Baudrillard, geliştirdiği özgün teorisi, yaptığı birçok ayırım ve ortaya attığı özgün kavramlarla son derece önemli bir filozof olarak karşımıza çıkar. Fakat artık modern dönem ve öncesinde gördüğümüz “sistem kurma” tavrının terk edilmesi ve kavramların karmaşıklığı kimi zaman bu filozofların anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu bakımdan düşünceleri tarihsel ya da içeriksel olarak bölümlere ayırmak makul bir tavır gibi görünmektedir. Bu çalışmanın amacı en temelde epistemolojik hakikat probleminin postmodern dönemde ele alınış biçimini incelemektir ve mümkünse bu, Baudrillard örneği

üzerinden yapılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla burada Baudrillard'ın “postmodern” yanı da ortaya konmuş olacaktır.

Düşüncenin yalıtıklığını terk etmek adına, yukarıda bahsedilen aynı kaygı ve sebeplerden ötürü ikinci bölümde postmodern felsefenin genel özellikleri irdelenmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken burada, gelişigüzel genellemeleri tekrar etmek yerine yine iki filozofun düşüncelerinin daha yakından irdelenmesi yoluyla belirlenimler yapma yoluna gidildi. Bu bölümün iki alt başlığında Lyotard'ın ve Foucault'un düşüncelerine yer verilmiştir. Lyotard, başlı başına postmodern düşüncenin temel eğilimlerinin ortaya konmasını sağlayacak ve Baudrillard'ın düşüncesinin izlenmesini kolaylaştıracak bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci isim olarak Foucault'un seçilmesi ise başta şaşırtıcı görünebilir çünkü birçok yerde Baudrillard ve Foucault birer rakip olarak anılagelmışlerdir. Bunun sebebi en temelde Baudrillard'ın “*Foucault'yu Unutmak*” başlığını taşıyan ve Foucault'u çok sert biçimde eleştiren, hatta onu Fransız felsefe geleneğinden silmeye yönelik bir girişim olarak da nitelendirilen eserdir. Fakat Foucault da düşüncesini, tam da Baudrillard'ın ve postmodern düşüncenin amacına uygun biçimde modern insan-öznenin reddi üzerine kurmuştur. Foucault evrensel, genel-geçer insan-öznenin kutsallığını reddederek onun aslında kuvvet ilişkileri, yani iktidar ilişkileri aracılığıyla biçimlenmiş bir ürün olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu tüm bir modern hümanist kabulün, tüm özne temelli epistemolojinin de yıkılması demektir. Baudrillard ile bu noktada, temel eğilimi modern düşüncenin sorgulanması noktasında bulunduğu ve postmodern düşüncenin yönelimini ortaya koymak bakımından verimli olduğu için Foucault'un düşünceleri işlevsel ve verimli görünmektedir.

Dolayısıyla bu tez çalışması, modern dönem ve postmodern dönemdeki epistemolojik yaklaşımların, Baudrillard örneği üzerinden incelenmesi yoluyla ve aşağıdaki birkaç sorunun cevaplarının peşinde sürdürülen bir araştırma girişimidir:

–Günümüz dünyasında bilginin temel unsuru olan objenin, yani bir nesnenin veya olayın hakikatini (aslını) bilebilme imkânımız var mıdır?

– Enformasyon teknolojileri bilme imkânımızı arttırmakta mıdır yoksa azaltmakta mıdır?

– Tüketim toplumu ile gelişen üretim güçleri, ideolojiler ve iktidarın bu sürece etkisi nedir?

–Postmodern dönem felsefesinde hakikatin bilinebilirliğinden söz edilebilir mi?

Çünkü biliyoruz ki hümanist, özneyi merkeze alan rasyonalist ve tekabüliyetçi modern bilgi anlayışı postmodern dönem ile birlikte yeni bir görünüm kazanmaktadır. Modern dönemdeki nesnelleştirme ve genelleştirme eleştiriye tabi tutularak bilgide gerçekliğin tekilliğine vurgu yapılmaktadır. Postmodern dönemde nesnel ve genel–geçer bir bilginin imkânından söz etmenin pek de mümkün olmadığı görüşü hâkimdir. Bu doğrultuda özellikle Baudrillard’ın görüşleri ele alınarak ve onun kavramsallaştırmaları ile birlikte bilgide çoğulculuğun ve nesnel bir bilginin zorluğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Nihayet bu tez çalışmasının, mümkünse, ortaya koymayı amaçladığı iki temel tezi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki (1) Baudrillard’ın postmodern düşünceye uygun biçimde tam da modern epistemolojiyi temelden reddettiğidir. Bu bakımdan Baudrillard hem postmodern dönem eleştirisi ve analizi yapan hem de bir yandan onu cisimleştiren bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Baudrillard modern epistemolojide Rene Descartes, John Locke, Immanuel Kant gibi filozoflar tarafından ortaya konan epistemolojiyi, bunlar arasındaki yöntem farkları bir yana, tümünden reddetmektedir. Çünkü o en temelde hümanizma ruhunun dünyayı sardığı bu dönemde ortaya atılan temel kavramlar olan “hakikat”, “(insan–) özne”, “evrensellik” ve (bunların doğal sonucu olan) “eşitlik” gibi kavramları bir put yıkıcı edasıyla yıkmaktadır. (2) Fakat onun felsefi ve sosyolojik çabası ikincil olarak çok daha temel bir noktayı dile getirmek bakımından içerisinde bulunduğu postmodern dönemi de aşar. Çünkü Baudrillard artık insanın neyi bilebileceği ya da nasıl bilebileceği sorununu çözmenin ötesinde, ortada artık bir “gerçeklik” ve “evrensellik” bulunmadığını ve bunların yok olduğunu iddia etmektedir. Baudrillard bu iddiasını ileri sürerken artık epistemolojinin değil daha çok toplum teorisinin “özgün” kavramlarını devreye sokmaktadır. Ona göre “sorun, insanların nesnelere ilişkiye geçiş süreçleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan insani ilişkiler ve davranışlar sistematığıdır.”⁴ Çünkü gerçekliği yok eden tam da içerisinde bulunduğumuz toplumsal–tarihsel koşulların kendisidir. Dolayısıyla Baudrillard, sadece modern dönem düşüncesinden değil çağdaşları düşüncesinden de bir kopuşu ifade etmektedir. Ona göre zaten kabul edilemez olan modern bilgi teorileri, yöntemleri değişse de, düzeltilse de ya da “bilinçdışı” yahut “kuvvet ilişkileri” gibi nosyonların bilgi sürecine dâhil olduğu gerçeği göz önünde bulundurulsa

⁴ Jean Baudrillard, **Nesnel Sistem**, çev., Oğuz Adanır–Aslı Karamollaoğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, ss. 10–11.

da,doğru değildir. Çünkü artık ortada hakikatine ulaşılacak bir “gerçeklik” bulunmamaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, eğer başarılabilirse, Baudrillard’ın kendi isimlendirmesiyle “kuramsal şiddet” ya da yaygın kullanımıyla “simülasyon teorisi”nin ortaya konması yoluyla bu iki belirlenimin araştırılıp açıklanmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK KAVRAYIŞIN GENEL ÖZELLİKLERİ

Baudrillard'ın düşünce üretme sürecindeki temel itkilerden birisini, modern epistemolojinin temel kavram ve eğilimlerinin reddedilmesi, modern “özne” kategorisinin sorgulanması teşkil eder. Düşüncesindeki tam da bu yan bize onu, post-modernizmin temel eğilimlerini temsil eden bir düşünür olarak ele alma imkânını veren yandır. Dolayısıyla Baudrillard'ın epistemolojik hakikat sorununa dair düşüncesini anlama amacı peşinde, konunun daha iyi anlaşılması için, modern ve post-modern dönemlerin epistemolojik kavrayışlarının, bu düşünceleri ayıran temel belirtilerin genel olarak ortaya konması zorunlu görünmektedir.

Modern dönemin ayırıcı özelliklerinin ortaya konması amacıyla bu bölümde, modern epistemolojinin en büyük temsilcilerinden olan Rene Descartes ve Immanuel Kant'ın düşüncelerine yer verilecektir. Şüphesiz bu filozofların görüşleri “modern” başlığı altına alınarak tek bir potada eritilemeyecek farkları ve ayrımları içerir. Ancak “kavrayış biçimleri” söz konusu olduğunda her filozofun, döneminin temel düşünsel, toplumsal-tarihsel dönüşümlerinin birer izdüşümünü de temsil ettiği düşünülürse bu çaba anlamlı hâle gelir. Özelde –modern dönemin kendisiyle başladığı kabul edilen– Descartes ve –sıklıkla modern düşüncenin ve insan-özneyi kutsayan Aydınlanma düşüncesinin yüksek ifadesini temsil ettiği kabul edilen– Kant'ın düşünceleri, tüm bir modern dönemin genel eğilimlerini paylaşmaktadırlar.

Post-modern döneme gelindiğinde aynı ortaklık yine kendini göstermektedir. Farklı eğilim ve itkilere sahip olan düşünürler, sorunlara özgün cevaplar vermiş olsalar da, bu kez modern döneme karşı çıkmak ve evrenselliği sorgulamak gibi temel noktalarda bir “kavrayış biçimi” benzerliği göstererek “post-modern” başlığı altında okunma imkânı sağlarlar. Bu bölümde post-modern düşüncede Baudrillard örneğine geçmezden önce post-modern kavrayışın temel eğilimlerinin ortaya konması amacıyla Foucault'un ve Lyotard'ın düşüncelerine yer verilecektir. Umut edilmektedir ki bu formasyon katkısı bize, her şeyden önce düşünceyi, yalıtıklığından kurtararak ve toplumsal-tarihsel bir ürün olma yanı da göz önünde bulundurularak okuma imkanı sağlayacaktır.

I.Modern Dönem

Modern dönem az çok üzerinde mutabakata varılmış ve genel hatları belirlenmiş bir zaman sürecini ifade eder. Her ne kadar bu tür dönemsel kavramsallaştırmalara karşı çıkanlar olsa da düşünsel etkinlik olarak, benzer özelliklerine göre tarihi belirli zaman dilimlerine ayırmak, o dönemi anlamak açısından daha faydalıdır. Bu toplumsal, politik veya düşünsel bir olguyu yalıtık bir biçimde değil de, dolayılara giren ve yaşayan bir ürün olarak açıklayabilmenin de önemli koşullarından birini teşkil eder.

Sözcük anlamı ile modern,

Latince de bir sözcük olan *mododan* (son zamanlar, şimdi) türetilen *modernus*, *hodiernus* (hodie=bugün) terimlerinden gelen ve düşüncede ki açıklık, özgürlük, otoriteden bağımsızlık ve en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi anlamına gelen sıfat⁵

olarak tanımlanabilir. Yine başka bir tanımda ise,

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 üslûpları⁶

olarak anlatılmaktadır. Modern, sözcük anlamı olarak hep şimdije gönderme yapar. En son olanı ve en yeni olanı anlatan bir sözcüktür. Bu anlamı ile Habermas gibi kimi düşünörlere göre hiç eskimeyen ve hep yeni olanı anlatır. Yine bu sözcükten türetilen modernlik, modernizm ve modernleşme kavramları da anlamsal olarak birbirine yakındır ve bazı zamanlar birbirleri yerine de kullanılmaktadır. Fakat özsöl olarak farklı anlamlara sahiptirler, bu nedenle bu kavramları da açıklamak gerekli görünmektedir.

Öncelikle modernlik kavramına değinilecek olursa, modernlik, en temelde bir dönemin özelliğidir. Bu dönemin Rönesans ile başladığı kabul edilir. Tarihsel olarak Eski Yunan ve Roma uygarlıkları ile bağlantılı olarak açıklanır.⁷

⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay., 7. b., İstanbul, 2010, s. 1108.

⁶ Ahmet Demirhan, **Modernlik**, İnsan yay., İstanbul, 2004, s. 17.

⁷ Madan Sarup, **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm- Eleştirel Bir Giriş**, çev. Abdölbaki Güçlü, Kırk Gece yay., İstanbul, 2010, s.184.

Şimdiki zamanın ya da hâlihazırda olanın temel özelliklerini, kendine özgürlük ya da yeniliğini, onu kendisinden önceki çağ ile karşılaştırmak suretiyle kavrama fikrini ifade eden, modern toplumların temel ve olmazsa olmaz özelliklerini betimleme tavrı; bilimsel ve teknolojik akılcılaştırmanın sosyal yaşamın her alanına yaygınlaşma yönelimi için kullanılan terim. Modern dönemin Aydınlanmada yerleşik hale gelen temel karakteristiği⁸

şeklinde açıklanabilir. Bu kavram ifade edildiği gibi Aydınlanma ile başlayan bir dönemin özelliği olarak tanımlanmaktadır. Yine, “modernlik bir zihniyet, dünyaya bir bakış ve bu bakışın yöntemleri, yaklaşımı ve bilgi kuramsal araçları bakımından belli bir tarzda belirlenmiştir.”⁹

Bir diğer kavram ise modernleşmedir. Yukarıda da belirtildiği gibi modernlik bir dönemin temel karakteristiğine gönderme yaparken, modernleşme bir eylem, bir süreç gönderme yapmaktadır. Geleneksel toplumların şimdiki yakalama ve modern olana yaklaşma sürecidir.¹⁰ O ayrıca, “sanayide temellendirilmiş toplumsal gelişim aşamalarına gönderme yapmak amacı ile kullanılır.”¹¹ Bu kullanımlarının yanı sıra modernleşme bir kavram olarak da dile getirilmiştir. Nitekim “II. Dünya Savaşı sonrasında Batı’da yeni siyasi ve ekonomik gelişmelerin yarattığı ihtiyaçlara karşılık olarak Batılı sosyal bilimcilerce ortaya atıldı. Kavram (modernleşme), bu gelişme ve ihtiyaçlar çerçevesinde, Batı’nın, kendi dışında kalan Batı-dışı toplumlara bakışını yansıtmaktadır.”¹²

Son olarak modernizm ise bir düşünce şekline ve genel bir tutuma gönderme yapar. Bu genel tutum modern olana, daha yeni olana yönlendirme eğilimidir. Bu anlamda modernizm bir inançtır ve aynı zamanda ideolojidir.

Aydınlanma ile birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimsel, akılcı, ilerlemeci ve insan merkezci ideolojiyi ifade eder.¹³

⁸ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1115.

⁹ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 4. b., Y.K.Y. yay., İstanbul, 2010, s. 7.

¹⁰ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1114.

¹¹ Sarup, **a.g.e.**, 185.

¹² İsmail Coşkun, “Modernleşme Kavramı Üzerine”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. 3, İstanbul, 1989, s.1.

¹³ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1114.

Görüldüğü gibi modernizmin, modern ve modernleşmeden farkı, onun modernleşme sürecinin sonucunda ortaya çıkan bir dünya görüşü ve hatta bir inanç olmasıdır.

Kavramsal çözümler yapıldıktan sonra şimdi modern dönemi açıklamak ve genel özelliklerinden bahsetmek gerekmektedir. Bunun nedeni ise modern dönem ve postmodern dönemler arasındaki farkı, başlı başına modern döneme bir eleştiri olarak gelişen postmodern iddialarının ortaya çıktığının açıklanması ihtiyacıdır. Ve nihayetinde Baudrillard'ın neden postmodern olarak nitelendirildiğinin anlaşılması için bu dönemleri genel özellikleri ile ele almak faydalı olacaktır. Hemen belirtmek gereken bir başka nokta da modern dönemle kastedilenin aynı zamanda tarihsel bir dönem olduğudur. Bu dönem İlkçağ veya Ortaçağ gibi tarihsel bir zamanı işaret etmektedir. Ayrıca bölümde, bu tarihsel dönemler ele alınırken daha çok felsefe ve sosyoloji açısından konulara yaklaşılmaya çalışılacaktır.

Modern döneme bir sınır çizmek tam anlamı ile mümkün olmasa da genel hatları ile açıklamak olanaklıdır. Ortaçağ'ın bitişi ve aydınlanma hareketi ile başlayan ve günümüze kadar gelen tarihsel dönem modern dönem olarak adlandırılmaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi tam bir sınır çizmek zordur. Yalnız modern dönemi genel olarak Descartes ile başlatarak Rönesans ve Aydınlanmayı modern dönemin arka planı olarak görmek mümkündür. Modern dönem aslında bir kopuşu ifade etmektedir. Bu kopuş, Ortaçağ'dan toplumsal ve düşünsel anlamda bir kopuştur. I. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arasındaki dönem olan Ortaçağ genel itibarı ile Tanrı merkezli ve dini inançların egemen olduğu bir dönemdir. Batı'da Hristiyan kaynaklı bir düşünsel yapı varken Doğu'da ise İslamiyet merkezli bir kavrayış vardır. Burada ayrıca Yahudi geleneğini de saymak mümkündür. Buradan da anlaşılacağı gibi bu dönemin tartışmalarının teolojik olduğu söylenebilir. Ortaçağ felsefesi skolastik felsefe olarak adlandırılır. Skolastik terimi temelde Latince'de "*schola*" yani okul veya medrese anlamındadır. Bu dönemde filozoflar dinsel doğmaları yani hakikatleri bulduklarını düşündüklerinden bu okullarda eğitim vererek başka kişilere aktarmaktaydılar.¹⁴ Büyük ölçüde bilim, sanat, siyaset ve edebiyatta da bu kavrayışla karşılaşmak mümkündür. Toplumsal yapıda ise günümüz demokratik sistemlerinin aksine

¹⁴ Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, 3. b., çev. Vural Okur, İM yayınları, İstanbul, 2005, s. 380.

feodal ve merkezi yönetimlerin bulunduğu teokratik yönetimleri görmek mümkündür. Hatta Ortaçağ düşünsel hayatının bu kadar etkisiz olması şöyle izah edilebilir:

Eğer Rönesans dönemindeki ve Rönesans–sonrası felsefecilerin görüşleri uzun bir süre yüzeysel değerleri ile kabul edilmişse, bunun nedeni belli bir ölçüde Orta Çağlarda gerçekte felsefe adına yaraşır hiçbir şeyin olmamış olduğu kanısıydı. Eski Yunanistan’da öylesine parlak bir biçimde yanmış olan bağımsız ve yaratıcı felsefi düşünce ateşi Rönesans’ta yeniden dirilinceye ve on yedinci yüzyılın görkeminde uyanıncaya dek bütünüyle sönmüştü.¹⁵

Fakat bu tarz yorumlar da abartılıdır. Her dönem kendisinden önceki kavrayış ve düşünce tarzları ile hesaplaşarak sistemini oluşturur ve bu nedenle etkileniş mutlak suretle olmaktadır. Buna örnek olarak modern felsefenin en önemli düşünürlerinin başında gelen hatta başlangıcı sayılan Descartes verilebilir.

Ortaçağda bir taraftan tinsel olana ve teolojiye ağırlık verilirken, diğer taraftan Hobbes’un mekanik ve bilimsel dünya anlayışı önem kazanmıştır. İşte bu noktadan bakıldığında Descartes orta yolu temsil eder ve bilim ile dini uzlaştırma çabasındadır.¹⁶

Ortaçağın bu kavrayışına karşı, bu kavrayışı yapı–bozumuna uğratan yeni düşünce yapısı Reform ve Rönesans ile kendini göstermeye başlamıştır. Ve bu tarihsel dönemleri oluşturan şey ise yeni bir zaman bilincidir.¹⁷ Ortaçağın dünya kavrayışının yavaş yavaş eleştirilmeye ve değiştirilmeye başlanması bu dönemlerdedir. Felsefede modern dönem,

(...)her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlasa da esas itibarıyla Batı’da 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat 19. yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir.¹⁸

17. yüzyılda İngiltere’de F. Bacon ve Fransa’da ise R. Descartes modern dönemin en belirgin filozofların başında gelmiştir ve modern dönem düşüncesinin felsefi temellerini atarak bu dönem felsefesinin kurucusu olarak addedilmiştir.

¹⁵Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, C. 4, 3. b., İdea yay., İstanbul, 2010, s. 9.

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, 3. b., Say yay., İstanbul, 2011, s. 483.

¹⁷AhmetDemirhan, **Modernlik**, İnsan yay., İstanbul, 2004, s. 82.

¹⁸Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 252.

II. René Descartes'ın “Modernliği”

Descartes 17. yüzyıl felsefesine damgasını vurmuş önemli filozofların başında gelir. Nitekim, hem kendi dönemi hem de günümüze kadar gelen süreçte halâ konuşulan ve tartışılan isimlerden birisidir. Descartes düşünsel hayata yaptığı büyük katkıları nedeniyle modern felsefenin kurucusu olarak ele alınır ve yeniçağın çoğunluk tarafından onunla başlatıldığı görülebilir. Modern dönemde bilimsel bilginin yükselişi ile birlikte diğer bilgi türlerinde de nesnellığı yakalama çabaları artmıştır. Descartes düşüncesi de felsefe alanında, bilgide kesinlik ve evrensellik yakalama çabasının en bariz örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Nitekim bu doğrultuda bilgiyi sağlam ve sarsılmaz bir zemine oturtmak için çalışmıştır. Evrensellik arayışı, daha doğrusu bilginin evrensel olduğuna dair iddia Descartes düşüncesinin “modern” yanını ifade eden ilk unsurdur. Deyim yerindeyse Descartes ile “insan–özne” doğmaya başlamaktadır. Bu hususun aydınlatılması ve Descartes'ı, modern dönemin kendisiyle başlatıldığı bir kopuş filozofu yapan felsefi arka planın ortaya konması amacıyla, felsefesine daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Descartes'ın ilk amacı öncelikle kendisinden şüphe edilemeyecek doğru öncüle veya öncüllere ulaşarak sağlam bir zemin oluşturmaktır. Bu durumu kendisi şöyle dile getirmektedir;

(...) kesinlikle doğru bir şeye rastlayıncaya ya da en azından –başka şeye gücüm yetmezse– dünyada kesin bir şey olmadığını kesinlikle öğreninceye kadar da, bu yolda devam edeceğim. Arkhimedes yerküreyi yerinden oynatıp başka bir yere taşımak için yerinden kıılmamayacak sağlam bir noktadan başka bir şey istemiyordu; aynı şekilde ben de, bir tek kesin ve kuşku götürmez hakikat bulmak mutluluğuna erişsem, büyük umutlar beslemekte haklı olduğumu göreğim.¹⁹

Bu kesin ve kuşkulanmanın dahi olanaklı olmadığı temel bilgi açık ve seçik olmalıdır. Bu açıklık ve seçiklik kavramları onun için olmazsa olmazlardandır. Açıklık ve seçiklik kavramlarına kısaca değinirsek, açıklık bilgi edinme sürecinde nesnenin süje veya özne tarafından algılanmasıdır. Seçiklik ise biraz daha ileri düzey bir bilme şeklidir. Algılanan nesnenin bilen özne tarafından diğer nesnelere ayırt edilmesi ve

¹⁹ ReneDescartes,**Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, 2. b.,çev. İsmet Birkan, Bilge Su Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 21.

kavranmasıdır.²⁰ Bu kavramların açıklanmasında kendisinin verdiği örnek dış ağrısıdır. Dış ağrısını algılamak açık bir bilgi iken, hangi dışın ağrıdığını da bilmek hem açık hem de seçik bir bilgidir. Açık ve seçik olan öncüle veya öncüllere ulaşabilmek için ilk işi, yaşamı boyunca edinmiş olduğu tüm bilgileri, doğru kabul ettikleri de dâhil olmak üzere, her şeye şüphe ile yaklaşmaktır. Descartes bu noktada yaşamı boyunca edinmiş olduğu tüm bilgilerden ya vazgeçecekti ya da sadece doğru kabul ettiklerini alarak yoluna devam edecekti. Ama o, binayı restore etmenin de, en az yeniden inşa etmek kadar güç bir durum olduğunu düşünüp binayı yıkarak yerine daha sağlam bir bina yapma yolunu seçti.²¹ Bu doğrultuda şimdiye kadarki yaşamında doğru kabul ettiği tüm bilgileri sorgulamaya başladı. Bu noktada, *Felsefenin İlkeleri* adlı yapıtına başlarken ilk ilkesi yani hayat boyunca bir defa her şeyden şüphelenmek gerektiğini vurgulaması bu bakımdan önemlidir.²² Burada altı çizilmesi gereken bir husus vardır. Nitekim Descartes'in şüphesi metodik bir şüphedir. Bu durumu kendisi şöyle açıklamaktadır;

(...) şüphe etmiş olmak için şüphe eden ve her zaman kararsız kalmayı tercih eden şüphecileri taklit ettiğim düşünülmesin; benim amacım aksine, bir kesinlik yaratmak, kaya ya da kili bulabilmek için oynak toprakla kumu saf dışı bırakmaktır.²³

Burada açıkça görülmektedir ki O'nun amacı şüphe etmek değil, sağlam bir temel inşa etmek için şüpheyi araç olarak kullanmaktır. Yine bu hususta, yani Descartes'in şüpheciliği konusunda Öktem şu ifadeleri kullanmaktadır;

(...) onun şüphesi, kendiliğinden doğan bir şüphe değil, düşünülen, istenilen, aklın ışığı ve iradenin gücü ile hakikati aramaya yönelik, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan (istisnasız), tam bir şüphe, yani metodik şüphedir. Böyle bir şüpheden sonra ancak, mutlak ve sarsılmaz bir hakikate ulaşılmış olacak ve bu hakikat bilgi binasının kuruluşunda sağlam bir temel teşkil edecektir. İşte, hakikati aramak ve onun mutlak bilgisine ulaşmak amacıyla, şüpheyi bir araç olarak kullanmıştır.²⁴

²⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 9.

²¹ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 2. b., çev., Regaip Minareci, Morpa Kültür Yay., İstanbul, 2004, ss. 17–19.

²² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev., Ertuğ Ergün, Yeryüzü yay., Ankara, 2003, s. 25.

²³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 32.

²⁴ Ülker Öktem, *Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., C. 40, S.1., Ankara, 1999, s. 311.

Descartes düşünme sürecinde sistematik ilerleyebilmek için bazı kararlar aldı. Bu kararlar, onun nasıl bir çalışma yapacağını belirledi. Bu kararlardan veya kurallardan ilki, doğruluğunu apaçık yani açık ve seçik olarak bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemektir. İkinci kuralı, inceleyeceği konuları en iyi çözüm için olabildiğince parçalara ayırmak gerekliliğiydi. Üçüncü kuralı ise, bu çözümleme ve doğrulara ulaşma işinde en basit ve anlaşılması en kolay olanlardan başlanması gerektiğiydi. Son kuralı da, hiçbir şeyi atlamadığından emin olmak için detaylı kontroller yapmaktı.²⁵

Öncelikle doğru bildiği her şeyi sorgulamaya ve en ufak bir şüphede onları doğru kabul etmeyerek sorgulamaya başladı.²⁶ İlk olarak duyu verilerini ele aldı. Descartes'a göre duyu verileri bizi yanıltması olanaklı ve apaçık doğrulardır. Mesela uzaktaki bir cisim bize olduğundan çok daha küçük görülebilir veya suya batırılmış bir kaşık eğri olarak algılanabilirdi. Bu konudaki önemli bir argümanı ise rüya hipoteziydi. Nitekim insanlar rüya gördüklerinde, gerçek ile rüyayı ayırt etmesi zordur. Rüyada da acı çekilebilir veya mutlu olmak mümkündür. Bu nedenlerle duyu verilerinden edindiğimiz her şey şüpheli olduğu için hiçbiri apaçık değildir.²⁷ Descartes'a göre matematikte ve geometride, duyu verilerinden daha fazla bir kesinlik vardır. Çünkü ister rüya da veya imgelememizde olsun her zaman üç ile beşin toplamı beştir. Descartes bu kesinliği de "kötü cin hipotezi" diye adlandırılan görüşü ile şüpheli hale getirir. Bu hipoteze göre insanı aldatan bir aldatıcı Tanrı veya cin olabilir. Ve insanların hiç bilgisi olmadan onları sistematik olarak aldatabilir ve insanın doğru bilgi çabasını boşa çıkartabilir.²⁸ Dolayısıyla en küçük şüphe dahi varsa ona göre, açık ve seçik bilgiden söz edilemez.

Descartes bütün bildiği kesin doğruları geliştirdiği hipotezler ile şüpheli hale getirir, açık ve seçik, kuşku duyulamayacak bir öncül aramaya devam eder. Duyu algılarını yanılsama olasılığı olması nedeniyle, insanın tüm deneyimlerini ise yukarıda da belirtildiği üzere rüya argümanı ile ve ona göre daha kesin bir bilgi olan matematiksel bilgiyi de "kötü cin hipotezi" ile şüpheli hale getirir ve bunlar açık seçik olmayan bilgiler olduğu için toptan reddeder. Ama bu kuşku süreci Descartes'e çok önemli bir öncülü verir. Bu öncül

²⁵ Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, s. 23.

²⁶ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, s. 16.

²⁷ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, s. 16-17.

²⁸ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, s. 18.

açık ve seçik olan, kuşkullanması imkânsız olan bilgidir. Felsefî sisteminin temel öncülüdür. Bu öncül ise “düşünüyorum o halde varım” bilgisidir. Bu apaçık öncüle ulaşmadaki akıl yürütmesi *Meditasyonlar* adlı eserinde takip edilirse;

(...) Fakat bütün dünyada hiçbir şeyin, hiçbir yerin, hiçbir göğün, hiçbir ruhun ve hiçbir bedeninin olmadığına inanmış olmuyor muyum? Hiç de değil. Kendimi inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şey düşünmüşsem, varmışım demektir. Ne ki, bilmediğim, tanımadığım çok güçlü ve hilekâr bir aldatıcı da var ki, beni her zaman yanıltmak için bütün çaba ve marifetini gösteriyor. Demek ki, o beni aldatıyorsa var olduğuma kuşku yoktur. Değil mi ama beni istediği kadar aldatsın, bir şey düşündüğüm sürece bir var olmamaklığım sonucunu elde edemeyecektir. Öyle ki, konu iyice düşünülüp her nokta özenle incelenince, “Ben'im, varım önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışimde bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor.”²⁹

Felsefenin İlkeleri adlı yapıtının 7. maddesinde, insanın düşünürken her şeyden şüphe edebileceği ama bu şüphe sürecinde tek şüphe edilemeyen şeyin, düşünen bir şeyin var olmadığı düşünülemeyeceği için “düşünüyorum öyleyse varım” sonucuna ulaşmaktadır.³⁰ Ve bu açık-seçik ve kesin doğru öncülle sisteminin şüphe edilemez temelini de atmış bulunmaktadır. İşte tam da bu sonuç Descartes'ın “modern”liğini ifade eden ikinci unsurdur. Descartes devrim niteliğinde bir sonuca vararak temele Tanrı'yı değil –şüphesiz henüz Tanrı tamamıyla dışlanmış değildir– “özne”yi koymaktadır. Ortaçağ düşüncesinden kopuşu ifade eden temel fark budur.

Bu öncülden tümdengelsel bir yöntemle, bilincin dışına çıkararak, başka apaçık doğrular bulmak suretiyle sistemini inşa etmeye başlamıştır. Bu inşa sürecinde ise temel kriteri açıklık ve seçikliktir. Bunun için elinde soruşturma verileri vardır. Nitekim daha önce duyu verilerinin bizi yanıltabildiğini ve şüpheli olduğu sonucuna varmıştı. Araştırmasının bu aşamasında yine kendi aklına başvurarak dış dünyaya açılma çabası içine girmiştir. Bu bağlamda insanda bulunan yetkin varlık düşüncesini sorgulamaya başlamıştır –Tanrı'nın halâ tam olarak dışlanmış olmadığını ifade etmemizin sebebi budur– . Descartes'e göre insanda bulunan ideler ve ondan daha kesin olarak matematik ve

²⁹ Rene Descartes, *Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, s. 22.

³⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 7. Madde, s. 27,

geometri bilgileri vardır. Ancak bu ideler veya bilgilerin açık-seçik bilgisine ulaşmak için Tanrının var olması ve aldatıcı olmaması gerekmektedir. Nitekim *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı yapıtında şöyle der;

(...) rüyada zihnimize takılan ve diğer düşüncelerden daha az canlı ve daha az belirgin olmayan düşüncelerin ötekilerden daha yanlış olduğunu nereden bilebiliriz? En iyi zihinlerin bile, istedikleri kadar düşünsünler, Tanrının varlığını ön koşul kabul etmedikleri takdirde bu şüpheyi gidermeye yetecek bir kanıt ileri sürebileceklerine inanmıyorum.³¹

Yani Descartes kendisinde bulunan *ideler düşüncesinin* veya dış dünya bilgisine ulaşabilmek için öznenen sonra Tanrı'nın varlığını kanıtlamak durumundadır. Bunu yaparken de zihninde açık ve seçik olarak bulunan "yetkin varlık" idesinden yola çıkar. Bu yetkin varlık, sonsuz, sınırsız, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, dışındaki her şeyin evrensel yaratıcısı olarak insanın sınırlı zihni ile sağlanması mümkün değildir. Dış dünyada da bu düzeyde bir yetkinlik ve kusursuzluğun olamayacağını ve insanında kusurlu bir varlık olarak bu ideyi yaratamayacağı sonuçlarına ulaşır. O halde buradan O, Tanrı idesinin apriori olarak doğuştan Tanrı tarafından zihne nakşedilmiş olduğu sonucuna varmıştır.³² Ona göre neden de sonuç kadar gerçek olduğu için kanıtlanmış varsayıyor.

Bu süreçte insandaki idelerin kaynağı, ya insanın kendisi ya Tanrı ya da dış dünyadaki varlıklar olabilir. Bu seçeneklerden ilkinin, insanın hiç duymadığı bir şeyin idesini oluşturamayacağı için eler. O'na göre insan sadece ideler arasında bağlar kurar. Mesela kanatları olan ve uçabilen at idesini insan oluşturabilir. Ancak bu yeni bir varlık değil, sadece insanın kendi zihninde ideleri birleştirme faaliyetidir. Diğer bir seçenek ise Tanrı'nın bu ideleri, dış dünya var olmadığı halde, insana vermiş olabileceğidir. Ancak O'nun Tanrı kanıtlamasında, Tanrı'nın yetkin ve aldatıcı olmadığı sonucuna ulaştığı için bu zaten bir seçenek olamazdı. İki seçenek elendiğine göre Descartes'a göre bu idelerin kaynağı bizzat dış dünyanın kendisidir.

Dış dünyadaki nesnelere var olduğunu kanıtladıktan sonra Descartes töz sorununu araştırmaya başlar. Tözünü iki türden ele alır. Bunlar birinci dereceden yani yaratılmamış töz, asıl anlamda tözdür. Birinci dereceden töz tanımı ona göre, var olmak

³¹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 41.

³² Descartes, *Rene, Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, 3. Meditasyon, (Bknz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 14. ilke).

için başka bir şeye ihtiyaç duymayandır. İkinci dereceden töz ise, niteliklerin kendine bağlanabildiği öz veya dayanak olarak tanımlanabilir Descartes'te. Ona göre asıl ve birinci dereceden fail töz Tanrı'dır.³³ Bunun dışında, dayanak olarak, yaratılmış olan ruh ve beden\madde gibi iki tözü vardır. Yani maddi dünyadaki, bir dayanak olarak, töz konusunda düalist bir anlayışa sahiptir. Bu iki tözünde öznitelikleri vardır. O'na göre maddenin özniteliği yayılımdır. Bu durumu açıklarken verdiği örneklerden en çarpıcı olanı ise balmumdur. Elinde bulunan balmumunun normal hali sert, soğuk, vurulunca ses veren bir maddedir. Descartes onu ateşe yaklaştırdığı zaman bu özelliklerini kaybediyor. Fakat o yine aynı balmumdur. Değişen sadece niteliklerdir ve maddede değişmeden kalan şey ise yayılımdır.³⁴ Bu düşünce tarzı Locke'un birincil ve ikincil niteliklerine benzer şekildedir. Descartes'da töz, Locke'un birincil nitelikleri ile benzeşmektedir. İkincil niteliklerin kendisine dayandığı maddeyi töz olarak veya dayanak olarak ele almışlardır.³⁵ Bu maddi tözünün özniteliğinin de yayılım olduğunun açık seçik bilgisine erişiyor. Diğer tözün, yani ruhun, özniteliği ise düşünmedir. İnsan düşünen bir şeydir ve bu düşünce de bir töz olan ruhun özniteliğidir.³⁶

Burada Descartes'in en çok eleştiri aldığı hususlardan biri ile karşılaşılır. Bu sorun ise insanı iki ayrı ve birbirinden bağımsız töz olarak ele almasıdır. Nitekim insan özniteliği düşünmek olan ruh ve özniteliği yayılım olan beden olmak üzere iki farklı tözden oluşur.³⁷ Böyle bir açıklama ise tabii ki birbirinden bağımsız iki tözün nasıl etkileşim kurduğu sorusunu akıllara getirmiştir. Bu sorunun çözümünü ise "kozalaksı bez" görüşüyle açıklamaya çalışmıştır.

Descartes kendisinden sonra zihin felsefesinde önemli bir problem haline gelecek "zihin ile beden arasındaki tözsel ilişki" problemini, "etkileşimcilik" adı verilen bir yaklaşımla, iki ayrı töz arasındaki bir çalışma birliği olarak tasarlayıp değerlendirir. Buna göre, zihin, bedende meydana gelen birtakım uyarımları dolaylı olarak almak suretiyle, onlara birtakım duyumlarla tepki verir; beden ise ruhun birtakım eğilim ve isteklerini bazı

³³ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıt**, a.g.e., s. 41, (Bknz., **Felsefenin İlkeleri**, s. 46).

³⁴ **A.g.e.**, ss. 27-28.

³⁵ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2007. s. 137.

³⁶ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıt**, ss. 24-25.

³⁷ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıt**, s. 73.

hareketler olarak gerçekleştirir. Descartes zihinle beden arasındaki bu karşılıklı etkiyi öne sürer ve söz konusu kozalaksı bezin, “zihinde bir faks makinesi” gibi işlev gördüğünü söyler.³⁸

Descartes’in eserlerinde değindiği önemli sorunlardan birisi de yanlış problemdir. Onun bu soruna getirdiği açıklama, temelde anlama yetisi ve irade üzerine kurulmuştur. Anlama yetisinin sınırlı olması ve bunun aksine iradenin sınırsız oluşu yanlışların kaynağıdır. Anlama yetisi sadece açık ve seçik olanlarla kısıtlı olması ve iradenin ise sınırsız oluşu, insanın iradeyi kısıtlayamamakta ve iradeyi anlayamadığı şeyleri tasdike zorlamaktadır. Bu bağlamda anlama yetisinin görevi anlamak ve doğruyu yanlıştan ayırt etmektir. Ancak irade sınırsızdır ve doğru ile yanlışta da bakmaz. Buradan Descartes’in çıkardığı sonuç ise, anlama yetisinin açık ve seçik olarak kavrayamadığı şeylerin irade tarafından olumlanması yanlışta neden olmaktadır.³⁹

Descartes’in felsefesinde yapılan bu genel ama işlevsel yolculuk, “modern” felsefenin en temel özelliklerinin –ve dolayısıyla postmodern felsefelerin karşı çıktığı temel eğilimlerin– ortaya konması amacına hizmet ederek birkaç önemli sonuç önermeye ulaşmayı sağlar. (1) Descartes’ı modern yapan ve dolayısıyla modern felsefenin genel kavrayış eğilimlerinden olan özelliklerden birisi –epistemoloji alanı da dâhil– “evrensellik arayışı”dır. Bilgi, özne ile nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olarak kavranır ve bu ikisi arasındaki ilişki son derece yalıtıktır. Modern dönem, her şeyden önce, niteliklerin törpülenerek niceliklerin ön plana çıktığı, dolayısıyla “niceliksel evren tasarımı”nın hâkim olduğu bir dönemdir. Descartes da bu eğilime uygun olarak –ve eşitlik fikrinin felsefi arka planını oluşturacak biçimde–“aklın herkese eşit dağıtıldığını” iddia etmektedir. Descartes’a göre yanlış sonuçlara, bilgilere ulaşmak, antik dönemde yaygın biçimde kabul edildiği üzere kimi insanların bu bilgiye ulaşmaya muktedir olmamasından değil; kimi insanların bilgi edinme “yöntemi”ni yanlış kullanmasından kaynaklanmaktadır. Descartes’e göre, onun ortaya koyduğu yöntemi doğru uygulayan herkes –antik dönemle karşılaştırılması açısından *episteme* kavramı kullanılırsa– doğru bilgiye ulaşmaya muktedirdir. Bu, en temelde modern eşitlik düşüncesinin felsefi arka planını ve bilginin evrenselliğini ifade eder.

³⁸ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 295.

³⁹ Rene Descartes, **Meditasyonlar: Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı**, s. 67.

(2) Descartes'ın ulaştığı “düşünüyorum o hâlde varım” önermesi, bütün bir bilginin temeline, yani epistemolojik olarak önceliğe, insan-özne'nin konması anlamına gelir. Bütün bilginin kaynağında artık Ortaçağ'daki gibi tanrı değil, “insan” durmaktadır. Hem de her birine eşit biçimde akıl dağıtılmış ve evrensel bilgiye ulaşmaya muktedir eşit insanlar. Descartes'ın sonuç önermesi “insan öznenin doğuşunu haber verir”. Yalnız, modern düşüncede hâkim olacak ve onun temel handikaplarından birisini de teşkil edecek bir özellik Descartes'tan itibaren kendisini duyurur: bu özne “bilinçten ibaret” ve aklın hâkimiyetine boyun eğmesi “gereken” “yalıtık” bir öznedir. Çünkü bilgi, nesne ile kurulan ilişkinin ürünü olarak başka süreçlerden, yahut insanın başka “yanlarından” etkilenmez. Bilinç, kendinden şüphe edilemeyecek tek doğru zemindir ve “bilinçdışı” yoksayılmıştır. İnsan-öznenin kararları, yargıları vb. tamamen bilinç tarafından, doğru yöntemin uygulanması yoluyla verilir. Immanuel Kant'ın felsefesinde modern düşüncenin bu ikinci özelliği daha fazla ön plana çıkmaktadır fakat onun habercisi Descartes'ın kendisidir. Modern düşüncede hâkim olan ve Freud başta olmak üzere bazı “put kırıcı” filozoflara kadar sorgulanmayacak olan bu yalıtık insan-özne fikri, postmodern felsefenin de modern felsefeye karşı çıkışının temel zeminini oluşturur.

III. Immanuel Kant: Kendinden Menkul Bir Yapı Olarak “Özne”

Immanuel Kant çoğunlukla, Aydınlanma düşüncesinin en yüksek ifadesini ve felsefi arka planını –özellikle epistemolojik temelini kuran bir filozof olarak anılmaktadır. Kant'ın epistemolojisi, daha özel bir adlandırmayla temsili bilgi kuramı, her şeyden önce metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığı sorusuna cevap arar fakat bunu yaparken çok daha mühim bir soruya, “insan bilgisinin sınırları nedir?” sorusuna cevap olarak geliştirilir. Bu yolda verdiği cevaplarla sonuç olarak karşımıza, Descartes'ın doğuşunu haber verdiği insan-özne'nin, hem de bilinçten ibaret olan ve kendinden menkul bir yapı olan öznenin kendisi çıkmaktadır. Kant, epistemoloji alanında sınırlarını çizdiği ve tanımladığı insan bilincini, ahlak alanında akla teslim etme yolunda büyük bir girişimi temsil ederek en önemli modern filozoflardan birisi olmuştur. Genel bir çerçeveden bakılırsa Kant, aklın kendi mahkemesini kurmak amacındadır ve bu mahkeme aracılığıyla akıl, ona verilen kendini bilme görevini gerçekleştirecektir. “Bir mahkeme ki ona haklı

savlarında güvence verirken, buna karşı tüm temelsiz istemlerini zora dayalı bir hükümlerle değil ama kendi ilksiz– sonsuz ve değişmez yasalarına göre bir yana atabilecektir. Bu mahkeme *arı usun eleştirisinin* kendisinden başkası değildir.”⁴⁰ Kant, bütün felsefi sistemini bu araştırmanın sonucunu temel alarak kuracaktır. Mahkeme sonucunda aklın sınırlarının çizilmesiyle inancın alanı da sınırlarına kavuşacaktır.

Kant, en temelde, Hume’un şüphesini evrenselliğin koşuluna çeviren filozof olmuştur. *Prolegomena*’yı ve *Arı Usun Eleştirisi*’ni açıkça belirttiği gibi "zaten ortada olan" bir bilimin, metafiziğin, olanaklı olup olmadığını ortaya koyma amacıyla yazmıştır. Kant bu bilimin olanağını araştırmaya koyulur çünkü; bir çok filozof metafizik yapmıştır, yapmaya da devam etmektedir fakat bizde onun olanaklı bir bilim olup olmadığı konusunda hiçbir fikir yoktur. Metafizik eğer bir bilimse, diğer bilimler gibi sürekli bir tasvip kazanmalıdır. Eğer bir bilim değilse "nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor?". Yani Kant sonucunda "ister bilgimiz ister bilgisizliğimiz kanıtlanınsın" diyor, bu daha fazla böyle süremez ve bu bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varılmalıdır.

Kant'a göre metafiziğin doğuşundan bu yana hiçbir olay David Hume'un ona yaptığı saldırıdan daha önemli olmamıştır, Hume metafiziğe bir şey katmamıştır fakat ona öyle bir eleştiri getirmiştir ki, eğer Hume bu hareket noktasından doğru yöne gitseydi, Kant'ın yapacağını önceden yapmış olabilirdi. Hume metafiziğin önemli bir kavramından yola çıktı ve bu kavramı yarattığı söylenen akli “kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırdı: akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor.”⁴¹ Yani Kant'ın gözünden baktığımızda da daha önce belirttiğimiz gibi Hume akla ait olduğu söylenen "neden" kavramının deneysel meşruiyetini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Kant her defasında açıkça belirtir ki; Hume, aklın *a priori* olarak ve kavramlardan hareketle böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin olanaksız olduğunu, "karşı çıkılamayacak şekilde" kanıtlamıştır. Bahsedilen bağlantılılık bir zorunluluk içerir fakat

⁴⁰Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 15.

⁴¹Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 5.

akıl böyle bir bağlantılılık kavramının *a priori* olarak nasıl getirileceğini bilemez. Kant Hume'u yorumlarken onun şu sonuca vardığını söyler; aklımız bu kavramla kendi kendisini kandırır. Bu kavram sadece deneyle bize gelen bazı tasarımların, çağrışım yasası altında toplanması ve buradan gelen alışkanlığın, kavrayıştan çıkan bir nesnel zorunlulukmuş gibi görülmesinden başka bir şey olamaz. Aklın bu tür bağlantılılıkları düşünebilecek yetisi yoktur. Aksi takdirde onun "kavramları sırf uydurmalar olurdu ve onun sözüm ona *a priori* olan bilgileri yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı; bu da 'metafizik hiç yoktur, olamaz da' anlamına gelirdi."⁴² Kant Hume'un vardığı sonucu, vakitsiz ve yanlış olarak niteler, fakat en azından bir soruşturma üzerine kurulduğundan dikkate değerdir.

Kant Hume'un yanlış anlaşıldığını söyler, Ona göre Hume'un asıl sorduğu soru, neden kavramının doğru ya da doğa bilgisi bakımından şart olup olmaması değil; bu kavramın *a priori* olarak akıl yoluyla düşünülüp düşünülemediği, yani kavramın kökeniydi. Fakat Kant'ın "acımasız düşmanlar"⁴³ olarak nitelediği Hume'un çağdaşı düşünürler onu bu konuda yanlış anlamışlar ve Hume gibi yanlış noktalardan hareket ederek metafiziğe bir şey katmamışlardır. Kant, (birinci kritiğe) *Giriş*'te de belirttiği gibi kendisini "dogmatik uyuklamadan"⁴⁴ ilk defa uyandıranın Hume olduğunu söyler. Kant, kendi sorununun tamamını göremeyip, bir parçasıyla yanlış sonuçlara varan Hume'un sorununun tamamını ele almak ister, zira bir parça bütünü gözönünde bulundurmada hiçbir bilgi veremez.

Kant Hume'un itirazını genelleyerek tasarımı ve tasarımı yapılamayacağını denemiştir ve vardığı sonuç; neden-etki bağıntısı kavramının, anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını *a priori* olarak düşünmesini sağlayan tek kavram olmadığıdır, aksine Metafizik baştan sona kadar bunlardan oluşmaktadır. Kant bu kavramları ortaya koymaya çalıştığını ve bunların Hume'un korktuğu gibi "deneyden türetilmeyip, saf anlama yetisinden kaynaklandıkları"⁴⁵ sonucuna varır. Kant Hume'un sorununu sadece bir tek konuda değil saf akıl yetisinin tümü açısından çözmeyi başardığını ileri sürer, bahsedilen kavramların kaynağının bulunması ve türetilmesi Metafiziğin olanağını oluşturacaktır ve o

⁴² Kant, **Prolegomena**, s. 6.

⁴³ Kant şu isimleri sıralar: Reid, Oswald, Beattie, Priestley. Immanuel Kant, **Prolegomena**, s. 6.

⁴⁴ Kant, **Prolegomena**, s. 8.

⁴⁵ Kant, **Prolegomena**, s. 8.

artık Hume'un şüphesini temele almaktan başka eskiye dair içinde hiçbir şey barındırmayan yeni bir bilim olacaktır.

Metafiziğin bir bilim olarak olanaklılığı sorunu, açıktır ki insanın akıl aracılığıyla neyi bilebileceğinin ortaya konmasıyla çözülecektir, zira metafizik adı altında insan aklının ulaşamayacağı türden bilgilerin peşinden koşmak, boşa bir çaba olacaktır. Bu sorunun çözümüne yönelik Kant'ın yapacağı ilkin, kesin ve doğru olduğunu bildiğimiz türden bilgilerin olanağının ortaya konmasıdır.

Kant *Prolegomena*'sında sağlam bir metafizik oluşturmak için ilkin teorik bilginin iki biliminin; matematik ve saf doğanın olanağının araştırılması gerektiğini belirtir. Metafiziğin olanağı araştırılıyorsa ve metafizik de “*sintetik a priori*” yargılarla iş görüyorsa; o hâlde öncelikle, kısmen sırf akıl aracılığıyla zorunlu bir şekilde kesin oldukları ve kısmen de deneyden geldikleri bilinen önermeler içeren saf matematik ve saf doğa bilimlerinin, bu olanaklı ve gerçek olan bilimlerin “olanağının ilkesinden” yola çıkılmalıdır. Bu ilkeye ulaşmak ve daha sonra bütün diğerlerinin olanağını bulabilmek için öncelikle saf akıldan gelen bilginin olanağı araştırılıp “Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır?” ve “Saf Doğa Bilimi Nasıl Olanaklıdır?”⁴⁶ soruları sorulmalıdır. Kant bir bilim olarak metafiziğin olanağını ortaya koyma çabasında bu yolu takip eder.

Kant'ın tüm bir felsefe tarihini alt üst eden bu epistemolojisi “Kopernik Devrimi” diye nitelendirilir. Kopernik Devrimi'yle Kant'ın yaptığı şey; bilginin nesnelere uydurulması gerektiği varsayımını terk ederek, nesnelere kendilerini bilimize uydurmaları gerektiği varsayımını temele almaktır. “Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce Kopernik, gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı.”⁴⁷ Bu temelden yola çıkan Kant da, öncelikle deneyimi olanaklı kılan koşulları ve “doğaya yasalarını veren” aklın ürettiği kavramları araştırır.

Kant bilgiyi nesnelere ile dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şeyi sezgi (*Anschauung*) olarak belirler; sezgi “nesnenin varlığına sanki

⁴⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 28.

⁴⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 29.

doğrudan doğruya bağımlı olan bir tasarımdır.”⁴⁸ Kant nesnelere, bilen özneyi etkileyiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine duyarlık (*Sinnlichkeit*) adını verir. Nesnelere özneye duyarlık aracılığıyla verilirler ve özneye bu yeti sayesinde sezgi yer alır. Kant’a göre “tüm bilginin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur (...) Tüm bilgi deneyimle başlar.”⁴⁹ Duyusal sezgiyi olanaklı kılan ise, onun *a priori* biçimleridir. Şeyler özneye ancak bir uzay ve zamanda verilebilirler. Dolayısıyla tüm bilginin kaynağı olan deneyimi mümkün kılacak iki *a priori* formu Kant “uzay ve zaman” olarak belirler; bunlar deneyimden elde edilmiş görgül kavramlar değildir, üstelik bunlar birer kategori de değildir. Uzay ve zaman özneye *a priori* bulunan, sezgiyi olanaklı kılan bilgi ilkeleridir.⁵⁰

Kant’ın tasarımsal bilgi kuramına göre şeyler ancak uzay ve zamanda özneyi etkileyiş kipleri yoluyla bilinebilirler. Bu yolla kendisine verilen –sezgiyi– alan anlak onu işlemektedir. Bu işleme de ancak anlağın ürettiği kavramların altına girmeleri yoluyla olur; başka bir ifadeyle Kant saf anlama yetisinin yarattığı bu kavramların; algıların, altına sokulacağı ve deneyi olanaklı kılan ve hatta deneyin şart koştuğu kavramlar olduklarını ifade eder. Bu kavramlar saf anlağın “kategoriler”idirler. Varılan sonuç şu olmaktadır: bizzat deneyin kendisi bir bilgi tarzını, bir anlığı gerektirmektedir.”⁵¹ Başka bir deyişle, deney belli mantıksal önkoşullara dayalı bir çıkarım ve yargı sürecini gerektirmektedir.⁵²

Kant’ın epistemolojisine göre öznenin kendinde şeyleri (*Ding an sich*) bilmesi ise olanaklı değildir. Onların kendinde özellikleri özneye duyular yoluyla verilemezler; aksine onlar ancak özneye duyular yoluyla verildikleri kadarıyla bilinebilirler. Onlar hakkında bilinebilecek yegâne şey ise, özneyi duyu yoluyla uyarmak bakımından –kendinde ne oldukları meçhul kalacak olsa da– orada olduklarıdır; bu bakımdan Kant bilinmeyecek olsa da dış dünyanın –kendinde şeyin– varlığını kabul etmektedir.

Akıl bilgisinin sınırlarını böylelikle çizen Kant, kendinde şey (*Ding an sich*) yani numen (*noumenon*) ile fenomen (*phenomenon*) alanını birbirinden ayırır ve kendinde şeylerin bu sınırlara göre “bilme”nin konusu olmayacaklarını ifade eder. Yalnız burada

⁴⁸Kant, *Prolegomena*, s. 31.

⁴⁹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 51.

⁵⁰Deleuze, uzay ve zaman ile kategorileri, *a priori* bilgi ilkeleri diye belirler. Uzay ve zaman, kategoriler gibi *a priori* bilgi ilkeleri olmakla birlikte birer kavram değildirler. Bkz.: Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*.

⁵¹Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 223.

⁵² Konunun dışına çıkmamak adına Kant’ın epistemolojisine dair daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

dikkat edilmesi gereken asıl husus “kendinde şey”in başka bir alanın konusu olmak üzere hâlâ saklandığı; onun varlığının kabul edildiğidir. Kendinde şey, salt akıl değil ama pratik akıl alanında olumlu bir anlam kazanacaktır. Kendinde şeyin ait olduğu bu alan ise “inancın alanı”dır. İşte Kant’ın “inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım”⁵³ şeklindeki özlü deyişinin arka planındaki felsefi kavrayış burada açığa çıkmaktadır. Teorik akıl eleştirisinde ilk adımları atılan bu “aşkın” alanın olumlu anlamı onun ahlak felsefesinde ortaya çıkacaktır. İnanç Kant tarafından bilgidен radikal bir biçimde ayrılmak suretiyle metafiziğin alanına dâhil edilmiştir. Şimdi Kant için “inancın” nerede durduğu daha açıktır; deneyime konu edilemeyen şeyler bilgi değil birer “inanç” olurlar; başka bir ifadeyle nesnel koşulların eksikliğinde şeylere ilişkin ancak inançlardan söz edilebilecektir, bilgilerinden değil. Bunlar inancın konusu olarak kanıtlanmaları mümkün olmayan “varsayımlar”, “inançlar” olabilirler ancak, zira onlar bir uzay ve zamanda verilmemek bakımından asla deneyimin nesnesi olamazlar. İşte bu türden “ide”lerin, bilmenin ilk koşulu olarak asla sezgilerinin olmaması onların bilinemeyecekleri anlamına gelmektedir.

Şimdi, Kant’ın epistemolojisine bu genel bakış bile Kant için “evrenselliğin” hayati önemini açığa çıkmasını sağlar. Descartes’ın ilk adımlarını attığı insan–öznenin doğuşu, bilgide kesinlik ve evrensellik arayışı meseleleri, Kant ile birlikte bir sonraki aşamaya taşınmıştır. “Kant ‘ben düşünüyorum’ ifadesini Descartes’tan farklı olarak bilincin tasarımları olanaklı kılan yapısının göstergesine dönüştürür.”⁵⁴ Fakat söz konusu olan belirli bir dönemin yani modern dönemin kavrayış biçimi olduğunda bu iki sistemdeki “özne”nin birbirine benzer ve kendinden önceki dönemlerden ciddi biçimde kopuk olduğu görülür. Bu belirlenimleri sonuç önermelere taşımak gerekirse, (1) Kant’ın, insanın bilgisinin sınırlarını çizme amacının başka birçok ayağa sahip sonuçları olsa da, en temelde bilginin evrenselliği arayışının da bir ürünüdür. İnsan–özne, bazı doğuştan ve herkeste aynı olan “kategorilere” sahip olmak bakımından, fenomenal alana ait şeyler hakkında aynı doğru yargıları verecektir. Bu evrensellik anlayışı ahlak ve estetik alanda da izdüşümüne sahiptir. Kant’a göre dokuz yaşındaki bir çocuk bile etik bir sorun durumunda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilecektir. Çoğunlukla göreceli olduğunu iddia ettiğimiz güzellik bile, kimi kriterlere sahip olmak bakımından evrenseldir. Dolayısıyla evrensel bilginin –

⁵³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 38.

⁵⁴ Taşkıner Ketenci– Kamuran Gödelek, “Kant’ın ve Husserl’in Descartes’a Bakışı”, **Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi**, sayı 10, s. 284.

sadece fenomenal alana ait olsa da– imkânı, birinci kritiğin temel sonuçlarından birisini teşkil eder. İkinci kritik ahlak alanında evrenselliği amaçlarken, üçüncü kritik bu ikisi arasında bir bağ kurmanın yanında estetikte evrenselliğin yakalanması amacına hizmet eder.

(2) Kant'ın üç kritiği ve kimi kısa yazılarıyla ortaya koyduğu sistemi, bu sistemin tamamı göz önüne alındığında “bilinçten ibaret”⁵⁵ bir öznedir. Bilgi, yine özne ile nesne arasında kurulan ilişkinin dolaysız ürünüdür ve burada kurulduğu varsayılan ilişki kelimenin doğru anlamıyla “yalıtık” bir ilişkidir. Modern filozoflar için, “bütün kararlarımızın aslında bilinçdışında şekillenip günlük dünyamızda bilinç aracılığıyla sadece rasyonalize edildiği” yönündeki Freudyen iddia anlaşılabilir hatta kabul edilebilir değildir. Burada insan, aynı kategorilere sahip olan “evrensel insan–özne”dir. Herkesin ulaşabileceği bir bilgi olarak doğrunun bilgisi de günlük hayatı yönlendirmelidir. Herkeste eşit olan akıl, koşulsuz bir buyrukla insan eylemlerini belirler. Dolayısıyla ahlak alanında da “aklın hâkimiyeti” ve “sınırlandırması” altına girmesi gereken, hatta aklın buna kendisini –koşulsuz buyrukla– zorladığı yalıtık bir özne varsayılmıştır.⁵⁶ Sonuç olarak modern dönemde belirleyici olan –niceliksel evren tasarımına açılan– eşitlik fikri, bunun sonucu olarak evrensellik arayışı en nihayetinde, “kendinden menkul” ve “bilinçten ibaret” bir varlık olarak insan–özne kavrayışına dayanmaktadır.

⁵⁵ Çünkü Kant için bilinç, ilk olarak sezgi yoluyla verilen tasarımların çoklusunun birleştirilme işlevini gören yapıdır, iç duyunun belirlenimidir. Ayrıca “ben”in zaman ve mekândaki iç sezgisini de mümkün kılar. Bundan başka Kant, üç kritiğinde de bilinçaltı ya da bilinç–dışından bahsetmez. Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, a.g.e., s. 178.

⁵⁶ Immanuel Kant'ın ahlak felsefesinin en çok eleştirildiği noktanın bu olduğunu hatırlatmakta fayda var.

İKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERN DÖNEMDE EPİSTEMOLOJİK KAVRAYIŞIN GENEL ÖZELLİKLERİ

I. “Postmodern”in Tanımı ve Genel Özellikler

Baudrillard’a göre postmodern kavramı içi boş ve hiçbir şeye gönderme yapmayan bir kavramdır.⁵⁷ Ancak kendisinin yaptığı tanımlamalar ve kavramsallaştırmalar büyük bir kopuşun da habercisidir. Çağdaşları arasında ve günümüzde tartışılan bir kavram olan postmodern için belirli bir zaman dilimi tayin etmek güçtür. Fakat son yıllarda şartların değiştiğini belirtmenin ve yeni tanımlamalar yapmanın gerekliliği de aşikârdır.

Sözcük anlamı olarak “post”un Latince “sonra, –den sonra, ötesi” gibi anlamları vardır. Dolayısıyla postmodern kavramı modern sonrası, modern ötesi veya modern olanı aşma anlamlarına gönderme yapmaktadır. Birinci bölümde de kısaca modern dönem ve genel özelliklerinden bahsedildi. Nasıl ki modern dönem olarak nitelendirilen tarihsel süreç, kendisinden önceki Ortaçağ’a mimaride, edebiyatta, siyasette, düşünce dünyasında bir karşı koyuş, başkaldırma veya yapıbozumuna uğratış olarak yeni bir vizyon getirdiyse, ne kadar tartışmalı olursa olsun, postmodern dönem de aynı alanlarda modern çağ diye nitelendiren tarihsel sürece eleştiri getirerek kendince yeni açıklamalar ortaya koymaktadır. Burada spesifik modern–postmodern tartışmalarına değinilmeyecektir. Daha çok postmodern anlayış genel özellikleri ile ele alınacaktır. Umulmaktadır ki bu durum bize Baudrillard’ı anlamada yararlı olacaktır.

Postmodernizme başlangıç olarak kesin bir tarih koymak halâ tartışmalı bir kavram olması nedeniyle çok doğru olmaz. “Postmodern” 1870’li yıllarda İngiliz bir ressam tarafından sıfat olarak kullanıldı. Daha sonra ise 1917’de bir edebiyat eserinde kullanılmıştır. Kavramın güncelliğinin artışı ise Toynbee tarafından 1939’da yayınladığı

⁵⁷ Jean Baudrillard, *Simülakr ve Simülasyon*, 6. b., çev., Oğuz Adanır, Doğubatı yay., Ankara, 2011, s. 11.

bir eserinde kullanması ile oldu. “Postmodern” sözcüğü burada Batı kültürünün şimdiki aşamasını anlatmak için kullanılır.⁵⁸ Bu kavram hakkında birçok tanımlama vardır.

Her yazar postmoderni kendi açısından belli bir yönüne ağırlık vererek tanımlama yoluna gitmektedir. Post modernizm bazılarına göre modernizmden bir kopuş olmaktadır. Bir kısım yazarlara göre ise modernizmin rafine edilmiş, ileri bir halidir. Kimine göre kolaj tekniği iken kimide onu tarihin sonunu ilan eden akım olarak görüyor.⁵⁹

Postmodern, modernite gibi çizgileri belirli bir kavram değildir. Soykan bu durumu şöyle özetler:

Postmodern tartışma seksenli yılların bir göstergesidir. Toplumsal, bilimsel ve sanatsal tüm ütopyaları ile altmışlı yıllar, heyecanla yola çıkılan yıllardı. Boşa giden “dünyayı düzeltme” çabalarından sonra yetmişli yıllarda bir içe dönüş ve özel olma eğilimleri yaşandı. Politikaya sırt çevrildi. Seksenli yılların başında bilgileşim-iletişim alanlarındaki teknolojik gelişmeler, insanlığın önünde yeni şansların açıldığı çoğulcu bir geleceğe, bir özerklik çağına işaret etti. Postmodern tartışma, böyle bir yaşam çevreninde ortaya çıktı. Ve o, birdenbire kültür dünyasının tüm alanlarında gündemin başına yerleşti. Panellerde, gazete dergi sayfalarında, aydın sohbetlerinde, bir “Postmodern” deyimidir kullanılır oldu; ama ondan neyin anlaşıldığına bir açıklık getirmeksizin. Böylece “postmodern”in kendisi ilkin tartışmalı bir kavram olarak görüldü. Ve bu tartışmalı oluş, onun bir özelliği olarak halâ sürmektedir.⁶⁰

Burada ele alınan anlamıyla postmodern sözcüğü bir ideoloji ve sistemli bir düşünce tarzı ve aynı zamanda temel belirlenimleri olan bir “izm” değildir. Sadece zamansal bir belirleme ve modern anlatılara bir karşı çıkıştan ibarettir. Bu dönemin temel belirtilerine kısaca değinilecek olursa, (1) İlk olarak gerek bilimsel gerekse düşünsel alandaki belirsizliğe yol açan teori ve görüşlere bağlı olarak temel belirlenim belirsizliktir. Bir diğer belirlenim ise (2) bu belirsizliğin getirdiği bir durum olan parçalı olma halidir. Buna bağlı olarak da (3) postmodern düşünce tarzlarında, bilgisel, estetik veya toplumsal alanda bütünleşmeyi hor görür. Asıl olan yerine kopyaya yönelimlidir. (4) Kültürel

⁵⁸ Ömer NaciSoykan, **Türkiye’de Felsefe Manzaraları**, 2. b., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993, ss. 122–123.

⁵⁹ Francis Fukuyama, **Tarihin Sonu mu?**, çev., Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri, 1993, ss. 13–52.

⁶⁰ Soykan, s. 116.

kurallığın bozulması, bilginin mistikleştirilmesinin önlenmesi, iktidarın, açgözlülüğün, yalan dolanın dilinin kurgusunun bozulması, toplumsal erke karşı azınlık hareketleri, erkek egemenliğine karşı feminist hareketler, kurallılık bozumu çerçevesinde görülür. (5) “Ben”e, kendinden menkul bir yapı olarak insan-özne kategorisine yönelik bir saldırı ve içini boşaltma hali vardır. Bu dönemde kopya ve orijinal aynı gerçekliğe sahiptir. (6) Bu dönemdeki metinlerde bu özelliklere göre şekillenir. Metinlerde bir boşluk vardır ve bu boşluğu okuyucu doldurarak veya yanıtlayarak metne katılır. Ayrıca bu dönemde her şey dilseldir ve metinseldir. Fakat bu metinler karşılık geldiği gerçeklik alanlarına sırt çevirmişlerdir. (7) Üç boyutlu zaman anlayışı pek görülmez. Geçmiş ve gelecek şimdidedir, tek boyutlu zaman anlayışı vardır. Bir başka belirlenim ise (8) anlamın, değerın, doğrunun genel geçerliliğın dayandığı otorite benimsenmez.⁶¹

II. Jean-François Lyotard'ın “Postmodern” Tanımlaması

Bu dönemi anlamada değinilmesi gereken kişilerin başında şüphesiz Lyotard gelmektedir. Her ne kadar postmodern kavramı daha önceleri kullanılmış olsa da bugünkü popülaritesini Lyotard'a borçludur. Nitekim değışen toplumlar, gelişen teknolojiler ile birlikte bilginin depolanması ve dağıtılması vb. gibi durumlar bilginin edinilmesini hem kolaylaştırmakta hem de tekelleşmesine ve sömürüye açık bir hale getirmektedir. Bu durumu açıklamak için de Lyotard, “son derece gelişmiş toplumlarda bilginin durumu budur. Bu durumu tasvir etmek üzere postmodern kelimesini kullanmaya karar verdim.”⁶²demektedir. Postmodern kuramcılarını üzerine eğildikleri en önemli konuların başında bilgi gelmektedir. Dolayısıyla da düşünsel alanda bilgiyi inceleyen alan olan epistemolojinin ontoloji veya etik gibi alanlardan öncelikli olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Lyotard'ın da bilgiyi öncelikli konuların başında ve yeni dönemi veya durumu şekillendiren alanların ilki olarak göstermesi doğaldır.

Lyotard, postmodern teriminin günümüzde, özellikle toplum bilimleri ve felsefede yaygın olarak tartışılmasını sağlayan kişilerin başında gelir. *Postmodern Durum (La Condition postmoderne)* isimli kitabını yayınlayarak postmodernite kavramını daha fazla

⁶¹ Soykan, ss. 118-122.

⁶² Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Ara yay., İstanbul, 1990, s. 11.

sorgulanması ve üzerinde tartışılmasını sağlamıştır. 1950’li yıllardan sonra, yani İkinci Dünya Savaşı’ndan birkaç yıl sonra Avrupa’nın yeniden inşası ile postendüstriyel toplumlarda bilginin durumunu incelemek amacı ile yaptığı çalışmalar sonucunda “postmodern” kavramını kullanmıştır.

Bu kitabında Lyotard modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerine (“büyük anlatılar”a), bilim aracılığı ile insanlığın ilerlemeci özgürleşimine ulaşabileceğine, en önemlisi de evrensel olarak geliştirilmiş geçerli bilgiyi öğretebilmek için gereksinim duyulan birliği insanlığa felsefenin sağlayabileceği düşüncesine kesin bir dille saldırır. Postmodern kuram bu anlamda evrensel bilgi ile temeldenciliğin (foundationalism) eleştirisi ile tanımlanır hâle getirmiştir. Lyotard, ortada tek bir us değil çeşitli uslar olmasından ötürü artık bütünleştirici bir us düşüncesi hakkında konuşamayacağımızı savunur.⁶³

Lyotard postmodern dönemi açıklarken günümüzdeki sanayi sonrası toplumu ifade etmektedir. Modern dönemde temel dinamik sanayi ve endüstriyel üretime dayanırken, günümüzde bu dinamik merkezi özelliğini kaybetmektedir. Bilgi ve enformasyon teknolojilerinin hızla gelişmesi ve yaygınlaşması ile bilgi, yeni dönemin başat merkezi dinamiği olmuştur. Lyotard şöyle ifade etmektedir; “Bu çalışmanın nesnesi, son derece gelişmiş toplumlarda bilginin durumudur. Bunu tasvir etmek üzere Postmodern kelimesini kullanmaya karar verdim.”⁶⁴

Böyle bir toplumda bilginin değişen yapısını, enformasyon araçları, bilginin meşrulaştırımı, ticari bir hale gelmesi, yani alınır–satılır olması, Lyotard’ın yeni bir açıklama yapmasına neden olmuştur.

Bilginin amaç olmaktan çıkarak bir araç olması ve ticarileşmesi ile bu duruma uygun yeni bir anlayış gelişmektedir. Bu, en temelde bilgisayarların yaygınlaşması ile birlikte artık bilgisayar diline çevrilebilme ve bu dil ile tutarlılık bilgi olabilmenin en başat koşullarından biri olmaktadır. Böyle bir durumda bilgisayar diline uygun olan bilgi saklanabildiği gibi paketlenilmekte ve alınıp satılabilmektedir.

Bilgi satılmak üzere üretiliyor ve satılmak üzere üretilecek, yeni bir üretimde kıymetlendirilmek üzere tüketiliyor, tüketilecek. Her iki durumda da amaç

⁶³ Sarup, **a.g.e.**, s. 186.

⁶⁴ Lyotard, **a.g.e.**, s. 11.

mübadeledir. Bilgi kendinde bir amaç olmaktan uzaklaşmakta, "kullanım–değerini" kaybetmektedir.⁶⁵

Bilginin kullanım amacı, Lyotard’a göre yeni durumda değişmektedir.

Lyotard, bilginin doğasının bu genel dönüşüm karşısında hiç değişmeden kalamayacağını savunur. Toplumların postmodern olarak bilinen çağa girmeleri ile birlikte bilginin değeri de başkalaşmaktadır (...) bilginin kendi içinde bir amaç olduğu düşüncesi ortadan kalkıyor. Bilgi artık satılmak için üretiliyor, bundan böyle salt bu amaç için üretilen.⁶⁶

Bilginin değişen yapısı ile amaç olmaktan çıkarak araç hâline dönüşmesi ile birlikte “modern” olan bu duruma yeni açıklamalar getirmek zorunluluk haline gelmeye başlamıştır. Fakat yeni duruma açıklama getiremeyen “modern” artık geçilmiş ve post endüstriyel olan, aynı zamanda bir durum olan” postmoderne” ihtiyaç duyulmuştur. Lyotard’da bir raporla bu durumu izah etmeye çalışmıştır.

Postmodern’i anlamada dilin oyunları da önemlidir. Wittgenstein’den etkilenmiş ve dilin esnekliğine vurgu yapmıştır. Buna bağlı olarak da nesnel bir anlam yapısının olabileceğine kuşku ile yaklaşmıştır. O’nun için bir metnin yazarı tarafından nasıl anlamlandırıldığı çok önemli değildir. Bunun aksine önemli olan alıcının metni nasıl anlamlandırıldığıdır. Genel olarak metnin nasıl iletildiği ve ne tür etkileşimlere yol açtığı önemlidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, metnin işleme biçimi ve alıcıların bulunduğu konum, metnin anlamını belirlemektedir.⁶⁷ Bu durumu daha iyi açıklayabilmek için Lyotard, satranç oyunu benzetmesinden yararlanır. Nasıl bu oyunda taşların anlamı oyun içinde yaptığı hamleye göre belirleniyorsa, metnin anlamı da buna benzer şekilde toplumun içinde kazandığı anlamlara göre belirlenmektedir.⁶⁸

Lyotard’ın postmodern durumu açıklarken kullandığı bir diğer kavram ise üst–anlatılardır. Modernliği üst–anlatıların Batı toplumlarında, Aydınlanma’dan günümüze kadar devleti ve bilimi meşrulaştırmadaki kullanımı ile tanımlar.⁶⁹ Bu doğrultuda hakikat söylemi ile ortaya çıkan her sistemin bir meşrulaştırma gereksinimi olmuştur. Bu anlatılar

⁶⁵ Lyotard, **a.g.e.**,s. 20.

⁶⁶ Sarup, **a.g.e.**,s. 188.

⁶⁷ Gencay, Şaylan, **Postmodernizm**, 4. b., İmge Kitapevi, Ankara, 2009, ss. 337–337.

⁶⁸ Lyotard, **a.g.e.**, ss. 17–18.

⁶⁹ David West, **Kıta Avrupası Felsefesi Tarihi**, çev., Ahmet Cevizci, Paradigma yay., İstanbul, 1998, s. 270.

ne kadar geniş ve kapsamlı olursa, meşrulaştırdıkları şeyi de o kadar fazla haklılandırır. Bu nedenle üst–anlatıların bilimsel bilgiden çok daha geniş kapsamlı olmaları gerekmektedir. Ayrıca bu üst–anlatılar, bir amaca yönelik olmak ve insanları daha iyiyi hedeflemeye yöneltmek zorundadırlar.

Postmodern dönemde bilgi denilince akla modernizmin dolaysız bir ürünü olan bilimsel bilgi gelmektedir. Ondokuzuncu yüzyıldan bu yana bilgi, bilimsel bilgiyle özdeşleşmiştir. Oysa bildiğimiz ya da bilemediğimiz tek bilgi türü bilimsel bilgi değildir ve olmamıştır da. Anlatısal bilgi postmodern toplumlarda gücünü yitirmiştir– doğrusu bu güç elinden alınmıştır. Nedeni meşrulaştırma sorununda yatmaktadır: Anlatısal bilginin meşrulaştırma kaynakları ve malzemeleri bilimsel bilginin kazandığı güç ve itibarla tüketilmiştir.⁷⁰

Üst–anlatıların bilimi ve devleti meşrulaştırıcı yönünün bulunmasının yanında zorlukları da bulunmaktadır. Çünkü bu üst–anlatıların kuralları ve yasakları da vardır.

Lyotard, söz konusu büyük anlatılarla ilgili en büyük gücünün, bu anlatıların otoriteryan olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. Gerçekten de ona göre, büyük anlatılarda bireyler baskı altına alınır ve kendilerinin büyük anlatının kontrolünü elinde tutanların amaçlarına kurban edilmiş olduklarını görürler. Buna göre, Sovyet modelinde Marksizm bütün bireylerden, Komünist Parti bütün hakikatleri tekelinde bulundurduğu için partinin çizgisinde olmalarını istemiştir.⁷¹

Modern dönemde bu üst anlatılara inanç bulunmaktaydı. Fakat Lyotard’a göre postmodern dönemde bu inanç kaybedilmiştir ve onlar bu yeni dönemde artık işlevsiz kalmışlardır. Bunun nedeninin Lyotard gelişen teknoloji ve iletişim araçları olduklarını dile getirmektedir. Nitekim postmodern dönemin İkinci Dünya savaşı ile başlaması ve İkinci Dünya savaşı sonrası eylemin amaçlarından çok araçları dikkat çekmektedir.

Lyotard postmodernizmi iki farklı şekilde öne sürer. Buna göre, onun postmodernizmi her şeyden önce bir süreden beri içinde yaşadığımız yeni dünya düzeni ve toplumla ilgili bağımsız ve yeni bir perspektifi ifade eder. Lyotard, postmodernizmi aynı zamanda hakikatin keşfedilen değil yaratılan bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinden hareketle, modern felsefeyi karakterize eden düalizm, akılcılık, evrenselcilik ve özcülük

⁷⁰ Lyotard, **a.g.e.**, s. 3.

⁷¹ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 1274.

benzeri temel felsefi tutumlarına karşı çıkışla belirlenen alternatif bir felsefe anlayışı olarak öne sürer.⁷²

III.Michel Foucault ve Kendinden Menkul İnsan–Öznenin Reddi ya da “İktidar İlişkilerinin Ürünü Olarak Özne”

Psikolojik, tıbbi, cezaevleriyle ve eğitimle ilgili farklı pratikler dolayısıyla belli bir insanlık fikri veya modeli oluştu; ve bu yeni insan fikri günümüzde normatif, apaçık bir hal aldı ve evrensel olarak kabul edildi. Oysa hümanizma, belki de, evrensel değil; özel bir durumla ilgilidir.⁷³

Michel Foucault şüphesiz, hacimli ve yoğunluklu eserlerinden sonuç önermeler çıkarmak, felsefe tarihinde belirli bir geleneğe ait olarak konumlandırılmak bakımından “zor” bir düşündürdür. Zaman zaman yapısalcılık, post–yapısalcılık yahut Marksizm gibi yönelimlere ait düşünürün konumlandırılışındaki bu zorluk, aslında onun özgünlüğünün bir işareti olarak da görülebilir. Foucault “iktidar” sorununu “devlet” merkezli bir bakış açısıyla değil; “ilişkiler”i merkeze alan bir bakış açısıyla ele almaktadır. Bunu yaparken de o, en temelde “özne”den hareket eder ve ilerleyen çalışmalarında “cinsellik”, “delilik” gibi kavramları irdeler. Dolayısıyla bu bakımdan Foucault kendisini önceleyen birçok düşünürden ayrılmaktadır.

Foucault zaman zaman kendisini bir “iktidar tarihçisi” olarak nitelendirmişse de, çalışmalarına yön veren temel itkinin bir “iktidar analizi” yapmak olmadığını da belirtir. Foucault’nun “iktidar”ı analiz ediyor oluşu, onun asıl olarak “özne sorunu”yla ilgileniyor olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁴ Foucault’ya göre –özellikle modern dönemde– özerkliği

⁷²Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1271

⁷³ Michel Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 104.

⁷⁴ Michel Foucault, *Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar*, s. 57– 58.

sorgulanmayan, ezeli– ebedi bir kategori olarak kurulmuş “özne”nin kendisi; iktidar ilişkileri içerisinde belirlenmiş bir üründür. İktidar ise burada, sık sık anıldığı biçimiyle salt baskıcı, negatif bir unsur değil; aslında bir ilişki biçimi olarak kavranmalıdır. Buna göre en yetkin biçimini devlette bulan klasik –baskıcı– iktidar kavrayışının karşısına Foucault, (toplumdaki) tüm ilişkilerin birer iktidar ilişkisi olduğu iddiasıyla çıkar.⁷⁵ Buna göre insan–özne’nin, iktidar ilişkileri içerisinde şekillenen ve bunlar aracılığıyla üretilmiş bir “ürün” olduğu söylenebilir.

“İnsan nedir? Var mıdır?” sorusunu Foucault, “Elbette vardır. Ortadan kaldırılması gereken şey, XVIII. yüzyıldan bu yana bazı insani özleri tanımlamakta kullanılan nitelermeler, özellikler ve çökeltiler bütünüdür. Benim hatam, insanın var olmadığını söylemek değil, onu geçersiz kılmanın bu kadar kolay olacağını hayal etmekte.”⁷⁶ diye yanıtlar. Bu cevapla en temelde, “insan” ya da “insan özne”ye ait olan özsel niteliklerin “yapay” karakteri açığa vurulmaktadır. Buna göre “ben” olan “özne”, belirli bir tarihi olan ve belirli maddi pratikler aracılığıyla ortaya çıkan bir üründür. Foucault’ya göre kimlik ve öznellik, politik ve toplumsal etkenler tarafından belirlenmemiş veya kendimize ait derin ve doğal bileşkenler olarak görülmemelidir. Aslında “insan doğası” gibi kavramların kendinde ne oldukları sorusunun değil de, bizlere tam da bu soruyu sordurtan koşulların ne olduğu yahut bu kavramların toplumda nasıl işlediği sorusunun yanıtı aranmalıdır.⁷⁷

Tek başına alındığında “İktidar nedir?” sorusu, Foucault’nun üzerine düşünce inşa etmeye kalkışacağı türden bir soru olmaktan uzaktır. Bu soru Foucault’nun, tam da karşı durduğu biçimde “bütünü” kavrayan kuramsal bir soru olmak bakımından kaçınılması gereken bir sorudur. Ancak mesele “özne”nin araştırılması olduğunda –belki “İktidar nedir?” sorusu değil ama– “İktidarın nasıl işlediği sorusu” cevaplanmalıdır.⁷⁸ Foucault, insan öznenin üretim ve anlamlandırma –ve günlük– ilişkilerine girerken bir yandan da gayet karmaşık olan iktidar ilişkilerine girdiğini görmüştür. Dolayısıyla bundan sonra “amaç, toplumun farklı düzeylerinde, çok çeşitli yayılımları olan çeşitli alanlarda kendini

⁷⁵ Michel Foucault, **Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar**, s. 55– 79.

⁷⁶ Michel Foucault, **Seçme Yazılar 4, İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.75.

⁷⁷ Paul Rabinow, **The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought**, Penguin Book Group, p. 4.

⁷⁸ Michel Foucault, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

gösteren farklı iktidar aygıtlarını, işleyişleri, etkileri, bağlantıları içerisinde saptamaktır.”⁷⁹ Kısaca Foucault’nun hedefi “iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır.”⁸⁰ Dolayısıyla aslında Foucault’nun araştırmalarının temel teması iktidar değil, “özne”dir.

Foucault kısaca, Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazma amacındadır. Bunu yapmak da çeşitli kimliklerin dayatılma biçimlerini ortaya koyacak, dolayısıyla bunların reddedilmelerini sağlayacak temeli inşa etmeye yarayacaktır. Burada, bir kimliğin sakıncalı ya da arzu edilemez olarak sunulduğu da, başka bir kimliği dayatmanın bir biçimi olarak karşımıza çıkacaktır. Modern devlet ve modern iktidar bireyi bireyselleştirme ve bütünselleştirme bakımından iki biçimde kısıtlamaktadır. Bu da günümüzün felsefi, etik ve siyasi sorunu olarak; en önemlisi de “şimdi”nin bir sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” (*Was heisst Aufklärung?*) metninin Foucault için önemi aslında “şimdi ne oluyor? Bize ne oluyor? Şimdi nedir?” sorularını soruyor oluşundadır. Kant’ın “şimdi” sorusu, aslında düşünürün kendi güncelliği sorununu ortaya koymak bakımından önemlidir ve felsefi sorunların en mühim ve kesin olanı “şimdi”nin sorusu, şimdiki zamanın –ve içinde bizlerin– ne olduğu sorusudur.⁸¹ Foucault’ya göre, özne sorununa ilişkin şuan yapılması gereken ise “belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünselleştirmesi olan bu siyasi ‘double bind’ dan (‘ikili kısıtlama’) kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız.”⁸²

Foucault yapıtlarının “insan”ların “özne”lere dönüştüğü üç ayrı nesneleştirme kipi üzerinde durduğunu belirtir.⁸³ Bunlardan ilki, “bilimsel sınıflandırma”⁸⁴ diyebileceğimiz, kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleridir. Foucault buna dilbilgisi, filoloji ve dilbilim alanlarında konuşan öznenin nesneleştirilmesi; yine ekonomi

⁷⁹ Foucault, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, s.29.

⁸⁰ Foucault, **Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar**, s. 57.

⁸¹ Foucault, **Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar**, ss. 67– 68.

⁸² Foucault, **Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar**, s. 68.

⁸³ Foucault, **Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar**, s.58.

⁸⁴ Paul Rabinow, **The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought**, Penguin Book Group. Nesneleştirme biçimlerine verilen adlar Paul Rabinow’un kaleme aldığı “Introduction” bölümünden alınmıştır.

analizlerinde emek harcayan öznenin nesneleştirilmesi örneklerini verir. Bu örnekler, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinin içeriğini teşkil etmektedirler. Burada Foucault temel olarak, yaşam, emek ve dil söylemlerinin nasıl disiplinler biçiminde inşa edildiğini; böylelikle bunların nasıl bir özerklik kazandıklarını, ayrıca kendilerini önceleyen disiplinlerden nasıl ani bir kopuşu temsil ettiklerini göstermektedir.

Öznenin nesneleştirilmesinin ikinci biçimini Foucault, “bölücü pratikler” diye adlandırır. Özne, bir bölünme süreciyle hem kendinden hem de başkalarından ayrılır. Bu süreç onu nesneleştirir. Bu sürece dair Foucault'nun eserlerinden alınacak en ünlü örneklerden bazıları Ortaçağ boyunca cüzzamlıların, hastaların izole edilmişleri; deli, fakir ve aylak takımının “iyi çocuk”lardan ayrılarak 1656'da “Hopital Général”e nasıl hapsedildikleridir. Buna ek olarak Foucault 18. yüzyılın erken dönemlerinden itibaren klinik tıpta değişen uygulamalara, hastalıkların yeni sınıflandırılışları ile modern psikiyatrinin doğuşu ve hastanelere girişine dikkat çeker. Son olarak burada anılması gereken olgu, modern Avrupa'da “cinsel sapma”ların nasıl tıbbileştiği, damgalandığı ve giderek normalleştirildiği çarpıcı süreçtir.

Üçüncü nesneleştirme biçiminin, Foucault'nun çalışmalarındaki en özgün katkısını temsil ettiği söylenebilir. “Özneleştirme” diye anılabilecek olan bu son biçim, bir insanın “kendisini” özneye dönüştürme biçimini ifade eder. Örneğin, insanların kendilerini nasıl “cinsellik öznesi” olarak tanımladıkları, bu araştırmanın konusudur. Bu üçüncü kipte Foucault aktif bir kişiye işaret etmektedir. Bu bakımdan inceleme diğer iki kipten farklı bir yönelim içerisindedir.

Foucault “Özne ve İktidar” adlı makalesinde bu üç biçimi tasvir ettikten sonra, çalışmalarının genel temasının iktidar değil, özne olduğunu tekrarlar. Fakat hemen ardından “iktidar sorunuyla epeyce içli dışlı” olduğunu da itiraf etmek durumunda kalır. Foucault'nun iktidar sorunuyla bu içli dışlı oluşu; bireyin, öznesi olarak tanıtıldığı deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren pratiklerin merkezinde bir iktidar alanı olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault'ya göre Faşizm ile Stalinizm'in bizim rasyonelliklerimizden yararlandıklarına bakılırsa, rasyonelleşme ile iktidar arasındaki ilişki de açıkça ortada durmaktadır.⁸⁵ Bu ilişkinin araştırılmasının yolu ise iktidar biçimlerine yönelen farklı direniş türlerinin çıkış noktası olarak kullanılmasıyla olacaktır. Dolayısıyla –

⁸⁵Foucault, *Özne ve İktidar*, ss. 59–60.

burada şimdilik üzerinde durulacak olan– öznenin nesneleştirilmesinin incelenmesi, bir iktidar kavrayışını ve tanımını da gerektirmektedir. Bireyleri “özne” yapan, belirli bir iktidar biçimidir. Bu iktidar biçimi bireyleri kategorize eder ve ona bir hakikat yasası dayatarak gündelik yaşama müdahale eder. “Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne.”^{86*}

Foucault’nun, Batı kültürünün farklı biçimlerdeki özneleri nasıl ürettiğine dair analizine, iktidarın 16. yüzyıldan bu yana gelişen yeni biçimi olarak –modern– “devlet” de dâhil olur. Öznenin nesneleştirilmesi süreçleriyle eş zamanlı olarak devletin “bütünselleştirici” etkisi Foucault’nun devletle birey arasındaki ilişkide gördüğü tarihsel kırılmanın temel unsurudur.

Çoğu zaman devlet, bireyleri görmezlikten gelen, sadece bütünlüğün ya da yurttaşlar topluluğu içindeki bir sınıfın ya da gurubun demeliyim, çıkarlarını gözetten bir siyasi iktidar türü olarak tasarlanır. Bu oldukça doğrudur. Ancak, devlet iktidarının hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici bir iktidar biçimi olduğunun (ki onun kuvvetini yansıtan nedenlerden birisi budur) altını çizmek isterim. Bence, insan toplumlarının tarihinde –eski Çin toplumunda bile– bireyselleşme teknikleri ile bütünselleştirme süreçlerinin aynı siyasi yapılarda bu kadar ustaca bir bileşimine rastlanmamıştır.⁸⁷

Foucault bu durumun, modern Batı devletinin, eski bir iktidar tekniğini yeni bir siyasi biçim altında uyguluyor oluşundan kaynaklandığını ileri sürer. Bu eski iktidar tekniği köklerini, öte dünyada selameti sağlamaya yönelik bir içerikle Hristiyan kurumlarında bulur. Buna göre Foucault, iktidarın modern devlette hayat bulan yeni biçiminin ayırıcı karakterini ortaya koyar. Bu iktidarın bir “bireyselleştirme matrisi” olarak artık amaçları ve kapsamı da genişlemiş görünmektedir.⁸⁸ Şimdi Foucault için yapılacak şey iktidarın “nasıl”ını –ne ve niçin sorularını ortadan kaldırmak niyetinde olmasa da– sormak olacaktır.

^{86*} “Türkçedeki ‘özne’ kelimesi burada Foucault tarafından belirtilen ilk anlamı taşıyor. Fransızca “sujet” (özne) kelimesi aynı zamanda “tebaa”, yani tabi (boyun eğmiş) anlamını taşıyor. Aynı şekilde Fransızca “assujeter” kelimesini de Foucault iki anlamda kullanıyor: özneleştirmek ve tabi kılmak, boyun eğdirmek.” Foucault, **Özne ve İktidar**, s.63.

⁸⁷ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 113.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 66 ve devamı.

Foucault'nun iktidarla içli dışlı oluşunun temel nedeni sunuldu. Fakat Foucault burada halâ “iktidar” ile ilgilenmemektedir; o “iktidar ilişkileri”ni tercih eder. Buna göre iktidar önce beden üzerinden sirayet eden, bedenler üzerinde işleyen ve onların içine sinmiş bir tekniktir. İktidar, her yana kök salmış bir ilişkiler ağı olarak kavranmalı ve araştırılmalıdır. Böylelikle Foucault iktidarı tüm insani ilişkilere uzanan bir unsur ve belirli bir “özgürlüğü” gerektiren bir eylem biçimi olarak kavrar. Karşılıklı bir eylem kapasitesi ve bu eylemlerin belirli ölçüde etkileniyor oluşu bir ilişkiyi iktidar ilişkisi yapar. Basitçe iktidar gelecekteki bir eylemi belirler yahut etkiler. Dolayısıyla Foucault'nun ortaya koyduğu biçimiyle iktidar daha maddi ve daha derin görünmektedir. Bedenlere ve gündelik hayata sinmiş bu iktidardan kurtulmak klasik anlamda bir aygıtın –devlet– ele geçirilmesi sorunundan daha büyük bir soruna; “insan–özne olarak” olduğumuz şeyin ne olduğu ve nasıl üretildiği sorunundan; onu nasıl reddedeceğimize kadar daha geniş kapsamlı sorunlara yol açmaktadır.

Foucault açıkça “insan”ın son birkaç yüzyılın icadı olduğunu bildirir. “İnsan”ın belirli bir sürecin ürünü olduğu ve beden üzerinden günlük yaşama sirayet ettiği fikri tamamen yeni olmasa da, burada iktidarın doğrudan olumsuz olmayıp bir o kadar da hakikat üreten, arzu yaratan dolayısıyla mümkün bedellerini en aza da indirgeyen karakteri, –görece– yenidir. Foucault'ya göre –anatamo–politika ve– biyo–politika, iktidar aracılığıyla –tıp aracılığıyla hergün televizyon programlarında verilen “ideal beden” tavsiyelerini hatırlayalım– nasıl şekillendiğimizi ve böylece iktidarın nasıl baskı, ideoloji gibi başlıklara indirgenemeyeceğini ortaya koyar. Buna göre bir iktidar ilişkisinin, bir tahakküm ilişkisinden ayrı olduğu kabul edilmelidir.

Foucault'ya göre iktidarın genel kabul gören anlamı, yani onun “birey”le ilişkisini bir tahakküm ilişkisi olarak karakterize eden ve bunu sıklıkla “ideoloji, baskı, devlet aygıtı” nosyonları aracılığıyla yapan kavrayış, “insan–özne”nin ne olduğunu da kaçırma neden olur. Burada, Foucault'nun düşünceleri genel anlamda hesaba katıldığında, yerleşik kavrayışın bireyi –hatta devlet teorilerinde halkı–, kuvvet üzerinden kalktığında kendisini açığa vuracak bir kendiliğinden yapı olarak kavramaya neden olduğu söylenebilir. Burada “halk”ın hukuki bir terim olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla –fazla ileri gitmiş olmazsak denebilir ki– iktidarı ideoloji düzeyinde incelemek ve baskıyla karakterize etmek, idealist yankılarla dolu bir “insan–özne” (yani modern “insan”) kavrayışına da yol açacaktır. Sonuçta Foucault, ki onun postmodern yanını kuran tam da budur, modern “insan–

özne”nin aslında kendinden menkul ve bilinçten ibaret bir yapı, kategori değil; tam da tarihsel süreç içerisinde ve iktidar ilişkileri içerisinde, yani kuvvet ilişkileri içerisinde şekillenmiş bir ürün olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla, ileriki satırlarda yine bahsedilecek olan, Baudrillard düşüncesindeki Foucault etkisi –hem eleştiri hem de benzeyen bir rakip olma anlamında– şimdiden kendisini gözler önüne sermiş olmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAUDRILLARD: EPİSTEMOLOJİK HAKİKAT SORUNU

I. Baudrillard'ın Yaşamı

Baudrillard, tarihsel süreç içinde gelişen, kendi dönemine yansıyan felsefi ve sosyolojik teoriyi harmanlamış, özgün bir teori geliştirmiş, çağımızın önemli düşünürlerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Çağdaş topluma, kültüre ve düşünceye keskin bir eleştiri getirerek, ne kadar kendisi kabul etmese de, Fransız post-moderninin öncülerinden biri olarak kabul görülmektedir. Bu kimliğinin yanı sıra, sosyalizmi ve felsefeyi orijinal ve kışkırtıcı bir şekilde harmanlayarak bir felsefeci ve yazıda kendi üslubunu geliştiren bir yazar olarak tanınmaktadır. Bu bakımdan Baudrillard sadece postmodern üzerine yazan bir düşünür değil aynı zamanda onu düşüncesinde barındıran bir isimdir.

Baudrillard kimi zaman eleştirel bir terörist, hiçbir değere sahip olmayan bir nihilist ya da yorumları yanlış ve sığ olan bir eleştirmen olarak değerlendirilmiştir. Fakat tüm bu olumsuz ve ağır eleştirilere rağmen düşünceleri, teorisi hakkında birçok kitapla ve eleştirilerinin temele alındığı makalelerle takip edilmektedir. 90'lı yıllarda, Baudrillard'ın Fransızca yazılmış olan erken dönem çalışmalarının birçoğu İngilizce'ye çevrilmiş ve kolaylıkla ulaşılabilir hale gelmiştir. Onun hakkında yazılan kitaplar ve son yirmi yıldır metinlerinin dilimize de dâhil birçok farklı çevirisinin bulunması, düşüncesinin değerinin yeniden değerlendirilerek önemli bir filozof olduğunu kabul etmek için bir gerekçe de sunar.

Baudrillard 27 Temmuz 1929'da Reims'de doğmuştur. Geleneksel bir çocukluk ve eğitim hayatı geçirmiştir. 1956'da sosyoloji dersleri vermeye başlamış ve 1966'da Paris X-Nanterre Üniversite'sinde *The System Of Objects* başlıklı tezini yazana kadar devam etmiştir. Fransa'da Baudrillard'ın çalışmaları bu zamana kadar daha çok edebi türde olup bilirse de, 1968'de tezinin yayımlanmasıyla akademik camiada da tanınmaya başlamış ve

Fransız düşüncesini takip eden İngilizce–konuşan kesimin de ilgisini çekmiştir. Bu tarihten sonra Baudrillard yurdu dışında da dersler vermeye başlamıştır.⁸⁹

Gerçekte Baudrillard ününü erken dönem akademik çalışmalarına ve yayınlanan tezine değil, 1970 ve 1980’lerde New York Semiotext(e)’de, “Foreign Agent Series” olarak İngilizce yayınlanan oldukça provokatif kitaplarıyla kazanmıştır. Bunlardan en çok okunan ve ses getirenleri muhtemelen *Simulations*(1981), *In the Shadow of the Silent Majorities: or the End of Social* (1978) kitapları olmuştur. Bildiğimiz üzere Batı dünyası da, temelinde Baudrillard’ın simülasyon, simülark gibi kavramlarının olduğu birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla Baudrillard’ın, yaşadığı dünyayı –ve 2007’deki ölümünden sonra da halâ dünyamızı– eleştirme hususunda önemli bir temel sağladığını söylemek yerinde olacaktır.⁹⁰

II. Baudrillard’ın Düşüncesinin Kurulma Sürecine Etki Eden Temel İtki ve Düşünürler

Baudrillard, savaş sonrası Fransa’da oldukça etkili olan ve Varoluşçuluk akımını geliştiren önemli filozoflardan birisi olan Jean–Paul Sartre’ın *Les Temps modernes* adlı dergisinde çalışmalar yayınlamaya başlamıştır. Marksizm okumaları tüm bir Fransız entelektüel çevresini etkileyen Sartre’ın şüphesiz Baudrillard üzerinde de etkisi olmuştur. Bir yandan Sartre’ın çevresinde olan Baudrillard bu sıralarda Alman sosyoloji ve edebiyatıyla da ilgilenmiş ve öğretmiştir. Fakat Marksizmin, Baudrillard’ın düşünsel dünyasında en çok etkili olan akımlardan olduğu kesin olarak söylenebilir. Daha sonra ise Marksist görüşlerden tamamen olmasa da, büyük ölçüde kendini sıyrarak özgün düşüncelerini ortaya koymuştur.

Bu bağlamda Baudrillard’ın düşünsel tarihini iki döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem, 1960’lı yıllardan 70’li yıllara kadar olan süre zarfında tüketim toplumu ve bu toplum tanımlamasının nesnelere üzerinde çalışırken daha çok üretim ve tüketim etrafında örgütlenen toplumsal düzen ve bu açıdan gündelik hayatı çözümleme üzerinde durmaktadır.

⁸⁹ Ed. Mike Gane, **Baudrillard Live: Selected Interviews(e–book)**, Routledge, London, 2003, p. 1.

⁹⁰ Richard J. Lane, **Jean Baudrillard (e–book)**, Routledge, London, 2001, p. 2.

(...) hocası Rolant Barthes'ten etkilenen Baudrillard tüketim, moda, medyanın rolü ve gücü, cinsellik gibi sorunların üzerine eğilmiş, bunları Marksist söylem içerisinde tartışmıştır. Örneğin Barthes'in temel ilgi alanlarından biri olan medyanın küçük-burjuva kültürünü nasıl evrenselleştirdiği sorunu ile ilgili çözümlenmeleri Baudrillard'ı etkilemiştir. Barthes, çözümlemesinde reklam, moda ve popüler kültürün bir mitoloji oluşturduğuna işaret ederek mitoloji\ideoloji ikileminin çağdaş burjuva toplumlarında normalleştirici bir işlevi yerine getirdiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımdan ciddi şekilde etkilenen Baudrillard, ilk üç kitabında, kültürün, ideolojinin ve işaretlerin günlük yaşamda ne tür işlevleri yerine getirdiği sorularını tartışmıştır.⁹¹

İkinci dönemde ise, ağırlıklı olarak medya, enformasyon teknolojisi ve yeni iletişim araçları üzerine çalışmıştır. Bu iki dönem arasında, kendisini postmodern olarak adlandırabilecek kadar derin bir ayırım vardır. Kendisi her ne kadar "postmodern" terimini içi boş bir kavram olarak görse de, kendisi postmodern olarak adlandırılacaktır. Çünkü Baudrillard, sadece öznenin ve moderne özgü ekonomi politiğinin değil; anlamın, hakikatin, toplumsalın ve gerçeğin de yok olmakta olduğunu dile getirmektedir.⁹²Baudrillard yazılarında, modern toplumu yapılandıran cinsiyet, ırk ve sınıf gibi ayrımların, post-modern tüketici, medya ve yüksek teknolojik bir toplumda ortadan kalkmasını; kültürün, politikanın ve insanoğlunun temellendiği esaslardaki değişimi eleştirmiş, nitelik bakımından farklı bir sosyal düzen yaratarak, sosyal yaşamın esaslarını mutasyona uğratan yeni medya, enformasyon ve siberetik teknolojilerin etkisini ele almıştır.⁹³

Baudrillard'ın etkilendiği veya yararlandığı düşünürler şüphesiz sayıca fazla olsa da, bunların başında Nietzsche'nin geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun en önemli göstergesi ise, bir tür hakikatin yokluğu, bilgide gönderen sisteminin, bilginin tözünün veya referansının günümüzde yok olmakta olduğu, simülakr ve simülasyon tezidir. Baudrillard bu tezi ile nihilizme kapı aralamaktadır.

Tarihin sona erdiği, geleceğin iptal edildiği ve göstergelerin giderek kendileri dışında gerçek bir dünyaya değil bizatihi kendi gerçekliklerine gönderme yaparak

⁹¹ Şaylan, a.g.e., s. 298-299.

⁹² Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 1280.

⁹³ Meriç, Akdiş, **Jean Baudrillard 'in Düşünce Sistemi ve Etkilendiği Süreçler**, http://www.academia.edu/1854020/jean_baudrillard_erken_donem, (21.05.2013), s. 4.

kendilerine ait bir yaşam edindikleri Baudrillard'cı bu caydırma evreni, aynı'nın ebedi yinelemesiyle işleyiş düzeneğini sürdürür. Tanrı'nın ölümünün yarattığı olumsuzluklar evreninin, yeni bir tip felsefecileri ve felsefeleri beklediğini söyleyen Nietzsche" ci argüman, içerdiği ayrımsal retorik düşünülünce, Baudrillard" cı bu standartlaşma, "aynının yinelenme-si", paradoksal bir sonuç olarak görülebilir. Oysa bu durum, edebi ya da siyasi rasyonalitenin postmodern deneyimden dışlanması doğrudan sonucudur. Zira bütünsel bir siyasi akıl yürütmenin olanaklı olmadığı (ya da yadsındığı) bir ortamda en açık ayrımlar bile olanaksız hale gelir.⁹⁴

Baudrillard'ın yeni teorisi karşımıza en temelde bir anti-epistemoloji olarak, Batı rasyonalizmine ve onun doğru bilgi ile batıl inanç arasında yaptığı ayrımın köklerine bir karşı çıkış, bir eleştiri olarak çıkar. Baudrillard, Nietzsche'yi izleyerek, dünyanın büyüünün bozulması sürecinin basamaklarını, Batı'da "gerçeklik" (reality) kavramının evrimi, gelişimi olarak okur ve onları hipergerçeklik ile sanal gerçeklik kavramlarını doğuracak biçimde vurgular. Bunu yaparken Baudrillard, primitif ya da ilkel denen eski toplumların aslında -kelimenin pejoratif anlamında- ilkel olmadıklarını, hatta bunların Batı entelektüel dünyasının kullandığı anlamda birer toplum da olmadıklarını öne sürer. Aksine -ki burası Nietzsche'nin düşüncesine en çok yaklaştığı noktalardan birisidir- burjuva devrimiyle birlikte modern dönemde yükselen ve tatlı hülyaları teşvik eden hümanist idealler, ilkel yani eski toplulukların ahlaken çökmüş, adaletsiz, fakir ve kötü durumda olduklarına dair mistifikasyonu zorunlu kılmıştır. Baudrillard, yine Nietzsche'yi izleyerek, bu türden ideolojilerin modern toplumun kendi kendini kanıtlama, haklı çıkarma çabası olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁹⁵ Baudrillard tam da bu noktadan sonra her türden ilerlemeci akımlara -sosyalistlere, feministlere, ekolojistlere- karşı hareket etmiştir, çünkü bunların kendileri de sembolik düzene karşı modern konsensüsün bir parçası haline gelmişlerdir.

Düşüncesinin konumlandırılışı oldukça zorlu olan Baudrillard, özellikle Marks'tan, yapısalcılıktan ve Marshall McLuhan'ın elektronik medya üzerine çalışmalarından etkilenecek oldukça özgün bir çağdaş kültür analizi geliştirmiştir. Erken dönemlerinde Baudrillard, özellikle kapitalist kitle kültüründe sembollerin kullanımlarını Marksist bir

⁹⁴ MüslimTuran, "Nihilizm ve Jean Baudrillard", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XI, S. 1-2, Erzincan, 2007, s. 91.

⁹⁵ Ed. Mike Gane, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, p. 4.

analize tabi tutmuştur fakat daha sonra ileri bir adım daha atarak Marksizmin kendisini de modern kültür tarafından üretilen bir sembol ya da ideoloji olarak değerlendirmiştir.

Aslında üretimden (üretim sürecinden) kaynaklanan, temsilin modern imgesi epifenomenal⁹⁶ “üstyapı” (kültür, ideoloji, “sembolik”) ve “altyapı” (ekonomi ya da maddi üretim) arasında yapılan Marksist ayrımın kendisinde oldukça açıktır. Fakat bu bakışa tarafsızca yapılan bir analiz, çağdaş (postmodern) kültürde artık “temsil”in ya da “semboliğin” öncelikli olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Dolayısıyla bu noktadan itibaren Baudrillard, kitle kültürü üzerine önceden ileri sürdüğü muhalif görüşleri “savunulamaz” olarak görmeye başlamıştır. İşte Baudrillard, belki de en merkezi olduğu söylenebilecek *Symbolic Exchange and Death*(Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm) başlıklı metninde, elektronik medya kültürünün, gerçekliğin önceki basamak ya da algılarını yeni bir *hyperreality* (hiper–gerçeklik) ile yer değiştirdiğini iddia etmektedir.

Baudrillard’ın düşüncesine Nietzsche’den sonra belki de en önemli kaynağı sağlayan Marksist teori olmuştur. Baudrillard, yukarıda belirtildiği üzere, bir noktadan sonra Marksist tezleri inkâr etmekle kalmamış, bunları da modernitenin ürettiği bir ideoloji olarak okumuştur. Baudrillard’ın anti–Marksist tezlerinin önemli bir bölümü *Üretimin Aynası* (1973) başlıklı metninde karşımıza çıkar –ki burada Baudrillard Marksist ekonomi politiğin çağdışı olduğunu ileri sürüp kanıtlamayı denemektedir. Bununla birlikte Baudrillard *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*(1976) başlıklı eserinin neredeyse ilk yarısını da Marksist, ekonomi politiğin eleştirisinin eleştirisine ayırmaktadır.

Marksist teori her ne kadar modern düşüncenin “idealist” hatlarından uzaklaşsa da modernitenin çocuğudur. Modern dönemle ortaklaştığı yan ise tarihin bir ileriki aşamasını –sosyalist ve sonra kapitalist toplumu– daha “ileri” olarak belirlemesidir. Baudrillard her şeyden önce tarihteki ilerleme fikrini temelden reddeder ve modern dönemde yaşanan tüm gelişmelerin hiçbirinin aslında gelişim olmadığını iddia eder. Baudrillard bunlara radikal bir biçimde tam tersi anlamlar vermektedir. Dolayısıyla Baudrillard’a göre Batı toplumunun refah, başarı, üstünlük, servet vb. gibi sunduğu sonuçların tamamı aslında büyük bir başarısızlığı simgelemekten başka bir işe yaramamaktadırlar. Baudrillard, tarihi okuma noktasında da Marks’tan çok radikal bir biçimde ayrılarak onu, tarihi ideolojik bir biçimde okumakla suçlamaktadır. Kendisi ise yaptığı ayrımlara bir yenisini ekleyerek

⁹⁶ Epifenomen; başka bir olayla birlikte var olsa, başka bir sürece eşlik etse de, o olayın ortaya çıkışında veya o sürecin oluşumunda hiçbir katkısı olmayan olay.

tarihi, simülakr düzeninin üç aşaması aracılığıyla okumaktadır. Başka bir ifadeyle Baudrillard simülakr düzeninin üç aşamasını tarihsel olarak şöyle izlemektedir:

Rönesans'tan bu yana, değer yasasındaki değişmelere paralel olarak art arda ortaya çıkan üç simülakr düzenine göre;

–Rönesans'tan Sanayi Devrimi'ne 'klasik' dönemi belirleyen biçim *kopyalama*

–Sanayileşme dönemine egemen biçim *üretim*

–Kodun belirlediği güncel evredeyse egemen biçim *simülasyondur*.

Birinci basamaktaki simülakr doğal değer yasası, ikinci basamaktaki simülakr ticari değer yasası, üçüncü basamaktaki simülakr ise yapısal değer yasası tarafından belirlenmektedir.⁹⁷

Baudrillard'a göre en temelde bugün artık üretim çağı sona ermiştir, artık emeğin kendisi de üretken bir şey değildir. Ticari değer yasası üretim çağının sonunu getirmiştir; dolayısıyla Baudrillard burada Marksist tezlerden henüz uzaklaşmış değildir. Fakat bir yandan Baudrillard kapitalizmin de devrimin de saf dışı kaldığını iddia etmektedir ve Marks eleştirisinin temelini oturan görüşlerinden birisi de şöyledir: Baudrillard, Marks'ın kapitalist öncesi toplumlarda hâkim olduğunu söylediği ve "değişim değeri" olarak dönüşerek kapitalist toplumun içine düştüğü sömürü biçimini almasını sağlayan unsurlardan birisi olan "kullanım değeri"nin de en az değişim değeri kadar bir fantazma olduğunu iddia etmektedir. Baudrillard'a göre, "Marks nasıl doğalcı bir kullanım değeri fantazması ürettiyse, günümüzde de bizler ekonomik bir değişim değeri fantazma üretmekteyiz. Yapısal kod oyununda değişim değeri bizim için, kullanım değerinin ticari değer yasasında sahip olduğu öneme, yani simülakra dönüşmüş bir gönderenler sistemi olma özelliğine sahiptir."⁹⁸

Baudrillard'a göre günümüz toplumu sadece bir emeğin yeniden üretimi sürecine girmiştir. Başka bir ifadeyle, emek artık toplumun ne yaptığını bilmezcesine sürdürdüğü emeğin yeniden üretiminden ibaret bir şey hâline gelmiştir. Dolayısıyla Baudrillard'a göre

⁹⁷Jean Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, 2. b., çev., Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi yay., İstanbul, 2008, s. 87.

⁹⁸Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 62.

üretim diyalektiği anlamını tamamen yitirmiştir. Bundan böyle proletaryaya Marks'ın yaşadığı dönemdeki proletaryayı ifade etmezken, “grev” ve “sendika” da proletaryanın kazanımlarını sağlayacak bir araç olmaktan çıkmıştır. Bunun sebeplerinden biri kapitalin artık grevlere karşı daha dayanıklı olması iken temel sebep ise şimdi zaten bir üretim toplumunda yaşamıyor olmamızdır. Dolayısıyla ekonomi politiğin eleştirisinin kendisi Baudrillard için bir simülasyon modelinden başka bir şey değildir.

III. Doğruluk, Gerçeklik ve Hakikat

Baudrillard'ın metinlerinde üzerinde çok durduğu ve diğer bazı kavramlardan özellikle ayırt ettiği temel bir kavram dağarcığı vardır. Nitekim Baudrillard'ın metinlerini anlayabilmek için de bu kavramların analiz edilmesi ve hangi anlamda kullanıldıklarına bakılması gerekmektedir. Bu nedenle bu bölümde doğruluk, gerçeklik ve hakikat kavramlarının kısa bir analizi yapılacak ve Baudrillard'ın özellikle vurguladığı hakikat kavramına değinilecektir. Çünkü Baudrillard postmodern toplumu –temelde Batı toplumunu– eleştirirken gerçeklik ve hakikatin uzun zamandır yok olduğunu da ilan etmektedir. Ona göre gerçeklik günümüzde kod ve simülasyonlardan ibaret bir hiper–gerçeklik tarafından ikame edilmektedir. Baudrillard'ın ifadeleriyle: “Gerçeklik ilkesi, değer yasasının belli bir aşamasıyla çakışmıştır. Günümüzde sistem tamamen belirsiz bir ortama doğru sürüklenmekte, tüm gerçeklik kod ve simülasyona özgü hipergerçeklik tarafından emilmektedir. Artık yaşantımızı eski gerçeklik ilkesinin yerini alan bir simülasyon ilkesi belirlemektedir. Ereklrimizi yitirince modellerin belirlediği bir yeniden–üretim sürecine girdik.”⁹⁹

Bu kavramlar her ne kadar birbirlerine yakın anlamlar içerseler de onların tam olarak aynı şeyleri ifade ettiklerini söylemek zordur. Bu nedenle, kavramsal analiz yapmak ve Baudrillard'ın kendi düşünce sisteminde hakikat (*truth*) ile neyi anlatmaya çalıştığını tespit etmek, konunun ilerleyişi açısından önemlidir. İlk olarak belirtilmesi gereken noktalardan biri doğruluk ve hakikatin içerik olarak daha yakın fakat yine birbiri yerine

⁹⁹ Jean Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, 2. b., çev., Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi yay., İstanbul, 2008, s. 3.

kullanılmalarını engelleyecek ölçüde farklı anlamları olduğudur. Gerçeklik (*reality*) ise bu iki kavramdan anlamsal olarak oldukça farklıdır. Dolayısıyla kavramsal inceleme yaparken her birini ayrı olarak ele alıp incelemek aralarındaki küçük farklılıkların da görülmesi açısından faydalı olacaktır.

Felsefede kavramsal inceleme yapılırken temelde iki yöntem kullanılmaktadır. Bunlardan ilki kavramların anlamlarını tarihsel olarak gruplandırmak yani kavramların anlamlarının izini kök kelimelere kadar sürmek biçimindedir. Diğer bir yöntem ise kavramlara anlamlar yükleyen yahut onların anlamlarını açığa çıkarma işine girişen filozoflar üzerinden giderek kullanımlarını göstermektir. Baudrillard'ın hakikat kavramını nasıl kullandığını ve neyi anlatmak istediğini anlamak ve konunun dağılmaması için anlamsal gruplandırma yaparak çözümlenmeye gitmek daha uygun olacaktır.

Bu doğrultuda ilk olarak diğer iki kavramdan anlam olarak daha belirgin biçimde farklı olan gerçeklik (*reality*) kavramını ele alacağız. Gerçeklik, kökensel olarak gerçek (*real*) kavramından gelmektedir.

İdeal, koşullu, potansiyel ya da mümkün olana karşıt olarak, fiili, somut, olgusal ve zihinden bağımsız olarak bir varoluşa sahip olan veya kurgusal, yanıltıcı, gerçek olmayan, yapay, fantezi ya da imgesel olana karşıt olarak, algıdan, zihinden bağımsız bir biçimde varolan, tözsel ve nesnel bir varoluşa sahip olan, şimdi fiilen varolan için kullanılır.¹⁰⁰

Yine bu tanıma paralel olarak, “düşünülen, tasarımılanan, imgelenen şeylere karşıt olarak, var olan”¹⁰¹ şeklinde tanımlanabilir. Bu kökten türetilen gerçeklik ise fiziki evrende bireysel olarak var olan her şeye gönderme yapar. Her ne kadar tartışmalı bir kavram olsa da anlamsal olarak onun hakkında genel görüşler vardır. “Felsefedeki gerçekçilik, hakkındaki düşünce ve inançlarımızdan bağımsız olarak varolan bir gerçekliğe işaret eder.”¹⁰²O, bilinçten ve insan zihninden bağımsız doğa kanunlarına tabii bir varoluşu ima etmektedir. Fakat gerçeklik algısı ya da kavramı sadece bununla sınırlı değildir. Tartışmalı olduğu durumlar da vardır. Nitekim tanrı, ruh veya ideal nesnelere için de bu kavramı

¹⁰⁰ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 710.

¹⁰¹ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1975, s. 78.

¹⁰² Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, 2. b., çev. Osman Akınhay–Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 266.

kullananlar bulunmaktadır.¹⁰³ Fakat konunun dağılmaması açısından bu spesifik tartışmalara girilmeyecektir ve bunlar genel kullanıma uygun olarak ele alınacaktır.

Gerçeklik kavramını doğruluk ve hakikat kavramlarından ayırmanın bir diğer yolu ise kavramın neye yüklendiği veya gönderme yaptığıнын tespiti ile olabilir. Gerçekliğin taşıyıcısı var olandır. Fakat bu var olan ontolojinin konusu olan var olandır.¹⁰⁴ Gerçek veya gerçekliğin taşıyıcısı, tikel ve insan zihninden ayrı olarak şimdide var olandır. “Gerçeklik bilinçten, bilenden bağımsız bir biçimde var olandır.”¹⁰⁵ Bu bakımdan da gerçeklik diğer iki kavramdan açık bir şekilde farklılık göstermektedir. Nitekim ilerleyen bölümlerde doğruluk ve hakikatin sadece var olana gönderme yapmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Kısaca gerçeklik kavramı ele alındıktan sonra doğruluk kavramını ele almak gerekmektedir. Nitekim Baudrillard her ne kadar özellikle *truth* kavramını kullansa da Türkçede anlam olarak doğruluk çoğu zaman hakikat ile özdeş gibi görünür ve birbiri yerlerine kullanılmaktadırlar. Bu konu sadece dilsel düzeyde ele alındığında bile çözümünün ne kadar güç olduğu aşikârdır. Nitekim bu konuda:

İngilizcedeki “*reality*”, Almandalı “*Realität*” ve “*Wirklichkeit*”, Türkçedeki “gerçeklik” sözcüğünün karşılığı olarak ele alınır; yine İngilizcedeki “*truth*” ile Almandadaki “*Wahrheit*”, Türkçedeki “doğruluk” ya da “hakikat” ile karşılanırsa, en azından “gerçeklik” ile “hakikat”/“doğruluk” un karıştırılması sorunu dilsel olarak çözülmüş olur. Ama “doğruluk” ve “hakikat” e ilişkin olarak aynı şeyi söylemek zordur; çünkü yukarıdaki söz edilen dillerde “*true*”, “*truth*” yanında “*right*”, “*rightness*” ya da “*wahr*”, “*Wahrheit*” yanında “*richtig*”, “*richtigkeit*” sözcükleri de var. Bilgi felsefesi tartışmalarında da sözcükler yan yana kullanılıyor. Bu nedenle, bu sözcükleri Türkçede de ayrı sözcüklerle karşılamamızın gerekli olduğundan söz edilebilir.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi sadece dilsel olarak bile keskin ve net ayrımlar yapmak oldukça zordur. Fakat yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi gerçeklik kavramının

¹⁰³ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 710.

¹⁰⁴ Harun Tepe, **Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat**, 2. b., İmge yay., Ankara, 2003, ss. 21–22.

¹⁰⁵ Haz. Abdülbaki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ümit Hüsrev Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, 2. B., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 596.

¹⁰⁶ Tepe,a.g.e., s. 20.

doğruluk ve hakikate göre daha sınırları çizilebilen ve daha net bir kavram olduğu söylenebilir.

Kısaca gerçeklik kavramına göz attıktan sonra şimdi ise doğruluk kavramına genel hatları ile değinilecektir. Doğruluk en genel anlamı ile düşüncenin, yargı ve önermelerin gerçek ile uyuşmasıdır.¹⁰⁷ Bu tanım doğrultusunda gerçeklik ile doğruluk arasındaki fark hemen ortaya çıkmaktadır. Bu fark basitçe şöyle ifade edilebilir; gerçekliğin taşıyıcısı sadece şimdide var olan zihinden bağımsız şeyler iken doğruluğun taşıyıcısı hem bu gerçek şeyler hem de yargı ve önermelerdir. Buradan da doğruluğu bir durum olarak nitelendirilebileceği sonucu çıkar. Bu durum düşüncenin gerçekle uyuşmasıdır. Buradan doğruluğun asıl olarak düşüncenin bir özelliği olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim felsefede, “doğruluk düşüncedeki bir şey üzerine söylenmiş bir yargıya veya önermeye aittir. Bir yargının veya önermenin doğruluk değeri vardır”.¹⁰⁸“Epistemolojide doğruluk ne bilen öznenin ne de bilinen nesnenin bir özelliğidir. Bilen öznenin nesneye yönelmesi ile meydana gelen ürünün özelliğidir. Yani ne bilen öznenin ne de bilinen nesnenin doğruluğundan söz edilemez. Bu nedenle doğru olan yalnızca önerme ve yargılardır.”¹⁰⁹ Daha önce belirtildiği gibi bu kavramlar birbirine yakın hatta günlük dilde çoğu zaman birbiri yerine kullanılan kavramlardır. Fakat söz konusu felsefe olduğunda, mesele büyük ölçüde kavramların analizini de gerektirdiği için, ima ettikleri anlamların –ilişkili olsa da– birbirinden tamamen farklı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Baudrillard’ın tüm felsefî çabasının odağındaki simülasyon kuramının en önemli kavramlarını da bu üç kavram teşkil eder. Simülakrlar ile birlikte postmodern toplumlarda aslın yerini kopyalar almıştır. Gerçeklik, her ne kadar ilkesi ölmüşse de, vardır. Çünkü Baudrillard en temelde, ontolojik olarak var olanların ortadan kalktığını değil; bilginin ortadan kalktığını söylemektedir. Dolayısıyla Baudrillard, klasik olarak yapılan özne–nesne arasındaki uyum, tekabüliyet olarak tanımlanan doğruluk ve gerçekliğin, “referansının”, kaynağının ortadan kalktığını ifade etmektedir. Bu gerçekliğin yanında bir de işlemsel olarak her an üretilebilen bir gerçeklik vardır. Fakat üretilen bu gerçeklik referansının veya gönderenin olmadığı simülakrdır.

¹⁰⁷ Akarsu, a.g.e., s. 53.

¹⁰⁸ Abdulkadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, 4. b., Sentez yay., İstanbul, 2012, s. 37.

¹⁰⁹ Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, 1. b., Say yay., İstanbul, 2010, s. 33.

Simülasyon evreninde bu gerçek (*real*) olanın yerini görünüşler yani simülakrlar almaktadır. Baudrillard bu konuya şu ifadeler ile özellikle dikkat çekmektedir; “Birbirimizi yanlış anlamayalım. Gerçeklik ortadan kayboldu dediğimde bununla gerçekliğin fiziki (nesnel) değil, metafizik (zihinsel) anlamda ortadan kaybolmasını kast ediyorum.”¹¹⁰ Baudrillard’ın düşünce sistemi ele alındığında görünüş veya simülakrlar ile birlikte bilgisel bir sorun ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar gerçek bir dünyada yaşasa da insanın, bu simülakrlar nedeniyle bilgisel bir hakikate ulaşması imkânsız olacaktır, çünkü hakikat ve gerçeklik çoktan yok olmuş bunların yerini gerçekliğin en yüksek aşaması olan hiper–gerçeklik almıştır. Yeni dünyadaki tek hakikat sürekli olarak kendisini yeniden üreten simülasyon ve simülakrlardan ibaret bir hiper–gerçeklik evrenidir.

IV. Simülasyon, Simülakrlar ve Epistemolojik Hakikatin Yok Oluşu

*Hakikati gizleyen şey simülakr değildir. Çünkü hakikat, hakikat olmadığını söylemektedir. Simülakr hakikatin kendisidir.*¹¹¹

Simulark: Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm.

Simüle etmek: Gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak.

Simülasyon: Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi.¹¹²

Baudrillard’ın kendi tanımıyla, bir köken yada bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığı ile türetilmesi hipergerçeklik ya da simülasyon diye adlandırmaktadır.¹¹³ Onun bu kavramı geliştirme amacı ise, günümüz dünyasının gerçek bir toplum olmadığını ve gerçekliğin veya hakikatin yerini semboller, imajlar ve somut olanın yerinin sanal bir gerçekliğin aldığını ifade etmek istemesidir. Yani insanların maddi

¹¹⁰Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 14.

¹¹¹ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 12.

¹¹²Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 7.

¹¹³ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*,s. 14.

ihtiyaçlarını karşılamaktan çok, bu imajlar ve sembollerin temini ve semboller aracılığı ile bir tür psikolojik tatmin sağlama yoluna gitmesidir. Baudrillard'a göre modern toplumlar başlangıçta teknolojiyi kolektif bir ekonomik gelişme ve faydalı bir araç olarak görmüşler, dolayısıyla insan ilişkileri ve insani değerlerin gelişimine katkıda bulunan bir şey olarak tanımlamışlardır. "Ancak geçen zaman içerisinde teknoloji kendisine atfedilen bu nitelikleri yitirmiş ya da bunlardan uzaklaşarak tamamıyla tüketim düzenine hizmet eden bir olguya benzemeye başlamıştır."¹¹⁴ "Teknoloji, görselleştirilmiş gerçeklik aracılığıyla bireyi gerçek (reel) olduğuna inandığı bir evrene yerleştirir; çünkü birey bu evreni görmektedir; fakat bu evren, bütünüyle kurgusal bir dünyadır, başka bir deyişle imajlar dışında hiçbir şey olmayan yerdir. Kurgusaldır, çünkü görüntü temelli gerçekler üretilmekte ve tüketilmektedir. Örneğin televizyon, varolan gerçekliği görüntüye yansıttığı haliyle tek etkili gerçeklik yapmakta ve kendisine bakmayı kaçınılmaz kılmaktadır."¹¹⁵ Hatta teknolojinin bu bir çeşit fetişizm biçimini alarak tüketilmesi olgusu, insan ilişkilerinde kopukluk ve gerilemeye de sebep olmuştur. Dolayısıyla Baudrillard'a göre "Bizim toplumumuza özgü üretim düzeni ve teknoloji alanında amaçlar ve araçlar arasında akılcı bir ilişki bulunup bulunmadığının yeniden sorgulanması gerekmektedir."¹¹⁶ Çünkü tüketimin temelinde artık bireysel ihtiyaçların karşılanması değil, tüketilen nesnelerin taşıdığı gösterge/değerler aracılığıyla toplumsal statünün belirlenmesi motivasyonu vardır. Tüketim toplumlarına özgü bu süreci Baudrillard hiper-rasyonel diye adlandırdığı bir sistematik süreç olarak tanımlar. Bu süreçte en temelde "sosyolojik bir temele oturan tüketim, sürekli yeni nesnelerin üretilmesi ve tüketime sunulması aracılığıyla bireyde diğerlerinden daha iyisini almak ve daha prestijli bir konuma yükselme itkisi yaratarak asla tatmin olmayacak ve yok edilemeyecek bir haz mekanizması yaratmaktadır."¹¹⁷ Dolayısıyla artık imajlar, taklitler ve simülasyonun hâkim olduğu bir toplumsal yapı içerisine adım atılmış olmaktadır. Kendini imgelerden oluşan bir evrenin içerisine hapseden modern birey, gerçekliğe ait her şeyi artık imgeler üzerinden değerlendirmektedir. Bu durumda Baudrillard'a göre; "Gerçek ya da hakikate özgüperspektifle bir ilişkimizin kalmadığını

¹¹⁴ Özne: Baudrillard Özel Sayısı, Oğuz Adanır, s. 8.

¹¹⁵ Özne, Derya Bayrı, s. 96.

¹¹⁶ Baudrillard, **Nesneler Sistemi**, s 87.

¹¹⁷ Özne, Ufuk Tambaş, s. 30.

gösteren bu farklı uzama geçiş olayıyla birlikte, tüm gönderen sisteminin tasfiye edildiği birsimülasyon çağına girilmiştir.”¹¹⁸

Çağımızda imajın, taklit ya da simülasyonun gerçekliğin yerini aldığı söyleyen Baudrillard’a göre, artık gösterge–gösterilen, kopya–orijinal, imaj–gerçeklik ikiliğinin aşılması gerekmektedir. Ona göre, bundan böyle imajlar bir dış gerçekliğe bağlanamazlar, kopya orijinaline götürülemez, harita araziye tekabül etmez. Simülasyonun bir arazinin, maddi gerçekliği olan bir varlığın taklidi ya da kopyası olmadığını söyleyen Baudrillard için, simülasyon ve simülakra orijinal ya da gerçeklik olmadan, bir gerçekliğin modelleriyle yaratmayı ifade eder. Gerçek ile model, orijinal ile kopya arasında hiçbir fark kalmamıştır.¹¹⁹

Bu tarz söylemleri onun postmodern olarak adlandırılmasına yol açmaktadır. Çünkü burada maddi gerçekliğe dayalı gönderen sisteminin olduğu modern çağdan bir kopuş olduğu söylenebilir. Baudrillard’ın önemli kavramlarından biri de gerçeklik ilkesidir. Çünkü bu ilke ile o, farklı bir gerçeklik anlayışı öne sürmektedir. Nitekim gerçekliğin kendisini metafizik yani düşünsel veya zihinsel bir süreç olarak algılayan Baudrillard, modern toplumlarda bu ilkenin son iki yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış olduğunu söylemektedir.¹²⁰ Bu ilkeyi biraz daha açarsak, son iki yüzyıl içinde ortaya çıkmış iki önemli kutup sayılabilecek görüş vardır. Birincisi kapitalist toplumlarda genel anlayış olan burjuva dünya görüşüdür. Bir diğer görüş ise bunun zıttı sayılabilecek Marksizm veya sosyalizmdir. Gerçeklik ilkesi de bu iki genel görüş ile temellenmiştir. İnsanların gerçeklik ilkesine boyun eğmeleri demek gündelik hayatlarını bir tür insani değerler ve inançlar üzerine inşa etmeleri demektir. Baudrillard’a göre son iki yüzyılda da insanlar bu iki genel dünya görüşü üzerinde, kendi ekonomilerini, siyasetlerini ve kültürel yaşamlarını inşa etmişlerdir.

Ancak Baudrillard’a göre, 1960’lı yıllardan itibaren bu inançlaşmış düşünce yapısı (kapitalizm veya sosyalizm gibi) insanların gündelik yaşamlarını belirleyemez hale gelmiş ve insanlar giderek gerçeklik ilkesinden uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu süreçte ona göre, ne burjuva veya kapitalist dünya görüşü ne de Marksizm veya sosyalizm gibi iki kutuplu görünümü vardır. Bu durumun bir sonucu olarak iktidar da muhalefet de kalmamıştır. Yeni

¹¹⁸ Baudrillard, **Nesneler Sistemi**, s. 15.

¹¹⁹ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1401.

¹²⁰ Oğuz Adanır, **Baudrillard**, Say yay., İstanbul, 2010, s. 51.

süreçte bunların yerini insanların çok sorgulamadan kabul ettiği sistem kavramının aldığını söylemektedir. Baudrillard'a göre, gerçeklik ilkesini kaybeden toplumların yani bir anlamda umutlarını amaçlarını ve geleceğe yönelik düşlerini kaybeden toplumların yaşamı yeniden üretmekten başka bir şansları yoktur. İşte bu süreç, ona göre simülasyon evrenidir. Baudrillard'ın bu düşüncesi aynı zamanda modern olana da bir bakıma karşı çıkıştır. Çünkü özne–nesne veya obje–süje gibi zıtlıklara dayalı olan modern, yerini kutupların birbiri içinde eridiği yeni döneme bırakmaktadır.

Modern toplumlar bir gelişme yani sanayileşme, yükseköğrenim, zenginleşme, çağdaşlaşma ve demokratlaşma aşamasından sonra total denilebilecek bir tüketim aşamasına geçmişlerdir. Kapitalizm böyle bir tüketim aşamasını hiçbir şekilde öngörememiştir. Akılcı bir sanayileşmiş kapitalizm döneminden sonra her nedense hiper–akılcı bir neoliberalizme geçilmiştir. Bu aşamada mutasyona uğrayan kapitalizm bir tür devrim yapmış gibidir. Burada toplum yaşamının tüm alanlarında sınırsız ve sonsuz bir tüketim düzenini benimsemiştir. Bireyler kendi yaşamları ile birlikte içinde yaşamakta oldukları doğa, çevre ve dünyayı da tüketmeye programlanmış varlıklara benzemektedirler. Burada çelişki gibi görünse de bir tür kapalı toplumdaki söz etmek mümkündür. Bu toplumsal yapıda sistem değişmeyen kurum ve kuruluşlar üstüne oturma aşamasına geldiğinden bireyler dünyaya geldikleri andan itibaren tüm yaşamları boyunca bu kurum ve kuruluşlar vs.'nin varlıklarını sürdürmelerine hizmet eden canlılara dönüşmektedirler. Baudrillard'ın deyişiyle bu toplumda sonuçlar nedenlerden önce gelmektedir. Her şey yazgısal bir görünüme sahip olmakla birlikte her şeyin rastlantısal bir şekilde olup bittiği izlenimi yaratılmaya çalışılmaktadır. Oysa bireylerin bu toplumsal yaşam stilini kabul etmekten başka seçenekleri yoktur. Her ne kadar alternatiflerden de söz edilmeye çalışılsa da sonuç itibarıyla mevcut sistemin dışında bir yaşam sürdürülebilmek olanaksızdır. Başka bir deyişle bireyler her gün bir robot gibi gerçekleştirmeleri gereken tüm eylemleri yinelemekten başka bir şey yapmayan, içleri boşalmış, yalnızca biyolojik bir yaşantı sürdüren maddi varlıklara benzemeye başlamışlardır. Neoliberalizm adlı sistem bir yaşam boyunca kendisine boyun eğenleri dünyanın diğer bölgelerindeki düzenlere oranla cömert bir şekilde ödüllendirmekte ve tüm tatmin biçimlerine maddi bir görünüm kazandırmaya çalışmaktadır. Baudrillard, bunun olsa olsa bir yaşam simülasyonu, böyle bir

yaşama sahip insanlarınsa olsa olsa birer insan simülakrına dönüşmüş olabileceğinden söz etmektedir.¹²¹

Baudrillard'ın düşüncesinde birbiriyle karıştırılan ve birbirinden ayrılması gereken iki kavram vardır. Bunlar gizlemek ve simüle etmek kavramlarıdır. Gizlemek, sahip olunan bir şeye sahip değilmiş gibi yapmaktır. Bunun aksine simüle etmek ise sahip olunmayan bir şeye sahipmiş gibi yapmaktır. Yani gizlemek, var olan ama şuan burada bulunmayan bir varlığa gönderme yaparken, simülasyon ise bir yokluğa gönderme yapar. Ayrıca simüle etmek sadece “miş” gibi yapmak da değildir. Simüle etmek, taklitten öte bir şey olarak “gerçeğin” yerini alır. Bu kavramları Baudrillard'ın kendi örnekleri ile açıklamak anlaşılması açısından daha faydalı olacaktır. Örnek olarak bir deliyi ve onu simüle eden başka bir kişiyi gösterir. Simüle eden kişi ile delinin hangisinin simülatör olduğunu anlamak tıbbın ve psikolojinin elini kolunu bağlamaktadır.

Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde hastalığa ait semptomlar görülen kişidir. Öyleyse “miş” gibi yapmak ya da gizlemek gerçeklik ilkesine bir zarar vermez. Yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman açık seçik, gizlenmeye çalışan bir fark vardır. Oysa simülasyon bu “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle”, “düşsel” arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır. Simüle eden kişi gerçekten hasta mıdır, değil midir? Çünkü bu insan gerçek semptomlar üretmektedir. Bu kişiye ne hastasın ne de değilsin denilebilmektedir. Yani bu kişiyi nesnel bir şekilde hasta ya da sağlam olarak değerlendirebilmek mümkün değildir.¹²²

Baudrillard'a göre simülasyonun en yaygın olduğu alanlar tıp, ordu ve dindir. Yukarıda da kişinin hasta simülasyonu yapmasından ve bu simülasyonun gerçek semptomlar üreterek gerçeğin yerini aldığından bahsettik. Ayrıca bu olgu orduda da karşılaşılan bir durumdur. Baudrillard'ın buna verdiği örnek ise, deli simülasyonu yaparak çürük raporu alan kişilerdir. Ona göre bu durumlar tıbbın elini kolunu bağlamaktadır ve bunu değerlendirebilecek nesnel ölçütlerinde olmayışı nedeniyle onları birbirinden ayırt etmek çok zorlaşmaktadır. Baudrillard'ın kendi ifadesi ile “Deliyi bu kadar iyi taklit edebilen biri herhalde gerçekten delidir” düşüncesine sığınılmaktadır.¹²³ Bu durum, yani

¹²¹ Adanır, a.g.e., ss. 52–53.

¹²² Baudrillard, **Simülaklar ve Simülasyon**, s. 16.

¹²³ Baudrillard, **Simülaklar ve Simülasyon**, s. 17.

asıl veya hakiki olan ile simülatör fark, Baudrillard'a göre günümüzde ayırt edilememektedir.

Klasik mantık, simülasyona karşı tüm kategorileri ile silahlanmaya çalışmaktadır. Oysa günümüzde, simülasyon bu mantığı çoktan aşmış geçerek hakikat ilkesinin yerini almıştır.¹²⁴

Bir diğer alan ise ona göre dindir. Bu alanda ise simülasyon kendini Tanrısal gücü ifade eden “imge”¹²⁵ ve “ikon” ile gösterir. Baudrillard'a göre, bu ikonlar zamanla Tanrı'yı simüle ederek onun yerini alırlar. Bu konuda o şu ifadeleri kullanmaktadır;

Bizans'ın ikonaparları, Tanrı'yı tüm yücelikleri ile betimledikleri öne süren kurnaz kişilerdi, ama Tanrı'yı görüntülerde yansılayacak bu yolla onun varlığı sorununun üstünü örtüyorlardı. Aslında, bu görüntülerin her birinin ardında Tanrı kaybolmuştu. Ölmemiş kaybolmuştu. Daha açık bir söyleyişle bu soru artık gündeme bile gelmiyordu. Simülasyon aracılığı ile bu sorun çözülmüştü.¹²⁶

Burada simülakrlar veya ikonlar bilinmeyi gizlemektedirler. Çünkü Baudrillard'ın düşüncesinde Tanrı tartışmalı bir kavramdır. Fakat simülakrlarlar veya ikonlar sayesinde Tanrı düşüncesi zihinlerden silinmiyor ve hakikati konusunda hiçbir tartışma yapılamıyor. Simülakrın en önemli özelliği de budur. Yani göndereninden daha gerçek bir hal almasıdır. Dolayısı ile insanın bilme arzusuna bir sınır çekmektedir. Bilme sadece görünüşler ile sınırlı kalmaktadır.

(...)İmgeler her zaman ölümcül bir güce sahip olmuşlardır. Tıpkı bir model olarak benimsedikleri Tanrı'nın ilâhi kimliğini yok etmeye çalışan Bizans ikonaları gibi. Öldürücü bir güce sahip imgenin karşısına, gerçeğin görünen ve algılanabilen yanlarını sunan yeniden canlandırmanın diyalektik gücüyle çıkılmaktadır. Batı, bu yeniden canlandırma olayının önemine ya da göstergenin derin bir anlama sahip olabileceğine, bir göstergenin, bir anlamın *yerini alabileceğine* ve bir şeylerin —bu tabii ki Tanrı'dır— bu değiş tokuşun gerçekleşmesini sağladığına bütün kalbi ve iyi niyetiyle inanmaktadır. Tanrı bile simüle edildikten, Tanrı'ya olan inanç, göstergelerine indirgenebildikten sonra gerisini varın siz düşünün! İşte o zaman

¹²⁴ Baudrillard, **Simülaklar ve Simülasyon**, s. 18.

¹²⁵ Dışarıdaki nesnelere.

¹²⁶ Jean Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, 2. b., çev., Necmettin Sevil, Ayrıntı yay., yay., İstanbul, 2006., s. 18.

bütün sistem yer çekiminin etkisinden kurtulmuş bir kütle, devasa bir simülakra dönüşmektedir. Bu gerçek dışı bir şey değil bir simülakrdır, gönderenden yoksun ve nerede başlayıp nerede bittiği bilinmeyen, hiçbir şeyin durduramadığı bir kapalı devre içinde, gerçeğin değil yalnızca kendi kendinin yerine geçebilen bir şey. Yeniden canlandırmanın karşıtı olan simülasyon işte budur. Yeniden canlandırma: Gösterge ve gerçeklik arasında bir eşdeğerlik ilkesi (bu eşdeğerlik ütöpik bir şey bile olsa temel bir aksiyomdur) bulunduğunu kabul etmektedir. Oysa simülasyon, eşitlik ilkesi *ütopyasına* tamamen ters bir şey olup, *göstergeyi kesinlikle bir değer olarak yadsımda* ve her türlü gönderenin ters yüz edilmesi ve öldürülmesi olarak görmektedir. Simülasyonu sahte bir yeniden canlandırma biçimi olarak yorumlayarak onu emmeye çalışan yeniden canlandırmaya karşılık; simülasyon bir simülakra dönüştürdüğü yeniden canlandırma düzeninin tamamını sarıp sarmalamaktadır.¹²⁷

Yine simülasyon kuramıyla ilintili olarak Baudrillard imgeye özgü çeşitli aşamalar/basamaklar sıralar. Bunlardan ilki derin bir gerçekliğin yansıması olarak imgedir. Bu durumda imge *olumlu* bir niteliğe sahiptir çünkü imge burada bir tür âyin görevi üstlenmektedir. İkinci durumda ise, derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge olarak ele alır. Bu durumda imge, *olumsuz* bir niteliğe sahiptir. Kötü büyü türünden bir şeydir. Üçüncü durumda ise, derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge olarak bahseder. Bu durumda ise imge bir görünümün *yerini almaya* yani bir büyüleme aracı olmaya çalışmaktadır. Dördüncü durumda, gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı olan imgedir. Bu durumdaysa imge artık görüntü düzenine değil simülasyon düzenine ait bir şeydir

Baudrillard'ın kendi örnek ve anlatımıyla konuyu biraz daha açmak faydalı olacaktır. Bu kavramı en iyi anlatabilecek örneklerden biri O'na göre "Borges masalı"¹²⁸dir. Baudrillard'a göre İmparatorluğun hizmetindeki haritacıların çizdikleri harita sonunda imparatorluğun topraklarına birebir eşit boyutlara sahip bir belgeye dönüşmektedir. Ancak çökmeye başlayan imparatorlukla birlikte lime lime olmuş bu harita parçalarıyla çölde karşılaşan insanlar vardır. Sonuçta bu harap olmuş soyut metafizik güzelliğin, imparatorluğun şanına yakışan bir görünüme sahip olduğu ve eskidikçe gerçeğiyle birbirine karıştırılan sahtesi gibi İmparatorluğun da bir leş gibi çürüdükçe özüne

¹²⁷ Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, ss. 19–20.

¹²⁸ Baudrillard, **Simülaklar ve Simülasyon**, ss. 13–14.

yani toprağa dönüştüğü görülmektedir. Bu güncelliğini yitirmiş masal ikinci basamak (*order*) simülakrların gizli çekiciliğine sahiptir. Yani haritanın yapıldığı zaman imparatorluğun şaşalı durumu, saraylar, tahtlar, hanlar vb. gibi gönderenler artık yoktur. Onların yerine yıkık ve harabe kalıntıları vardır. Artık harita bir gönderenden, bir referanstan yoksundur. Bu bağlamda, bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek (*hyperreality*) yani simülasyon denilmektedir.

Baudrillard'a göre artık günümüzde bu simülakrların bir referans nesnesi yoktur. Borges masalında olan simülasyon ve gerçeklik arasındaki kesin ayrım yoktur. Ona göre referans ve simülasyon arasında bu keskin ayrım güzel olan taraftır. Ancak söylediğimiz gibi postmodern dönemde yani günümüzde bu gönderi sistemi ve bu büyüleyici metafizik güzellik yoktur.

Haritayla toprak arasındaki bu ideal beraberliği önce göklere çıkartıp yücelten sonra da yerin dibine batıran haritacıların bu çılgın projesinde yeniden canlandırıcı bir özelliğe sahip olan (günümüzde spekülative ve söyleysel özelliklerini yitirerek nükleer ve genetik bir işleme dönüşmüş) düşgücü de simülasyonla birlikte artık tarihe karışmıştır. Burada ortadan kalkan şeyin adı metafiziktir. Bundan böyle bir varlıkla çeşitli görünüşleri; gerçekte gerçek kavramına özgü bir ayna/yansıma (metafizik) olmayacaktır. Bundan böyle gerçekte gerçek kavramı arasında düşsel bir beraberlik de olmayacaktır. Çünkü genetik minyatürleştirme denilen şey, simülasyon evrenine özgü bir boyuttur.¹²⁹

Bu nedenle Baudrillard'a göre gönderen sisteminden yoksun bulunan bir simülasyon çağına girmiş bulunmaktayız. Bu simülasyonlar da artık gerçekliğin bir yansıması değil, aksine gerçekliğin kendisidir. Burada Baudrillard'ın bahsettiği kaybolan, simülakra dönüşen gerçeklik fiziki bir gerçeklik değildir. İnsan zihni ile, bilgi ile ilgilidir. Fiziki, nesnel gerçeklik vardır, fakat insanın onun bilgisini edinme sürecinde, nesnenin hakikatine ulaşması imkânsızlaşmaktadır. Yani Baudrillard'a göre simülakrlar gerçeğin kendisi olmuştur.

Deleuze ve Guattari, simulationun ortada bir gerçek olmadan varolup olamayacağı sorusuna "Oedipus'a Karşı" adlı eserlerinde yanıt arar: "simulation,

¹²⁹ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 14.

varolan bir gerçeğin yerini mi almıştır ya da zaten hep var olan bir şey mi olmuştur?” Deleuze ve Guattari bu soruyu, “ikisine de evet” diyerek yanıtlar: “Aksi durum yanlış olurdu, çünkü simulation gerçek üreten bir işlemdir, ya da daha doğru söylemek gerekirse simulation, gerçeklikten hareketle daha gerçek olanı üretmektir. Gerçek olanı ilkelerinin ötesine verimli bir şekilde üretilebileceği yere taşır”. Ortada asıl olan olmasaydı, simulationu da olmazdı. Simulation, asıl olana benzer, ancak asıl olandan farklı bir kökene sahip olduğu için, onu temsil etmez; kendi başına varolabildiği bir gerçeklik yaratır. Simulation, Deleuze ve Guattari’ye göre bir gerçekliğin yerini almaz, gerçekliği kendine mal eder, yeni hayat bulacağı bedende gerçeklik üretir.¹³⁰

Deleuze ve Guattari’ de Baudrillard ile çok paralel ve örtüşen bir çözümleme vardır ve simülasyonda göstergeler asıl olanın yerine geçmektedir. Fakat bu yerine geçiş o kadar muhteşemdir ki simülakr, referansından veya aslından daha gerçek olabilmektedir. Dolayısıyla Baudrillard sadece modern epistemolojinin bilgi sürecine dair teorisine karşı çıkmakla kalmaz. Postmodern dönemde gelişen diğer modernite eleştirilerinden farklı olarak o, epistemolojinin içeriğine gelmezden önce, hakikatin kendisinin de yok olma durumunda olduğunu bildirir.

Baudrillard, gerçek (*real*) ya da hakikate (*truth*) özgü perspektifle bir ilişkimizin kalmadığını gösteren bu farklı elektronik ve sayısal tabanlı uzamlara geçişle birlikte tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edilmiş olduğu bir simülasyon çağına girilmiş olduğuna dikkat çeker. Tüm gösterge sistemleri bu gönderen sistemlerini yapay bir şekilde yaşatarak, kolaylıkla değiştirilebilecek, oynanabilecek esnek bir malzemeye dönüştürmektedir. Bu bir taklit veya görünüş değildir.¹³¹ Deleuze ve Guattari’nin de ifade ettiği gibi aslından daha gerçek görünümüdür.

Gerçeklik konusunda burada Baudrillard’ın “hasta simülasyonu” örneğini –tekrara düşmek pahasına– hatırlatarak açmakta fayda var. “Hastaymış gibi yapan bir kişi,” der Baudrillard “yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden bir kişi ise kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir.” Hastaymış gibi yapan insana uygulanacak bir iki tahlil ile gerçek yerli yerine oturtulabilir, ama konu

¹³⁰Osman Ozan, Özbanazı, **Çağdaş Hollywood Bilim Kurgu Sinemasında Görsel Etkiler ile Yaratılan Sinemasal Gerçeklik**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, s. 116.

¹³¹Baudrillard, **Simülaklar ve Simülasyon**, s. 15.

hastalığın simülasyonu olunca bu kişiye ne hastasın ne de değilsin denilebilir. Burada gerçeklik ilkesi büyük bir yıkıma uğrar (hastalığı simüle eden kişiye simülakr denilebileceğini belirtelim.). Baudrillard'a göre gerçek artık matrisler, minyatür hücreler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilir. Yani gerçek artık sürekli üretilen bir şeydir var olan bir şey değil. Bu nedenle gerçek artık işlemsel bir şeye dönüşmüştür ve rasyonel olması gerekmez. Bir kökene ihtiyacı yoktur. Bir töz ya da referans sistemiyle hiçbir ilişkisi yoktur. İşte Baudrillard tam da bir köken ya da geçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine hiper–gerçek ya da simülasyon der.

Deleuze'nin düşüncesi kopya ve simülakr arasındaki ayırım bakımından Baudrillard'a yaklaşmaktadır:

Deleuze'e göre ise, Simulakr kopyanın kopyasıdır; ortada asıl olmadan yalnız başına bir kopya olarak. Simulakrın asıl olanla ilişkisi o kadar zayıflamıştır ki, bir kopya olmasından söz etmek çok da olası değildir. Deleuze, “Plato and Simulacrum” adlı eserinde simulacrumun kopyadan farkına dikkati çeker: “Simulacrum başka bir doğaya sahiptir. Kopya, yeniden sunumun ve nesnel olan yeniden üretimin söz konusu olduğu durumlar için geçerlidir. Kopya ne olursa olsun, kendi aslı ile arasında varolan içsel ve temel olan benzerlikten hareketle ifade edilir. Simulacrum bunun tam aksine yalnız başına varolabilen, aslı olanla arasında aldatmaya dayalı, dışsal bir benzerlik ilişkisinin kurulduğu bir şeydir.”¹³²

Burada gerçeklik kavramına tekrar değinmekte fayda vardır. Baudrillard başka bir kavramı, “içe göçüş” kavramını da devreye sokmaktadır. Bu kavramla vurguladığı temel husus, “Toplum ile kültürün eskiden özerk olan alanlarının, aralarındaki sınırların silinmesi ve farklılıkların ortadan kalkmasıyla beraber birbirlerinin içine geçtikleri bir dünyayı tanımlar. Modern toplumların farklılaşmayla karakterize olduğu yerde, Baudrillard'ın gözünde postmodern toplumlar farklılıkların ortadan kalkışı veya içe göçüş ile karakterize olurlar.”. Bu kavram ile kültürün, ekonominin, siyaset, cinselliğin veya toplumsallığın birbiri içine yani ayrılamayacak kadar iç içe geçtiğini, yaşamın birçok alanındaki kutupların yok olduğunu veya nötralize olduğunu ifade eder. Buna verdiği örnek ise, son iki yüzyıla damgasını vurmuş, dünyayı iki kutba ayırmış olan kapitalist ve Marksist veya sosyalizm kutuplarıdır. Baudrillard'a göre bu kutuplar artık günümüzde etkisini kaybetmiş

¹³² Özbanazı, **Çağdaş Hollywood Bilimkurgu Sinemasında Görsel Etkiler ileYaratılan Sinemasal Gerçeklik**, s. 109.

ve birbirlerine karışmışlardır. Artık iktidar ve muhalefet denen şey yoktur. Artık bir merkez sağ veya merkez sol yoktur Baudrillard'a göre. İşte içe göçüş kavramı ile alanlar ve kavramların arasındaki farklılığın kaybolduğunu ifade ederken, hipergerçeklik ile de, yüz ile derinlik, gerçek ile hayal arasındaki farklılığın kaybolduğunu ifade eder. Baudrillard, hiper–gerçekliğin veya aşırı gerçek alanın, yani medyanın gerçeklik simülasyonlarının, Disneyland'lerin ve başkaca eğlence parklarının, TV sporlarının vs. gerçek olandan çok daha gerçek hale geldiğini söyler.¹³³

Gerçekliğin yerini tam bir simülasyon evreninin aldığını ve artık ancak bir hipergerçeklikten bahsedilebileceğini savunan Baudrillard'ın düşünceleri aslında bugün giderek daha da anlaşılır ve haklı görünmektedir. Baudrillard'ın sanal olanın yani TV, video oyunları, Disneyland'ler, birçok müzeler vb.nin gerçeğin yerini aldığını söylediği yerde, tam da bu noktada, günümüz dünyasında karşılaştığımız bazı trajik ve çarpıcı örnekler, Baudrillard'ın tespitlerinin ne kadar doğru olduğunu kanıtlar gibidir. Son birkaç yılda gazetelerde yayınlanan birkaç örnek bile bizi hem şaşırtmakta hem de simülasyon kuramının “gerçekçi”liğini ortaya koymaktadır. Örneğin 2009'da yayımlanan bir habere göre, Tokyo'da yaşayan yirmi yedi yaşındaki bir genç adam, hayranı olduğu ve günümüzün genel estetik kriterlerine uygun olarak yaratılmış bir video oyunu karakteriyle evlenmek istemiş, hatta bu evliliğin kabulü için gerekli resmi makamlara başvurmuştur.¹³⁴ İnternet oyunları ve bağımlılıkları üzerine çalışan bir araştırmacı olan Hiroshi Ashizaki ise haberdeki nota göre, bu durumun hiç de enteresan ve nadir bir örnek olmadığını, gençlerin artık dış dünyada dile getiremediği, gerçek hayatta gerçekleştiremediği eylemlerini internet ortamında sınırsız bir biçimde yaptıklarını, dolayısıyla bu sanal ortamın onlar için hem içinde yaşadıkları hem de sürekli hakkında konuştukları bir ve tek gerçeklik alanı olduğunu ifade etmiştir.

Başka bir örnek ise daha da trajiktir fakat Baudrillard düşüncesinin önemini açıklamak bakımından kritiktir. 2010 yılında yayımlanan habere göre Kuzey Kore'de yaşları kırk bir ve yirmi beş olan evli bir çift, obsesyon haline getirdikleri bir sanal çocuk karakteri yetiştirme oyunu oynarken, üç aylık olan gerçek kızlarının açlıktan ölmesine sebebiyet vermişlerdir. Habere göre bu çiftin tutuklanma sebebi, saatlerini harcayarak oynadıkları çocuk yetiştirme oyunu yüzünden kendi çocuklarını beslemeyerek ve bakımını

¹³³ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, ss. 1282–1284.

¹³⁴ <http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/12/16/japan.virtual.wedding/>, (16. 06. 2014).

yerine getirmeyerek ölüme terk etmeleridir.¹³⁵ “Sanal gerçeklik” meselesi bu tip ilginç ve kimi zaman acıklı örneklerden başka, çok farklı ve yeni tartışmalara da yol açmaktadır. Bugün sıklıkla tartışılan bir konuya uygun olarak yayımlanan bir haberde belirtildiğine göre, fütürist bir bilim adamı olan Ray Kurzweil, bedenlerimiz ölse de bazı elektriksel olaylardan ibaret olan zihinlerimizin sanal bir gerçeklikte yaşayabileceğine inanmaktadır. Ona göre zihnimizde bulunan hayallerimiz, bilgilerimiz, anılarımız ve daha birçokları beden ölümünden sonra bir sanal gerçeklik alanına aktararak, yaşamı sonsuz yapabilir. Dolayısıyla haberin başlığı çok manidar görünmektedir: “sanal gerçeklik yakın bir gelecekte ölümün çaresi olabilir.”¹³⁶ Peki, gerçekte olmayan bir dünyada yaşayarak onun sürekli olarak gizlenmesi yoluyla, bu dünyanın bir illüzyon/ yanılsama olmadığını düşünerek yoluna devam etmek kabul edilebilir mi? Tam da bu gibi sorular, eskiden sıklıkla sadece felsefenin tartışma konusu olan bazı sorunların artık günlük konuşmalara karıştığını göstermektedir. Çünkü artık etraftaki gerçekliğin veya gerçeklik sandığımız şeyin öyle olup olmadığı, bizi yanıltıp yanıltmadığı gibi sorular, sadece felsefenin soruları değildir, zira artık içerisinde yaşadığımız toplumda sanal gerçekliğin kendisi, eskiden tek gerçeklik olarak gördüğümüz dünyayı ikame etmektedir. Dolayısıyla günümüzde yaşanan gelişmeler büyük ölçüde sanal gerçekliğin, tam da Baudrillard’ın çetrefil bir teori aracılığıyla ortaya koyduğu biçimde, gerçekliğin yerini aldığı görüşünü kanıtlar niteliktedir.

Baudrillard’a göre insanların ve toplumların yaşamı gün geçtikçe kurgusallaşan, yapay bir hayat şekline gelmektedir. Yapay politik, siyasal veya ekonomik gündemler, yapay savaşlar, yapay yarışlar ve yapay aşklar vs. gittikçe gerçeğinin yerini almakta ve hipergerçek yani aslından, referansından veya göndereninden daha gerçek gibi algılanmaktadır. Tabi buradaki asıl sorun Baudrillard’a göre gerçekle simülakr veya yapay arasındaki farkın gittikçe belirsizleşmesidir. Simülasyon evreni, sadece gerçeğin yerini alan simülakrlar ve kitle iletişim araçları aracılığıyla değil, insanların günlük hayatlarının her anına yayılan binalar, kurumlar, kültür, eğlence gibi alanlar aracılığıyla da yeniden üretilmekte, kendini sürekli olarak var etmektedir. Bu durum için Baudrillard Paris’teki Beaubourg müzesini örnek verir. Ona göre bu müze bir kültürel caydırıcılık alanı olarak gören Baudrillard için burası “bir kültür hipermarketi ve toplumsal yaşamın işlemsel

¹³⁵ <http://www.theguardian.com/world/2010/mar/05/korean-girl-starved-online-game>, (16. 06. 2014)

¹³⁶ <http://sundial.csun.edu/2011/09/virtual-reality-could-be-cure-for-death-in-near-future/>, 16. 06. 2014)

simülasyonuna ait bir zaman–mekandır. Kitleler içinse burası ironik bir biçimde karşı kültür de dahil olmak üzere kültürün ölümünü görüp keyif aldıkları bir mekan olmuştur.”¹³⁷

Baudrillard’a göre Disneyland’in tasarlanma biçimiyle Watergate skandalının tasarlanma biçimi arasında hiçbir fark yoktur. 17 Haziran 1972 günü 5 hırsız Watergate iş merkezindeki bir büroya girerken polis tarafından yakalanarak tutuklanır. Bu büronun ABD'nin o zamanki ana muhalefet partisi olan Demokratik Parti'nin merkezi olduğu ortaya çıkar. Sürdürülen soruşturma hırsızların Nixon'ın partisi olan Cumhuriyetçi Parti ile bağlantılı olduklarını ve amaçlarının Demokratik Parti'nin telefonlarını gizlice dinlemek üzere mikrofonlar yerleştirmek olduğunu ortaya çıkarır. Nixon iki yıl boyunca olayı gizlemeye çalışsa da daha sonra bu olayın aslında daha derin ve büyük –hatta bir yangın bombası planıyla da bağlantılı– kötü planlarla bağlantılı olduğu ortaya çıkmıştır.¹³⁸ Bu olay o günden beri tüm dünya basınında ilk kez bir Amerikan Başkanının istifa etmek zorunda kaldığı en büyük “skandal”lardan birisi olarak anılmaktadır. Fakat Baudrillard bunun kesinlikle bir skandal olmadığını ileri sürer. Çünkü Baudrillard’a göre Disneyland ile Watergate’in tasarlanma biçimi arasında aslında bir fark yoktur. Bu ikisinin ortaklığı en temelde birer “düşsel oyun” olmalarıdır. Çünkü ikisi de önceden belirlenmiş yapay sınırların ötesinde herhangi bir gerçekliğin bulunmadığını gizlemeye çalışmaktadırlar. Bunlar “düşsellikle gerçeklik arasındaki bağı kopartılarak bütün bir toplumsal yapının ve hayatımızdaki neredeyse tüm süreçlerin bir simülasyon evrenine dönüşmesini sağlamaktadır. Burada gerçeğin yerini modeller almıştır.”¹³⁹ Bu politik skandal da sonuç olarak “bir yandan ahlaki ve politik bir ilkeyi eski sağlığına kavuşturmaya çalışırken, diğer yandan da düşgücünü harekete geçirerek yitip gitmekte olan gerçeklik ilkesine o ilk görünümünü yeniden kazandırma gayreti içerisinde.”¹⁴⁰ Bu bakımdan Baudrillard’a göre Watergate bir skandal değildir, çünkü herkes Watergate’in bir skandal olmadığını gizlemeye çalışmaktadır.

Bundan başka Baudrillard Güney Fransa’nın doğu sırtlarında bulunan Lascaux Mağarası’nın simülasyona, yani gönderen referansının veya sisteminin gerçekliğini yitirmesine, bir örnek teşkil ettiğini dile getirir. Mağara en temelde tarihsel ve arkeolojik

¹³⁷ Tambaş, a.g.e., s. 34.

¹³⁸ Lane, a.g.e., p. 83.

¹³⁹ Tambaş, a.g.e., s. 34.

¹⁴⁰ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 31.

olarak büyük bir değere sahip olduğu için koruma altına alınmıştır ve ziyarete yasaklanmıştır. Daha sonra bu mağaranın beş metre ötesine birebir benzeri inşa edilerek ziyarete açılmıştır. Baudrillard'a göre böyle bir durum, yani birebir bir kopya, iki mağarayı da yapaylaştırmaktadır.¹⁴¹ Burada da görüldüğü gibi kaybolan şey sadece bir fiziksel veya ontolojik gerçeklik değildir. Bunun aksine zihinsel bilme süreçleri etkilenmektedir. Çünkü göndereninden, referansından koparılan gönderilen veya kopya artık aslının yerini almıştır. Anlamlandırma ve hakikati bilme daha da zorlaşmaktadır.

Baudrillard'a göre burada bir taklit, suret ya da parodiden değil aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçekten, bir başka deyişle her türlü gerçek süreç yerine işlemsel ikizini koyan bir caydırma olayından söz edilmektedir.

Gerçeğin tüm göstergelerine sahip, gerçeğin tüm anlaşmalarına kısa devre yaptıran, kusursuz, programlanabilen, göstergeleri kanserli hücreler gibi çoğaltarak dört bir yana savuran bir makine. Gerçek bir daha asla geri dönmeyecektir. Bundan böyle her türlü düşsel ve gerçek ayrımından yoksun, yalnızca yinelenen bir yörüngeye sahip modeller ve farklılık simülasyonu üretiminden ibaret bir hipergerçekten söz edilebilir.¹⁴²

Dolayısıyla Simülasyon kuramı en genel manada gerçekliğin yok oluşunun ilanı anlamına da gelmektedir. Baudrillard'ın bütün bir modern dönem düşüncesinin reddiyle başlayan düşünsel macerası, genel postmodern düşünce eğilimini de aşarak özgün bir teoriye varmaktadır. Baudrillard düşüncesi bu anlamda kendisinden önceki put kırıcıları takip ederek bir kopuşun ifadesi biçimini almaktadır. Postmodern dünyada –Batı dünyası– artık gerçekten değil ancak hiper–gerçeklikten söz edilebilir:

(...)Postmodern çağda birey artık öylesine yoğun bir biçimde meta işaretleri, medya gösterileri, taklit ve temsil süreçlerinden oluşan bir dünyada hapsedilmiş bulunmaktadır ki, bu durumda kendisine bir kod düzeni içinde verilen gerçeğe ulaşması mümkün değildir. Çünkü gerçek sadece bir kurgudur ve hiperrealite sözcüğü bunu anlatmak için kullanılmaktadır. (...) Postmodern toplumda bireyin tepki göstermesi, onun bir simulacra evreni içinde bireyselleştirilip hapsedilerek gerçeklikten izole edilmesiyle sağlanmaktadır. Simülacrai insanın dışındaki evrenin taklit yoluyla temsili anlamına gelen bir sözcük olarak kullanılmaktadır. Ancak

¹⁴¹ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 25.

¹⁴² Adanır, **a.g.e.**, ss., 15.

burada, dış evrenin ne olduğuna ya da başka bir deyişle gerçekliğine taklidine bakılarak ulaşılmaktadır. Bireyin içinde hapis olduğu simülacra evreninde gerçek ile taklidini ya da gösteriyi birbirinden ayırmak, buna göre mümkün değildir.¹⁴³

Baudrillard'a göre postmodern toplum artık salt bir yeniden üretim toplumu olmak durumundadır. Gerçeğin tanımı "eşdeğerli bir yeniden üretimi sağlanabilen şeye dönüşmüştür."¹⁴⁴ Bu tanım modern döneme ait yani bir sürecin aynen tekrarlanabileceği ve evrensel bir eşdeğerlik iddiasına sahip olan sınıai bilim için söz konusudur.¹⁴⁵ Fakat bu yeniden üretilebilirlik süreci sonunda, gerçek yalnızca yeniden üretilebilir bir şey değil her zaman önceden zaten yeniden üretilmiş şey, yani hipergerçeğe dönüşmektedir. İşte hipergerçek tam da bu bakımdan, gerçeğin tamamen yok olduğunu değil, hipergerçeğin gerçeğin ulaşabileceği en üst aşama olduğunu ifade etmektedir. Hipergerçek yeniden canlandırmanın ötesine de geçmektedir, çünkü o simülasyon evrenine aittir. Bu yeniden üretim tekrar tekrar yinelenmekte ve modern anlamıyla "hakikate" doğru içinden çıkılması mümkün olmayan bir evreni kurmaktadır. Bu evren sürekli yeniden üretilen ve içinden çıkılamayan ancak bu bakımdan üst bir aşamayı da ifade eden simülasyon evrenidir. "Düşe özgü bir yabancılaştırma efektine benzeyen ve bize 'düş görüyorsun yahu!' dedirten, ancak aslında bir tür sansür ve düşü sonsuza dek sürdürmeye yönelik bir oyun olan, hipergerçeklik, hiçbir şekilde değiştiremeyeceği ve sürdürmekten başka bir seçeneğe sahip olmadığı kodlanmış bir gerçekliğe aittir." Dolayısıyla Baudrillard'a göre günümüz hakkında söylenecek en temel şey gerçekliğin bizzat kendisinin hipergerçekçi bir görünüm kazandığıdır. Gerçeklik artık yok olmuş, onun yerini hipergerçeklik almıştır. Yani bir anlamda hipergerçeklik, bugünün tek gerçekliğidir. Çünkü "gerçeklik ilkesi, değer yasasının belli bir aşamasıyla çakışmıştır. Günümüzde sistem tamamen belirsiz bir ortama doğru sürüklenmekte, tüm gerçeklik kod ve simülasyona özgü hipergerçeklik tarafından emilmektedir. Artık yaşantımızı eski gerçeklik ilkesinin yerini alan bir simülasyon ilkesi belirlemektedir. Erekerimizi yitirince modellerin belirlediği bir yeniden-üretim süreci içine girdik."¹⁴⁶

¹⁴³Şaylan, a.g.e.,ss. 309–310.

¹⁴⁴ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 131.

¹⁴⁵ Adanır, a.g.e., s. 18.

¹⁴⁶ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 3.

V. Baudrillard'ın “Evrensellik”, “Nesnellik” ve “Özne” Eleştirisi

Yüzünü örten perde açıldığında hakikat halâ hakikate benziyorsa, bu durumda, gerçek nesnel bir gerçekliğe sahip olamaz.

İllüzyondan yoksun bir gerçek halâ gerçek olarak kabul görebiliyorsa, bu durumda, gerçek nesnel bir gerçekliğe sahip olamaz.¹⁴⁷

Jean Baudrillard

Önceki bölümlerde değinildiği üzere modernliğin temel hedeflerinden birisi de bilgide evrensellik ve nesnellik iddiasıdır. Modern bilimin de gelişmesi ile bu düşünceye daha fazla inanılmaya başlanmıştır. Bu iddianın temelinde ise modernliğin üzerine inşa edildiği “özne” bulunmaktadır. Modern özne sayesinde, gelişen bilimler yardımıyla kesin bilgiye, nesnelliğe, evrenselliğe ve hakikate ulaşılabileceği düşünülmüştür. Fakat özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu genel görüş eleştirilmeye başlanmış ve yeni açıklamalar getirme çabaları hız kazanmıştır. Bu doğrultuda modernliğin getirdiği, evrensellik, nesnellik ve özne gibi kavramlar sorgulanmaya başlamıştır. Nitekim bunların birer meta anlatı olduğu dile getirilmiştir. “Modern bilgi”nin meşruluğu, bilen, bilimi yapan yaratıcı öznenin ve onun ürünlerinin otoritesine dayanır. “Postmodern”, bu otorite ile ve ona yaslanma ile alay eder.”¹⁴⁸

Modern dönemde bilimin hızlı bir şekilde gelişmesi ve insanların düşlerini, hayallerini, ütopyalarını ve tasarılarını gerçekleştirmeye başlaması, modern bilime karşı güveni doruk noktasına çıkarmıştır. Bu nedenle “modern özne” temelinde şekillenen evrensellik ve nesnellik arayışı güç kazanmıştır. Bu bağlamda hakikat ve gerçeklik, evrenselleştirilmek ve nesnelleştirilmek istenmiştir ve bu anlayış postmodern düşüncenin çıkış noktalarından biri olmuştur. Nitekim;

¹⁴⁷ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 22.

¹⁴⁸ Soykan, *a.g.e.*, s. 132

Trigg'e göre, Modern bilim, insan aklını tek şekle sokmaktadır. Sınırlanmış insan aklı, her şeye, nesnel doğruluğu içeren bir bilim anlayışı ile bakmaktadır. Monist bir yaklaşımla hakikatin peşinde koşmanın, insanın inançlarını ve yeni bilgi olanaklarını körelttiğini ileri süren düşünür, modern bilimin tek bir yöntem, önermesi ve akılcı tutumu bakımından eleştirir. Monist, akılcı, realist ve tek yöntemci olan modern bilim, hakikati ve doğru bilgiyi de tekleştirmektedir. Buna karşılık, post-modern anlayışın tümü, bilgiyi ve gerçekliği teklikle değil, diğer olanaklarla ve tek yöntemle değil, birçok yöntemle açıklamayı kendilerine hedef seçmiştir. Çağımız, çoğulcu görüşlere paralel olarak, göreceliği de benimsemiştir. Tek gerçek ve doğru yoktur.¹⁴⁹

Bilgi edinme, insanı, belki de diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden birisidir. İnsan, edindiği bilginin hakikatini her zaman gerek deneysel gerekse de akli yollarla, rasyonel bir şekilde doğrulamak ve dolayısıyla da anlamak ister. Bu doğrulama çabası sonuç olarak nesnelleştirmeye kapı açar. Fakat günümüzde, bilimsel bilgide dâhil, rölativizmde etkisi ile her türlü bilgiyi sorgulama esastır. “Baudrillard’a göre Postmodern dünya anlamdan yoksundur. Her türlü veri eşit derecede kabul edilebilir veya eşit derecede saçma bulunabileceği gibi anlamında gerçekle bağının kurulması zorunluluğu yoktur.”¹⁵⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere artık insan bütün bilgiye eşit uzaklıktadır. Bunun sonucu olarak ise, modern dönemin aksine, hakikatte çoğulcu yaklaşım ön plana çıkacaktır.

Anlamada temel prensiplerden birisi insanın bir olguyu, durumu veya duyguyu anlarken hep zıttı ile anlaması ve anlamlandırmasıdır. Yaygın olarak kullanılan bir tabir olan “Her şey zıttı ile kaimdir ” de aslında insanın anlamlandırma ve anlama, yani bilme etkinliğinin temel prensiplerinden birisidir. Nitekim özne de bu bağlamda düşünülebilir. Çünkü özneyi tanımlayabilmek için nesneye ihtiyaç vardır. Bir anlamda özne, ben ve ben olmayan temelinde tanımlanır. Bu ayrım söz konusu olduğunda, birinci bölümde de değinildiği gibi, en bilinen isimlerin başında Descartes gelir ve üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu özne–nesne ikiliği ile Descartes, nesnenin özne lehine tahakküm altına alınması açısından eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim;

Hegel'in selamladığı Modernlik bugün yalnızca eleştirilmiyor, sorgulanmıyor, ama post-modernizm başlığı altında bir yapı olarak bozuma uğratılıyor ya da bozuma

¹⁴⁹ Çüçen, a.g.e., ss. 284–285.

¹⁵⁰ Nedret, Çağlar, “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C.13, S.3, Isparta, 2008, ss. 373–374.

uğratılmaya çalışılıyor. Tam da bu yapıbozum çabalarının kendisinden esinlendiği bir başka filozof, Heidegger, Modernlik eleştirisini Descartes üzerinde odaklaştırır: Descartes, her cephede özne–nesne ayrımının, varlığı unutmanın, doğa üzerindeki teknik tahakkümün Modern Çağlardaki ustası olarak anılmaktadır.¹⁵¹

Baudrillard yeni dönem ve değişen dünya ile birlikte insanların bu anlama ve anlamlandırma çabasının, kısaca bilgi edinme deneyimlerinin de zorlaştığına vurgu yapmaktadır. Çünkü postmodern dünya özneyi yutmuş ve özne–nesne diyalektiğini tersine çevirmiştir. İçe göçüş ile birlikte zıtlıklar iflas etmiştir. Baudrillard’a göre ortada ne özne ne nesne kalmıştır, bunlar birbiri içinde erimişlerdir. Bu durum toplum kavramını da dolayısıyla etkileyecektir. Çünkü öznenin ve nesnenin olmadığı bir toplum düşünmek pek mümkün olmayacaktır.

Bu noktada Baudrillard, toplum hakikatının sonunun geldiğini iddia eder. Klasik sosyologlarda merkezi bir yer tutan toplum kavramı, postmodern düşünürlerce eleştirilerek bu merkezi konumdan çıkarılmaya çalışılmıştır. Baudrillard bu durumu “toplumsalın sonu” olarak ifade eder. “Ne açıklaması yapılacak bir nesne ne de o açıklamayı yapacak bir özne bulunmaktadır.” der ve toplumu hem bir özne hem de bir nesne olarak bilginin temeli olmaktan çıkarır.¹⁵²Özne–nesne diyalektiğinin son bulması ve toplumsalın yok olmaya başlaması “modern” açıklamalara olan güven kaybının bir göstergesidir.

Modernite metalaşmanın infilak edip saçılması (explosion), mekanikleşme, teknoloji, mücadele ve piyasayla nitelenirken, postmodern toplum tüm sınırların, alanların, yüksek ve aşağı kültür, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımların ve geleneksel felsefe ile toplumsal teorilerin barındırdıkları tüm diğer çift değişkenli karşıtlıkların şiddetli bir infilakla içe dönük çöküşünü’nün mevzisi olmaktadır. Bu, Baudrillard’a göre, önceki toplumsal teorinin tüm pozitifitelerinin, büyük göndergelerinin (referent), sonluluklarının (finality) bittiğini gösterir.¹⁵³

Baudrillard’da bu bakımdan kendi çağının düşünsel özelliklerini taşımaktadır. Postmodern olarak nitelenen bu tarihsel süreçte modernliğe ait kavramlar sorgulanmaktadır. Dolayısıyla Baudrillard da modern kavramların bugünün toplumunu açıklamadaki yetersizliğini gözler önüne sererek hem eleştirel hem de yaratıcı bir tavır almaktadır.

¹⁵¹ Bumin, **a.g.e.**, s.9.

¹⁵² Ergün Yıldırım, **Bilginin sosyolojisi**, Ekin Yayınları, Bursa, 2007, s. 87.

¹⁵³ Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, 2. b., Vadi yay., Ankara, 1994, ss. 230–231.

VI. Bütünsel Gerçeklik

Bütünsel gerçeklik, Baudrillard'ın simülasyon kuramı ile bağlantılı bir şekilde açıklanabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, insanın anlama ve anlamlandırma çabasının giderek güçten düşmesidir. Bunun sebebi ise simülakrlar ile birlikte gerçekliğin tanımlanamaz hale gelmeye başlamasıdır.

Özellikle “bütünsel gerçeklik” ve “ikili devinim”in önemine değinen yazar, “bütünsel gerçekliğin”, bütün dünyayı sarıp sarmalayan ve dünyanın televizyon, internet ve çeşitli net ağları, yazılı ve görsel iletişim araçları aracılığı ile algılanarak, çözümlenmesi ya da yorumlanması sonucunda ortaya çıkan bir gerçeklik olduğunu söylemektedir. Ancak sanal gerçeklik üzerine kurulu bir bilgilendirme ve çözümlenmenin yanlış ve yanıltıcı bir şey olduğunu eklemeyi unutmamaktadır. Çünkü insanların yüz yüze gelmediği bir gerçekliği, bu gerçekliğin ikizi (simülakrlar) sayılan görüntüler üzerinden değerlendirmenin hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur.¹⁵⁴

Anlamlandırma ve anlama faaliyeti zıttı ile gerçekleştirilebilir. Yani bir gerçeklikten bahsedilebilmesi için bir hayalin, düşün veya gerçek olmayanın olması gerekmektedir. Baudrillard'ın da iddiası burada başlamaktadır. Gelişen bilim, teknik imkânlar ve hatta sistemin bizzat kendisi nedeniyle insanlar daha hayal etmeden gerçekleştirme potansiyeline sahip olabilmektedir.¹⁵⁵ Bu durum Baudrillard için olumlu veya pozitif bir şey değildir. Çünkü bütünsel gerçeklik ile birlikte anlamlandırma sorunu ortaya çıkmaktadır.

Bütünsel gerçeklik” dediğimde bununla bütün dünyanın, sınırlandırılması olanaksız işlemsel bir projeye suç ortaklığı yapılmasını yani her şeyin gerçek, görünür, saydam ve “özgürleştirilmiş” olduğu, bir sonuca ulaştırıldığı ve anlamlı olması gerektiği (oysa anlamdan söz edebilmek için her şeyin anlamlı olmaması gerekmektedir.) bir dünyayı kast ediyorum.¹⁵⁶

Tanrı düşüncesinin yok olmasıyla da insanın gerçeklikle yüz yüze gelmesi ve bu gerçek dünyayı sınırsızca dönüştürme ideali ile baş başa bırakmıştır. Bu durum ise

¹⁵⁴ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 8.

¹⁵⁵ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 12.

¹⁵⁶ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 13.

Baudrillard'a göre bütünsel gerçekliğin hızla yayılmasında etkili olmuştur.¹⁵⁷ Yine Tanrı düşüncesi ile birlikte öte dünya düşüncesi de ortadan kaybolmaktadır. Bu durum dünyanın gerçekliğinin doğrulanması ve anlaşılabilmesini iyice güçleştirmektedir. Yukarı da belirtildiği gibi, gerçekliğin anlamlandırılabilmesi için düşselin, ütopyanın veya illüzyonun olması gerekmektedir. Dolayısıyla yaşanılan reel dünyayı da anlayabilmek için, bir öteki dünyaya inancının veya bilgisinin olması gerekmektedir.

Her şeyin gerçek olması, yani bütünsel gerçeklik, saf inançların yitimi bilgi ile ilişkilidir. Zıttı, yani hayal gücü, ütopya veya düş, kaybolan bir gerçekliğin doğrulanması da yapılamaz. Nasıl sevinç kavramı anlatılırken üzgün olmayan şekilde zıttı ile açıklanıyorsa, gerçeği açıklarken de düşsel, hayali, ütopyik veya illüzyon olmayan şekilde ifade edilir. Dolayısıyla insanlar bütün hayal ettiklerini veya ütopyalarını gerçekleştirdiği sürece bütünsel, yani doğrulanamaz bir gerçekliğe doğru ilerlemektedirler. Fakat bu yıkıma uğrayan, kaybolan gerçeklik fiziki (reel) bir gerçeklik değildir. Zihinsel olarak ortadan kaybolmaktadır. Bu durumu Baudrillard;

Tıpkı özgürleşmenin –kendi kendisiyle boğuşan öznenin, bu arada, özgür kalıp kalmama özgürlüğüne de sahip olması gerektiği gibi (oysa günümüzdeki koşulsuz özgürleşme düzeneği buna olanak tanımamaktadır.)– özgürlük oyunu denilen şeyle bir ilişkisinin kalmamış olması gibi. Tıpkı bir şeyin var olup olmadığını anlamaya çalışmanın hakikat adlı oyuna son vermesi gibi (zira hakikatin olduğu yerde iddialaşma vardır, oysa varlığını tartışmak hakikati bir emrivaki haline getirmektedir). Böylelikle ilke ve kavram olarak gerçeklik aşamasından gerçeğin teknoloji yoluyla gerçekleştirilme ve sürdürülme aşamasına geçilmiştir.¹⁵⁸

Baudrillard'ın bütünsel gerçeklikle anlatmak istediği en temelde fazla, aşırı gerçeğe sahip olunmasıdır. Bu gerçekliğin fazlalığı insanları hayalgücü ve arzudan koparmaktadır. Yani bir anlamda gerçeklik kendi kendini perdelemekte ve insanlar tarafından, zıttı olmadığı için, doğrulanmamaktadır. Bu durum simülasyon kuramı ile de yakından ilişkilidir. Simülakrlar nedeniyle her şeyin gerçek gibi algılanması bütünsel gerçekliğe yol açmaktadır. Bu da gerçekliğin sıradanlaşması demektir. Bu konuda Baudrillard;

Yanılsama (illüzyon), düş, tutku, delilik ve uyuşturucu maddelerin yanı sıra yapaylıkla simülakrlar –bunlar gerçeğin izini sürüp, onu geçirmeye çalışan doğal düşmanlarıydı. Bütün bunlar sanki tedavisi olanaksız sinsi bir hastalığın pençesine

¹⁵⁷ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 13.

¹⁵⁸ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 15.

yakalanarak güçten düşmüş gibidirler. Bu durumda yapılması gereken şey bütün bunların yapay eşdeğerlerini oluşturabilmektir. Aksi takdirde tehlike sınırlarını aşmış olan gerçeklik kendi kendini yok edecek, için için kaynayıp gidecektir – zaten şu sıralarda yerini Sanallığın her çeşidine bırakmakla meşguldür.¹⁵⁹

Bütünsel gerçekliğe örnek olarak günümüz müziğini gösterir. Gelişen bilim ve teknoloji ve insanda ki kusursuzluk fikri, günümüzde müziği de bütünsel müziğe dönüştürmektedir. Bütünsel gerçeklikte nasıl her şey sınırsızca karşıtını yok ederek gerçekliğe dönüşmeye çalışıyor ve sıradanlaşıyorsa, bütünsel müzikte de günümüzde bunu görmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Hatta bu sanal, bütünsel müziği gerçek olarak gösterebilmek adına bilgisayar aracılığı ile parazitler dahi katılmaktadır. Dolayısıyla bu sanal ve bütünsel gerçekliğe bürünen müzik, insanlar tarafından gerçekmiş gibi algılanmaktadır.

Bütünsel gerçeklikle müzikte de karşılaşabilirsiniz –hani şu “kadrifonik” alanlarda karşılaştığımız ya da bilgisayar aracılığı ile “bestelenebilen” parçalarda. Hani şu seslerin her türlü gürültü, parazitten arındırılıp, pırl pırl bir hale getirilerek kusursuz teknik bir restorasyon işleminin gerçekleştirilmesi gibi. Burada ki sesler doğal biçimlerini yitirerek bilgisayar programı tarafından güncelleştirilmektedirler. Müzik salt bir ses dalgasına indirgenmekte ve dinleyiciye bu programlanmış ses ulaştırılmaktadır.¹⁶⁰

Örnekten de anlaşıldığı gibi böyle, gerçekle kusursuz bir benzerliği olan, fakat hiç kusuru olmayan böyle müziğe müzik demek Baudrillard’a göre imkânsızdır. Çünkü bu sanal ve bütünsel bir müzik olmuştur ve insanda da sanal bir haz duygusuna yol açmaktadır. Hatta bu tür programlar ve bilgisayarlar aracılığı ile yapılmış seslerin müzik olarak algılanabilmesi için içlerine parazit sesler ve pürüzler bile yerleştirilmektedir.¹⁶¹

Görüldüğü gibi bütünsel gerçeklik hayatın tüm alanlarına sıçramakta ve amansız bir hastalık gibi yayılmaktadır. İnsanın bilgi edinme ve bu bilginin hakikatini doğrulama konusunda, bütünsel gerçekliğin yaşandığı bu dönemde zorluklar çekeceği muhakkaktır. Hatta Baudrillard daha uç örnekler vermekten de kaçınmaz. En çarpıcı örnek ise bütünsel insan projesidir. Biraz önce müzik alanında anlatılan durum, bütünsel yani kusursuz müzik, yeni dönemde insan için de gerçekleşmeye başlamıştır. Genetik mühendisliği sayesinde

¹⁵⁹Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 24.

¹⁶⁰Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 25.

¹⁶¹Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 25.

insan daha kontrol altına alınıp, belki de daha doğmadan eksik ve kusurlarından arındırılacaktır.

Bu doğrultuda Baudrillard'da düş ve yanılısma kavramları ön plana çıkar. Hatta dünyanın dahi bir yanılısma olduğunu söyler ve ona göre dünya kusursuz değildir. Yukarıda örneklerle açıklandığı gibi, dünya gerçekliğini de bu kusurlu halinden almaktadır. Dünya bütün halleriyle mükemmel değildir. Bu mükemmellik veya kusursuzluk sadece simüle edilmiş şeylerde bulunur. Simüle edilmemiş şeylerde raslantı ve kusurluluk vardır. Baudrillard'a göre, "yanılısamadan çıkmaya yönelik dev bir girişim, sözcüğü sözcüğüne: Salt gerçek olan bir dünya adına dünyanın yanılısmasına son verme, işte tamı tamına simülasyon budur."¹⁶² Baudrillard'ın "Kusursuz Cinayet" başlığı ile anlatmak istediği de budur.

Bu gerçeklik anlayışı Baudrillard'a göre batılı akıl tarafından bulunmuştur. Bu durum evrensel ulaşmada önemli bir araçtır. Öteki dünyadan sıyrılmış, nesnel bir dünya oluşturulmak istenmiştir. Nitekim somutlaştırmak, doğruluğunu araştırmak, nesneleştirmek, ispatlamak yani "nesnellik", illüzyonun ve düşsel olanın saf dışı bırakıldığı, bütünsel bir gerçekliğin hâkim olduğu dünyanın insanlara dayatılmasıdır, ve ona göre nesnelleştirme diye de bir şey yoktur.¹⁶³ Nesnelleştirme yani, bilimsel olma, kanıtlama modern dönemin belirleyici özelliklerinden birisidir. Aydınlanma ile başlayan ve Bacon'un bilginin güç olduğunu ifade etmesi, kanıtlama yolu ile nesneleştirmeye modern dönemin en önemli unsurlarından olmuştur. Belirtildiği gibi, bu düşüncenin kendisine postmodern savunucular bulduğunu söylemek güçtür. Baudrillard' da bu düşünce tarzının öne çıkan isimlerindedir. Bu durum ise özellikle de günümüzde bilinemezci, rölativist bir düşünce tarzının öne çıkmasına neden olmaktadır. Bu durumu Baudrillard şöyle dile getirmektedir;

Biraz düşünecek olursak, bilincimizin dışında kalan nesnelere nesnel gerçekliği konusunda herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımızı da anlarız. Zira şeyleri, onları zihnimizde yeniden canlandırabilme yeteneğimiz ölçüsünde anlayabiliriz. Bu yeniden canlandırma ve izlenimlerin dışsal nesnelere tarafından belirlendiğini düşünmekte zihinsel bir canlandırmadan başka bir şey değildir.¹⁶⁴

¹⁶² Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, s. 30.

¹⁶³ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 37.

¹⁶⁴ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 38.

Bu noktada Baudrillard, tam bir bilinemezci tavrı takınmaktadır. Ona göre her insanın şeyler hakkındaki algısı farklılık göstermektedir ve örneğin bir kırmızı renk algısının herhangi iki zihinde de aynı şeyi mi canlandırdığı asla bilinemez.¹⁶⁵ Bu durumda ise bilgisel bir hakikatten de söz edilemez. Çünkü nesne ile zihindeki tasarımın uyuşup uyuşmadığı asla bilinemez. Tam da bu nokta Baudrillard'ın modern epistemolojiyi reddettiği noktayı teşkil eder. Çünkü birinci bölümde ele alındığı üzere Descartes ve Kant bilgide kesinliği inşa etme amacına yönelmiş ve böylelikle düşünceleriyle evrensel bilgi ile evrensel öznenin kuruluşunun felsefi arka planını teşkil etmişlerdir. Böylelikle modern dönemin nesnellik iddiası da çıkmaz bir yola girmektedir. Hatta bu konuda o kadar radikaldir ki Baudrillard şu ifadeleri kullanmaktan hiç çekinmez;

Olsa olsa nesnellikten herhangi bir kuşku duymadığımız nesnel bir gerçekliği zihnimize canlandırabiliriz. Bizim dışımızda ki şeyler konusunda asla herhangi bir bilgiye sahip olmayacağımız için bu konuda konuşmak da mümkün değildir. Felsefenin görevi bu nesnel gerçeklik adlı yanılsamanın maskesini düşürmektir. (...) ancak felsefenin görevi burada, yani dünyanın kesin bir yanılsama olduğunu tespit noktasında sona ermektedir. Başka bir deyişle dünya şu nesne, şu şey, şu ne olduğu belirsiz ve hakkında söylenebilecek bir şey olmayan yerdir. Öyleyse felsefi yaklaşım son derece basit ve kesindir. Buna göre: Dünya temel bir yanılsamadır, “nesnel” dünya diye bir şey yoktur.¹⁶⁶

Bu durumda epistemolojik bilgiden de bahsetmek güçleşmektedir. Çünkü yine birinci bölümde belirtildiği gibi Descartes bir dış dünyanın varlığından, “ben”den yola çıkarak emin olmakta, bu dünyanın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de o, aklın ya da sağduyunun kendisine eşit dağıtıldığı evrensel “özne”yi temele almaktadır. Ona göre doğru yöntemi uygulayan herkes, söz konusu olan bilgi olduğunda, aynı sonuca varacaktır. Fakat Baudrillard için bilgi artık evrensel ya da kesin bir şey olmamakla birlikte, kimsenin bilgisinin bir diğerinkinden üstün ya da daha doğru sayılması da mümkün değildir. En nihayetinde Baudrillard için, simülakrlar da göz önüne alındığında, bilgiden ve bir hakikatten bahsetmek imkânsızlaşmaktadır.

Nesnel bilgiler olmadığına göre geriye kişilerin yaptığı yorumlar kalmaktadır. Kişiden kişiye değişebilen bu yorum ve algılama çokluğu hem nesnel bilginin de ve hakikat arayışının da sekteye uğramasına neden olmaktadır. Bu durumu Baudrillard ayna

¹⁶⁵ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 38.

¹⁶⁶ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 38.

meteforu ile açıklamaya çalışmaktadır. İnsanın dünya hakkında ürettiği bilgi de dünyanın bir parçasıdır ve bu nedenle nesnel bir gerçeklik sunması O'na göre imkânsızdır. Bu durumu şöyle ifade eder;“dünyanın bir parçası olan insan bilinci, dünyayı yansıtmaya hakkının kendine ait olduğunu düşünmektedir. Ayna yansıttığı nesnenin bir parçası olduğundan asla nesnel bir gerçeklik sunamayacaktır.”¹⁶⁷ Bu durum aynı zaman da yeni düşünce yapısının veya postmodernin genel özelliğidir.

(...)postmodern olarak nitelenen düşünürler, geleneksel felsefelerde oldukça yaygın bir kullanım alanı bulmuş olan; insan zihninin/ düşüncesinin, yani içsel gerçekliğin, dışsal gerçekliğe, olgusal/fenomenal dünyaya ayna tuttuğu anlamında, realitenin temsilini mümkün gören bir kavrayışa gönderme yapan “ayna metaforu”na, hem realiteyi temsile muktedir özerk özne anlayışının kurgunun ötesinde bir gerçekliğe sahip olmadığı, hem de insanın içinde bulunduğu gerçekliğin temsile müsait bir karakter arz etmemesi gerekçesiyle, şiddetle karşı çıkarlar.¹⁶⁸

Görüldüğü gibi genel olarak postmodern diye nitelendirilen düşünürler modern dönemin büyük idealarından biri olan nesnellik ve evrensellik anlayışına karşı çıkmışlardır. Artık bireysel yorumlar vardır. Nesnellik ve evrensellik iddiaları da bu dönemde rağbet görmemiştir. Bu durumu Baudrillard düşüncesinde de görmek mümkündür. Daha önce de değinildiği gibi, simülasyon kuramı ve bütünsel gerçeklik anlayışı ile nesnellik ve evrensellik arayışı uygun düşmemektedir. Çünkü Baudrillard'a göre gerçeklik kaybolmaktadır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir;

Biz bir illüzyonun yerine başka bir illüzyon koyduk. Sonunda maddi ve nesnel illüzyon ya da gerçeklik illüzyonunun en azından Tanrısal gerçeklik illüzyonu kadar kırılğan olduğunu gördük. Bilimsel coşku ve Aydınlanma Çağı sona erdikten sonra, Dünya adlı temel ve bir hakikatten yoksun illüzyona karşı, bu gerçeklik illüzyonunun artık bizi koruyamadığını anladık.¹⁶⁹

Burada da görüldüğü gibi gerçekliğin çöküşü, yani “şeyleri” anlamlandıran karşıtlık ile birlikte anlamlandırma ve anlama sistemi de iflas etmiştir. Dolayısıyla Baudrillard zaten gerçekliği zihinsel bir süreç olarak tanımladığı için ve simülakrlar ile iyice kaybolmuş

¹⁶⁷ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 39.

¹⁶⁸ Kasım, Küçükalp, “Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji”, **Bilimname II**, 2003/2, Kayseri, 2003, s. 93.

¹⁶⁹ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 42.

gerçekliğin üzerine oturarak hiper–gerçekliği teşkil ettiği için ne nesnellik veya evrensellik ne de bir hakikatin inşa edilmesi mümkün görünür.

Gerçekliğin yenilgiye uğramasının nedeni ise Baudrillard’a göre, gerçekliğin ilkesinin kaybolmasıdır. Bu gerçeklik ilkesinin önemini şöyle ifade eder;

Baudrillard, başlangıçta Modern olarak nitelendirilen ve zamanla Tüketim toplumlarına dönüşen toplumların son bir, iki yüz yıldan bu yana dünyayı belli bir gerçeklik ilkesi doğrultusunda algılayıp, yorumladıklarını dolayısıyla bu ilke dışında kalabilen bir gerçeklikten söz edilemeyeceğini söylemektedir. Özetle burjuva–sosyalist dünya görüşleri üzerine oturan bir diyalektik aracılığı ile oluşan bu gerçeklik ilkesi yirminci yüzyılın son çeyreğine doğru dağılma parçalanma aşamasına girmiştir.(...) Gerçeklik ilkesinin ortadan kaybolması yeni bir gerçeklik anlayışı yerine, görüntüler üzerine kurulu bütünsel bir gerçeklik (simülasyon evreni, sanal bir evren) evrenin oluşumuna yol açmıştır. Dolayısıyla ilkesinden yoksun bir gerçekliğin gerçeklik olarak algılanması mümkün görünmemektedir.¹⁷⁰

Baudrillard’a göre gerçekliğin nesnelliği de problematiktir. Biraz önce de ifade edildiği gibi postmodern düşüncede nesnellik iddialarına bir karşı çıkış vardı. O, gerçekliği nesnel bir illüzyon olarak görür ve insan gerçekliğe inanmaktadır, gerçeklik bir inanç konusudur. “Mevcut gerçekliği somut olarak ortaya koyacak kanıtlar yoktur ve asla da olmayacaktır– Tanrının varlığını kanıtlayabilmenin mümkün olmaması gibi. Gerçeklik bir inanç nesnesidir, tıpkı Tanrı gibi.”¹⁷¹Çünkü gerçekliğin nesnel ve rasyonel olup olmadığı Baudrillard’a göre kanıtlanamaz. İnsanların gerçekliğe nesnel ve rasyonel bir “şey” miş gibi bakması kolay bir çıkış yolu olmasından kaynaklanmaktadır. Belirsizlik ve radikal illüzyona karşı umutsuzca mücadele edip yenilmek, boyun eğmektense akla gelebilecek en kolay çözümü yani gerçekliğinesnel olarak algılama tercih edilmektedir.¹⁷²Bu ilkenin kaybolması ile insan, özne, nesne, öteki veya yaşanılan dünya gibi hakikati üzerine inşa edebileceği “şey”leri kaybetmektedir.

Günümüz batı toplumlarının sürekli olarak yitirilmiş bir gerçeklik evrenine gönderme yapıyor oluşu, içinde bulunduğu durumun çaresizliğinin ve bu çaresizliğin görmezden gelinmeye çalışılmasının bir sonucudur. Gerçeklik evrenin/ilkesinin ortadan kaybolması demek dünyayı açıklamak, anlamak ve yorumlamak için gerekli olan ve geçmişten alınan referanslarla oluşturulmuş olan

¹⁷⁰Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 8.

¹⁷¹Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 15.

¹⁷²Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 47.

bir yapının ortadan kaybolması demektir. Söz konusu olan, yaşanılan dünyanın gerçek olma özelliğini yitirmesi gibi fantastik bir iddia değildir. Yitirilmiş olan gerçeklik değil, gerçeklik ilkesidir.¹⁷³

Baudrillard'a göre insan bu dönemde gerçekliği kurtarmaya çalışmaktadır. Gerçekliğin kurtarılmasında ki ilk şart ise kurmacayı, hayal gücünü veya düşselliği kurtarmaktır. Bütün düşselliği tüketmeye çalışmak sanal bir gerçekliğin yaşanmasına neden olmaktadır. Bu aşama ise bilgisel töze yani hakikate zarar vermektedir.

Gerçekliğin, dünya ile aramızda oluşan boşluğu doldurma konusunda ki aczi ve artık içinden çıkılması olanaksız bir bulmacaya benzemesi nedeniyle bir üst aşamaya yani simülasyonun ulaşabileceği en üst aşama olan Sanal Gerçeklik aşamasına geçtik. Bu nihai çözüm aşamasında dünyanın tözü maddi olmayan ve bir işlemler stratejisi üzerine oturan bir alana kaydırılmıştır.¹⁷⁴

Baudrillard'a göre günümüzde felsefenin de sonu gelmeye başlamıştır. Çünkü bütünsel gerçeklik içinde öznenin konumu anlamını yitirmiştir. Geriye öznenin unutulduğu sistem ve bütünsel gerçeklik kalmıştır.

İllüzyona benzeyen nesne ve kendini bu nesneye oranla tanımlayan ve onun ötesine geçildiğinde söyleyecek bir şeyi kalmayan felsefenin de sonu gelmiş demektir. Bundan böyle felsefe de yapılamayacaktır. Çünkü ortada felsefe yapabilecek bir özne de kalmamıştır. Bu bütünsel işleyiş içinde öznenin konumu anlamını yitirmektedir.¹⁷⁵

Baudrillard bütünsel gerçekliği oluşturan bu sistemi eleştirir. Çünkü sistem özneyi yutmuştur. Bu durum sadece özne veya nesne ile de sınırlı değildir. O bu durumu “öteki”nin kayboluşu olarak yorumlar. Dolayısıyla özne ve nesne gibi modernliğin temel unsurlarının da yok oluşu söz konusudur. “Ötekisiz özne paradigması, kalorisiz şeker, sodyumsuz tuza, tatsız tuzsuz yaşama, nedensiz sonuca, düşmansız savaşa, nesnesiz tutkulara, belleksiz zamana, kölesiz efendiye, bizlerin dönüştüğümüz efendisiz köleye değin uzanan her şey içinde kendini belli eder.”¹⁷⁶ Dolayısıyla “öteki”nin olmadığı bir özne–nesne diyalektiğinden de bahsetmek zordur.

¹⁷³ Özne dergisi, ss. 48–49

¹⁷⁴Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 43.

¹⁷⁵Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 43.

¹⁷⁶Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, s. 140.

Sistemin özneyi yutması, öznenin yok oluşu değildir. Bu ikili diyalektikte konumunun kaybolmasıdır. Nasıl ki modern dönem, her zaman ilki ikincisini önceleyen, form–madde, metafizik–fizik, insan–doğa gibi kavram çiftleri ile açıklandıysa, yeni dönemle birlikte bu süreç aksi yönde işlemeye başlamıştır. Baudrillard bu önceliğin nesnede olduğunu dile getirmektedir.

Başlangıçtan bu yana nesne benim için en önemli sözcük olmuştur. Bu bakış açısı yeğlememin nedeni özne sorunsalında kaçabilmektir. Düşüncenin sürekli nesne sorunu üzerinde yoğunlaşmasının nedeni alternatif bir seçenek sunduğuna inanmamdır. Bunun aynı zamanda yaşadığımız çağlada ilgisi var. 1960’lı yıllarda üretim, öncelikle konumunu yitirmiş ve tüketim olgusu nesnelere ön plana çıkarmıştır. Asıl ilgilendiğim konu imal edilmiş bir nesneden çok nesnelere oluşturduğu göstergeler sistemi ve aralarında kurdukları söz–dizimsel ilişkilerdir. Özellikle tüketim ve kar gibi şeylerin maddi gücünden dem vurulan bir dünyada nesnelere çokta gerçekçi olmayan bir dünyaya gönderme yaptıklarını fark etmiştim. Oysa bana göre nesnelere, içinde yer aldıkları göstergeler dünyasında, kullanım değerinin elinden çok hızlı bir şekilde kaçarak kendi aralarında oyun oynamaya, bir ilişki kurmaya başlamaktaydılar. Nesnenin pasif konumundan çıkarak bir tür özerkliğe sahip olabileceği, hatta kendisini egemenlik altına almaya çalışan öznenin intikam alma kapasitesine sahip olduğunu düşünüyordum. Nesnelere kendilerinden her zaman istediğimiz gibi yararlanabileceğimiz dilsiz ve edilgin bir evren gibi algılanmışlardır; oysa ben bu evrenin bizim ona söylediklerimizden başka söyleyecek şeyleri olduğunu düşünüyorum, çünkü nesne, göstergenin gösterdiği ‘şeyin’ önüne geçtiğini, onu gizlediği ve hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı bir evrende yaşamaya başlamıştı. Dolayısıyla nesne, gerçek dünyanın varlığı kadar yokluğunu da ortaya koymanın yanı sıra, özellikle öznenin yokluğunun altını çiziyordu.¹⁷⁷

Postmodern dönemin genel özelliklerinden biri olan öznenin değersizleşmesi veya yitimi epistemolojik bir soruna da kaynaklık etmektedir. Bilgi edinme sürecinde, bilindiği gibi temel unsur nesneye yönelen öznedir. “Bilgi, özne ve nesne arasında kurulan bağdan oluştuğuna göre, bu bağlar ancak özne tarafından kurulabilir. Çünkü nesneye yönelen ve onu algılayan, anlayan ve açıklayan öznedir. Bu bağlar, bilgi bağları ve bu bilgi bağlarını

¹⁷⁷ JeanBaudrillard, **Anahtar Sözcükler**, çev. Oğuz Adanır–Leyla Yıldırım, Paragraf yay.,Ankara, 2005, ss. 17–19.

kuranda etkin öznedir.”¹⁷⁸ Modern dönemin bu etkin öznesi, postmodern dönem ile birlikte eleştiriye tabi tutulmuştur. Çünkü özne bu yeni dönemle birlikte merkezi rolünü kaybetmeye başlamıştır.

Nietzsche ve Heidegger’in de ifade ettiği üzere, modern epistemolojik krizin metafizik düşünce tarzından kaynaklandığını öne sürmektedir. Bu iddiaya göre, metafizik düşünce –madde–form, özne–nesne, olgu–değer, numen–fenomen gibi–güç ilişkilerini içeren düalist ayrımlar yapar ve realiteyi de bu ayrımlara referansla yorumlar. Bu yaklaşım temelinde postmodern epistemolojiler bilginin evrensel formlarını, realitenin temsili düşüncesini ve her çeşit düalizmi şiddetle eleştirir. Sonuç olarak postmodern teorisyenler, ne temsil etmeye muktedir bir özne, ne de temsil edilmeye müsait bir gerçeklik olmadığından dolayı, olguların değil, yalnızca yorumların olduğuna inanırlar.¹⁷⁹

Nesnel gerçekliğin sonunu ilan eden Baudrillard, artık yeni bir açıklama getirme zamanının geldiğini dile getirmektedir. Çünkü toplumsal yapı, düşünce sistemi değişmektedir. Baudrillard’a göre,

örnekçeler, kodlar, taklitçeler ve taklit üst gerçekçiliği (hyperealism) eşyanın kullanım değerlerinin ve üretim gereçlerinin yerine geçmiştir. Bu toplum medya ve tüketim toplumdur. Simulasyon (taslama) yazısında gerçekçiliğin yerine hiper gerçekçiliği koyar ve metafiziğin bittiğini söyler.¹⁸⁰

Onun bu açıklamada ki kavramı ise “bütünsel gerçeklik” olmuştur. Bilindiği gibi nesnel gerçekliğin olduğu yerde buna paralel olarak metafizikte var oldu. Bu nedenle modern dönemin “metafizik” anlayışını eleştirir ve artık bu kavramla dünyanın anlamlandırılmayacağını ifade eder. Metafiziğin yerine yeni bir kavram önermektedir. “Nesnel gerçekliğin olduğu yerde metafizik bir dünya vardı. Oysa bütünsel gerçek patafizik bir evrene aittir.”¹⁸¹

Patafizik kavramı, Baudrillard’ın nesnel ve gerçek olana bir karşı çıkışıdır en başta. Simülasyon evreninde gerçek anlamını yitirmiştir. O, işte bu nedenle patafizik kavramı ile iş görmeye çalışmıştır.

¹⁷⁸ Çüçen, a.g.e., s. 16.

¹⁷⁹ Küçükalp, a.g.m., s. 85.

¹⁸⁰ Hasan, Yıldız, “Postmodernizm”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 13, Kütahya, 2005,

¹⁸¹ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 44.

(...)gerçeklik ilkesinin, politika, ekonomi ve kültürel yaşantının da birer yaşantı simülaklarına dönüşmeleri kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu noktada gerçekliğini yitirmiş bir evren hakkında gerçek kavramlara dayanan gerçek bir kuram üretilemeyeceğini iddia eden düşünür içinde yaşamakta olduğunu söylediği simülasyon evreni konusunda ancak patafizik yorumlar üretilebileceğini söyler. Patafizik ne demektir? Kimileri düz bir sözlüksel açıklamayla patafiziğin düşsel çözümler üretme bilimi olduğunu söylemektedirler. Yalın bir deyişle patafizik gerçek ve düşsele aynı değeri atfederek düşsel çözümler üretme yöntemidir.¹⁸²

Daha önce de dile getirildiği gibi, modern dönemde nesnel bir gerçeklik ve buna bağlı olarak metafizik vardı. Fakat günümüzde bu nesnel gerçekliğin ve metafiziğin anlamını yitirmesi ile yerini sanal gerçeklik ve patafiziğe bırakmıştır. Gerçeklik ilkesi çökmüş ve ortada ne nesne ne özne ne de modern dönemdeki gibi diyalektiğe yol açacak kutuplu yapılar kalmıştır. Bu durumda da ontolojik olmasa da, epistemolojik bir hakikatten söz etmek imkânsızlaşmaktadır.

VII. Baudrillard ve Postmodernizm

Her şeyden önce Baudrillard'a göre postmodernizmin, içi boş ve hiçbir şeye gönderme yapmayan bir kavram olduğunu belirtmek gerekir.¹⁸³ Ancak yaptığı gerek kavramsallaştırmalar gerekse de modernizm ile yeni durum arasında bulunan derin ayrıma dikkat çekmesi, onun bir postmodern olarak adlandırılmasına neden olmaktadır. “yalnızca postmodernizm konusunda yazan en ünlü yazarlardan biri olmakla kalmaz, her nasılsa bizzat postmodernizmi kendi bünyesinde barındırır.”¹⁸⁴ Baudrillard'ın kendi ifadeleri ile:

İçinde bulunduğumuz güncel durumu nitelemek gerekseydi, bir orji sonrası halî derdim. Orji, tam da modernliğin patladığı andır; her alandaki özgürlüğün patladığı andır: Politik özgürleşme, cinsel özgürleşme, üretici güçlerin özgürleşmesi, yıkıcı güçlerin özgürleşmesi, kadının, çocuğun, bilinçdışı itkilerin özgürleşmesi, sanatın özgürleşmesi. Tüm temsil ve karşı–temsil modellerinin göklere çıkarılması. Bu tam bir orjidir; gerçeğin, ussalın, cinselin, eleştirel ve karşı–eleştirelin, büyüme ve büyüme krizinin orjisidir. Nesne, gösterge, ileti, ideoloji ve zevklere ilişkin her

¹⁸² Adanır, **a.g.e.**, ss. 54–55.

¹⁸³ Baudrillard, **Simülaklar ve Simülasyon**, s. 11

¹⁸⁴ Lane, **Jean Baudrillard**, s. 1.

türlü sanal üretim ve aşırı üretim yollarını katlettik. Şimdi her şey özgür, kartlar açıldı ve hep birlikte asıl sorunla karşı karşıyayız. Orji bitti, şimdi ne yapacağız?¹⁸⁵

Yukarıda da görüldüğü gibi Baudrillard modernin getirmiş olduğu özgürleştirme düşüncesinin bitimini haber vermektedir. Çünkü simülasyon dönemi ile birlikte bu özgürlükler, aslı, referansı veya tözü olmadan, yapay bir şekilde üretilebilmektedir. Yani özgürlük birçok alanda sanal olarak üretilebilmekte ve insanda özgürleştirilmiş hissi oluşturabilmektedir. Bu durum modern döneme yapılan bir eleştiri ve günümüz dünyasının artık modern açıklamalar ile anlaşılamayacağını dile getirilmesidir.

Baudrillard, diğer postmodern düşünürler gibi dünyada son 20–25 yıl içinde ortaya çıkan değişimlerden etkilenmiştir ve bu süreçlerle ilgilenmektedir. 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan toplum, birçok kişi tarafından sanayi ötesi toplum olarak adlandırılmaktadır. Peki, bu ne anlama gelmektedir? Acaba kapitalizm olarak tanımlanan sosyo–ekonomik düzen içinde yeni bir aşamamı söz konusudur yoksa farklı bir yeni toplumsal düzen mi ortaya çıkmaktadır? Baudrillard, sanayi ötesi toplumu tam bir dönüşüme uğrayan ve bunun sonucu kendine özgü bir kültür ve teknoloji tarafından belirlenen toplum olarak tanımlamaktadır. Bu toplum, modernite çağının dönüşmesi ile ortaya çıkmaktadır. Sanayi teknolojisi, mal ve hizmetlerin metalaşması, mekanizasyon gibi özellikler sanayi toplumunu ya da bir başka deyişle moderniteyi belirlemişlerdir. Sanayi toplumu ile ilgili kurumlar da bu belirlemeyi çıkış noktası almışlardır. Ama artık sanayi ötesi aşamaya geçilmiştir ve Baudrillard, bu dönüşümün ancak bir takım metaforlarla açıklanabileceğini düşünmektedir. Hiperrealite, simülasyon, simulacra, içe patlama bu sözü edilen meteforlara örnek olarak verilebilir.¹⁸⁶

Baudrillard'ın simülasyon, içe göçüş, ve hipergerçeklik gibi kavramları, kolaylıkla görülebileceği üzere, postmodern durumu meydana getirecek şekilde bir araya gelirken, yeni bir kavramsal çerçeveye veya felsefeye duyulan ihtiyacı olabilecek en açık bir biçimde ortaya koyarlar. O da, işte bu noktada, zaman zaman modern felsefenin geçersizleşen unsurlarını gözler önüne seren, zaman zaman da yeni postmodern felsefenin temel unsurlarını ortaya koyan bir felsefe anlayışı geliştirir. Buna göre modernitede idelerin, yani kavramlarla düşüncelerin gerçekliği ve hakikati temsil ettiğini dile getiren

¹⁸⁵ Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, ss. 9–10.

¹⁸⁶ Şaylan, *Postmodernizm*, ss. 302–303.

Baudrillard, postmodern toplumun söz konusu modern epistemolojiyi, öznelere gerçeklikle olan temaslarını tümünden yitirmelerine sebep olan yeni bir durum yaratmak suretiyle geçersizleştirdiğini söyler.

Dolayısıyla gerçekliğin simülakr ve simülasyon düzeyinde yeniden üretilmesi söz konusudur. Bu durumda ise gerçek işlemsel bir şeye dönüşmüştür. Bu tür gerçeklik ise sentetik bir şekilde üretilmiş gerçekliktir. Artık o bir hiper–gerçekliktir.

Gerçekten de o, söz konusu yeni durumun öznenin nesneyi gözlemleyip kontrolü altında tuttuğu varsayılan bir özne–nesne diyalektiğine göre işleyen modern teori ya da felsefenin sonuna işaret ettiğini ileri sürer. Buna göre modern felsefenin tarihinde özne, gerçekliğin doğasını ayırıştırıp kavramaya, temellenmiş bilgiyi tedarik etmeye ve söz konusu bilgiyi, nesneyi ya da doğayı kontrol etmek, onlara ve başka insanlara egemen olmak için kullanmaya çalışır. Baudrillard işte bu noktada düşünce ve söylemin *a priori* veya imtiyazlı yapılara demirleyemeyeceğini bildiren postyapısalcı eleştiriyi tamamen benimser. Gerçekten de realitenin kendisine değil de sadece başka metinlere ya da söylemlere gönderme yapan ve bu yüzden metinselliğin ve söylemin oyununa başvuran Fransız filozofları ve özellikle de postyapısalcılara benzer şekilde Baudrillard, medya ve tüketim toplumunda insanların dışarıyla, bir dış gerçeklikle ilişkileri giderek daha azalan imajların, göstergelerin ve taklitlerin oyununa veya tuzağına düştüğünü öne sürer. Öyle ki söz konusu imajların ve göstergelerin etkisinden dolayı toplumsal, politik, hatta gerçeklik kavramları anlamlarını yitirirler. Buna göre sersemleşmiş, uyuşmuş ve medya tarafından doyurulmuş bilinç, imaj ve gösterinin büyümesine öylesine kapılıp baştan çıkar ki istikrarlı sınırlara, sabit yapılara ve paylaşılan mutabakata bağlı olan anlam kaybolup gider.¹⁸⁷

Buradan hareketle Baudrillard, Nietzsche ve Marks'ın altdeğer–üstdeğer, altyapı–üstyapı, tartışmalarına katılır. Nietzsche'nin nihilizm olarak adlandırdığı özne–nesne gibi, ilki ikincisine göre daha fazla önem arz eden şemayı lağvettiğini düşünmüştür. Fakat bu defa da, maddenin, çokluğun, duyusalın, kötünün vb. gibi alt değerler genişlemiş ve hâkimiyeti artmıştır.

Buna paralel olarak Marks'ın da temel dinamiği altyapı iken bu durum Baudrillard'da üstyapı, yani göstergeler, simülakrlar evreni olmaktadır.

¹⁸⁷ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 1285.

(...) Marks'ın ekonomi politiğe ve iktisadi olanın önceliğine vurgu yaptığı yerde, Baudrillard için bu durumda gerçek olanı belirleyen ya da vücuda getiren şey modeldir, üstyapıdır. Onda gösterge değerleri kullanım değeriyle mübadele değerine tamamen baskın çıkarken, Baudrillard'ın göstergelerin insani hayatı yeniden inşa edecek şekilde gerçek olandan önce geldiği semiyolojik (göstergesel) tahayyülünde maddi ihtiyaçlar ile kullanım değeri önemli ölçüde yok olup gider. Marksist kategorilerin kendilerine karşı çevrildiği bu yeni postmodern perspektifte, kitleler sınıfları kendi içlerinde eritirken, praksisin öznesi parçalanır ve nesnelere insan varlıklarını yönetmeye başlarlar. Devrim eleştirinin objesi tarafından yutulurken, teknolojik patlama tarihinde bir kopuş meydana getirme sürecinde, sosyalist devrimin yerine geçer. Gerçekten de Baudrillard açısından modernitenin felaketiyle postmodernitenin doğuşunu ortaya çıkaran şey, teknolojik devrimdir. Bu yüzden Marks'ın iktisadi boyuta, sınıf mücadelesine ve beşeri pratiğe vurgu yapan iktisadi ve sosyal determinizminin yerine, göstergelerin ve nesnenin özneye hâkim olduğu semiyolojik bir idealizm ile teknolojik determinizmi geçirir.¹⁸⁸

Postmodern kavramının, bu açıdan Baudrillard için kullanılması haklı bir durumdur. Yukarıda da belirtildiği gibi modern çağın belirlenimlerine bir eleştirisi ve karşı çıkışı vardır. Aynı zamanda yaşadığı dönemi açıklama çabasındadır. Marks'ın altyapı-üstyapı belirlemesi de modern çağın önemli özelliklerinden biridir. Bu nedenle Baudrillard bu açıdan modern çağın eleştirisini yapmakta ve bazı şeylerin değişmekte olduğunu vurgulamaktadır. Nietzsche'nin alt değeri yukarı taşıması ve Baudrillard'ın bugünün dünyasında asıl yerine kopyayı geçirmesi paralellik göstermektedir. O,

(...)bizim şimdi bilgisayarlaşma, bilgi işlem, medya, sibernetik, denetim sistemleri ve toplumun simülasyon kodlar ve modeller uyarınca örgütlenmesinin, toplumun örgütleyici ilkesi olarak üretimin yerini aldığı yeni bir simülasyon çağının içerisinde bulunduğumuzu iddia eder. Modernlik eğer kodları ve modelleri endüstri burjuvazisinin denetlediği üretim çağıysa, bunun tersine postmodern simülasyonlar çağı modeller, kodlar ve sibernetik tarafından yönetilen bir enformasyon ve göstergeler çağıdır.¹⁸⁹

Baudrillard'ın postmodern olarak nitelenmesine, simülasyon kuramı aslında temel dayanak noktasını teşkil eder. Bu kuramda modern dönemden keskin bir kopuş söz

¹⁸⁸ Cevizci, **Felsefe Tarihi**, ss. 1285–1286.

¹⁸⁹ D. Kellner–S. Best, **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı yay, İstanbul, 2011, s. 148.

konusudur. Özellikle 1960'lı yıllardan sonra tüketim toplumu ile birlikte simülasyon ve de simülakrların yaygın biçimde mevcudiyeti, hakiki olan ile hayali/ düşsel olan, doğru ve yanlış arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olmaktadır. Baudrillard'a göre, doğru ile hakiki simülasyonlar çağı altında kalıp yok olmuşlardır.

Başka bir deyişle, söz konusu yeni postmodern durumda, derinlik, öz ve gerçeklikle birlikte, gönderge veya ötesi ya da dışarıyı kaybolurken, onlarla beraber potansiyel bir direniş ve muhalefet imkânı da ortadan kalkar. Giderek çoğalan simülasyonlar, sadece kendilerine gönderme yaparlar. Artık sadece başka aynalardan yansıtılmış imaj ya da görüntüleri her yerde hazır ve nazır olan televizyona, bilgisayar ekranına ve bilincin perdesine yansıtan bir aynalar karnavalı söz konusu olur. Simülasyonlar evreni içinde yollarını yitiren bireyler, medyanın anlamdan yoksun mesajlarına boğulurlar. Çünkü bu, sınıfların da kaybolduğu, tıpkı özgürlük, kurtuluş ve devrim büyük düşleri gibi, politikanın da öldüğü bir kitle çağıdır.

Postmodern duyarlılıklar epistemolojik bağlamda kavramsal bir nihilizme (Derrida) ve sosyolojik bağlamda –bazı çekinceler içermekle birlikte– moral bir nihilizme (Foucault) yol açmıştır. Bu ikinci tür nihilizm –elbette ki ilkiyle bağlaşıklık içinde– Baudrillard'ın çalışmalarında sistemsal bir anlatım içinde doruk noktasına ulaşır. Baudrillard'ın çalışmalarında postmodernlik, bir dil durumu olmaktan çok bir toplum durumu olarak betimlenir. Ona göre, çağdaş toplumla birlikte bambaşka bir evrene, yeni bir mekâna geçiş yaşanmıştır. Bu yeni çağ “hem gerçek hem de gerçek dışı bir evrendir, yani hipergerçeğin ta kendisidir – bu bir simülasyon evrenidir yani bambaşka bir evren”. Gerçekle gerçek kavramına özgü bir ayna (metafizik) olanağının ortadan kalktığı, gerçekliğin tümüyle işlevsel bir şeye dönüştüğü bu mekâna geçişle birlikte tüm gönderge sistemleri tasfiye edilmiş ve yalnızca yinelenen–bilen bir yörüngeye sahip modeller ve farklılıklar üretiminden ibaret bir si–mülasyon çağına girilmiştir.¹⁹⁰

Burada da görüldüğü gibi, yeni toplumsal evren, hem gerçekliğin hem de gerçek dışının yaşandığı bir simülakrların egemenliğindeki evrendedir. Gerçeklik her an üretilen işlevsel bir şeye dönüşmektedir. Burada hatırlanması gereken temel kavram gerçeklik ilkesidir ki bu, dünyayı açıklamak, anlamak ve yorumlamak için gerekli olan ve geçmişten alınan referanslarla oluşturulmuş bir kavram ya da anlama tarzıdır. Baudrillard'a göre

¹⁹⁰Turan, **a.g.m.**, s. 95.

gerçeklik düşünsel veya metafiziksel bir süreçtir ve modern toplumlarda son iki yüzyıl içerisinde ortaya çıkmıştır. Modern toplumlar da yaşamlarını bu ilkeye göre düzenlemektedirler. Son iki yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış olan burjuva dünya görüşü ve onun zıt kutbu sayılabilecek Marksist ya da sosyalist görüş, insanların yaşamlarını bu düşüncelere göre belirlemelerine neden olmuştur. Bu ilke modern toplumlarda, göndereni veya gerçekliğe referansı olan bir ilkedir. Ancak bu ilke 1960'lı yıllardan itibaren anlamını yitirmeye başlamış ve insanların gündelik hayatlarını belirleyemez hale gelmiştir. Buradan çıkan sonuç ise modern dönemde gerçeklik ilkesinin referansları olan kapitalist ve sosyalist dünya görüşleri iç içe geçmiş ve kaynaşmış olduğudur.¹⁹¹ Bu nedenle de Baudrillard'a göre gerçeklik ilkesi kaybolmaya başlamıştır. Bu da modern dünyadan kopuş ve yeni bir döneme geçiş anlamına gelmektedir.

Baudrillard'a göre eğer modernlik kodları endüstri burjuvazisi tarafından belirlenen üretim çağı ise, postmodernlik sibernetik tarafından yönetilen bir enformasyon ve göstergeler çağıdır. Ona göre postmodern dünyada imaj, simülasyon ve gerçeklik arasında sınır kalmamıştır. Ayrıca postmodern medya ortamında enformasyon ve eğlence, imaj ve politika arasındaki sınırlar da yok olmuştur. Baudrillard, kitlelerin devamlı mesaj bombardımanına tutulmalarından sıkılarak sessizleştiklerini söylemektedir. Bu durum toplumları yok etmektedir. Toplumların yok olmasıyla birlikte, sınıflar, ideolojiler, kültürler ve bizzat gerçek arasındaki ayrımlar yok olmaktadır. Baudrillard'a göre postmodern dünya anlamdan yoksundur. Her türlü veri eşit derecede kabul edilebilir veya eşit derecede saçma bulunabileceği gibi anlamında gerçekle bağının kurulması zorunluluğu yoktur. Toplumsalın da sonuna gelinmesinden dolayı bu dönem modernlikten tamamıyla kopuşu ifade eder.¹⁹²

Görüldüğü gibi postmodern dönemde her şey birbiri içine geçmekte ve hiçbir şey tanımlanamaz hâle gelmektedir. Yine bu doğrultuda, Baudrillard'ın düşünce sisteminde tarihsel süreçlere bakarsak eğer karşımıza şöyle bir genelleme çıkar:

Birinci dönem erken modernliktir. Başlangıçlı Rönesans olan ve sanayi devriminin başlangıcına kadar uzanan bir tarihsel süreçtir. Rönesanstan önce, feodal düzenli toplumlarda, şeyler açık bir biçimde işler: Her insan kendi toplumsal sınıfına yerleştirilir ve sınıf değiştirme çok zor bir durumdur. Toplumsal bir uzamdaki tek tek her bireyin

¹⁹¹ Adanır, **Baudrillard**, s. 52.

¹⁹² Çağlar, **a.g.m.**, ss. 373–374.

sorgulanamaz konumu bütünlüklü bir şeffaflık ile açıklığın güvencesidir. Yıkılmaz bir hiyerarşi düzensizliği önler; hemen her karmaşa –gösterge karmaşıklığı– cezalandırılır. Burjuva sınıfının yükselişi ile birlikte, kast sistemi de yıkılmıştır. Bu tarihsel süreç, yani erken modernlik, yerini modern döneme bırakır. Bu dönemde sanayi devriminin hızlı ilerlemesi ile birlikte taklitçelerin ikinci düzeni oluşur. Erken modernlik döneminde hiyerarşi sayesinde gösterge karmaşıklığının önüne geçilmişti. Modernlik, sanayi üretiminin ön plana çıktığı burjuva sınıfı dönemidir. Ardından toplumsal yeniden üretim teknoloji devrimiyle birlikte, toplumun düzenlenme ilkesi olarak üretimin yerini alır. İlk düzenin başat imgesi tiyatro ile duvar resminin yerine fotoğraf ve sinema geçer. Daha sonra ise modernlik sonrası dönem yani Postmodern dönem gelir. Bu dönem simülasyonun, aslının yerini aldığı dönemdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra şekillenen bu dönemde özsel ve özsel olmayan alanlar yer değiştirmektedir. Marksçı politik ekonomiden yapısalcı gösterge bilime aktarılmaktadır. Marks'ın kapitalin özsel olmayan bölümleri olarak düşündüğü reklamcılık, medya, enformasyon ve iletişim ağları gibi alanlar özsel birer alan haline gelmişlerdir.¹⁹³

Görüldüğü gibi simülasyon sistemi ile bu yeni dönemde Postmodern bilgi teorisi olarak da adlandırılan bu yaklaşım, modernliğin tüm iddialarını yıkıcı bir şekilde eleştirmiş ve bu iddiaların meta anlatılar olduğunu ileri sürmüştür. Evrensel ve nesnel bir bilimin mümkün olamayacağı öne sürülerek bilgi iktidar, direniş, yerel ve kısmi bağlamlar çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak bu yaklaşım da öznenin konumu ve hakikatin çoğulluğu söylemleri ile beraberinde epistemolojik bir kriz meydana getirmiştir. Hakikat artık inşa edilen bir olgu olarak tanımlanmaya başlanmıştır. İnşa edilebilir olması her iktidarın kendi hakikatini inşa ettiği iddiasını beraberinde getirmiş ve artık hakikat rejimleri kavramını kullanıma sokmuştur. ‘Toplumsal’ın sonu ilan edilmiş ve “Artık ne açıklaması yapılacak bir nesne kalmıştır ne de o açıklamayı yapacak özne.” denmiştir.¹⁹⁴

Burada da görüldüğü üzere postmodern düşüncenin genel özelliği, evrensel ve nesnel bir bilim veya bilgi iddiasına karşı çıkmaktır. Baudrillard, simülasyon kuramı ile birlikte evrensel ve genel geçer bir bilginin olamayacağını savunmaktadır. Bunun nedeni

¹⁹³ Sarup, **a.g.e.**, s. 228.

¹⁹⁴ Ahmet Ayhan, Koyuncu, “Özne ve Hakikat Bağlamında Modern ve Postmodern Epistemolojinin Eleştirisi: Vasat’ı Yakalama Üzerine Bir Deneme”, **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I**, Star Matbaacılık, Bursa, 2013, s. 8.

ise yaşanan dönemin simülakrlar veya görünüm ve imajların hâkimiyetinde olmasıdır. Artık nesne özneyi belirlemektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi modern dönemin temel belirleyicilerinden birisi olan altyapı–üstyapı veya alt değerler–üst değerler konum değiştirmişlerdir. Artık altyapı veya alt değerler ikincillere öncelikli değildir. Bu durum tersine dönmüştür. Bundan dolayı da modern dönemin öznesi değerini kaybetmiştir. Nesnelere yenik düşmüştür. Dolayısıyla bilgisel hakikatlere ulaşabilmesi zordur. Çünkü simülakrlar ile birlikte gönderen sistemi tasfiye olmuş ve bilgisel bir hakikatten kopma yaşanmıştır.

SONUÇ

Baudrillard, daha önce de belirtildiği üzere, hem postmodern dönemde yazarak bu eğilimi kimi yanlarıyla cisimleştiren, hem de bir modern ve özellikle postmodern dünya analizi yaparak Batı'nın sözde “ileri” medeniyetini oldukça radikal bir biçimde eleştiren önemli bir sosyolog ve filozof olmuştur. Baudrillard, modern dönemin tüm bir düşünce sistemine bir başkaldırı olarak ortaya çıkan postmodern tavra uygun olarak, modern dünyanın hem felsefi izdüşümlerini hem de toplumsal yapı ve içeriklerini eleştirirken, bir yandan da bu yeni dünyayı anlamlandırıp yorumlamaya yarayacak özgün bir dil de geliştirmiştir. Baudrillard'ın metinlerinin birçoğu artık dilimize çevrilmiş olsa da, ülkemizde Baudrillard hakkındaki müstakil çalışma sayısının yok denecek kadar az olması muhtemelen bu dile özgü zorluğun da bir sonucudur.

Baudrillard her şeyden önce içinde bulunduğumuz çağın, modern dönemde düşünce üreten filozof ve düşünürlerin kavramlarıyla yorumlanamayacağını, bu iki dünyanın esas itibarıyla birbirinden hayli farklı olduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla yapılması gereken, modern dönemin –özellikle epistemolojik– tartışmalarını bugüne taşıyarak onları edindiğimiz yeni bilgilerle geliştirmeye çalışmak değil; bugüne özgü kavramlar aracılığıyla bugün “üzerine düşünmek”tir. Postmodern dünya insanı ve düşünürlerinin, modern “evrensel hakikat” peşinde koşmaları artık beyhude bir çabadan başka bir şey ifade etmemektedir. Çünkü Baudrillard hem teorik mülahazaları barındıran hem de günlük yaşamın en küçük ayrıntılarına kadar ilerleyen bir sorgulama yöntemiyle artık “gerçeklik” denen şeyin yok olduğunu iddia etmektedir. Bu minvalde Baudrillard modern “özne” ve “hakikat” arayışını kökten bir eleştiriyle yıkma girişimini “simülasyon teorisi” aracılığıyla sistematikleştirmektedir. Dolayısıyla bu teoriyle Baudrillard hem modern epistemolojiye hem de postmodern dünyaya radikal bir eleştiri getirmektedir.

Baudrillard düşüncesinin modern dönemden nasıl bir kopuşu ve eleştiriye temsil ettiğini görmek amacıyla çalışmanın birinci bölümünde modern epistemolojik kavrayış genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışıldı. Bu bölümde ilkin modern dönemin düşüncedeki eğilimleri maddeler halinde belirlenerek sunuldu. Meselenin felsefi derinliğinin ortaya konması amacıyla ise modern felsefenin kurucusu sayılan Rene Descartes ve Aydınlanma

düşüncesinin en yüksek temsilcisi olarak kabul edilen Immanuel Kant'ın epistemolojileri, konuyla bağlantılı noktaları ön plana çıkarılarak aktarılmaya çalışıldı.

“Descartes'in ‘Modernliği’ başlıklı bölümde, Baudrillard'ın kesin bir biçimde reddedeceği “özne”nin doğuş serüveninin felsefi arka planını ortaya koyma amacı peşinde, birincil ve ikincil kaynaklara başvurularak epistemolojisi aktarıldı. Descartes'ı bu çalışma açısından önemli yapan, onun ilk modern filozof olarak, modern düşünce hakkında birçok fikir vermeye elverişli bir düşünce geliştirmiş olmasıdır. Descartes, kendisinden önceki felsefe tarihi boyunca konu edilmiş bilgi hakkındaki soruya cevapta hem şüpheciliği hem de rasyonelliği kullanarak orijinal bir cevap geliştirmiştir. Descartes, geliştirdiği “yöntemsel şüphe” ile hem bu soruya özgün bir cevap vermiş, hem de kendisinden sonraki yüzyıllar boyunca hâkim olacak “evrensellik ve eşitlik” düşüncesinin felsefi arka planının temelini atmıştır. “Cogito ergo sum”, buradaki “düşünüyorum” önermesi, epistemolojik orijinalliği bir yana, her şeyden önce bilginin temeline “özne”yi koymak anlamına gelir. Dolayısıyla bu cevabın, hem tanrıyı temele koyan felsefi düşünceden –yani Ortaçağ– bir kopuşu; hem de bundan sonra etkili olacak insan–merkezli felsefi anlayışı belirleyen bir adım olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Descartes, “aklın –ya da sağduyunun– herkese eşit dağıtılmış” olduğunu söyleyerek, modern öznenin, “evrensel bir insan–özne” olduğu fikrinin de temelini atmış olmaktadır. Çünkü ona göre, ayrıntılarıyla ortaya koyduğu şüphe yöntemini, tüm basamaklarını doğru uygulamak koşuluyla, kullanan herkes doğru bilgiye, hakikate ulaşabilecektir. Yani Descartes, bir kereye mahsus bildiği her şeyden ve dış dünyanın kendisinden şüphe etmekle aslında öncelikle bir insan–öznenin, sonra bir dış dünyanın ve tanrının varlığını kesin olarak kanıtlamış olur. Burada bizim açımızdan önemli olan “evrensel hakikat”ın mümkün olduğu ve buna ulaşmaya muktedir bir “insan–özne”nin kesinlikle var olduğu şeklindeki sonuçtur. Zira bütün bir modern dönem, felsefi ayrıntıları her ne kadar farklı da olsa, dünyayı yorumlarken düşüncesini en temelde bu iki kabul üzerine oturtmuştur.

Modern dönemin temel eğilimlerinin ortaya konması amacı peşinde, Descartes'tan sonra, yine modern dönemin en önemli isimlerinden olan Immanuel Kant'ın düşüncelerine değinmeyi uygun gördük. Kant, bugün halâ tartışılan ve özellikle neo–liberal dünyadaki düşünce sistemleri ve politik hareketlerinde kendisini halâ hatırlatan bir düşünür olarak

şüphesiz özel bir öneme sahiptir. O, her şeyden önce hümanizma ruhunun dünyayı sardığını, insana yüklediği “en yüksek değer olma” fikriyle bir kez daha kanıtlar. Bu bakımdan Kant, hem tarihi etkileyen, hem de toplumsal tarihsel dönüşümlerin felsefi izdüşümünü açıkça ortaya koyan bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Bu çalışmanın ilgisi özel olarak epistemolojiye yöneldiğinden, Kant’ın epistemolojisine, özel ayrımlar bir kenara bırakılırsa, temelde onun “moderne özgü” olan yanlarını ortaya koymaya çalışarak değindik. Ama bunun dışında, kısaca belirtildiği üzere Kant’ın ahlak ve estetik hakkında görüşleri bile, çalışmamızın temel ilgisi bakımından kritik bazı noktalara işaret etmektedir.

Kant, kendisinin de belirttiği üzere Hume’un ortaya attığı ve tümevarım problemi olarak halâ önemini koruyan bir “nedensellik ilkesinin deneysel meşruiyeti” sorunu tarafından dogmatik uykusundan uyandırılmıştır. Kant’ı bu çalışma açısından önemli yapan ve modern yanını ortaya koyup bütün bir düşünce tarihini etkileyen yanı, tam da Hume’un şüpheye düştüğü yerde, bu zemini bilgide “kesinlik”, “nesnellik” ve “evrenselliği kurmak” için kullanmış olmasıdır. Hume, nedensellik ilkesinin deneysel bir meşruiyeti olmadığını ve aslında iki olay arasında kurduğumuz ilişkinin “psikolojik” bir durum olduğunu iddia etmiştir. Hume’un insan bilgisine güvenini yitirdiği yerde Kant tam da bilginin evrenselliğinin kanıtını görür. Ona göre “nedensellik” gibi ilkeler, Kantçı ifadeyle kategoriler, tüm insanlarda aynı olan “anlama yetisinin” kavramlarıdır. Bu kritik bir adımdır çünkü temelde şunu ifade eder: (1) bilginin konusu olan şeyler (çünkü *ding an sich* bilinemez) vardır, (2) bunları her insan, anlayışında bulunan “kategorilerin” altına girmeleri yoluyla “bilebilir”. (3) Bu doğru yargılar kişiden kişiye değişmeyecektir çünkü kategoriler herkeste ve aynı biçimde vardır. Dolayısıyla bu, modern epistemolojinin hakikate, evrensel bir gerçekliğe olan inancı aynı zamanda da evrensel bir özne anlayışını ifade eder. Bilgi, tıpkı Descartes’da ve modern dönemin genelinde olduğu üzere burada da “evrensel”lik arayışındadır.

Bir adım geriye atarak bakarsak, ilgili bölümde de bahsedildiği üzere, insan–özne zaten bilginin mümkün olması için gereken sezginin *a priori* iki biçimini kendisinde bulundurmaktadır. Ve tanrı (ruh ve ölümsüzlükle birlikte) bilginin alanından dışlanarak inancın alanına taşınmaktadır. Ahlak alanında ise insan en yüksek değer olarak belirlenmiştir ve akıl, en yüksek mahkeme olarak nitelendirilerek yüceltilmiştir. Tüm bunların sonucu ise “akılın egemenliği”ni ilan eden ve “evrensel insan–özne”nin “evrensel bilgi”ye ulaşabileceğini öne süren son derece modern ve Aydınlanmacı bir sistemdir. Bu

açından bakıldığında Kant'ın üçüncü kritik olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde estetik için bile evrensel bir zemin kurmayı deniyor olması oldukça manidar görünecektir. Dolayısıyla Kant'ın düşüncesi daha yakından incelendiğinde, modern bir filozof olarak, bizim de çalışmada yer verdiğimiz “modern” belirtileri bir kez daha haklı çıkarmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü bu kez, Baudrillard'ın hem cisimleştirerek içinde olduğu hem de dışına çıkararak eleştirdiği postmodern dönem düşüncesinin genel hatlarının ortaya konması amacını gütmektedir. Çünkü bir düşünce, ki bu durum Baudrillard'a özel değildir, tam olarak, ancak tarihsel arka planı ve cevap verdiği soru(n)ların ortaya konması yoluyla daha iyi anlaşılabilir.

Postmodern dönem düşüncesinde, başka bir ifadeyle postmodern diye tabir edilen düşüncelerde belli başlı temel özellikler ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilk ve belki de en önemlisi, aynı zamanda bu çalışmanın amacı söz konusu olduğunda da en önemli özelliği teşkil etmektedir: (1) Modern dönem ve düşüncenin eleştirisi. Bu eleştiri temel olarak modernitenin “düşünce yapısına” ve onun hâkim kavramlarına yönelik sürdürülmektedir. Buna göre, ve yine çalışmamız açısından en önemli olan ikinci özellik “evrensel hakikat ve “evrensel insan-özne” fikirlerinin tahrip edilmesi girişimidir. Bu anlamda postmodern düşüncelerin, genel olarak “ben”e, kendinden menkul bir yapı olarak “insan-özne” kategorisine yönelik bir saldırı ve bu kategorinin içeriğini boşaltma çabası olarak görülebileceğini söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte bu dönemde düşüncenin, temelinde ontolojik ya da epistemolojik görüşlerin bulunduğu bir sistem şeklinde inşa edilmediği, bu “tarz” seçiminin de “bütünlüklü” ve “tek hakikat” görüşüne bir karşı çıkışı ifade ettiği söylenebilir. Çünkü postmodern felsefeler göre hakikat bir ve evrensel değildir, bu dönemde kopya ve orijinal aynı gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla postmodern düşüncenin, hakikat söz konusu olduğunda daha “ılımlı” ya da daha “kuşatıcı” bir perspektif geliştirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hakikatin evrenselliği bir kez sorgulanıp rafa kaldırıldığında, hem bilgiler arası hem de kültürler arası bir “tek hakikat” olma iddiası da terk edilecek, böylelikle daha kuşatıcı bir düşünce evreni içerisine girilecektir.

Postmodern dönemin, bu gibi temel özelliklerinden başka, tanımlanarak özelliklerinin ortaya konması amacına yönelik olarak ve tabii ki Baudrillard düşüncesinin

anlaşılması hususunda katkı sağlayacaklarını da umarak burada, Baudrillard için de önemli olan iki ismi seçmeyi uygun gördük: Lyotard ve Michel Foucault.

Lyotard, postmodern kavramının içeriğinin genel manada belirlenmesi için temel isimlerden birisi olarak karşımıza çıkar. Çünkü Lyotard, postmodern düşüncenin genel özellikleri olarak bahsedilen eğilimlerin, neredeyse tümünü düşüncesinin ayrıntılarında barındırmaktadır. Postmodern dönemin en önemli temsilcilerinden birisi olan Lyotard, modern dönemin bilgi anlayışına karşı çıkmakla kalmaz, Baudrillard'a yaklaşarak kitle toplumlarında enformasyon teknolojilerindeki gelişimlerin bir ilerlemeye mi yoksa gerilemeye mi yol açtığını sorgular. Dolayısıyla o en temelde Baudrillard'ın düşüncesine de kaynaklık eden "ilerleme" sorununu da sorgulamaktadır. Bununla birlikte Lyotard, ilk filozoflardan beri hakim olan ve modern dönemde de özellikle en yüksek ifadesini bulduğu söylenebilecek "sistem" düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Lyotard, tam da postmodernizmin temel iddialarına uygun olarak hakikatin "bir" ve "evrensel" olduğu yönündeki, bilgiye sağlam bir temel sağlayan fakat bir o kadar da kısıtlayıcı, ayırıştırıcı olan görüşe karşı savaş açmaktadır. Dolayısıyla Lyotard, özgün görüşlerinin düşünce tarihi için genel önemi bir yana, postmodern düşüncenin temel eğilimlerinin ortaya konması amacı için elverişli bir düşünce ortaya koymaktadır.

Baudrillard'ın düşüncesinin anlaşılabilmesi amacı doğrultusunda seçilen bir başka isim olan Michel Foucault, biliyoruz ki Baudrillard'ın da kendisi hakkında, deyim yerindeyse acımasızca bir eleştiri yazdığı, çağdaşı düşünürlerden birisidir. Baudrillard Foucault'yu Unutmak başlıklı metninde, kimilerine göre onu, sadece eleştirmek değil, tüm bir entelektüel dünyadan silme girişiminde de bulunur. Yalnız bu çalışmanın sınırları içerisinde yapılması gereken şeyin Baudrillard'ın Foucault eleştirisi üzerinde durmak değil de, Foucault'un kendi düşünce evreni içerisinde, Baudrillard ile aynı amacı taşıyan perspektifini nasıl geliştirdiğini görmek olduğu düşünülür. Foucault, ilgili başlıkta ayrıntılarıyla sunulduğu üzere modern insan-özne kategorisine saldırmakla kalmaz, aynı zamanda "delilik", "cinsellik" gibi hem tabu olan hem de üzerine hiç düşünme ihtiyacı duymadığımız bazı güncel pratikler hakkında da modern algıyı yıkmaya girişiminde bulunmuştur. Burada, bu tezin temel savlarının ortaya konması bakımından önemli olan gerçekten de Baudrillard'ın Foucault eleştirisi değil, Foucault'un moderniteyi eleştirme biçimidir. Çünkü Foucault'un bu tavrı bir yandan (1) modernitenin hakim kavramlarına saldırmak ve benzer bir tarza sahip olmak bakımından Baudrillard düşüncesinin

postmodern yanını ortaya koymakta, (2) bir yandan da Baudrillard'ın neden aynı zamanda postmodern düşünce evreninden de bir kopuşu ifade ederek, fazlasıyla “özgün” olduğunu açıklamaya yardımcı olmaktadır. Zira Foucault, her ne kadar ortaklıkları olsa da, Baudrillard'ın gittiği kadar ileri giderek tüm bir gerçeklik alanının yok olduğunu söylemez. Bu bakımdan Baudrillard, kendi eleştirisinde, kanımızca, hiçbir çağdaşının gitmediği kadar “derinlere” inmektedir.

Michel Foucault, kendisini kimi zaman bir iktidar tarihçisi olarak adlandırırsa ve özellikle iktidar üzerine yaptığı analizlerle tanınsa da, asıl ilgi alanının iktidar değil “özne” olduğunu her defasında belirtir. Foucault, ki onu postmodern bir düşünür yapan tam da bu yanındır, en temelde modern kavramların sorgulanması ve tahrip edilmesi yolunu izlemekte, kabul edilmiş çok temel yargılarımızı deyim yerindeyse yerle bir etmektedir. Foucault özne ile ilgilenmektedir çünkü modern dönemden itibaren gelişen dünyada, sorunlu görünen hemen hemen ne varsa bunların, düşünsel –ya da felsefi– arka planlarını modern “insan–özne” kategorisinde bulduğunu bilmektedir. Dolayısıyla Foucault'nun iktidar sorunuyla bu içli dışlı oluşu; bireyin, öznesi olarak tanıtıldığı deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren pratiklerin merkezinde bir iktidar alanı olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

Foucault açıkça, “insan”ın, son birkaç yüzyılın icadı olduğunu bildirir. Tırnak içerisinde insan. Çünkü bu “insan”, çağımızın bireyleri onu her ne kadar ezeli ve ebedi birer kategori olarak görseler de belirli bir tarihsel dönemde doğmuş ve belirli bir sürecin sonunda ortaya çıkmış bir “ürün”dür. Foucault da bu insan–özne'nin iktidar (ya da kuvvet) ilişkileri içerisinde biçimlenen bir icat olduğunu ifade etmektedir. “İnsan”ın, belirli bir sürecin ürünü olduğu dile getirmek ise her şeyden önce (17. yy.'dan itibaren) modern dönemin ve özellikle Aydınlanmanın kutsalı olan “özne” kategorisinin kutsallığına saldırmak anlamına gelmektedir. En nihayetinde Foucault, bu çok ayrıntılı analizi aracılığıyla insan–özne'yi yıkmakta ve dolayısıyla da hakikat, evrensellik gibi iddiaların da “imkânsızlığını” ortaya koymaktadır. Bu da, tekrar hatırlatmak gerekirse, Baudrillard'ın postmodern yanını onaylarken, aynı zamanda bu düşünceden de özgün biçimde ayrıldığını göstermektedir.

Tüm bu arka plan sunulduktan sonra artık Baudrillard'ın düşüncesinin, karmaşık kavramlardan oluşan bir yalıtık teori olmaktan çıkarak, belirli bir tarihsel döneme ve belirli bir kopuş noktasına oturacağı umulmaktadır. Dolayısıyla üçüncü ve son bölüm,

Baudrillard'ın "hakikat sorunu" bağlamında ele alınmasını sağlayacak olan "Simülasyon Teorisi" bağlamında, postmodern döneme ilişkin görüşlerinin/ eleştirilerinin ortaya konmasına ayrılmıştır.

Baudrillard'ın kendisinin "kuramsal şiddet" diye nitelendirdiği ve sıklıkla "Simülasyon teorisi" adıyla anılan düşüncesi, en temelde, hem modern hem de postmodern dönemin radikal bir eleştirisini içermektedir. Yalnız bu düşüncenin modern olana bir eleştiri olmaktan başka, içeriğine geçmeden önce bile biçimsel bir değerlendirmeye, postmodern olduğu şimdiden söylenebilir. Nitekim bu çalışmanın temel tezlerinden birisi, daha önce de belirtildiği üzere Baudrillard'ın, postmodern dönemi eleştirmekle kalmayıp, bir biçimde onu somutlaştıran bir isim olduğu yönündedir.

Baudrillard'ın düşüncesini anlama amacına yönelik olarak, anlatım sırasının, filozofun eserlerini değil, ele aldığı konular bakımından tasnif edilmesi yöntemi tercih edildi. Çünkü filozofların görüşleri, yayımladıkları metinlerin sırasının izlenmesi yoluyla ancak ve sadece "özetlenebilir". Fakat burada yapmak istenen, metinler arası ilişkiler kurmak yoluyla düşünürün görüşlerinin ilişkili ve anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde sunulması olduğu için, konu başlıklarını ayırmak yoluyla metinleri de karışık bir sırayla taramak tercih edildi. Dolayısıyla bu süreç, tüm metinlerin tekrar tekrar ve içlerine girerek okunması gibi uzun zaman alıcı ve hayli zorlu bir çalışmayı gerektirdi. Bunun bir sebebi de, Baudrillard'ın postmodern tarza uygun olarak bütünlüklü bir sistem kurma amacına uygun eserler yayınlamamış olmasıdır. Baudrillard bir sistem kurma tarzına ilk kez en fazla *Simülasyon ve Simülakrlar* başlıklı metninde yaklaşmıştır. Dolayısıyla burada izlenmesi gerekli görünen yol, onun düşüncesini başlıklar ve kavramlar aracılığıyla aktarmaktır.

Baudrillard işe simulakrın sözlük anlamından girip günümüzde gerçeğin yerini alan simülakrlardan bahsederek başlar. Gerçeğin tüm göstergelerine sahip olup da gerçek olmayan bir görünümünden, her türlü gerçek süreç yerine işlemsel ikizinin konulduğu bir süreçten bahsederek simülakr ve simülasyon kavramları ile ilgili aslında çok açık bir tanım ortaya koyar. Ancak şüphesiz ki, bunlar aslında çok karmaşık süreçlerdir.

Burada en temelde basit bir taklitten söz edilmediği ortadadır ve bunun arkasındaki felsefi arka planı kavramak çok da kolay değildir. Baudrillard, kapitalizmin de sosyalizmin de artık sonunun geldiğini ve modern dünyadan çok daha farklı bir dünyada yaşadığımızı

iddia etmektedir. Ona göre şüphesiz kapitalizmin geçirdiği evreler ve ayakta kalma çabası peşinde giriştiği ve geliştirdiği reaksiyonlar bu yeni dünyanın temellerini atmıştır. Fakat artık onunla ya da onsuz, ilk başlarda kapitalizmin büyük ölçüde beslediği bir tüketim toplumunda, dahası da sanal olanın gerçeği yerini aldığı bir dünyada yaşamaktayızdır. Bu minvalde Baudrillard, artık gerçeklik ilkesini yitirdiğimiz bir dünyada yaşadığımızı bizlere göstermektedir. Ona göre bu dünyada artık düşünle gerçek arasındaki sınır ortadan kalkmış, simülasyon evreni tüm gerçekliği ikame ederek bir “hipergerçeklik” alanı oluşturmuştur.

Baudrillard’ın düşüncesi en temelde hakikati Ortaçağ’da, gerçekliği ise 20. yüzyıla doğru yavaş yavaş kaybettiğimizi ifade etmektedir. Çünkü ona göre artık hakikat ve görünümünden yoksun “bütünsel (*integrale*) gerçeklik” karşımızda durmaktadır. Nitekim Baudrillard şu temel soruyu sormaktadır: “gerçek dünyayı yok ettiğimize göre, geri kalana ne diyeceğiz?” İşte Baudrillard için “hiper–gerçeklik” kavramı, tam da bu sorunun cevabı olarak üretilmiş bir kavramdır.

Baudrillard en temelde bütün bir gerçeklik alanının modern dönemde geriye bırakıldığını ve artık asla bilgisine ulaşamayacağımız bu alanın yerini hiper–gerçeklik alanının aldığını iddia etmektedir. Simülakrlar, içerisinde bulunduğumuz teknoloji ve tüketim toplumu kültürleri sayesinde sürekli olarak yeniden üretilerek, içinden çıkılmaz bir biçim almış ve böylelikle şimdilik gerçekliğin yerini almışlardır. Hiper–gerçeklik tam da gerçekliğin bu en üst aşaması olan yeni gerçeklik biçimine Baudrillard’ın verdiği addır.

Yalnız Baudrillard, gerçeklik ve hakikate ilişkin yaptığı bu çözümlemede kavramlarını giderek epistemolojiden uzaklaştırarak, toplum teorisinin kavramlarıyla iş görmeye başlamıştır. Bunun temel olarak iki sebebi olduğu söylenebilir: (1) Baudrillard, her şeyden önce artık modern toplumlarla aynı dünyada yaşamadığımızı düşündüğü için, içerisinde bulunduğumuz toplumun eski dünyanın kavramlarıyla açıklanamayacağını düşünmektedir. Çünkü bu bir çeşit anakronizm sorunuyla birlikte bir çıkmaza yol açmak bakımından gereksiz de görünmektedir. (2) Bununla birlikte Baudrillard gerçeklik ve hakikati zaten en başından itibaren özne ile nesne arasındaki yalıtık bir ilişkinin ürünü olarak kavramamaktadır. Tam tersine ne özne, ne bilgi, ne dehakikat kendinden menkul yapılar ya da ezeli ebedi kategorilerdir. Dolayısıyla, felsefesinden açıkça çıkartılacağı üzere ona göre, modern epistemolojinin kavramları tartışmayı yalıtık bir zemine taşımakla, bir hayli yetersiz kalmaktadırlar.

Gerçekten de Baudrillard'ın simülasyon kuramı aracılığıyla ortaya koyduğu eleştiri ve yeni teorisinin temelinde toplumsal tarihsel doku ya da toplum teorisine ait kavramlar daha çok iş görmektedir. Peki, Baudrillard'ın düşünsel (felsefi/ sosyolojik) çabasının somutlaşarak karşısında durduğu nedir? Baudrillard en temelde bir sistem eleştirisi geliştirmektedir ve hedefinde de kendisinin de içerisinde yaşadığı Batı dünyası vardır. Baudrillard'a göre Batı Avrupa ve ABD, kendi yarattıkları "gerçeklik ilkesi"ni yitirmişlerdir ve sonsuza kadar kendini yeniden üreterek sürecek bir simülasyon evreninde yaşamaya başlamışlardır.

Dolayısıyla, bütün bu aktarılan düşünceler göz önünde bulundurulduğunda Baudrillard hakkında varılacak en temel sonuç önerme, onun kesin bir biçimde, hakikatin yok oluşunu bildiren filozof olduğudur. Fakat çalışmamızın özel ilgisi göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmanın en temelde iki sonuca ulaştığı söylenebilir: (1) Baudrillard, gerek düşünme biçimi, gerek yazma tarzı ve gerekse içerik olarak başkaldırdığı, eleştirip yıkmaya çalıştığı düşünceler bakımından postmodern düşünürlerle büyük bir ortaklığa sahiptir. Dolayısıyla postmodern bir düşünür olarak okunabilir. Fakat bir yandan kendisi postmoderni içi boş bir kavram olarak gördüğü ve postmodern dünyayı acımasızca ve radikal bir biçimde eleştirdiği için, onun dışına çıkma çabasında olduğu da ifade edilebilir. Dolayısıyla giriş bölümünde de dile getirilen şu önerme şimdi, umulmaktadır ki, daha açık bir hâl almaktadır: Baudrillard postmodern dönemi/ dünyayı eleştirmekle birlikte, bir biçimde onu kendisinde (düşüncesinde) cisimleştiren ya da postmodernizmin kendisinde vücut bulduğu bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

İkinci olarak da (2) Baudrillard sadece modern dönemi/ düşüncesini eleştirerek postmodern düşünceye katılmakla kalmaz. O aynı zamanda postmodern düşünceden de büyük bir farkla ayrılmakta ve özgün yanını ortaya koymaktadır. Çünkü Baudrillard'a göre hakikatle, gerçeklikle ve özneyle ilgili sorunlarımız birer yöntem sorunu ya da yanlış anlaşılmalardan, yanlış ideolojilerden kaynaklanan salt teorik bir sorun değildir. Baudrillard'a göre gerçeklik ilkesi modern döneme ait Batı düşüncesinin bir ürünüdür fakat toplumsal tarihsel koşullar aracılığıyla bu sistematik bir biçimde yok edilmiştir. Baudrillard'a göre artık simülasyon ve simülakrların yeniden üretilmesiyle kurulan hiper-gerçeklik alanı tek gerçeklik haline gelmiştir ve "gerçeklik" bu sürekli yeniden üretim döngüsü içerisinde eriyip gitmiştir. Dolayısıyla Baudrillard tam da bu sebeple gerçeklik söz konusu olduğunda klasik epistemolojik yani modern teorik mülahazalara, tartışmalara

katılmaz bile. Ona göre mesele çok daha derindedir. Ne Freud'un "bilinçdışı" kavramının, bilinçten ibaret modern insan-özne kategorisine dâhil edilmesi; ne de öznenin bir ürün olarak görülerek kuvvet ilişkilerinin hesaba katılması epistemolojik hakikat sorununun çözümünü sağlayacak yetkinlikte değildir. Ona göre sorun öyle derinlerdedir ki bizlerin hem amaçlar ve araçlarla ilgili, hem toplumsal üretim tarzımızla ilgili hem de bunların doğurduğu insanlar arası ilişkiler hakkındaki kabullerimizi yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Şüphesiz buradan, tutarlı sonuçları takip edildiğinde, Baudrillard'ın özgün teorisine uygun olarak çıkacak birçok –doğru ya da yanlış– sonuç olabilir. Fakat en temelde duran ve reddedilmesi pek de kolay görünmeyen şey, Baudrillard'ın yeni bir dil ve özgün bir düşünce aracılığıyla postmodern düşünürlerden de daha ileri gittiği, dolayısıyla Batı dünyasının "ileri medeniyeti"ne eşi benzeri zor bulunacak türden bir eleştiri getirdiği gerçeğidir.

İLERİ OKUMALAR İÇİN ÖNERİLER

İngilizce Yayınlar:

- Baudrillard, J. 1996a [1968], **The System of Objects**. Trans. J. Benedict. London: Verso.
- Baudrillard, J. 1998a [1970], **The Consumer Society: Myths and Structures**. Trans. C. Turner. London: Sage. [CS]
- Baudrillard, J. 1981 [1972], **For a Critique of the Political Economy of the Sign**. Trans. C. Levin. St Louis: Telos. [CPS]
- Baudrillard, J. ,1975 [1973], **The Mirror of Production**. Trans. M. Poster. St Louis: Telos. [MP]
- Baudrillard, J. 1993a [1976], **Symbolic Exchange and Death**. Trans. I. H. Grant. London: Sage. [SED]
- Baudrillard, J. 1987a [1977], **Forget Foucault: Forget Baudrillard**. Trans. P. Beitchman, N. Dufresne, L. Hildreth and M. Polizzotti. New York: Semiotext(e). [FF]
- Baudrillard, J. ,1983 [1978], “In the Shadow of the Silent Majorities or The End of the Social and Other Essays”. Trans. P. Foss, P. Patton and J. Johnston. New York: Semiotext(e). [SSM]
- Baudrillard, J. 1990a [1979], **Seduction**. Trans. B. Singer. London: Macmillan. [S]
- Baudrillard, J. 1994a [1981], **Simulacra and Simulation**. Trans. S. F. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press. [SS]
- Baudrillard, J. 1990b [1983], **Fatal Strategies**. Trans. P. Bietchman and W. G. J. Niesluchowski. London: Pluto. [FS]
- Calle, S. and Baudrillard, J. 1988 [1983], **Suite vénitienne/Please Follow Me**. Trans. D. Barash and D. Hatfield. Seattle: Bay Press. [SV]
- Baudrillard, J. 1988a [1986], **America**. Trans. C. Turner. London: Verso. [A]
- Baudrillard, J. 1988b [1987a], **The Ecstasy of Communication**. Trans. B. Schutze and C. Schutze. New York: Semiotext(e). [EC]
- Baudrillard, J. 1990c [1987b], **Cool Memories**. Trans. C. Turner. London: Verso. [CM]

- Baudrillard, J. 1987b [1987c], **The Evil Demon of Images**. Trans. P. Patton and P. Foss. Sydney: Power Institute Publications [ED]
- Baudrillard, J. 1993b [1990a], **The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena**. Trans J. Benedict. London: Verso. [TE]
- Baudrillard, J. 1996b [1990b], **Cool Memories II**, 1987–90. Trans. C. Turner. Cambridge: Polity. [CM2]
- Baudrillard, J. 1995 [1991], **The Gulf War Did Not Take Place**. Trans. P. Patton. Sydney: Power Publications. [GW]
- Baudrillard, J. 1994b [1992], **The Illusion of the End**. Trans. C. Turner. Cambridge: Polity. [IE]
- Baudrillard, J. (1993c), **Baudrillard Live: Selected Interviews (1982–1993)**. Ed. M. Gane. London: Routledge. [BL]
- Baudrillard, J. and Guillaume, M. 2008 [1994], **Radical Alterity**. Trans. A. Hodges. New York: Semiotext(e). [RA]
- Baudrillard, J. 1996c [1995a], **The Perfect Crime**. Trans. C. Turner. London: Verso. [PC]
- Baudrillard, J. 1997a [1995b], **Fragments, Cool Memories III**, 1991–1995. Trans. C. Turner. London: Verso. [CM3]
- Baudrillard, J. (1997b) **Art and Artefact**. Ed./trans. N. Zurbrugg. London: Sage. [AA]
- Baudrillard, J. 2002a [1997a], **Screened Out**. Trans. C. Turner. London: Verso. [SC]
- Baudrillard, J. 1998b [1997b], **Paroxysm: Interviews with Philippe Petit**. Trans. C. Turner. London: Verso. [P]
- Baudrillard, J. 2001a [1999a], **Impossible Exchange**. Trans. C. Turner. London: Verso. [IEx]
- Baudrillard, J. 1999 [1999b], **Photographies, 1985–1998**. Ostfildern–Ruit: Hatje–Cantz. [PH]
- Baudrillard, J. and Delahaye, L. 1999 [1999], **L’Autre**. Trans. C. Turner. London: Phaidon. [LA]
- Baudrillard, J. (2000), **The Vital Illusion**. New York: Columbia University Press. [VI]

- Baudrillard, J. 2003a [2000a], **Cool Memories IV**, 1995–2000. Trans. C. Turner. London: Verso. [CM4]
- Baudrillard, J. 2003b [2000b], **Passwords**. Trans. C. Turner. London: Verso. [PW]
- Baudrillard, J. and Nouvel, J. 2002 [c. 2000], **The Singular Objects of Architecture**. Trans. R. Bononno. **Minneapolis**: University of Minnesota Press. [SA]
- Baudrillard, J. (2001b), **The Uncollected** Baudrillard. Ed. G. Genosko. London: Sage. [UB]
- Baudrillard, J. 2004 [2001], **Fragments: Conversations with Francois L'Yvonnet**. Trans. C. Turner. London: Routledge [F]
- Baudrillard, J. 2002b [2002], **The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers**. Trans. C. Turner. London: Verso. [ST]
- Baudrillard, J. 2005a [2004], **The Intelligence of Evil or The Lucidity Pact**. Trans. C. Turner. London: Berg. [LP]
- Baudrillard, J. (2005b), **The Conspiracy of Art: Manifestos, Texts, Interviews**. Ed. S. Lotringer. New York: Semiotext(e)/MIT. [CA]
- Baudrillard, J. 2006a [2005], **Cool Memories V (2000–2005)**. Trans. C. Turner. Cambridge: Polity. [CM5]
- Baudrillard, J. (2006b), **Utopia Deferred: Writings from Utopie (1967–1978)**. Trans. S. Kendall. New York: Semiotext(e). [UD]
- Baudrillard, J. with Noailles, E. V. 2007 [2005], **Exiles from Dialogue**. Trans. C. Turner. Cambridge: Polity. [ExD]

KAYNAKÇA

- Adanır, Oğuz, “Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine ya da Toplumsal Gelişme Nasıl Durakladı?”, **Özne: Baudrillard Sayısı**, 14. Kitap, 2011, ss. 7– 22.
- Adanır, Oğuz, **Baudrillard**, Say yay., 1. b., İstanbul, 2010.
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimler Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1975.
- Akdiş, Meriç, **Jean Baudrillard’ın Düşünce Sistemi ve Etkilendiği Süreçler**, http://www.academia.edu/1854020/jean_baudrillard_erken_donem, (21.05.2013)
- Aster, Ernst von, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, 3. b., çev. Vural Okur, İM yayınları, İstanbul, 2005.
- Baudrillard, Jean, **Anahtar Sözcükler**, çev. Oğuz Adanır–Leyla Yıldırım, Paragraf yay., Ankara, 2005.
- Baudrillard, Jean, **Kusursuz Cinayet**, 2. b., çev., Necmettin Sevil, Ayrıntı yay., İstanbul, 2006.
- Baudrillard, Jean, **Nesneler Sistemi**, çev. Oğuz Adanır–Aslı Karamollaoğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Baudrillard, Jean, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, 2. b., çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi yay., İstanbul, 2008.
- Baudrillard, Jean, **Simülakr ve Simülasyon**, 6. b., çev. Oğuz Adanır, Doğubatı yay., Ankara, 2011.
- Baudrillard, Jean, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, 1. b., çev. Oğuz Adanır, Doğubatı yay., Ankara, 2005.
- Baum, Manfred, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, **Cogito**, sayı 41/42, Şubat 2008, ss. 31– 55.
- Bayrı, Derya, “Gözün Egemenliği Tarihin Sonu mu?”, **Özne: Baudrillard Sayısı**, 14. Kitap, Bahar 2011, ss. 93– 104.
- Bumin, Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 4. b., Y.K.Y. yay., İstanbul, 2010.
- Cassirer, Ernst, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay., 7. Basım, İstanbul, 2010.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say yay., İstanbul, 2009.**

- Cevizci, Ahmet, **On Yedinci yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2007.
- Copleston, Frederick, **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, C. 4, 3. b., İdea yay., İstanbul, 2010.
- Coşkun, İsmail, “Modernleşme Kuramı Üzerine”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. 3, İstanbul, 1989, ss. 290– 304.
- Çağlar, Nedret, “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C.13, S.3, Isparta, 2008, ss. 369– 386.
- Çüçen, Abdülkadir, **Bilgi Felsefesi**, 4. b., Sentez yay., İstanbul, 2012.
- Deleuze, Gilles, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- Demirhan, Ahmet, **Modernlik**, 1. b, İnsan yay., İstanbul, 2004.
- Descartes, Rene, **Felsefenin İlkeleri**, 1. b, çev. Ertuğ Ergün, Yeryüzü yay., Ankara, 2003.
- Descartes, Rene, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, 2. b, çev. İsmet Birkan, Bilge Su yayıncılık, Ankara, 2007.
- Descartes, Rene, **Yöntem Üzerine Konuşma**, 2. Baskı, çev. Regaip Minareci, Morpa Kültür Yay., İstanbul, 2004.
- Ed. Mike Gane, **Baudrillard Live: Selected Interviews (e-book)**, Routledge, London, 2003.
- Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Foucault, Michel, **Seçme Yazılar 4, İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Foucault, Michel, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Foucault, Michel. **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

Foucault, Michel. **Seçme Yazılar 2, Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Fukuyama, Francis, **Tarihin Sonu mu?**, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri, 1993.

Gane, Mike, **Baudrillard Live: Selected Interviews (e-book)**, Routledge, London, 2003.

Gutting, Garry, **Foucault: A Very Short Introduction**, Oxford University Press Inc., New York, 2005.

<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/12/16/japan.virtual.wedding/>

<http://sundial.csun.edu/2011/09/virtual-reality-could-be-cure-for-death-in-near-future/>,
16. 06. 2014)

<http://www.theguardian.com/world/2010/mar/05/korean-girl-starved-online-game>

Kant, Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008.

Kant, Immanuel, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi- Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.

Kellner-S. Best, **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı yay, İstanbul, 2011.

Koyuncu, Ahmet Ayhan, “Özne ve Hakikat Bağlamında Modern ve Postmodern Epistemolojinin Eleştirisi: Vasat’ı Yakalama Üzerine Bir Deneme”, **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I**, Star Matbaacılık, Bursa, 2013, ss. 7– 19.

Küçük, Mehmet, **Modernite Versus Postmodernite**, 2. b., Vadi yay., Ankara, 1994.

Küçükalp, Kasım, “Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji”, **Bilimname II**, 2003/2, Kayseri, 2003, ss. 85– 95.

Lane, Richard J., **Jean Baudrillard (e-book)**, Rotledge, London, 2001.

Liotard, Jean-François, **Postmodern Durum**, 1. b., çev. Ahmet Çiğdem, Ara yay., İstanbul, 1990.

Marshall, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, 2. b., çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

Öktem, Ülker, “Descartes’da Bilginin Kesinliği Problemi”, **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.40, S.1, Ankara, 1999. ss. 311-332.

Özbanazı, Osman Ozan, **Çağdaş Hollywood Bilim Kurgu Sinemasında Görsel Etkiler ile Yaratılan Sinemasal Gerçeklik**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Öztürk, Ümit-Çıvgın Ayşegül, “Descartes'da Etik”, **Kaygı Dergisi**, Bursa, 2007, ss. 147–161.

Rabinow, Paul, **The Foucault Reader**, New York, Pantheon Books, 1984.

Sarup, Madan, **Post-yapısalcılık ve Postmodernizm– Eleştirel Bir Giriş**, çev. Abdalbaki Güçlü, Kırk Gece yay., İstanbul, 2010.

Soykan, Ömer Naci, **Türkiye’de Felsefe Manzaraları**, 2. b., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1993.

Şaylan, Gencay, **Postmodernizm**, 4. b., İmge Kitapevi, Ankara, 2009.

Tambaş, Ufuk, “Baudrillard’ı Anlamak”, **Özne: Baudrillard Sayısı**, 14. Kitap, Bahar 2011, ss. 23– 38.

Tekelioğlu, Orhan. **Michel Foucault ve Sosyolojisi: Toplumsal Öznenin Yokoluşu ve “Ben”in Kuruluşu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

Tepe, Harun, **Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat**, 2. b., İmge yay., Ankara, 2003.

Turan, Müslim, “Nihilizm ve Jean Baudrillard”, **Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. XI, Erzincan, 2007, ss. 87– 103.

West, David, **Kıta Avrupası Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yay., İstanbul, 1998.

Wood, Allen, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

Yıldırım, Ergün, **Bilginin sosyolojisi**, Ekin Yayınları, Bursa, 2007.

Yıldız, Hasan, “Postmodernizm”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Kütahya, 2005, ss. 153– 166.

Yücel, Dursun, **Felsefe ve Matematikte Analitik / Sentetik Ayrımı**, Elips Yayınları, Ankara, 2004.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Mehmet		Güzel
Doğum Yeri ve Yılı	Elbistan		1982
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
ve Düzeyi	KPDS: 65		
Eğitim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1999	2003	Elbistan Mükrimin Halil Lisesi
Lisans	2004	2008	Dumlupınar Üniversitesi
Yüksek Lisans	2012		Uludağ Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama – Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, Hakem Kurulu Üyesi, (2013– halen).		
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	mguzel82@hotmail.com		
	Tarih	12.09.2014	
	İmza		
	Adı Soyadı	Mehmet GÜZEL	