

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri: Batı Metafiziğini Yorumsamacılıkla Aşmak Mümkün mü?

Sinan Kadir Çelik

*Felsefe tarihini bilmeyen, onu tekrarlamaya mahkumdur.
George Santayana*

*Filmler, her zaman yönetmenin onlara bilinçli olarak yüklediği
anlamlardan çok daha fazlasını barındırır.
Andrey Tarkovski*

Giriş

Doğa bilimlerinin artık eskisi gibi mutlak bir otoritesinin olmadığına ya da olmaması gerektiğinin, sosyal bilimlerin bir meşrulaştırma krizine girdiğinin ve felsefenin sonu ya da sonlarıyla dansedişinin tartışıldığı günümüz literatüründe, tartışma gündemini hegemonik bir şekilde kaplayan ve post-modern olarak adlandırılan bulutların sağanağı altında yürümek durumundayız. Bu yürüyüş boyunca tarihten rasyonaliteye kadar yelpazelenen bir sonlar söylemiyle karşılaşmaktayız. Öyle ki bu sonlar söylemi' son yirmi yılda 'The End of... başlığıyla yayımlanan kitapların ve makalelerin listesine bakmak suretiyle de gözlemlenebilir nitelikte. Dolayısıyla bu yazıda ele alınmaya çalışılan felsefi problemler

ler felsefeye dair ve yalnızca Richard Rorty'nin yorumsamacılık anlayışına özgü problemler değildir. Bu problemler; Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida ve Paul Ricoeur'de de tezahür eden, fakat yalnızca epistemolojik çözümleme mantığıyla değil, etik-politik olarak da yaklaşılabilecek problemlerdir. Günümüz literatüründe yorumsamacılık ve yapıbozum¹ gibi paradigma-ların gittikçe baskınlığını ve etkinliğini arttırdığı²; özellikle Rorty'nin yorumsamacılık anlayışıyla Derrida'nın yapıbozumunun postmodernizm denilen gelip geçmekte olan söylemsel süreçte neo-liberalizmin felsefi olarak temellen-dirilmesi, meşrulaştırılması işle-

viyle kullanıldığı göz önüne alın-dığında, böylesi bir yaklaşımın neden gerekli olduğu daha bir açıklığa kavuşacaktır. Fakat bu yazıda, teoride sonlar söylemi şeklinde tezahür eden neo-liberalleşme sürecinin tarihsel gelişimi ve politik anlamı tartışma dışı bırakılarak³, bu söylemin klasik epistemoloji, Batı metafiziği eleştirilerinde nasıl ortaya çıktığı ya da tezahür ettiği, öncelikle Rorty'nin yorumsamacılık anlayışı bağlamında tartışılacaktır. Bu amaçla iki ana tartışma ekseninden oluşan yazımızın birinci tartışma ekseninde Rorty'nin temellendirimcilik-karşıtlığı⁴ ve geleneksel epistemolojinin aşılışına/geride bırakılışına dair düşüncelerine; böylesi bir temellendirimcilik-karşıtlığının, ötesi olanağını aramaya çalıştığı geleneksel epistemolojiyi aşıp aşmadığı, Rorty'nin şiirci, pratik, ironist ve politik olması gerektiğini salık verdiği, yüzünü kendi ayna sına değil ortaya, yani topluma çevirdiği varsayılan politik-pragmatik-yorumsamacılığının vaad ettiklerini yapıp yapmadığı ya da nasıl yaptığı gibi sorunlar tartışılacaktır.

Bu yazı kapsamında birinci tartışma eksenini Gadamer, Heidegger ya da Derrida bağlamında değil de Rorty bağlamında oluşturmamızın iki temel nedeni var. Birincisi Gadamer, Heidegger gibi isimlerin post-söylemlerin tartışma gündemine bomba gibi düşmesinde Rorty'nin büyük bir katkısı var. İngilizce konuşan dünyadaki post-söylemler yorumsamacılığın kendileri için aslında ne kadar faydalı olabileceğini öğrenmelerinde Rorty'nin bu katkısı -yani Rorty'nin pragmatizmle yorumsamacılığı evlendirmesi- ana-akımda yorumsamacılığa dair belirli bir konsensus oluşmasını sağladı. İkinci neden ise bu yazıda odaklanacağımız meselede, yani günümüzdeki post-söylemler içinde teoriyle pratik arasında dinamik bir denge bulma yönündeki çabaların teorik olarak en güçlü ve en ateşli savunucusunun Rorty olduğunu düşünmemiz.⁵

Bu iki nedene dayanarak yazımızın ilk iki bölümünü oluşturan birinci tartışma ekseninde günümüz burjuva düşüncesini⁶ Marksist bir konumdan eleştirmeden bu toplumsal pratik biçiminin içsel çelişkilerinin kendi kendini çürüten argümanlar üretmekten başka bir şey yapmadığı gerçeğini Rorty bağlamında göstermeye çalışacağız. Yani Lukacs'ın 1923'te söylemiş olduğu şu sözün hâlâ geçerliliğini koruduğu gerçeğine tekrar tanıklık etmek zorunda kalacağız: 'burjuvazi gelecek kuşaklara klasik felsefede çözülememiş antinomilerden başka bir şey bırakmadı'. (1998:245).

Yazımızın üçüncü bölümünü oluşturan ikinci tartışma ekseninde ise öncelikle Rorty'ye özgü gibi görünen bu antinomilerin⁷ hiç de Rorty'ye

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

özgü olmadığı, ana-akımda Batı metafiziğini aşma adına geliştirilen teorilerden yalnızca biri olduğu gözler önüne serilecektir. Sonrasında ise günümüzdeki burjuva felsefesinin neden ve nasıl Batı metafiziğini aşmaktan sıkça dem vurup; onu aşamama yazgısını paylaştıkları gösterilecektir. Bu bölümde öne süreceğimiz temel tez ise şu şekilde özetlenebilir: Yorumsamacılık, yapıbozum ya da pragmatizm tarafından Batı metafiziği olarak adlandırılan düşünce biçiminin gerçek ismi burjuva düşüncesidir. Burjuva düşüncesi ise ancak ve ancak teoride tarihsel materyalizmle ve pratikte ise kapitalizmin dünya sahnesinden silinmesiyle mümkün olabilir.

Bu kadar büyük bir iddianın boyumuzu aştığı ve eleştirmiş olduğu metafizik kurgunun yazgısını paylaştığı düşünülebilir. Fakat yazının ilerleyen bölümlerinde tartışılacak olan şu üç kritik nokta, günümüz literatüründe sıklıkla rastladığımız Batı metafiziğine yapılan karşı çıkışların klasik epistemolojinin ve temellendirimci düşünce tarzının ötesinde bir yerlere doğru yelken açtığı gibi bir iddiaya ciddi bir şüpheyle yaklaşmamız ve öncelikle etik/politik derdin sorulştırılması gerekliliklerini sanınız yeterince ortaya koyar. Söz konusu üç kritik nokta şu şekilde özetlenebilir :

1. Temellendirimcilik-karşıtlığı ve Yorumsamacı Şüpheciliğin Kartezyen Doğası.
 2. Yorumsamacılığın, Aşkınlığı ve Evrenselciliği Etnik-merkezcilikle Aşma Hayâli
 3. Metafiziğin Metafizikleştirilmesi olarak Yorumsamacılık
- Şimdi bu üç noktayı teker teker inceleyelim.

1. Temellendirimcilik-karşıtlığı ve Yorumsamacı Şüpheciliğinin Kartezyen Doğası

Rortynin pragmatik yorumsamacılığının temeldeki felsefi çabasının epistemoloji-merkezli bir felsefeden epistemoloji-sonrası/ötesi bir düşünce tarzına geçmeye çalışmak olarak görülebilir. Bu geçiş için Rortynin geleneksel epistemoloji içinden başlayarak onun ötesine doğru yöneldiği yolculuğunda -ki bu yolculuğun bir açıklığa ya da ötesi olanağına doğru yapılmayıp hem epistemolojik hem de politik anlamda döngüsel olduğu, yani Rortynin başladığı yere geri döndüğü, hatta bu yerden hiç ayrılmadığı bu yazının temel iddialarından birisidir - klasik epistemolojiyle yine epistemolojik bir savaşa girer. Rorty her ne kadar

ciddi argümanlar kurmadığını ve yalnızca temennilerini dile getirdiğini söylese de böylesi bir savaş sahnesi betimlemesini reddetmeyecektir. Çünkü felsefi tavrının esasen politik olduğunu ve çabasının felsefeye politik bir müdahale olarak algılanması gerektiğini birçok yazısında ve söyleşisinde açıkça belirtir. Bu politik iddiayı temellendirmek, meşrulaştırmak için de Heidegger, Gadamer, John Dewey, Ludwig Wittgenstein gibi düşünürleri yardıma çağırarak Kartezyen dünya algısının felsefeyi nasıl çerçeveleyerek, onu hiç olmadık problemlerin içinde devinme yazgısına mahkum ettiğini, ama aslında bu çerçevenin ne kadar temelsiz ve anlamsız olduğunu göstermeye çalışır. Bu çaba belki de Chris Murphy'nin de işaret ettiği gibi meta-felsefeye yapılan en temel ve çığır açıcı katkılardan biridir (1981:345).

Rorty'nin epistemolojiden, yani klasik Batı metafiziğinden radikal bir şekilde kopmak için argümanlarında geliştirmiş olduğu en temel strateji, temellendirimci epistemolojinin kendi kendini temellendirerek meşruluk zemini bulabildiği Kartezyen karşıtlıkların ya da ikiliklerin altının aslında ne kadar boş ve temelsiz olduğunu göstermektir. Bu karşıtlıklar ya da ikilikler öyle karşıtlıklar ve ikiliklerdir ki ana-akım felsefe tarafından temellendirilerek kullanımları meşru kılınmıştır ya da tam tersi: ana-akım felsefe onlara temellenerek kendini meşrulaştırmıştır. Fakat bu Rorty'nin felsefi duruşu açısından oldukça sorunludur. Böylelikle Rorty öylesine imkansız bir noktada durmaya çalışmaktadır ki ayakta durmaya çalıştığı anda dengesini yitiriverir ve tam da karşı çıkmaya çalıştığı şeyin içine düşüverir.

Kısacası bu bölümde öne sürülmeye çalışılacak temel tez şu şekilde özetlenebilir: Rorty'nin yorumsamacı pragmatik şüpheciliğiyle geliştirmiş olduğu argümanlar klasik epistemolojinin ve Kartezyen çerçevenin ötesinde bir yerlerde değildir; hatta daha önce Allan Malachowski'nin de belirtmiş olduğu gibi hali-hazırda temel ve temellendirimciliğe dair böylesi şüpheler beslemek geleneksel epistemoloji tarafından kabul edilmiş, meşrulaştırılmış, hatta gerekli bile görülmüştür (1990:139). Fakat Rorty temellendirimcilik tarafından zaten meşru görülen bu kuşklarını, bir başka şüphe olarak gösterme eğilimindedir. Rorty böylelikle Kartezyen şüpheciliği pragmatik olarak kullanırken, kendisinin tam da karşı çıkmaya çalıştığı bu şüpheciliğin ötesinde olduğunu varsayarak onu kendi tezini temellendirmekte kullanmaktan hiç mi hiç çekinmez.

Immanuel Kant'ın felsefenin skandalı dediği duruma bu bağlamda biraz yakından bakacak olursak bu tezimiz daha da netlik kazanacaktır:

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

Dışımızdaki şeylerin varolduğu, inanç düzeyinde kabul edilmelidir ve onların varlığından şüphelenecek kadar ileri giden birinin şüphesini giderecek yeterli hiçbir kanıtımızın olmayışı, felsefenin ve insan aklının bir skandalı olarak hâlâ durmaktadır. (Kant, 1965:34).

Felsefenin en temeldeki ön-varsayımlar hakkında Kant tarafından dile getirilen bu şüphe, temellendirimciliği benimsemiş birçok düşünür tarafından dolaylı ya da dolaysız bir şekilde ortaya konulmuştur. Örneğin Malachowski'nin de farklı bir amaçla vurgu yaptığı üzere Bernard Russell da bu skandalı şu şekilde ifade etmiştir:

Eğer doğrudan deneylediğiniz şeyin dışında bir şeyin varlığına inanmak istemiyorsanız, hiç kimse sizin yanıldığınızı kanıtlayamaz ve belki de sizin görüşünüze karşı hiçbir geçerli argüman da yoktur (1923:84).

Temellendirimci felsefe geleneğinin ya da Batı metafiziğinin meşrulaştırarak birlikte yaşamaya alıştığı bu skandalla, Rortynin ve Derrida'nın tartıştığı temelsizlik skandalı karşılaştırılırsa bu iki skandalın aslında aynı skandal olduğu kolaylıkla görülür. Kant felsefenin skandalından söz etmekle, son kertede en temeldeki varsayımlarımızın geçerli bir şekilde temellendiremeyeceğini ve bunlara inanmaktan başka çaremizin olmadığını açıkça kabul ediyor. Ama aynı skandal, felsefenin inançlarımızın peşinde koşmaktan başka bir şey olmadığına inanan Rorty'ye temellendirimci felsefe geleneğinin bariz bir çelişmesini gösteren bir temelsizlik skandalı olarak görünüyor ve bu skandal onun geliştirmiş olduğu argümanlara sağlam bir dayanak noktası oluşturabiliyor!

Böylesi bir durumda ortada gerçekten bir skandal var mıdır yoksa asıl skandal, aynı skandalın felsefe tarihinde farklı adlar ve biçimlerde ortaya çıkması mıdır ?

Bu soruyu Rortynin çok önem verdiği bir düşünür olan Heideggere yöneltirsek, gerçekte ortada bir skandalın olmadığını ve bu durumun hali-hazırda temellendirimci düşüncenin doğasına içkin olduğu şeklinde bir yanıt alırız. Heideggerin *Identity and Difference* daki tartışmalarını izlersek bu yanıt şu şekilde ortaya çıkacaktır: temelin doğası temellendirmekten (*Begründen*), temeline inmekten (*Ergründen*) ve temel atmak, temel kurmaktan (*Gründen*) bağımsızlaştırılarak düşünülemez. Temel ve temellendirme arasında herhangi bir öncelik ilişkisi kuramayacağımızdan, - yani hali hazırda sarsılmaz bir temel var ve o temelden yola çıkıyoruz ya da temellendirme edimi sonucunda

sarsılmaz, öncül bir temele ulaşıyoruz denilemeyeceğinden- temeli ancak bu üç terim arasındaki içli dışlı ilişki dahilinde düşünebiliriz. Öyleyse temel kendisini ancak temeline temellendirerek/inerek temeli kurmakta gösterecektir (Heidegger, 1969:57-59).

Temellendirimci düşünce geleneğine içkin olan ve bu gelenekçe de fark edilerek temellendirimciliğin doğası olarak kabuledilegelmiş olan bu durumun Rorty tarafından epistemolojik temelsizlik ya da temelsizlik skandalı olarak ısıtılıp yeniden sunulması ne kadar anlamlıdır ve bu Rorty'nin temellendirimcilik-karşıtı görüşlerini ne kadar makul kılar? Kaldı ki Rorty'nin 'inancımızı temel olarak alalım' mottosu ya da Wiliam James'ten devşirmiş olduğu "bizim için iyi olana inanalım" (1991a:22) gibilerinden formülasyonları bu skandala alternatif olarak sunmasıyla Rorty, tam da bilgi öncesi bilgiyi belirleyen, temellendirilemeyen, karşıtıyla uzlaşmasının mümkün olmadığı saf inanç ve bu inanca te- kabul eden, bu inanç tarafından geliştirilen bilgi gibi metafizik bir mo- dellemeye dayanıyor mu?

Bu soruları şimdilik askıda bırakıp yine Heideggere dönersek, Heidegger bu tarz pragmatik ve uzlaşım-sal şüpheler besleyerek 'inanç' ve seçim temeline dayanan alternatifler sunmanın da Batı metafiziğini mümkün kılan ve ona yeni olanaklar sunan teorik bir tavır olduğunu belirtmiştir.⁸

Bu noktada Rorty'nin yorumsamacı pragmatik şüpheciliğinin Kartezyen çerçevenin içinde meşru bir yeri olduğu ve Rorty'nin temellendirimciliğe karşı geliştirmiş olduğu argümanların Kartezyen çerçevenin içine düştüğü yollu bir saptama pekala yapılabilir. Peki, Rorty'nin yorum- samacı pragmatik şüpheciliği Kartezyen şüphecilikle nasıl örtüşerek, bu çerçevenin içine düşer ya da daha doğrusu bu çerçevenin içinde hareket etmektedir?

1.1. Sürekli bir Şüphe Halinden Her Daim Etnik-merkezci Olmaya

Yukarıda sorulan soruya, öncelikle Descartes'ın kesinliği' araştırırken içinde bulunmuş olduğu sürekli şüphe halini tekrar göz önüne alarak yaklaşmaya çalışacağız. Bunun için her şeyden önce Kartezyanizm eleştirilerinde kolayca göz ardı ediliveren bir noktaya dikkat çekmekte fayda var: Descartes'ın sorularına Gerçek nedir?' ya da Gerçekliği nasıl bilebilirim?' gibi sorulardan önce 'Bildiklerimden nasıl emin olabilirim?' şeklinde bir soruyla başlaması, ve metodunu bu temele dayandırması şuna işaret eder: şeylerden tam olarak emin olamasam bile, onları

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

bilebilirim. Dolayısıyla Descartes kesinlik için her şeyden önce sürekli bir kuşku ve şüpheciliği önermiştir.

Her ne kadar Descartes'ın Meditasyonlar'ıyla bulmuş olduklarını sanki yasalar gibi öne sürdüğü için Descartes eleştirile gelse ve bu nedenle Kartezyen çerçevenin günah keçisi yapılırsa da, o bulunduğu yasalar hakkındaki kuşku ve şüpheciliğini de hiç mi hiç elden bırakmaz. Çünkü Descartes'a göre ancak böylesi bir kuşku ve şüphe hali içerisinde bulunanlardan emin olunabilir, kuşkudan sonra değil.

Descartestan sonra, ana-akım felsefe dikkatleri kuşkunun kendisinden bulunan yasalara çevirmiş olabilir; örneğin *Meditations* belirli ön varsayımlardan yola çıkıpta belirli sonuçlara doğru koşan argümanların toplamı olarak okunabilir. Böylece formatlanan Descartes'ın sürekli olarak yapmış olduğu sorgulamalar arka fona çekilir. Fakat Descartes'ın Meditasyonlar'ından çıkartılan sonuçlar Descartes açısından bulunarak sabitlenmiş değıllerdir; yine sürekli bir sorgulanabilirliğin sınırları içerisindeyler. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kuşku ve şüphecilik kesinliği bulana kadar kullanılıp da, kesinlik bulandıktan sonra elden bırakılan bir araç değildir; daha çok bir sürekliliğin, sürekli olarak sorgulama ve yeniden sorulaştırma sürecinde kesinliği bilme yi ifade ederler.⁹

Soruyu soruş biçimimiz bile yanıtını kendiliğinden veriyor gibi fakat biz yine de soralım: peki, bu sürekli kuşku ve şüphecilik haliyle dünyayla nasıl ilişkilendirilerek onun bilgisi elde edilir?

Bu konuda Heidegger'in bir çok yazısında ısrarla yineleyerek söylemiş oldukları Rorty'nin tüm argümanını bir an da çürütebilecek nitelikte: kendisini her şeyden önce kendi olarak, dışında gördüğü nesneden ontolojik olarak yalıtarak ortaya koyan Kartezyen özne, sürekli bir kuşkuyla daha önce dışında konuşlandırmış olduğu nesnelere yönelerek onları kendisine temsil ettirir. Nesnelere sürekli bir kuşku içerisinde elde edilmiş ve yeniden elde edilecek olan bu temsili resimleri, öznenin nesne hakkında edinmiş, mülküne geçirmiş olduğu bilgisidir. Heidegger'in Batı metafiziğinin özü olarak gördüğü temsili düşünce takriben bu şekilde çalışır.¹⁰

Yazımız açısından temsili düşünce nin kendisinden çok, onu olanaklı kılan felsefi ön-koşullar önemlidir. Çünkü Rorty'nin klasik epistemolojinin en büyük çelişkisi ve ayıbı olarak gördüğü için kesinlikle vazgeçmemiz gerektiğini söylediği gerçekliği yansıtan ayna olarak bilinç kurgusu ya da Kartezyen özne anlayışı da aynı ön-koşullardan yola çıkarak inşa

edilmiştir. Fakat Rortynin *Philosophy and Mirror of Nature* da (PMN) bu aynayı kırma çabası ve buna alternatif olarak önermeye çalıştığı aynasız pragmatizmi ¹¹ aynı ön-koşullardan bağımsız olmadığı gibi tam da bu ön-koşullara temellendirilmiştir. İşin açıkçası Rorty, aynayı kırmadığı gibi, onun arkasına her şeyi daha net göstereceğini diye bir kat daha sırta sıvamıştır.

Şimdi bu iddiamızı açıklamak için öncelikle şu ön-koşula bir daha bakalım: kendisini, ötekini ve nesneyi farklı ontik özlere sahipmiş gibi tasarlayan özne. Bu durum zaten bilindiği üzere Kartezyen özne/nesne ayrımı olarak ifade edilegelmiştir. Fakat bu ifadenin kullanımında Kartezyen felsefenin gözden kaçırmaya meyilliği olduğu şu nokta unutulmamalıdır: daha önce o ya da bu şekilde olan bir özne Kartezyanizmle birlikte kendini nesneden ayırmamıştır; kendini ve nesneyi böylesi bir ontolojik yalıtılmışlık içinden kurarak icat etmiştir; ve sürekli bir şüphe halinde icat etmeye devam edecektir.

Kartezyen ontolojik yalıtılmayla birlikte Kartezyanizmin atardamarı olarak ortaya çıkan bu sürekli kuşku ve şüphelilik hali, *Contingency, Irony and Solidarity* de (CIS) pragmatik şüpheli bir etnik-merkezcilik olarak karşımıza çıkar. Bu etnik-merkezcilikle Rortynin dayanışma olarak görmemizi salık verdiği nesnellığe ulaşmamız mümkün olacaktır. Rortynin CIS ta önermiş olduğu kavramsal şema ile yukarıda betimlenen/tartışılan kavramsal şema karşılaştırıldığında, her daim etnik-merkezci olmanın sürekli bir şüpheliliğin ve dayanışma olarak nesnelliliğin de kesinliğinin yerini aldığı görülebilir.

Bu eleştiriye şöyle karşı çıkılabilir: bu iki biçim yakınsamasından Rortynin Kartezyen çerçeve içinde kaldığı gibi bir sonuç çıkarılamaz. Fakat bu iki düşünce biçiminin yakınsaması Clifford Greetz in dikkat çekmiş olduğu bir noktayla ilişkilendirilerek düşünüldüğünde böylesi bir sonucu çıkarsamanın hiçte zorlama olmayacağı açıkça görülür. Çünkü Rortynin etnik-merkezciliğinde Greetz in bunun doğal bir sonucu dediği ama aslında tam da çıkış noktası demenin daha anlamlı olabileceği bir biz biziz (*we-are-we*), onlar [da] onlar (*they-are-they*) gibi bir yaklaşım söz konusudur (1996:105-123).

Bu yaklaşımın ister doğal bir sonucu ister tam da çıkış noktası olsun, yukarıda bahsedilen özne/nesne ayrımındaki özneyi biz, nesneyi onlar olarak kodlayarak yoluna bu sefer pürüzsüz aynalarla açık ve seçiklikleri elde etmek için değil de, gündelik pratiklerimizi döngüsel bir şekilde temellendirmemek ve öznelere arası anlaşmaları söyleşilerle imzalayarak dayanışma olarak nesnellığe ulaşmak için yolda olduğu açıktır.

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

Sonuçta Rorty'nin her daim etnik-merkezci olma metodu -her ne kadar kendisi bunun ne bir metot ne de bir argüman olduğunu iddia etse de (1989:78)- Kartezyen çerçevenin özünü barındırmış fakat onu politik amaçlarla baş aşağı etmiş, tersine çevirmiştir.

Peki, böylesi bir tersine çevirme işlemi, Rorty'nin Kartezyen çerçeveyi eleştirirken kullandığı argümanların bizzat kendilerine tabii değil midir? Yani epistemolojik olarak inşa edilmiş ayrıcalıklı bir pozisyondan nesne ile kurulan hiyerarşik ilişki, Rorty bağlamında politik olarak ayrıcalıklı bir pozisyona çekilmiş bir bizin, kendilerine kendileri için uydurmuş oldukları ve kendilerinden ontolojik olarak yalıtılmış onlarla kurduğu hiyerarşik ilişki şeklini almamış mıdır? Kaldı ki böylesi bir tersine çevirme işlemi halihazırdaki hiyerarşik ilişkileri yeniden kurmaya yazgılı değil midir? Bu sorular ve yukarıda tartışageldiğimiz konu yazımızın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

2. Yorumsamacılığın Aşkınlığı ve Evrenselciliği Etnik-merkezcilikle Aşma Hayali

Bernard Williams'ın bu konuda Rorty'ye yöneltmiş olduğu bir eleştiri, bu bölümdeki tartışmaları bir çırpıda özetleyebilecek nitelikte¹² :

Rorty'nin düşünceleri kendi kendini çürütür. Eğer anlatmış olduğu hikaye doğruysa, bunu ifade edebileceği bir perspektifin olmaması gerekir...[Çünkü böyle bir şey yaparken] insan dilinin ve aktivitelerinin dışındaki aşkın bir duruş noktasını tekrar ele geçirmeye çalışmaktadır ki, bu tam da onun reddetmek istediği şeydir. (1985:37-8).

Rorty'nin yazdıklarında bu aşkınlığı¹³ örnekleyen, olanaksız bir noktadan seslenmeye çalışarak kendi kendini çürüten birçok argüman bulunabilir. Örneğin; *Relativity, Objectivity and Truth* da (ROT) ve *CIS* da bazen belirsiz bir şekilde fonda kalan, bazen açık bir şekilde ortaya çıkan bir argüman vardır. Bu argüman şu şekilde özetlenebilir:

Al

1. Bütün insani araştırmalar, düşünce ve duygular dilde gerçekleşir.

2. Bütün diller tamamıyla kültür tarafından belirlenir.

Sonuç: Nesnel bir araştırma, düşünce ya da inanç yoktur (Geuras, 1998:7).

Derek Geuras bu argümanlara ilişkin olarak, her iki ön-kabulünde döngüsel ve oldukça sorgulanabilir olduğunu söyler. Ona göre,

Bütün dillerin tamamıyla kültür tarafından belirlendiğini söylemek, onun hiçbir şekilde dış gerçeklik tarafından belirlenmediğini önvarysaymak anlamına gelir ki aslında sorulması gereken soru tam da budur (1998:7).

Geuras'ın argümanların döngüsellğine dair söylemiş olduklarına formel olarak katılıyoruz; fakat bu argümanın sorgulamasını onun önermeye çalıştığı şekilde değil, başka bir düzlemde yapmaya çalışacağız. Çünkü Rorty 'döngüsel olmayan herhangi bir argümanın olmadığını' (1991a:110) belirtmişken, üstelik 'hiçbir zaman gerçek argümanlar kurmadığını ve söylediklerinin yalnızca temenniler olarak alınması gerektiğini' (1989:78) de söylemişken, bu çerçeveden Rorty'ye yöneltilen eleştiriler pek de yerine ulaşmaz. Kaldı ki Allan Megill'in belirtmiş olduğu gibi;

...bu yazarları [Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida] çürütebilmek için, tam da onların saldırdıkları mantık kurallarına [canons] ihtiyaç duyuluyor ki, o zaman da her türlü çürütme zorunlu olarak konu dışı hale gelir (1998:13).

Megill'in bu uyarısını göz önüne almayarak, yani mantık kurallarına sarılıp eleştiri oklarımızı sadece bu çerçeveden fırlatmaya başladığımızda, karşımızda olmayan bir düşmanla epistemolojik bir düello yapmaya çalışmak gibi komik bir duruma düşeceğimiz gibi, hangi argümanın hangi ön-koşullardan yola çıktığı gibi sorulması gereken asıl soruları da soramamış oluruz. Dolayısıyla buradaki derdimiz böylesi bir argümanla epistemolojik bir çelişkiye düşülüp düşülmediğiyle ilgilenmek değil, onun hangi ön-koşullardan yola çıktığı sorusuna dikkat çekerek böylesi bir argümanla, aşkınlıkla kurulmuş olan epistemolojik bir otoriteyle, politik olarak ayrıcalıklı ve evrenselci bir noktadan nasıl konuşulmaya başlandığını göstermektir-ki bunlar gerek Rorty'nin yorumsamacılığının gerekse Batı metafiziğine diğer karşı çıkışların şiddetle eleştirdikleri ve kendi düşüncelerinin bunlara alternatif olduğunu öne sürdükleri noktalardır. Sonuçta, yazımızın bu bölümünde yapılmaya çalışılan daha çok şu iki noktaya vurgu yapmaktır:

1. Rorty aşarak, sıçrayarak kurtulmamız gerektiğini söylediği metafiz için içinde hali-hazırda meşru olan bu dil oyununu, hem epistemolojik, hem politik anlamda kuralına göre oynamaktadır.
2. Rorty'nin yorumsamacılık anlayışı bırakın dışardan, Marksist bir ko-

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

numdan bakmayı, kendi içerisinde bile o kadar çelişkili ve tutarsızdır ki bir liberal ironist olabilmek için ne yapmamız gerektiğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

Fakat bu tartışmaya geçmeden önce, dil oyunlarına dair birkaç noktaya değineceğiz.

2.1. İmkansız Dil Oyunları

Rorty'nin kurmuş olduğu dil oyununun imkansızlığını ya da olabilirlik koşullarını anlamak için, Wittgenstein'in dil oyunlarına dair bir kaç değinisini anımsatmakta fayda var.

Wittgenstein sayısız miktarda dil-oyununun bir arada ve birbirleriyle ilişki içerisinde yaşadıklarını söyler. Bu iç içe geçmiş, karmaşık ilişki ağında bir dil oyunu, onu oynayanın yaşantı ya da deneyimleriyle değil, bir diğer dil oyunuyla açıklanabilir.¹⁴ Fakat açıklama getiren dil oyunu, açıklamasını yaptığı dil oyunundan hiyerarşik olarak daha üstün bir konumda görülemez.

Dil oyunları gerçekliği resmedelim diye elimize verilmiş olmadıkları gibi, belirli bir temele de kurulmamışlardır. Bizler kendimizi bir ya da bir kaç dil-oyununa gömülü bir şekilde ya da o oyunu/oyunları oynarken buluruz ve onun/onların kurallarıyla (sözdizimi, kavramsal çerçevesi, ritüeli, gündelik pratikleri...vb.) dünyayı/dünyaları kurarız. Durum böyleyken Arşimet noktasından ya da belirlenebilen bir öznenin kendini dünyaya konumlayışında durabilen aşkın bir dil oyunuya onun hiyerarşik olarak onun altında olduğunu varsaydığımız diğer dil oyunlarının haritasını çizmeyiz. Böyle bir şey yapılabilse bile, bu haritanın diğer dil oyunlarının gerçekliğini bize verdiğini iddia edemeyiz; bu olsa olsa kurulan dil oyununun diğerleriyle ilişkisi içerisinde kendini bir yere, diğer dil oyunlarını bir başka yere konumlayarak kendisini döngüsel bir şekilde kurmasıdır. Başka sözcüklerle ifade edecek olursak, bir dil oyunu kendisine referans vererek diğer dil oyunlarını konumlarken, kendi pozisyonunu diğerleriyle ilişkisi içerisinde bulur.

Yukandaki Wittgenstein yorumu birkaç soru işaretine açık olsa da, bu yorumun Rorty'nin Wittgenstein'dan çıkarsadıklarını yansıttığını söyleyebiliriz. Peki, Wittgenstein'i bu şekilde konuşturabilen bir Rorty, kendi dil oyununu hangi sınırlar içerisinde, hangi kurallar dahilinde ve nasıl oynamaktadır?

2.1.1. Etnik-merkezcilik, Ayrıcalıklı Özne ve Oyunun Kuralları

Rorty, kurulması gereken dil-oyununun ilk kuralını şu şekilde koyar:

Biz, batılı liberal entelektüeller olarak, işe olduğumuz yerden başlamak durumunda olduğumuz gerçeğini kabul etmek zorundayız; ve bu basitçe şu anlama gelir: ciddi bir şekilde dikkate alamadığımız birçok bakış açısı vardır (Rorty'den aktaran Janack, 1998:210).

Rorty yukarıdaki sözlerinde de kabul etmiş olduğu gibi Batı metafiziğini eleştirmeye olduğu yerden, yani içinde bulunduğu varsaydığı dil oyunundan başlar. Sonrasında ise PMNle birlikte geleneksel felsefenin tatsız tuzsuz ve baskıcı düşünme biçimlerinden uzakta olan yepyeni dil oyunlarına doğru bir yolculuğa çıkar. Ancak böylece geleneksel felsefenin bağımlısı olduğu kavramsal şemalar aşılarak, yeni bir dil oyununa sıçranabilir. Fakat Rorty, böylesi şeyler söylerken hali-hazırda bir dil-oyununun içine gömülü olduğunu ve ancak onun sınırları içerisinde, onun kurallarına uyararak konuşabileceğini unutmuş gibidir. Fakat bu Rorty açısından pek de sorun teşkil etmeyebilir. Çünkü Wittgenstein'in da söyleyebileceği gibi bu sınırlar aşılmaz, yıkılmaz sınırlar değildirler; tam aksine oldukça esnekler ve kendilerine referans vermek suretiyle diğer dil oyunlarına doğru yayılarak onlarla ilişkiye geçer ve kendi sınırlarını yenileyebilirler. Böyle bir şeyi ise ancak diğer kültürlerle, toplumlarla, insanlarla diyalog kurarak ve onların hayata bakışlarını dikkate alarak yapabiliriz. Ve ancak böylece gündelik pratiklerimizi döngüsel bir şekilde temellendirmeyerek, üzerimizdeki kültürün baskıcı niteliklerinden kurtulur ve özgürleşmiş oluruz.

Sonuçta Rorty'nin içine gömülü olduğu dil oyununun sınırları içerisine hapsolmediği; aksine bu sınırların oldukça oynak olup, bambaşka dil oyunlarıyla ilişkiye geçebileceği aşikar. Fakat bir de oyunun kuralları var ki Rorty'nin gizemli ötekilerle kurmaya çalıştığı diyalogta bu kuralları askıya mı aldığı, yoksa aynen mi uyguladığı sorusu, bu oyunun nasıl oynandığını görmek için hayati bir önem taşıyor. İşe doğal olarak olduğu yerden başlayan Rorty'nin çizdiği tabloda bu oyun neredeyse çocuksu bir saflıkla oynanıyor; ama buradan bakınca bu oyun pek de masum bir oyunmuş gibi görünmüyor. Çünkü bu oyunu iki arkadaş oynamıyor, politik olarak ayrıcalıklı pozisyonda olan birisi evrenselci bir noktada diğeriyle esasen hiyerarşik olan bir ilişki kuruyor; her ne kadar bu birisi evrenselciliğe, Kartezyanizme ve aşkınlığa karşı çıksa bile.

Bu noktada daha önce yarım bırakmış olduğumuz tartışmaya tekrar dönerek, tezimizi daha da belirginleştirebiliriz. Bunun için her şeyden

önce şunu belirtmeliyiz: Rortynin A1 ve benzeri argümanları gizemli ötekilerle ilişkiye geçerek döngüsel temellendirmelerden kurtulma temennisine paralel olarak etnik-merkezci tavrını temellendirmek için öne sürülmüşlerdir. Böylece Rorty hem Jürgen Habermas'ın evrenselciliğini eleştirirken, hem de liberal ironist etnik-merkezci tavrını meşrulaştırma zemini bulur. Kısaca, bu argümanın temelindeki kurucu ilke böylesi bir etnik-merkezçiliktir. Şimdi argümanın kendisinden yola çıkarak bu ilkeyi araştıralım.

Argüman ilk bakışta iki ön-varsayımı bir de sonucu olan bir argüman gibi görünüyor. Dolayısıyla, böylesi bir argümana itiraz edebilmek için ya onun ön-varsayımlarının geçersizliğini ya da bu varsayımlardan böyle bir sonuç çıkarılamayacağını göstermek durumundayız. Fakat bizim amacımız, argümanı çürütmek değil onu kuran ilkeyi ya da önkoşulları araştırmak olduğundan, bir üçüncü yolu seçip argümanın altını şu soruyla kazımaya çalışacağız: bu iki önvarsayımı olanaklı kılan önkoşullar, gizli ön-varsayımlar nelerdir?

Şurası çok açık ki bu ön-varsayımı kabul etmek için toplumları kendilerine ait özgün kültürleri tarafından belirlenen homojen ve şeffaf kendilikler olarak, kültürleri ise birbirlerinden tamamıyla ayrı, doğal şeylermiş gibi kurgulamak zorundayız. Fakat Janack'ın belirtmiş olduğu gibi 'kültürler doğal türler değildirler; aksine belli bir amaç için insanların kategorize edilmesiyle oluşturulurlar' (1998:213). Kaldı ki 'yalnızca bir üye içerecek kadar çok spesifik bir şekilde tanımlanmadıkça, kültürel gruplar homojen de değildirler' (213).

Rortynin bu iki önvarsayımı kendiliğinden benimseyerek, toplumları kendi içinde uyumlu, tamamıyla farklı, kendi kendini düzenleyebilen, kontrol edebilen, izole edilebilen ve bizim toplumumuzun şahsına-münhasır üyelerine şeffaf olan yapılar olarak kurgulaması, ancak liberal normları içselleştirerek gizemli ötekiyi tanıma işine tam da olduğu yerden başlamasıyla açıklanabilir. PMN de bulmak/yapmak ikilemine dair yürütmüş olduğu tartışmada 'bulmaktan çok yaptığımızı' (1979:344-347) belirten Rortynin bu noktada yapmaktan çok bulmayı yeğlemiş olması sanırım yerine göre pragmatizmde ya da nabzına göre şerbet verme yorumsamacılığında herhangi bir çelişki yaratmaz. Buraya kadar söylenenlerin ilki Rortynin liberal olmasına, ikincisi de bağlamsalcılıkla¹⁵ oldukça uyduğu için Rorty açısından herhangi bir sorun teşkil etmezler. Fakat Marianne Janack'ın dikkat çekmiş olduğu bir nokta var ki Rortynin bunu kendi yorumsamacı ve liberal ironist tavrı için epistemolojik bir çelişki değil ama ciddi bir tehlike olarak görmesi gerekir. Bakınız

Rortynin Sarhoş Yerlilerin¹⁶ varlığını öznel olarak görmesi ve marjinalere çekilmiş ötekilerin çoğunluk ya da baskın otoriteler -batılı liberal entelektüeller- tarafından temsil edilmesine ses çıkarmaması ve hatta açıkça bunu önermesi Rorty açısından nasıl sonuçlara yol açar:

Toplumların kuruluş ve birbirleriyle ilişkiye geçiş biçimlerini, imtiyazın ve otoritenin nasıl farklılaşarak liberal demokrasinin ideallerini çürüt-tüğünü göz ardı eden Rorty, Kartezyen çerçeveyi kullanır. Fakat şimdi asıl soru şeffaf bilinçle tamamıyla başka bir 'bedenin' ya da dış gerçeğe dair bilgimiz ve ya temsillerin kesinliğini sağlayabilecek kadar yetkinleştirilmesi değildir. Buna karşın Rorty'nin düşüncesinde keskin bir biz/onlar düalizmi ve toplumların 'kendinde şeyler' oldukları varsayımı vardır ki böylece eğer onlar bizden değilse gizemli ötekiler olarak kalacak ve 'uzmanlarımızın' sağlamış olduğu temsiller, ayrıcalıklı kılınmış zihinsel temsillerin yerini alacaktır (1998:215-16).

Sonuçta böylesi bir etnik-merkezciliğin düşünülmesinde, hayatımızı kısırlaştıran Kartezyen ayrıcalıklı temsiller nosyonu aşılamadığı gibi yardıma çağırılmıştır. Janack'ın da vurguladığı üzere Descartes da olduğu gibi ayrıcalıklı temsillerin ayrıcalıklı olmaları bu temsillere içkin olan bir takım özelliklere atfedilmezde, konuşanın sosyal pozisyonuyla açıklanır. Yani, geleneksel felsefenin temellendirimciliğinden kaynaklanan 'epistemolojik otoritesi sosyal pozisyona kaydırılmış ve böylece tersine çevrilmiş bir hiyerarşik ilişki tarzı bu kez tersinden ama aynı şekilde işlemeye başlamıştır. Öteki: Batılı liberal entelektüeller arasındaki konsensus. Oysa Rorty Ötekilerle diyaloga geçmek için yola çıkmıştı. Rorty'nin gelmiş olduğu ya da daha doğrusu hiç ayrılmadığı bu nokta, gerçekten Ötekilerle bir diyalog kurma tarzı mıdır, yoksa Ötekilerin dışlanmasıyla bir biz ideolojisinin yeniden inşası mıdır? Bu etnik merkezciliğin merkezinin Öteki ya da Ötekiyle daha verimli bir diyalog kurmaya çalışma olmayıp, kurtulmaya çalıştığı Avrupa-merkezciliği temel aldığı çok açık. Fakat biz yine de bu noktayı daha da açalım. Bakınız Rorty ne diyor:¹⁷

Başka bir kültürle karşılaştığımızda Batının toplumsal ve demokratik çeperinden dışarı sığrayamayız ve bunu da denememeliyiz. En fazla onlara nasıl baktığımızı dair bir fikir edinebilecek kadar o kültürün yerlileri arasına karışmalı ve kullanabileceğimiz bazı fikirlerinin olup olmadığına bakmaya çalışmalıyız (1991a:212).

Bir başka yerde ise Rorty yorumsamacılığın dillere destan bir başka mottosunu şu şekilde yineliyor:

...kültürler üstü bir gözlem platformu yoktur...Onlarla [öteki kültürlerle] paylaşabileceğimiz tek ortak zemin, onların toplumsal inanç ve arzularıyla kendimizinkilerini çakıştırmaktan ibarettir (1991a:213).

Bu anlayış, ötekinin etinden sütünden ve yününden nasıl faydalanabiliriz? gibilerinden felsefi olarak pragmatik, politik olarak liberal bir bakış açısına dayanıyor ve asıl tartışılması gereken de bu ama biz daha önce de söylediğimiz gibi bu noktayı şimdilik tartışma dışı bırakıp yorum-samacılıkla Batı metafiziğini aşma çabasının nasıl safdil bir hayal olduğunu göstermeye devam edeceğiz.

Şimdi Al gibi argümanları kurabilen ve bütün bunları da Batı metafiziğinin özne anlayışına, Kartezyen çerçevesine, aşkınlığına ve evrenselciğine karşıymış gibi gösteren yorumsamacı bir yaklaşımın hiç soru gulumadan kabul edegeldiği gizli ön-varsayımlarına şöyle bir bakalım:

Birincisi, yukarıdaki tartışmada da gösterildiği gibi toplumları birbirinden tamamıyla farklı ontik yapılara sahip ve birbirleriyle dışsal olarak ilişkili kültürel yapılar olarak kurgulamak, Kartezyanizme karşı çıkış olanağı barındırmadığı, bize Kartezyenizmi aşacak bir perspektif sağlayamayacağı gibi tam da Kartezyanizmin yazgı olarak kabul edilmesinden yola çıkar. Aynı zamanda çok kültürcülüğe hoş geldin diyen böylesi bir yorumsamacı yaklaşım, kendisini dünyaya konuşturarak bu konumdan elde etmiş olduğu epistemolojik otoriteyle kendisinin dışındaki şeylerle/ötekilerle hiyerarşik bir ilişki kuran özne pozisyonundan konuşur. Yani Kartezyen öznenin kendisini diğerlerinden ayırt edebilecek kadar kendi kendisinin bilincindedir. Oysa Kartezyen özne anlayışını aşmak için öteki dediğimiz şeyin, toplumun ya da kültürün kendiliğinden olabilecek bir *farklılığı* varsa da kendiliğinden bir ötekiliği olduğunu söyleyememiz, Batının çeperlerini çizemememiz gerekirdi. Kaldı ki ötekiyi içselleştiremeyecek olan böylesi bir benlik anlayışıyla Rortynin Ötekiyle yapmaya çalıştığı diyalogda sekt-eye uğrar. İşin açıkçası böylesi bir perspektif katmerli bir özcülükten yola çıkar: ortada adına Batı denilen bir şey var -artık her neyse ve nasıl bir şeyse- ve o özü itibarıyla bizi Batılı ötekileri ise Öteki yapıp duruyor.

İkincisi, böylesi bir özne anlayışına dayanan bir çok kültürcüğün -ilk bakışta evrenselciğe karşıymış gibi görünse de- evrenselci bir düşünce tarzından kurtulamayacak bir noktada duruyor olduğudur. Yorumlayıcının konumunun mutlaklaştırılarak, yorumlananın kendisinin otantikleştirilmesi ve yorumlayıcı tarafından farklı bir ontik özü varmış gibi tasarlanması ve bu şekilde yorumlayıcıyla yorumlanan arasındaki ilişkinin görecelileştirilerek bu ilişkiye olumsal bir nitelik atfedilmesi,

evrenselciliğin aşılışını değil; olsa olsa farklı bir şekilde yorumlandığını gösterir. Kendisine zaten ötekileştirmiş olduğu Ötekilerin Ötekiliğine saygıda kusur etmemeye çalışan böylesi bir çok kültürcülük, kendi benliğinin ya da kimliğinin herhangi bir özü olmadığını, onun tarihsel ve heterojen olduğunu kabul etse de, bu David Harvey'in Ricoeur dolayısıyla işaret etmiş olduğu gibi Kartezyen özne anlayışının aşıldığı anlamına gelmez.¹⁸ Dolayısıyla, Kartezyen özne anlayışını özneler-arasılıkla ve felsefedeki ifadesini Batı metafiziği ve evrenselcilik olarak gösteren Avrupa-merkezliğin ise etnik-merkezli bir çok-kültürcülükle aşıldığını sanmak, -en hafifinden bir ifadeyle söylemek gerekirse- Kartezyanizmin temcit pilavı ısıtılarak gibi önümüze farklı bir isimle sunulmasından ibarettir. Bu konuda temkinli olmayı bir yana bırakır da, bu dil oyununun politik sonuçlarına daha yakından bakarsak Slavoj Žižek'in dikkat çektiği çok daha vahim bir tabloyla karşılaşırız:

Diğer bir deyişle çok kültürcülük, ırkçılığın inkar edilmiş, tersine çevrilmiş bir biçimidir; 'mesafeli bir ırkçılıktır' ötekinin kimliğine saygı gösterir; ayrıcalıklı evrensel pozisyonunun olanaklı kıldığı bir mesafeyi koruyarak çok kültürcü, ötekini kendi içine kapalı, 'otantik' bir topluluk olarak tasarlar. Çokkültürcülük kendi pozisyonunun tüm pozitif içeriklerini boşaltan bir ırkçılıktır (Çokkültürcü doğrudan ırkçı değildir; ötekinin ve onun kültürünün özel değerlerine karşı çıkmaz); ama ne yazık ki bu pozisyonu diğer özel kültürleri yeterli bir şekilde değerlendirebileceği (ve değersizleştirebileceği) boş bir evrenselcilik noktası olarak korur. Çokkültürcülüğün ötekinin özgüllüğüne saygısı, tam da kendisinin üstünlüğünü öne sürmenin bir biçimidir. (1997: 44).

Bu noktaya kadar Rorty'nin yorumsamacılık anlayışının Kartezyanizmi, aşkınsalcılığı, evrenselciliği, özcülüğü, temellendirimciliği ve Avrupa-merkezliliği, özne-merkezliliği aşmadığı gibi, tam da karşı çıkmaya çalıştığı bu hastalıkların içerisinde konuştüğünü göstermiş bulunduk. Oysa Rorty'nin sonu cehenneme kadar giden iyi niyetli temennileri bu hastalıklara şifa bulmak ve onu kendisi dışında olduğunu varsaydığı herkese dağıtmak idi. Keşke Rorty Batı metafiziğini aşabilseydi de bizim derdimize de derman olabilseydi. Fakat ne yazık ki burjuva düşüncesinin antinomilerinden burjuva düşüncesinin kurtulma çabası, yine burjuva düşüncesi tarafından çürütülüyor. Bugüne kadar post-söylemleri eleştiren Marksistler, daha çok şu noktaya dikkat çektiler: burjuva düşüncesinin farklı yaklaşımları birbirlerinin içine geçiyor, birbirlerini destekliyor. Söyledikleri gerçekten de doğrudur. Bugün yorumsamacılık, yapıbozum ve pragmatizmin sözlüklerdeki anlamları birbirinden farklı olsa bile, pratikteki işleyiş ve pratikteki anlamlandırılış biçimlerini bir-

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

birinden ayırmak oldukça zor. Birbirlerinden ayrıldıkları noktalar olsa bile, bunlar ortaklaştıkları zeminin gölgesinde kalıyor. Burada biz bu yaklaşımdan farklı olarak, Rorty'nin Heidegger'den esinlenirken aslında aynı zamanda kendi sonunu da hazırladığını göstermiş bulduk. Yani bu yaklaşımlar epistemolojik olarak birbirlerini destekledikleri, arka çıktıkları ölçüde biraz daha yakından baktığımızda birbirlerinin kuyusunu kazdığı gerçeğini de görebiliyoruz. Yani Heidegger'in gözleriyle Rorty'ye bakarsak Rorty hala Batı metafiziğinin esiri. Derrida'ya sorarsanız Heidegger Batı metafiziğini maalesef aşamamış. Rorty'ye sorarsanız Derrida Batı metafiziğinin zokasını yutmuş durumda. Zira burjuva düşüncesinin Lukacs'ın sözünü ettiği şu çözülememiş antinomilerini miras olarak almışlar ve gelecek kuşaklara da bu antinomilerin ismini değiştirerek miras bırakmak dışında pek bir şey yapamayacaklar. Bu da oldukça doğal. Çünkü belirli bir toplumsal ilişki biçimi kendisini ortaya çıkaran ön koşulları aşma perspektifi olmadığı sürece, kendi içsel çelişkilerini taşıma yazgısını da taşıyacaktır.

Böylelikle bu bölümde Rorty'nin Batı metafiziğinin labirentlerinde yolunu kaybetmiş bir şekilde avare avare dolandığına tanık olduk. Şimdi bu labirentin içinde yalnızca Rorty'nin olmadığını ve bu labirentten nasıl çıkılacağını göstereyim.

3. Metafiziğin Metafizikleştirilmesi Olarak Yorumsamacılık ve Metafiziğin Aşılması Olarak Praksis Felsefesi

Rorty'ye yöneltilecek olan metodolojik ve epistemolojik itirazların muhatabını bulamayacağını daha önce belirtmiştik. Zira Rorty'ye göre asıl yapılması gereken şey tartışma düzlemini 'metodo-ontolojik düzeyden etik-politik düzeye' çekmektir (1991b:23). Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Rorty bu anlamda hiçbir zaman gerçek argümanlar kurmadığı ve yalnızca temennilerini dile getirdiğini söyler. Fakat yine yukarıda tartıştığımız gibi Rorty'nin böylesi bir temennisi olması, onun epistemolojiden ya da Batı metafiziğinden kurtulduğu anlamına gelmez. Zira yapıbozumun ya da yorumsamacılığın alın yazısı Batı metafiziğinin yazgısını paylaşıyorsa eğer, Batı metafiziğini aşma adına yapılan yorumsamacı, yapıbozumcu ya da pragmatik karşı çıkışlar, Batı metafiziğine alışmakla sonuçlanabilir. Daha önceki bölümlerde Rorty bağlamında tartıştığımız yorumsamacı yaklaşımının Batı metafiziğini nasıl aşamayıp onun mahkumu olduğu göstermiş bulduk. Bu bölümde ise yorumsamacılığın Batı metafiziğini neden aşmadığını önce-

likle Rorty bağlamında tartışacağız. Sonrasında ise bu durumun, -yani Batı metafiziğini aşmaktan sıkça dem vurup onunla beraber yaşamaya alışma yazgısının- Rorty'nin sahsına münhasır olmadığını, günümüz burjuva düşüncesinin bir karakteristiği olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu amaçla öncelikle Rorty'nin Batı metafiziği ve yorumsamacılığa ilişkin söylediklerine odaklanarak neden aynı yazgının içinde kalındığını gösterdikten sonra, Gadamer, Heidegger ve Derrida'nın da ister istemez post-modernizmin guruları olmuş isimlerin de aynı yazgıyı alın yazısı olarak taşıdıklarına değineceğiz. Ama burada Batı metafiziğinin yazgısının epistemolojide tezahür eden veçhelerine değil, tam da pratikteki anlamına, varoluş tarzı ya da yaşama biçimine bakacağız. Sonuçta ise yukarıda ana hatları çizilen perspektifi içerip aşan bir başka pozisyon -dan Batı metafiziğini aşma problemine ilişkin birkaç ipucu vermeye çalışacağız. Sonrasında ise metafiziği kendi kendisiyle baş başa bırakacağız. Fakat bunun için her şeyden önce eğri oturup doğru konuşmaya ya da Gramsci'nin dediği gibi pratik düşünmeye başlamamız gerekiyor. Zira Heidegger'in, Gadamer'in Rorty'nin ve Derrida'nın da bize Batı metafiziğinin çıkış kapısı olarak gösterdikleri kapı tam da o: pratikte pratik düşünmek.

3.1. Batı Metafiziğine Karşı Pragmatik, Yorumsamacı ya da Yapıbozumcu Karşı Çıktılar: Teorilerin Pratikteki Pratik Hayatı

Anaakımda hegemonik bir şekilde düşünce ufkunun neredeyse dört yanını kaplayan yapıbozumcu, pragmatik, post-modern, post-yapısalcı ya da yorumsamacı söylemler üç aşağı beş yukarı şöyle bir hikaye anlatarak meşruluk zeminlerini oluşturmaya çalışırlar: *Homo-metaphysicus* şimdiye kadarki Platonik idealar dünyasından başlayarak Kartezyen devrime, oradan da günümüze kadar uzanan ikilikler içerisinde düşünme geleneğinin içerisinde düşünmeye mahkum kılınmıştır. Eninde sonunda bir gün büyük harfle başlayan Hakikate ulaşılacağı ve bilincin bir ayna gibi karşısındakileri doğru olarak yansıttığı saplantısıyla özne/nesne, beden/zihin, ben/öteki, tümel/tikel, evrensel/yerel, olan/olması gereken gibi düşüncemizin akışının neredeyse yatağı haline gelmiş bu ikiliklerin üzerimizde baskıcı bir niteliği vardır. Örneğin Derrida bu konuda şunu söyler:

...klasik felsefi karşıtlarda biz bu karşı karşıya olanların birbirleriyle barışçıl bir şekilde bir arada varoluşuyla karşılaşmaktan çok şiddetli bir hiyerarşi ile karşılaşırız. Bu terimlerden biri diğerini (aksiyolojik, mantıksal vs. şekilde) yönetir; ya da birinin bir diğerine karşı bir üstünlüğü vardır. (1981:41).

Ya da Rorty'nin buna ekleyebileceği gibi, pragmatizm de 'Batı metafiziğinin büyük, ikili karşıtlıkları karşısında Heidegger ve Derrida kadar şüpheli' olan bir noktada durur (1998a:31-2). Zira ben ile öteki arasında Kartezyen bir ikilik kurduğumuzda ötekiyle söyleşme olanağını kaybeder ve tekbenciliğin tuzağına düşeriz; tüm dünyayı özne denilen bir kurmacanın etrafında döndürmeye başlarız. Ya da evrenselden söz ettiğimizde Avrupa-merkezli bir bakış açısının tuzağına düşerek yerelliklerdeki farklılıkları göremeyen totalleştirici bir düşünce biçiminin esiri oluruz. İşte bu düalizmin, Kartezyen dünya algısının, ikilikler içerisinde düşünmenin, klasik epistemolojinin yani kısaca Batı metafiziğinin üzerimizdeki baskısından kurtularak daha özgürleştirici bir şekilde düşünmek için bu geleneği aşmak zorundayız.

Peki, aşmamız gereken Batı metafiziği hangi epistemolojik ve ontolojik varsayımlar üzerine inşa edilmiştir? gibi bir soruyu Rorty'ye yöneltecek olursak, o bize şöyle bir meta-teorik yanıt vermekten çekinmeyecektir: klasik epistemoloji geleneği ya da Batı metafiziği 'ortak bir temel olduğunu varsayarak, bu ortak temeli bulmaya çalışmaktır' (1979:316) ve 'bilgi nosyonunun doğru bir temsil olduğunu ve belirli bazı tür temsillerin, belirli bazı ifade ve süreçlerin temel, ayrıcalıklı ve temellendirilebilir olduğunu varsaymaktır' (1979:318).

Bu iki temel üzerinde yükselen geleneksel epistemoloji ya da Batı metafiziği bir şeyin doğasında olduğu ve nesnel olduğu varsayılan olgu ya da hareketleri bulmaya çalışır. Bu anlamda Batı metafiziği, doğa bilimlerinin yöntemini en doğru düşünce biçimi olarak hiç sorgulamaksızın kabullendiği için düşünce ufkumuzu karartır. Kısaca,

...metafizikçiler, şeylerin gerçekten oldukları gibi, kimsenin amaçlarına gönderme yapılmaksızın görüldükleri bir Doğru Bağlam olduklarını zannederler. Bu yüzden de şunun nihai kaynakları nedir, bunun lağvedilmez önvarsayımları nedir gibi arayışlara girerler (Rorty, 1998b:74)

Bu anlamda epistemoloji hepimiz için ortak olacak bir temel bulmaya çalışan sistematik bir düşünce tarzıdır. Oysa yorumsamacılık hepimize ortak olanı bulmayı değil, farklılıkların birbirleriyle söyleşebilmesini temel alan, sistematik olmayan, eğitici, pratiğe açık, hayata dair derinlikle ilgilenen bir düşüncedir. Bu anlamda epistemoloji, ana-akımda olan, kültürler-üstü bir gözlemci konumu olduğunu varsayan, kurucu, temellendirici, evrenselci, aşına, normal, geleneksel ve klasik bir düşünce tarzı iken yorumsamacı, muhabbetçi, terapiye dair, temellendiricilik-karşıtı, toplumcu, aşına olmayan, anormal, tepkisel ve devrimcidir

(Rorty, 1979:315-394). Çünkü yorumsamacılık teorisinin kuruluşuna karşı yaşamın canlılığını ve söyleşinin olanaklılığını savunur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Rorty için asıl mesele Batı metafiziğinin yazgısına boyun eğerek ontolojik, metodolojik ve epistemolojik tartışmalar içerisinde biteviye devinmek yerine şu 'nasıl yaşamalıyız?' sorusunu oturup adam akıllı konuşabilmek, eyleyebilmek ve hayata dair olan dertlerimizle ilk elden uğraşmaktır. Bu konuda bakınız Rorty, *Ayrıntı Yayınları'nca Türkçeye çevrilen Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı kitabının başındaki kitap tanıtımı bölümünde bir liberalden hiç beklenmeyecek bir şekilde solcu akademisyenleri nasıl eleştiriyor:

Çağdaş Amerikan akademilerindeki solcu entelektüellerin enerjileri boşa harcanıyor bence, felsefe ve edebiyat eleştirisi gibi disiplinlerdeki çalışmaların politik eylemle dolaylı olarak değil doğrudan bağlantılı olabileceğini umuyorlar. Bu umudun belirtilerinden biri de geleneksel kavram, ayırım ve kurumları 'sorunlaştırma'nın ya da 'sorgulamanın' politik olarak yararlı olduğuna inanmaları. Oysa bence ortaya alternatif bir pratik çıkarmadıkça, en azından sorgulanan kavram ya da ayırımın miadının dolmuş olacağı bir ütopya kaba hatlarıyla da olsa çizilmedikçe bir toplumsal pratiğin 'iç gelişki-lerine' işaret etmenin, ya da onu 'yapıçözümüne' tabi tutmanın pek yararı yok...Onları nasıl çözeceğiniz konusunda belli bir öneriniz yoksa bu tür gerilimleri ortaya sermek pek de anlamlı değil. Halbuki gençliğimdeki Deweyci liberal sol da Marksist radikal sol da ütopyacı görüşler geliştirmeye, söz konusu gerilimleri azaltacak pratikler önermeye çalışırdı. Çağdaş Foucaultcu sol hakkındaki kuşkulandırmayı böylesi görüşler ve öneriler önerme konusundaki beceriksizlerinden kaynaklanıyor (1995:Kapak).

Bir liberal olarak Rorty'nin pozisyonu gerçekten ilginçtir. Rorty'nin pragmatik yorumsamacılığı neredeyse tüm post-söylemlerin felsefi temelini oluştururken o kalkıp neredeyse tüm post-söylemleri pratikten uzaklaştıkları için eleştirir:

...öyle bir boşanıp geçen bu yapıbozumcu faaliyet edebiyat kavrayışımıza pek az katkıda bulunduğu gibi sol siyaset içinde pek az şey yaptı. Tam tersine, dikkatleri reel siyasetten uzaklaştırarak, -tıpkı 1960'ların solu gibi- sistemin içine dahil olmamakla gururlanan ve kendisinin sistemi iyileştirme yeteneğini azaltan, kendi akademik adasında yaşayan halinden memnun bir sol yaratılmasına katkıda bulundu (1998a:30-1).

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

Rorty'nin sivri dilinden Foucaultcu sol kadar Derrida, Heidegger, Levinas, Laclau gibi isimler de nasibini alır. Rorty, Foucault'yu 'hiçbir toplumsal umuda sahip olmadığı' için eleştirir (1998a:28): öyle ki Rorty'ye göre Foucault ve onun Lyotard gibi çağdaşı olan yazarlar siyasi olarak yeni muhafazakarlardır; onların toplumsal bağlamla ilgilenmek ve bir biz in adına konuşmak gibi bir derterleri yoktur (1984:40). Diğer yandan Rorty Levinas'ın Öteki ve Heidegger'in Varlık kavramlarını 'faydasız' hatta 'hantal, acemice, ve aydınlatıcılıktan uzak' bulur (1998b:72). Ona göre Levinas'ın öteki kavramının ne toplum için ne siyasi pratikler için ne de adalet anlayışımız için hiçbir katkısı yoktur. Levinas'ın etiğinin siyasi anlamı yapıbozucu yazarlar tarafından gereksiz yere abartılmaktadır. Bu anlamda Rorty'ye göre ne Levinas ne de Derrida'nın hiçbir kamusal faydası yoktur: "Rorty, Derrida'nın yapıtının kamusal alana genişletildiği takdirde bunun faydasız, zararlı, hatta belki de tehlikeli etik ve siyasi sonuçlar doğuracağına inanır" (Crithchley, 1998a:39).

Rorty'nin pragmatik hırçınlığından Laclau da payına düşeni alır. Ona göre Laclau Derrida'nın faydasını fazla büyüterek solcu siyasi tartışmaların talihsiz bir biçimde aşın-felsefileşmesine katkıda bulunur (1998b:113). Laclau'nun şu ünlü temsil ilişkisinin iç muğlaklıklarının onu olanaklı kararlar arasında hegemonik bir savaş alanına dönüştürmesi mottosunu Rorty şu şekilde eleştirir:

Dönüştürmek nereden çıkıyor? Etik ve siyasi mütalaalarda, olanaklı kararlar çoğulluğu arasındaki savaş alanı olmayan herhangi bir şey var mı ki zaten? Bir kavramın iç muğlaklıklarından bahsetmek bu tür savaş alanlarının varlığını açıklamaya yardımcı olur mu? Bu tür terimler kullanılınca ve böylece (Laclau'nun deyiimiyle) 'siyasetin aşkın ufkunu genişletince' yüksek bir soyutlama düzeyinden başka elimize ne geçmiş oluyor? Laclau, yüceltilmiş bir dille, bize zaten bildiğimiz bir şeyi; yani seçilmiş temsilcilerin nasıl oy kullanacaklarına seçmenlerine siz olsaydınız nasıl oy kullanırdınız diye sorarak karar vermeleri gerektiğini söylemiyor mu? (1998:116).

Laclau'ya birçok haklı ve sert eleştirileri yönelttikten sonra, sonuç olarak Rorty şöyle der: "Ben, Laclau'nun çağdaş siyasete maydanoz olmak için çıktığı soyutlama düzeyinin yüksek olduğunu, ve bunun 'ilk' felsefeyi fazla hatırlattığını düşünüyorum" (1998b:122).

Pragmatizmi yorumsamacılıkla evlendirerek hemen tüm post-söylemlerin kendilerini temellendirerek meşrulaştırabilecekleri felsefi bir zemin bulabilmelerini sağlayan Rorty'nin iş bu teorilerin pratikteki pratik hayatına gelince hırçınlaşması ve onları 'pratik politikadan kopuk', 'kamuya

faydasız' ve 'gereksiz bir metafizik' olarak nitelemesi dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gereken bir noktadır. Zira hem epistemolojik hem de politik olarak Rorty ile aynı zemini paylaşan bu anlayışları Rorty'nin alkışlaması beklenirdi. Peki neden Rorty birçok noktada hemfikir olduğunu söylediği bu anlayışların pratikteki faaliyetlerine baktığında rahatsızlık duymaktadır? Bu soruyu Rorty'ye yöneltseydik eğer, yorum-samacılıkla ve pragmatizmle flört eden bu yaklaşımların yorum-samacılığı ve pragmatizmi metafizikleştirerek onun pratikteki anlamını kavrayamadıkları gibi bir yanıt alırdık. Çünkü Gadamer'in yorum-samacılığında Rorty'yi cezbeden ideal, metafiziğin aksine yorum-samacılığın bizi pratikte pratik düşünmeye davet ederek metafiziği aşması ya da onu kendi kendisiyle baş başa bırakmasıydı. Oysa yorum-samacılık ana-akımda bir meta-teori olmaya başladığında, pratikle olan bu içsel bağını koparıp yine metafizikleştirildi. Gadamer'in yorum-samacılık anlayışını gözden geçirdiğimizde, hem Rorty'nin neden rahatsız olduğunu hem de post-söylemlerin yorumsamacılığı nasıl metafizikleştirerek katmerlenmiş bir metafiziğin içerisinde devindiklerini görmüş olacağız.

3.1.1. Yorumsamacılığın ve Yapıbozumun Pratikteki Pratik Anlamı

Gadamer, *Hakikat ve Metodu* zamanında hiç sorgulanmadan kabul edilmiş olan neo-Kantçılığa ve pozitivistliğe, yani bilimsel doğrulara tek yönlü yönelim paradigmasının hakimiyetine karşı yazdığını söyler. (1975:552) Gadamer'e göre teorik bilgiyle (episteme) pratik bilgelik (phronesis) arasında oluşturulmuş olan bu metafizik uçurumu karşı Aristotelesçi bir *philosophia practica* yla aşmamız gerekir.

Akın Ergüden "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri" adlı yazısında Aristonun pratik bilgelik anlayışıyla Gadamer'in yorumsamacılığı arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde inceler. Ergüden'in tartıştığı üzere gerek Aristoya gerekse Gadamer'e göre 'praxis, theoria'nın antitezi değildir. Zira *theoria* bir *praxis* biçimidir (1986:168). Praksis ise yalnızca politik olanı değil, pratik olan her şeyi, yani insanların birbirleriyle ve dünyayla olan tüm ilişkilerini kapsar (Gadamer, 1998:56). Bu anlamda 'pratik ve pratik felsefenin nesnesi, bilmek, yapmak ve yaratmak gibi uçların ortasında durur' (57). Pratik felsefenin kendisi bizzat, pratik koşullara bağlıdır; teoriye aktif olarak bir katılım olduğunu öngörsayar ve bu anlamda pratik felsefe, politik olanla ve gündelik hayatımızla gerçekleştirmek istediğimiz amaçlarla içsel olarak ilişkili olan ve özü

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

itibarıyla tarihsel olan bir düşünce tarzıdır ya da böylesi bir düşünce tarzı olmak zorundadır (55-61). 'Çünkü insanın eyleminin özü, yani pratik olan her şey, soyut çözümlenmeler ötesinde, onları aşan bir somutluk sorunu içerir' (Gadamer den aktaran Ergüden, 1986:167). İşte tam da bu nedenle klasik felsefenin ya da Batı metafiziğinin aşılması, pratik konuların özgül yapılarına ayrı bir önem atfedilmesi ve böylelikle teorinin pratiğin yerini almasına karşı konulması gerekmektedir. Bu ise ancak Aristotelesçi bir pratik bilgelik anlayışıyla mümkün olur. Çünkü Aristoteles için pratik bilgelik teorik bilgiden farklı biçimde, ilkeler üzerine düşünme ile somut bir durumun algılanmasını birleştiren bir yetidir ve belli bir somut durumda karşılaştığında, neyin önemli, neyin önemsiz olduğunu algılamaktır (Gadamer den aktaran Ergüden: 1986:168-170).

Bu anlamda Gadamerin temel kavramları olan anlama (*verstehen*) ve yorum *phronesis* i yani pratik bilgelikle içsel olarak ilişkilidir. Zira pratik felsefe çerçevesinde anlamak ya da yorumlamak tıpkı *phronesis* gibi düşünceyi ve eylemi içerir. Bu anlamda yorumlama, bir metnin yorumu olması ötesinde teori-pratik ilişkilerini anlamayı da kapsar. Yani, pratik anlamadan sonra olan ve anlamadan sonra yaptığımız bir şey değildir; teoriyle pratik anlama eyleminin içerisinde iç içe geçmiş durumdadır. (Göka vd., 1995:49)¹⁹

Burada Gadamer bağlamında söylenenler gerek Heidegger gerek Levinas hatta Derrida için bile geçerli olduğu söylenebilir. Her ne kadar burada ayrıntılarına giremesek de teorinin pratikteki pratik hayatına yapılan vurgunun Gadamer ve Rorty ye özgü olmayıp, günümüz literatüründeki baskın yaklaşımların paylaşılmış olduğu ortak bir zemin oluşunu görmek için gereklidir. Örneğin Eagleton Heideggerin yaklaşımını *Varlık ve Zaman* bağlamında tartıştıktan sonra şunu söyler:

Bu felsefede [Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki yorumbilgisel fenomenolojisi] değerli olan şey, her şeyden önce, kuramsal bilginin her zaman pratik toplumsal çıkarların bağlamından çıktığını vurgulamasıydı (1990:89).

Eagletonın Heidegger e bir dizi eleştiri yöneltmekle birlikte bu noktada ona katılması ya da Derrida'nın aşağıda okuyacağınız pasajı bir Marksist e şaşırtıcı gelebilir:

Marx'ı -yani birkaç başkasını da- okumamak, yeniden okumamak ve tartışmamak ve bu 'okuma' ve 'tartışma'yı akademik sınırların ötesine götürmemek her zaman hata olacaktır. Giderek daha fazla olacaktır; teorik, felsefi ve politik sorumluluğumuzu yerine getirmemek olacak -

tır. Dogma makinesinin ve 'Marksist' ideolojik aygıtların (devletler, partiler, hücreler, sendikalar, ve doktrinal üretimin başka yerleri) yok olma sürecinde olduğu bugün artık bu sorumluluktan yüz çevirmenin hiçbir özürü olmaz, ancak bahaneleri olabilir. Bunsuz herhangi bir gelecek olmayacaktır (1995:54).

Peki nasıl oluyor da Derrida, Marx'ı akademik sınırların ötesine götürmeye çalışıyor? diye sorulacak olursa, Derrida'nın yapıbozumun sanki yalnızca metinlerle ilgilenmek olarak hep yanlış anlaşıldığını beyan ettiği bir söyleşisine dikkat çekmekte fayda var. Derrida için yapıbozum basitçe bir metni okuma yöntemi değildir; yapıbozum her yerdedir: toplumda, tarihte, akademide, ekonomide, siyasette vb. (Derrida, 1991:132-133). Derrida kendisinin bir solcu olduğunu söyler; ama hemen ardından şunu ekler: onun önermiş olduğu yapıbozum, özü itibarıyla solcu bir teori değildir. Yapıbozumun, içinde olunan somut-pratik bağlamdan öte bir özü yoktur; örneğin yapıbozum yerine göre liberal kapitalizme direnmek için bir araç olarak kullanılabileceği gibi solcu totalitarizme karşı da kullanılabilir (133). Bakınız Derrida ya kendi görüşlerinin nasıl yanlış anlaşıldığı sorulduğunda Derrida nasıl yanıt veriyor:

İnsanlar yapıbozumu negatif modellere hapsettiklerinde yani yapıbozumu politik olmayan, kurumsal olmayan ya da yalnızca kitaplarla, spekülatif söylemlerle, kütüphanede olanlarla ilgili olan bir şey olarak sınırlamaya çalıştıklarında ya da metni, yazılmış bir şey olarak yorumladıklarında ... ben bunun çok ciddi bir yanlış yorumlama olacağını düşünüyorum ... Tekrar ve tekrar söylemeye çalıştığım gibi 'güzel metin yalnızca alfabetik olan bir ses ya da bir kitap değildir' ve bu cümleden bir dizi sonuç çıkarılmalıdır (1991:141).

Yani Derrida açısından bakacak olursak yapıbozum tam da pratikte olan pratik bir şeydir. Yapıbozum etik yönelimlerimizden, siyasi tercihlerimizden somut, pratik bağlamlardan bağımsız olan bir yöntem değildir. Onun pratikteki kullanılış biçimi ona pratikteki pratik anlamını verir. Aksi taktirde, Derrida'nın da söyleyebileceği gibi, yapıbozum da metafiziğe karşı çıkış potansiyelini yitirerek metafizikleştirilmiş olur.

Burada Rorty, Gadamer, Heidegger, Derrida bağlamında tartıştığımız sanınız günümüz literatüründe pratik sözcüğüne yapılan vurgunun metafizikten çıkış noktası olarak görülmeye başladığını göstermek için yeterlidir.

Fakat şu noktanın da altı tekrar çizilmeli ki birbirinden ilk bakışta çok farklı gibi görünen bu yaklaşımların hareket ettikleri bu ortak zeminin

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

sınırları burada gösterilenden çok daha geniş olduğu gibi bu zemini paylaşanların sayısı da burada adını zikrettiklerimizden çok daha fazladır.²⁰ Pratik sözcüğüne yapılan vurgu Paul Ricoeurün yorum-samacılıkla Marksizmi pratik sözcüğü temelinde buluşturmaya çalışması, Levinasın ilk felsefenin ontoloji değil etik olduğunu, tam da yani başımızda olana bakmamız ve gereksiz metafiziklerden kaçınmamız gerekliliğinin altını çizmesi, Pierre Bourdieunun ve Michel de Certeauunun sosyoloji de -yaklaşımı diğerlerinden oldukça farklı olsa-pratik sözcüğüne yükledikleri ayrıcalıklı anlamlar, bilim felsefesi literatüründe bilimin kendisine, yani onun metafizik özelliklerine değil de tam da pratikteki işleyiş biçimine bakılması yönünde bir konsensüsün oluşması gibi eğilimler göz önüne alındığında sanırız yukarıda söylenenler daha bir netlik kazanacaktır.

Yani Domenico Jervolino nun da belirtmiş olduğu gibi çağdaş felsefede yorumsamacılıktan esinlenen ya da onunla ilişkili olan birçok teori söz ile eylem arasında daha verimli ve dinamik bir denge bulmaya çalışıyor (1996:63). Fakat bu teorilerin böylesi bir dengeyi ararken, bu dengeyi aramış ve bulmuş olan Marx, Gramsci, Lukacs, Korsch gibi isimleri zikretmemeleri ve sanki daha önce bir praksis felsefesi yokmuş gibi davranmaları; dahası praksis felsefesini, yani Marksizmi, metafizik olarak görmeleri en azından akademik etik açısından bakıldığında bu teorilerin vurdumduymaz bir cahilliğin ve sorumsuzluğun içerisinde devindiklerini gösterir ya da şu önermeyi tekrar doğrular: neo-liberal bir dünyada burjuvazinin hakimiyeti altında yaşıyoruz. Şimdi burjuva felsefesinin burjuva felsefesini eleştirmekle birlikte nasıl hala burjuva felsefesi olarak kaldıklarına, oysa Batı metafiziğinin zaten Marksizm tarafından aşılmış olduğuna bir bakalım.

3.2. Yorumsamacılığı, Yapıbozumu, Pragmatizmi ve Batı Metafiziğini İçerip Aşmak: Marksist Bir Praksis Düşüncesine Doğru

Önceki bölümde günümüzde baskınlığını ve etkinliğini arttırmış olan ve ilk bakışta birbirlerinden oldukça farklı gibi görünen bir dizi teorinin Marksizmle paylaştıkları ortak bir zeminin olduğunu göstermiş bulduk.²¹ Böylesi -kesinlikle politik değil ama epistemolojik- bir ortak zeminin olduğunu Marksist bir duyarlıkla inkar etmenin hiçbir anlamı yok. Rorty, Derrida ve Gadamerin yazmış olduğu öyle pasajlar okuduk ki kimden alıntıladığımızı belirtmeseydik, rahatlıkla bir Marksistin yazmış olduğunu düşünebilirdik. Öyle ki Heidegger ve Lukacsın düşünceleri

arasında bir yakınsamanın ötesinde bir akrabalığın olduğuna bir çok düşünür dikkat çekiyor.²² Gerçekten de Kartezyanizme ve ikilikler içerisinde düşünme geleneğine karşı Heidegger'in *Varlık ve Zaman* da Lukacs'ın ise *Tarih ve Sınıf Bilinci* nde yapmış oldukları eleştirilerde epistemolojik olarak paylaştıkları ortak bir zeminin bir yakınsama olmanın çok ötesinde.- fakat politik olarak yollannın bir o kadar da ayırıdır, hoş bu gerçeği kimse inkar etmiyor- Öyle ki Heidegger'in ve Lukacs'ın yazmış oldukları bazı pasajlar karışık bir şekilde ve referans belirtmeden yazıl- sa, hangisini Heidegger'in ve hangisini ise Lukacs'ın yazdığını belir-lemek oldukça zordur. Heidegger'in, Derrida'nın, Gadamer'in ya da Rorty'nin Marx, Engels, Lukacs, Gramsci'yi okuduğuna dair elimizde bir belge olsaydı eğer, bu düşünürleri birçok noktada kopyacılık ile suçlayabilirdik. Fakat ne yazık ki onlar Marksist literatürü okumadan, sanki çok yeni şeylermiş gibi, aynı şeyleri farklı telaffuz biçimleriyle söy-leyip duruyorlar ve asıl sorulması gereken soru tam da bu. Zira ismini zikrettiğimiz yazarları biraz olsun okuma zahmetine girselerdi eğer, Batı metafiziğinin pratikte nasıl aşılabileceğinin farkına vararak bu metafizikten kurtulmanın ön-koşullarını anlayabileceklerdi.

Önceki bölümden çıkan sonuç bize bu ortak zeminin genel hatlarıyla şu şekilde çizmeme izin verir: Batı metafiziği şiddetle kaçınılması gereken bir düşünce biçimidir ve o teoriyle pratik arasında verimli ve dinamik bir dengenin bulunmasıyla aşılabilir. Zira asıl metafizik tam da 1) nasıl yaşıyoruz? ve nasıl düşünüyoruz? soruları arasındaki içsel bağın kop-masıyla; 2) nasıl yaşamalıyız? ve nasıl düşünmeliyiz? soruları arasın-daki içsel bağın kopmasıyla ve 3) yukarıdaki iki sorunun arasındaki içsel ilişkinin anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi ile başlar. Bu anlayış ise metafizik bir ön varsayım olarak teorinin pratikten, olanın ise olması gereken den ontolojik, epistemolojik ve metodolojik olarak daha üst bir konuma yerleştirilmesine dayanır.

Oysa bu perspektif içerisinde metafiziği aşmak-onun ikilikler içerisinde düşünmesini, aşkıncılığını, evrenselciliğini, Kartezyanizmini aşmak-ancak pratik, pragmatik, yapıbozucu ve yorumsamacı düşünmekle mümkün olur. Fakat yorumsamacılık ya da pragmatizm pratikteki bu anlamından koparılarak hemen her şeyi açıkladığını iddia eden bir meta-teori olmaya başladığında yorumsamacılık metafizikleştirilir ve böylelikle özgürleştirici potansiyelini yitirir. İşte birinci bölümde göstermiş olduğum gibi Rorty'nin kendisini bu yazgının ötesinde olduğunu sanarak epistemolojik ve politik olarak aynı zemini paylaştığı düşünür-lere hırçın ama haklı eleştiriler yöneltmesinin nedeni tam da budur.

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

İşte tam da bu noktada şu üç saptamaya kulak kabartmakta fayda var; birincisi şu: Jervolino nun söylemiş olduğu gibi 'sonuçta, çağdaş yorum-samacılıkla Marksizm arasında bir yakınlık ve bir mesafe oluşmuş durumda ve bu ilişkinin kendisi bir yorum gerektiriyor'(1996: 63).

İkincisi yukandaki sözü edilen teorik öncüllerden ve paylaşılan ortak zeminden liberalizm zorunlu olarak çıkarılamaz. Kapitalist ve neo-liberal bir dünyada bu öncüllerden ortaya bir liberalizmin ya da radikal demokrasinin çıkması hiç de şaşırtıcı değildir.

Üçüncüsü ve en önemlisi ise şudur: buraya kadar tartışılanlar pratik politik bir anlam kazanmadığı ölçüde yine metafizik kalacaktır. Bu noktaya kadar yaptığımız tartışmalarla söz konusu yaklaşımları içerip aşmanın ön-koşullarını hazırlamış bulunduk. Bu noktadan sonra yukarıda yapılan tartışmaları içerip aşan bir perspektifin ana hatlarını göstermeye çalışacağız. Zira Rorty nin oldukça haklı olarak dediği gibi,

...en azından sorgulanan kavram ya da ayının miadının dolmuş olacağı bir ütopya kaba hatlarıyla da olsa çizilmedikçe bir toplumsal pratiğin 'iç gelişmelerine' işaret etmenin, ya da onu 'yapıçözümü' tabi tutmanın pek yararı yok" (1995:Kapak).

Dolayısıyla böylesi bir dertten yola çıkarak, bu bölümde şu üç temel tezi öne süreceğiz: birincisi, ne Rorty'nin pragmatik yorumsamacılığı ne Gadamer'in pratik felsefesi ne de Derrida'nın yapıbozumu Batı metafiziğini aşabilir ya da Batı metafiziğini kendi kendisiyle baş başa bırakabilir. Tüm bu yaklaşımlar, tarihsel materyalizmle teorik ve pratik anlamda içsel bir ilişki kuramadıkları ölçüde Batı Metafiziğinin sınırlarını hem teoride hem de pratikte genişletme yazgısını paylaşırlar; her ne kadar teorinin pratikteki pratik hayatından sıkça dem vursalar da...

İkincisi, bu yaklaşımların anlamlı olan argümanları hiçte yeni argümanlar değildir. Başta Hegel olmak üzere, Marx, Engels, Korsch, Lukacs ve Gramsci tarafından fazlasıyla dile getirilmiştir. Dolayısıyla söz konusu argümanların bu yaklaşımlar tarafından sanki çok yeni şeylermiş gibi içeriksizleştirilerek yinelenmesi, en hafifinden bir ifadeyle kağıt israfıdır. Eğer onların Batı Metafiziğine dair bize anlattıkları hikaye doğruysa, Batı metafiziğinin tarihsel materyalizm tarafından zaten içerilip aşılmış olduğu gerçeğinin teslim edilmesi gerekir. Dolayısıyla Marksizm'in Batı metafiziğini aşmak için ne hermeneutiğe ne yapıbozuma ne pragmatizme ne de herhangi bir post-söyleme ihtiyacı yoktur²³.

Üçüncüsü, Batı metafiziğinin gerçek anlamda, yani pratikte aşılabilmesi, onu ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal ön-koşulların aşılabilmesini,

yani kapitalizmin tarih sahnesinden silinmesini gerektirir. Bu, kapitalizm sona erdiğinde metafizikte sona erecektir anlamına gelmez. Fakat kapitalizmin sona ermesi, Batı metafiziğinin pratikte aşılabilmesinin ön-koşuludur.

3.2.1. Cilalı Metafizikçiler Devrinde 'Ah Şu Batı Metafiziğini Bir Aşsak' Sendromu

Yazımızın ilk iki bölümünde Rorty ve Gadamerin Batı metafiziği ile yorumsamacılığı nasıl birbiriyle karşılaştırdığını ve birini diğerine alternatif olarak öne sürdüğünü göstermiş bulunduk. Bu bölümde ise daha önce Rorty ve Gadamer bağlamında örneklediğimiz Batı metafiziğini aşma çabalarının daha geniş bir bağlamda ele alınması gerekliliğine dikkat çekeceğiz. Zira Batı metafiziğinin yel değirmenlerine karşı yorumsamacılık, yapıbozum, pragmatizm ya da genel anlamıyla post-modernizm gibi hayali Don Kişotlar düşlemek esasen Rortynin ya da Gadamerin şahsına münhasır olan şizofrenik bir durum değildir.

Taylor'un *Modernliğin Sıkıntıları* nda dediği gibi,

17. Yüzyıldan başlayarak tüm modern çağın bir çöküş dönemi olarak değerlendirilmesine sık sık rastlanıyor. Zaman ölçeği büyük farklılıklar gösterebildiği halde, çöküş temaları üzerinde belirli ölçüde yakınlık var. Bu temalar çoğunlukla az sayıda ana melodinin çeşitlemeleri (1991: 9-10).

Taylor *Modernliğin Sıkıntıları* adlı kitabında bu ana temalardan üçünü bireycilik, dünyanın büyüsunün çözülmesi ya da araçsal aklın önem kazanması ve endüstriyel-teknobilimsel toplumun eleştirileri olarak belirliyor (1991:9-18). Burada bizim burada Taylor'a ekleyeceğimiz sap-tama, bu üç ana temanın bir Batı metafiziği eleştirisi ve onun aşılması gibi bir zeminde bulunduğu. Zira bu üç eleştiri de suç öyle ya da böyle Batı metafiziğine atılıyor; onun Kartezyenizmine, ikilikler içerisinde düşünmesine, düalizmine, aşkınlığına, evrenselciliğine, teorizmine vb.

Friedrich Nietzsche'nin hayattan kopuk felsefeye karşı haykırışları, Jean-Francois Lyotard'ın meta-teorilerin sonunu ilan etmesi, Paul Feyerabend'in her şeye eyvallah (*everything goes*) demesi, Derrida'nın 'akıl merkezliliğe' (*logocentrique*) karşı bulunmuş felsefesini (*philosophie de la pesence*) geliştirmesi, Levinas'ın ilk felsefeyi metafizik olmaktan kurtarıp, ilk felsefenin etik olması gerektiğine dair ısrarı ve sonrasında metafizikten etikle kaçış çabalarında büyük bir patlama yaşaması, Heidegger'in *Da-sein*ı, Derrida'nın merkezsizleşmiş öznesi, Levinas'ın

'radikal ötekiliği aracılığıyla Kartezyen özne anlayışının köküne kibrit suyu akıtılması'²⁴, Doğu düşüncesinde benliksizlik ve somut düşünmeye dair doktrinler aranmasında büyük bir artış olması, Hıristiyan mistiklerinin yeniden okunmaya başlanması, Eski Yunana dönüş özlemi, kısaca Batının dışında olduğu varsayılan her şeye Avrupa-merkezcilik ve evrenselcilikten kurtularak yaklaşma gerektiğinin herkesin ağzına sakız olması, gündelik hayata duyulmaya başlayan yoğun ilgi, rastlantı ve olumsuzluk sözcüklerinin cilalandıkça cilalanması, her şey yerel mi yerel ortada yok herhangi bir genel düsturuna tapınılmaya başlanması, Kartezyen olmanın çok büyük bir küfür sayılması, kuantum fiziğinden hiç olmadık sosyal teoriler çıkarmanın moda olması, Spinoza'daki bedenle akli dengenin yitirilişi, soyutlamalara karşı duyulan aşırı güvensizlik, kavramların lastik gibi sündürülüp her yerde her anlama gelebilmesi: yani bu söylemler imparatorluğunda herhangi bir söylemin çıkıp da ben de Batı metafiziğine karşıyım, ben de! demesi ana-akımdaki bu ker vana dahil olması için yeterli bir sebeptir. Yorumsamacılığın baş tacı edilmesinin nedeni de budur işte: sen de bizdensin...

Yalnız gözden kaçırmamamız gereken bir nokta var. Bu yaklaşımları tamamıyla saçma diye bir kenara atacak olursak, hem haksızlık yapmış hem de onları içerip aşma şansını elimizden kaçırmış oluruz. Zira gerçekten bu yaklaşımlar, Rorty, Derrida ve Gadamer özelinde göstermiş olduğumuz gibi dünyanın gidişatından öyle ya da böyle ama bir şekilde hiç mi hiç hoşnut değillerdir. Çıkış noktalarında edinmiş oldukları teorik/pratik bir dertlerinin olduğunu da söylemek mümkündür. Ve gerçekten de Kartezyen çerçevenin içerisinde düalist bir şekilde düşünmek, Özne denilen şeyin kendisine özdeş olan bir şey olduğunu varsayarak tüm dünyayı onun emrine amade kılmak, pratikle teori arasında ontolojik bir ayrım yapmak, Hakikatin tarihsel-toplumsal bağlamdan aşkın bir özü olduğunu varsaymak, olanlarla fazlasıyla haşır neşir olarak olması gerekeni unutmak, pratik sorunlarımızı aşın felsefileştirmek, hayattaki dertlerimizden kopuk meta-teoriler üretmek, Avrupa-merkezciliğin sınırları içerisinde kalmak hiçte anlamlı olmayan ve şiddetle kaçınılması gereken hastalıklardır.

Fakat burada bu hastalıklardan kurtulabilmemiz için bu hastalığa dair doğru bir teşhis yapmamız gerekiyor. Oysa bu yaklaşımların semptomlarını çok iyi teşhis edip de bu hastalıklardan kurtulmamız için doğru reçeteyi yazamamamızın nedeni, varoluşları gereği şu gerçeği bir türlü görememeleri ya da görmemek için direnmeleridir: bu hastalığın adı Batı metafiziği değil, burjuva felsefesidir. Bu amaçla bizim burada göstermek istediğimiz şey, bu yaklaşımların hala ve inatla Batı metafizi-

ziğini metafizik bir şey sanarak, metafiziği daha da metafizikleştirmeleri ve böylelikle çıkış noktalarında bize vaad etmiş oldukları olası özgürleşme perspektifini yitirmeleridir. İşin açıkçası tüm yazı boyunca söylemeye çalıştığımız şey şudur: tüm bu yaklaşımlar, tarihsel materyalist ve sosyalist olmadıkları ölçüde kendi derterine derman bulamayacakları gibi bizim de hiçbir derdimize derman olamayacaktır. Zira kendi karşılıklarına sorun olarak koydukları şeyler birer yel değirmenidir ve dolayısıyla bu hastalığa iyi gelir diye yazdıkları reçeteler de başınız sağolsun demenin ya da görülmesi hoş bir hayal olmanın ötesine gidemez. Teoride gerçekleştirilmeye çalışılan hayata dönüş operasyonları ise maalesef yeni ve çok daha acılı bir tutsaklık biçimidir. Burada dikkat çektiğimiz ve aşağıda ise ayrıntılarıyla göstereceğimiz şey şudur: burjuva felsefesi kendi yüzünü aynada görmeye başlayınca ah şu metafiziği bir aşsak sendromuna girmiştir. Bu düşünce biçimi kendisini ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal ön-koşulları aşma perspektifine sahip olmadığı sürece de bu sendromla birlikte yaşamaya devam edecektir. Şimdi bu sendromun tarihsel materyalizm tarafından nasıl içerip aşılabileceğine ve zaten aşılmış olduğuna bir bakalım.

3.3. İdealist Düşüncelerin Materyalist Tarihi: Burjuva Felsefesinin Bir Hastalığı Olarak Batı Metafiziği

Günümüzde Batı metafiziğinin artık klişeleşmiş bir şekilde her yerde her şekilde tekrarlanan şu ünlü ikilikler içinde düşünme ve Kartezyanizm hastalıklarının tedavisine dair sunulmuş olan yorumsamacı, yapıbozucu ve pragmatik reçeteleri fevkalade dikkatli bir şekilde okuma zahmetine giren Wiliam Desmond, bu reçetelerin artık tüm bedeni kaplamış olan kanseri aspirinle tedavi etmeye çalıştığını belirttikten sonra, şöyle bir soru sorar: iyi de diyalektik düşünce zaten böylesi ikili karşıtlıkları ve Kartezyanizmi aşma vaadiyle ortaya çıkmamış mıydı? O zaman aynı şeye gidip de yapıbozum ya da yorumsamacılık demek ne kadar anlamlıydı? (2000:37-41).

Burada ne yazık ki ayrıntılarına girmeden ve temellendirmeden yalnızca iddia etmekle yetineceğiz: gerçekten de eksik, kötü niyetli ya da gereksiz önyargularla okunmadığı sürece Hegel'de ne özne/nesne, olan/olması gereken, beden/zihin; ne de soyut/somut, teori/pratik, tümel/tikel gibi ikilikler bulabilirsiniz. Hegel'in tüm felsefi çabası neredeyse Kartezyanizmin ve tam da bu ikiliklerin aşılmasıdır. İşin ilginç yanı şu: Hegel, Kartezyanizmi ve onun ikiliklerini diyalektik düşünceyle aşar-

ken, bunu Batı metafiziğine karşı çıkmak amacıyla değil, metafiziğe dair bir iş olarak yapmıştı!

Metafiziğin olumsuzlanması ve bu düşünce tarzının aşılması gereken bir şey olarak görülmeye başlaması ise post-söylemlerle değil, Engels ile başlar. Engels *Anti-Duhring*'te metafiziği şeyleri ve gerçekliği soyut ve durağan olarak gördüğü için eleştirir. Fakat ona göre metafizik, Platon'dan bize miras kalmış olan bir düşünce geleneği değildir; metafizik insanlık tarihindeki bir dönemi ifade eder (1966:108-119). Çünkü dünyayı duranlaştıran bir düşünce tarzı, onu sorgulanarak değiştirilmesi gereken bir şey olmaktan çıkararak onu olağanlaştırır. Bu ise hali hazırdakini meşrulaştırmaktan başka bir şey değildir. Engels metafiziğin durağanlaştıran, olağanlaştıran ve meşrulaştıran düşünce biçimine alternatif olarak diyalektik düşünceyi önerir. Zira diyalektik 'belirli bir tanımlamadan ötekine sürekli geçişler sürecidir; karşıtlıkların durmadan ergiyip aşılmasıdır, birbirine dönüşümüdür; o tek yanlı ve katı nedenselliğin yerini karşılıklı etkilemeye bırakmasıdır' (Engels'ten aktaran Lukacs, 1998:56).

İşte tam da bu nedenle Marx şunu söyler:

Gökten zembille inen Alman felsefesinin tam tersine burada biz, etiyile kemiğiyle insanlara ulaşmak için ... aktif insanlardan hareket ediyor ve gerçek hayat süreçlerini temel alıyoruz (1987: 45).

Marx'ın metafiziği nasıl aştığını burada gösteremeyeceğiz²⁵ fakat yalnızca şuna değinmekle yetineceğiz: Marx teoriyle pratiğin ontolojik bir şekilde yarılmasıyla özne denilen felsefi kurgunun sahadaki oyuncu değil, tribündeki seyirci olma yazgısına terk edilmiş olmasını burjuva düşüncesinin bir hastalığı olarak değerlendiriyordu.

Marx ve Engels'teki pratikte pratik temelli teori anlayışı, II. Enternasyonalin rüzganyla, yani Lukacs'ın deyişiyle "felsefede pozitivist determinizmin, pratikte ise oportünizmin" (Lukacs'dan aktaran Savran, 1993:48) ağırlık kazanmasıyla unutulmasına karşı çıkan Lukacs, daha 1923'te tüm felsefe alemleri dogmatik uykusunda mışıl mışıl uyurken, yani Kartezyen felsefe geleneğinden ve Batı Metafiziğinin ikilikleri içerisinde düşünme alışkanlığından oldukça memnunken Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*yle ayağa kalkarak şöyle haykırıyordu: Özne/nesne, olan/olması gereken, beden/zihin, tümel/tikel, teori/pratik, tin/madde gibi ikilikler içerisinde düşünme geleneğinin aşılması gerekiyor. Zira Lukacs'a göre Marksizmin gerek kaba determinizm biçimlerini, bilimsiciliği, pozitivistliği, totalleştirici-rasyonel düşünce tarzlarını, evrenselciliği, tarih-üstünlüğü,

aşkınsal düşünce biçimlerini gerekse söz konusu ikilikleri, yani burjuva düşüncesinin antinomilerini aşması gerekiyordu. Lukacsın antinomi dediği şey, bu ikilikler arasına aşılmaz uçurumlar koymaktı. Çünkü böylelikle 'düşünce, özne ve nesne gibi iki yaka arasındaki düşünsel seyirciliğin ortasında boğulup' kalıyordu (1998:244). Ve bu nedenle 'burjuvazi gelecek kuşaklara klasik felsefede çözülmemiş antinomilerden başka bir şey bırakmadı' (245).

Yani Lukacs a göre ikilikler içerisinde düşünmek ve kategoriler arasında hiyerarşik ilişkiler kurmak burjuva düşüncesinin bir hastalığıydı ki bu hastalığın bir başka semptomu da şuydu:

Sistemli bir kuşkudan ve Descartes'in *cogito ergo sum*'undan başlayıp Hobbes, Spinoza ve Leibniz üzerinden uzanan düz bir gelişme çizgisi var ki bunun zengin çeşitlemelerle merkezinde yer alan motif şudur: Bilginin nesnesi bizce ancak bizim tarafımızdan yaratıldığı için ve ölçüde bilinebilir (1998:194).

Yani bu noktada Lukacs eleştiri oklarını Kartezyanizme yöneltiyor. Ve bu Kartezyen çerçeveyi aşma gerekliliğini şu şekilde ortaya koyuyor:

Burada bizim açımızdan önemli olan şey, bilgi-edinen öznenin yani Ben denen ilkenin içeriği bakımından bilinmesi ve böylece hareket noktası ve yönetsel bir kılavuz olarak kabul edilebilmesidir...özne-nesne ikiliği'nin aşıldığı ve ortadan kalktığı...bir zemin arama program veya istemi de buradan kaynaklanıyor (1998:210).

Lukacsın burjuva düşüncesinin hastalığının bir semptomu olarak gördüğü bir başka şey ise şu: aksiyomatik bir düşünce tarzının ve matematiğin gerçekliğin en doğru temsilini verdiği dair modelin hemen tüm burjuva felsefelerince kabul edilmesi ve Rasyonalizmin tüm gerçekliği açıklamak gibi evrensel bir iddiayla ortaya çıkışı. Bu noktada Lukacs şuna dikkat çeker: Eski Yunan da ve Hindu keşiflerinde kısmi bir rasyonellik anlayışı varken bu burjuva dünyasında hemen her şeyi her daim açıklayabildiğini iddia eden evrensel ve topyekün bir rasyonellik anlayışı hakim olmaya başlar. Oysa Lukacs a göre 'Rasyonalizmi soyut ve biçimsel bir şey olarak kabul edip onu böylece insan düşüncesinin özünde yatan tarih-üstü bir ilke haline getirmenin hiçbir yararı olmadığı' gibi 'bir biçimin evrensel bir kategori olarak ele alınmasında' hiçbir anlamı yoktur (1998:197-198). Sonuçta burjuva düşüncesi 'kendi kavramlarının (verilmiş dünyanın) içeriklerinde yatan irrasyonelliğine inatla sarılmış ve bilgiyi bu irrasyonellik temelinde edinmiş olmak pahasına yine de rasyonel bir sistem kurmakta diretti' (204). Oysa

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

bunun hiçbir anlamı yoktu. Zira 'her rasyonel sistemin irrasyonelliğin duvarlarına çarpmasının kaçılmaz olduğunun' (198) farkında olmayarak 'soyut ve kontemplatif bir hale gelen bu yöntem, tarihi böylece sahteleştirip ırzına geçince sonunda tarihte intikamını alıyor ve kendisini bütünlüğe kavuşturmayan yöntemin ırzına geçip onu darmadağın ediyor(bu bağlamda mantıktan yola çıkarak doğa felsefesi yapmak isteyen akımları düşününün bir kez)' (243-4). Lukacs izleri Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant'ta olan böylesi bir anlayışı açıkça bir dogma olarak niteliyor (232).

Bu noktada Genç Lukacs'la Gramsci'yi praxis felsefesi söz konusu olduğunda aynı saflarda görmek mümkün. Gramsci de hem geleneksel idealizmin hem de geleneksel materyalizmin aşılması gerektiğini söylüyor (Boggs,1984:138). Gramsciye göre bilimsel materyalizmin mantıksal olarak tutarlı olabilmesi ve her daim kesin sonuçlar verebilmesi mümkün değildir. Gramsciye göre eğer felsefe toplumsal ilişkilerin bir biçimiye ve her zaman olagelme süreci içerisindeyse ve toplumsal ilişkilerin bütünü her zaman bir değişim içerisindeyse, kendisi çelişkili ve her an değişim içerisinde olan dünya karşısında mantıksal bir bütün olan bir düşünce sisteminin oluşturulabilmesi mümkün değildir (Gramsci den aktaran Boggs, 1984:144).

Burada Marx, Engels, Lukacs ve Gramsci'nin Batı metafiziğine karşı, yani tarih-üstü, evrenselci, aşkınsal, Kartezyen düşünce biçimlerine yönelmiş olduğu eleştirilerin bazılarında dikkat çekmiş bulunduk. Şunu tekrar belirtelim ki burada amacımız ne Lukacs'ın ne de Gramsci'nin düşüncesinin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak değil.²⁶ Fakat yukarıda öne sürdüğümüz ikinci teze dikkat çekmek: bugün moda olan yaklaşımların Batı metafiziğine karşı yönelmiş oldukları eleştirilerin anlamlı olanlarının Marksizm tarafından zaten fazlasıyla dile getirilmiş olduğu. Yani bugün Marksizmle burjuva düşüncesinin epistemolojik ortaklaşmaları noktalar varsa eğer, bu söz konusu teorilerin Marksizmin zamanında söylemiş olduğu bazı şeyleri açık ya da örtük bir biçimde kabul etmesinden kaynaklanıyor. Bu bölümde tartışılanlar sınırlı da olsa sanırım bu ortaklaşılabilir noktaları göstermek için yeterli olmuştur. Şimdi asıl meseleye gelebiliriz. Zira buradan çıkarmamız gereken bazı sonuçlar var.

Bugün bazı Marksistlerin post-modernlere yönelmiş oldukları eleştirilerde gözden kaçan bu zeminin dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gerekiyor. Öncelikle şu noktaya dikkat çekelim: bugün post-modernlerin

Marksistlere yöneldiği eleştiriler, zamanında Marksistler tarafından burjuva bilimine yönelmişti. Bakınız Korsch ne diyor:

Gerçekte ise burjuva biliminin mutlak gerçeklik anlayışı, tüm kuramsal gerçekleri tarih ve sınıf temelli 'toplumsal bilinç biçimleri' olarak tanımlayan materyalist eleştiri tarafından tarihsel ve toplumsal olarak göreceli kılınmaktadır. (2000:84).

Bugün moda olan Batı metafiziği eleştirilerinin daha önce Marksizm tarafından burjuva felsefesine yöneltildiğini görmek önemli ve düşünölmeye değer bir nokta. Korsch'un da dediği gibi gerçekten de Marksizm burjuva biliminin mutlak, herkese aynı olan hakikat anlayışına, aşkınsalığına, evrenselciliğine, Kartezyen çerçevesine, ikilikler içerisinde düşünmesine şiddetle karşı çıkıyor ve burjuva biliminin bu iddialarını tarihsellik, diyalektik, toplumsal ilişkiler ve sınıf kavramlarını ön plana çıkararak onları çürütüyordu. Zira felsefenin kendisi tarihsel olan toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak görölmeye başladığında tarih-üstü tüm düşünce tarzlarının tarihe karıştıracak bir düşünce biçiminin geliştirilmesi gerekir ki Marksizmin burjuva biliminin mutlakiyet kalelerinde gedikler açan zaferi tam da buydu: Marksizm çıkış noktasında kendi tarihselliğini ve yok oluşunu öngörebildiği için burjuva düşüncesinden radikal bir şekilde kopuyor ve bu şekilde Batı metafiziğinin düşünsel ve pratik hastalıklarından kurtuluyordu. Oysa bugün mutlak gerçeklik anlayışı, özcülük, indirgemecilik ve metafizik olmak gibi hastalıklar ana-akımda Marksizme atfedilirken, yapıbozum, yorum-samacılık, pragmatizm gibi yaklaşımlar tarihsellik, pratik, etik, Batı metafiziğini aşmak gibi kavramları ön plana çıkararak Marksizmin sözüm ona totalitarizmine karşı özgürleştirici olduklarını iddia ediyorlar. Sanki Hegel, Marx, Engels, Lukacs, Korsch, Gramsci hiç yaşamış gibi onların burjuva bilimine karşı geliştirmiş olduğu argümanları içeriksizleştirerek yinelemekten hiç mi hiç çekinmiyorlar. Sanırım hepimize salık verdikleri şu ünlü etiklerini, öncelikle akademi dâvanında uygulamaya başlasalar; sanınız daha inandırıcı olabilirler.

3.4. Tarihsel Materyalizm: Burjuva Felsefesinin Soramadıklarını Sorarak Burjuva Metafiziğini Aşmak

Buraya kadar genel anlamda yorumsamacılıkla Marksizmin epistemolojik olarak ortak bir zeminde buluştuklarını belirlemiş ve bu zeminin nasıl bir zemin olduğunu göstermiş bulunduk. Fakat bu demek değildir ki bu iki düşünce biçimi -yani burjuva düşüncesiyle Marksizm- aynı şeyi söylüyor. Tam aksine: bu iki düşünce biçiminin çıkış noktaları ve

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

yöneldikleri ütopyalar birbirinden oldukça farklı. Bu bölümde bu farklılıklara dikkat çekerek Marksizmin sözüm ona Batı metafiziği eleştirilerini nasıl içerip aştığını göstereceğiz ve şuna dikkat çekeceğiz: sözünü ettiğimiz ortak zemin ancak ve ancak Marksist ve tarihsel materyalist farklılıklarla özgürleştirici bir anlam kazanabilir.

Şimdi ana-akımdaki konsensusa Batı metafiziği geleneği nereden gelir? diye bir soru yöneltecek olursak alacağımız yanıt üç aşığı beş yukarı şu şekilde olacaktır: Batı metafiziği denilen felsefe geleneği, genellikle Platon'dan başlatılır. Bu başlangıç noktasını Parmenides e kadar götürülenler de vardır. Ama ana-akımda hemen herkesin hem fikir olduğu ve hepimizi Batı metafiziğinin kurgusu içine asıl hapseden hain Descartes'tir. Bugün ah Descartes hiç yaşamıyorsa, dünya ne kadar güzel olacaktı dedirtecek kadar Descartes eleştirisine rastlamak mümkündür. Batı metafiziği denilen bu düşünsel hastalık tüm çabalara rağmen karantina altına alınamamış ve bulaşıcı bir hastalık olarak günümüze kadar gelmiştir: Leibniz, Kant, Hegel, Marx ve ismini burada anmadığımız bir çok düşünürün ortak hastalığı budur işte: Batı metafiziği.

Evet, dediklerinde bir doğruluk payı da vardır. Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ni okuyanlar için yukarıda sözü edilen gelenek ve Kartezyanizmi ve Batı Metafiziğinin diğer hastalıklarının teşhisi gördüğümüz gibi hiç de yeni şeyler değildir. Fakat Lukacs'ı sözüm ona Batı metafiziği eleştirilerinin ortak zemininden radikal bir şekilde ayıran iki nokta var: birincisi bu geleneğin adı Batı metafiziği değil, burjuva felsefesidir. İkincisi Lukacs'ın aşağıda sormuş olduğu ama burjuva düşüncesinin varoluşu gereği bir türlü sormadığı şu sorudur:

Matematiğin ve geometrinin yöntemleri [nesneyi geneldeki nesneliliğin biçimsel ön-koşullarından hareketle kurgulama (konstrüksiyon) ve yaratma yöntemleri] ve daha sonra matematiksel fiziğin yöntemleri, bütün bunlar böylece felsefenin, dünyanın bütün olarak bilgisini edinmenin yol göstericisi ve ölçekleri haline geldiler. Ama insan aklının kendi özünü oluşturuca bir sistem olarak tutup da bu biçim sistemlerini neden ve ne hakla seçtiği sorusu kimsenin aklına gelmiyor (1998:195).

Evet, metafizikçilerin unutma yazgısına terk ettikleri bu sorunun günümüzdeki yalınkat metafizik eleştirilerince de anımsandığı söylenebilir. Varsa yoksa nereden ve nasıl çıktığı muallak olan bir düşünsel hastalığın tedavisine dair reçeteler yazılıp duruluyor. Bu sorunun unutulma yazgısına terkedilmiş olması, bize burjuva düşüncesinin hastalıklarından hala kurtulamadığı gerçeğini gösteriyor. Günümüzün metafizi-

ziğe karşı oldukça eleştirel olan cilalı metafizikçilerine, Descartes'ın kanına girmiş sonra da hepimize bulaşmış olan bu virüsün nereden geldiğine dair bir soru yöneltecek olursak alacağımız yanıt ya Platon ya Aristo ya da Parmenides olacaktır. İyi de onlara nereden bulaştı? sorusunu sorarsak vebanın ortaya çıkışı gibi olumsal ya da rastlantısal olduğu yanıtını alacağız. Yani, nasıl olmuşsa olmuş bu virüs Batı denilen coğrafyaya gökten zembille inmiş, Doğuya ise teğet geçmiştir. Bu virüsü yok etmenin olanağı yoktur. Olsa olsa ona yorumsamacılık, yapıbozum ya da pragmatizm aşılılarıyla ona bağışıklık kazanarak yaşayabiliriz²⁷.

Lukacs'ın da dediği gibi sorunun bu şekilde salt düşünce alanına hapsedilmesi elbette ki klasik felsefenin işidir ve bu felsefe; zenginlik, derinlik ve yürekliliğini, düşüncenin geleceği açısından yarattığı bereketi de meselenin işte böyle düşünce alanına hapsedilmesine borçludur (1998:209). Yani Marx'ın yaşadığı günlerden bugüne burjuva düşüncesinin şu hastalığında herhangi bir iyileşme emaresi görünmüyor:

Platon'u, Natorp'un yaptığı gibi, Kant'ın öncülü saymak, Aquino'lu Thomas'ın felsefesini Aristoteles felsefesi üzerine kurmaya kalktığını düşünmek gibi abes bir şey yoktur. Bunların ikisi de -keyfi ve ilgisiz bir şekilde de olsa- mümkün olabiliyorsa, bu bir yanda sonraki çağların kendilerine düşen mirastan hep kendi amaçları doğrultusunda yemek alışkanlığından geliyor (193).

Burjuva düşüncesinde nitel bir takım değişiklikler olmakla birlikte-en azından artık evrensel ve mutlak metafizik sistemler kurmaya kalkmadıkları gibi bu metafizikçilerin en birinci görevi böylesi saçmalıkları eleştirmek oldu günümüzde- özündeki şu hastalıktan hiç kurtulamadı. Bu hastalığın teşhisini şimdi Korsch'a bırakalım:

Burjuva felsefe tarihinin 19. Yüzyılın ikinci yarısında karşılaştığı üç sınırdan ya da dar kafalıktan birincisinin 'yüksek felsefi' sınır diye niteleyebiliriz: Felsefe ideologları, bir felsefenin düşünce içeriğinin ... yaşamını, yalnızca felsefelerde değil, ama aynı şekilde pozitif bilimlerde ve toplumsal pratikte de sürdüğünü göremediler (1991:40).

Korsch'un da dediği gibi düşüncelerin tarihsel sıralaması mantığına uygun bir şekilde yazılan bu felsefe tarihlerinde felsefe tarihi ya da düşünce geleneği denilen şey filozofların resmi geçidinden ibarettir. Örneğin Aristo Platon'un iyi bir öğrencisi olarak hem ondan etkilenmiştir, hem de onu eleştirmiştir. Schopenhauer-Nietzche, Kant-Hegel, Hegel-Marx ikilileri içinde bu geçerlidir. Böylesi bir durumda Descartes'ın rüyasında gördüğü Kartezyen düşlerin modern felsefenin

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

ontolojisini oluşturması hiç de şaşırtıcı değildir. Zira felsefe tarihi bir bayrak yarışıdır. Bir filozof yerde bir bayrak bulmuş, bu bayrağı öğren- cisine teslim etmiştir, o da alıp kendi öğrencisine. Ve bu şekilde bu böyle böyle günümüze gelene kadar gelenek oluvermiştir.

17.-19. yüzyıl metafizikçileri büyük çoğunluğu için felsefe tarihinin bu şekilde yazılması, onların metafizik sistemleriyle uyumlu ve tutarlıdır. Fakat bu durum günümüzde metafiziğe karşı eleştirel oldukları için bizim cilalı metafizikçiler olarak nitelediğimiz metafizikçiler açısından oldukça problemlidir. Zira cilalı metafizikçilerce metodolojik bireyci özne kategorisinin ayaklar altına alınıp, bireyin bir ilişki ve süreç olarak anlaşılması gerektiğine dair sıklıkla yapılan vurgu, ortada böylesi bir entite olmadığına dair yapılan eleştiriler, iş felsefe tarihi yazmaya gelince hemen unutulur. Filozoflar, içinde buldukları ilişki ve süreçlerden derhal yahtılarak özneleştirilirler. Zira kültür ya da gelenek denilen ve nerede nasıl ortaya çıktığı belirli olmayan bir fanusun içerisinde yaşayan özneler olarak filozofların kendi şahıslarına mün- hasır olan birtakım düşünceleri vardır. Ve bu düşünceler birbirlerinden etkilenir, birbirlerini eleştirilir ve gelenek denilen fanusun içerisinde bir- birlerini takip ederler. Yani cilalı metafizikçiler şimdiye dair uygulamak- ları ontolojiyi geçmişe uygulamaktan çekinirler.

Cilalı metafizikçiler açısından ikinci problem şudur: düşüncenin ya da felsefenin kendisinin pratik bir şey olduğu düsturundan yola çıkan Derrida, Gadamer ya da Rorty iş bu temelde geçmişteki düşüncelere bakmaya gelince felsefenin oldukça somut ve pratik bir şey olduğunu derhal unutulur. Madem felsefe pratik bir şeydir, o zaman geçmişte- ki düşüncelerinde soyut değil belirli pratik biçimleri olarak görülmesi gerekir. Evet Descartes'ın Kartezyen düşleri hiç birimize mutluluk getirmede ama dünya Kartezyen olduysa Descartes ne yapsın?

Hoş bu düşünürler metafiziğin toplumsal bir temeli olduğu gerçeğini yadsımamakla birlikte, bu toplumsal temeli radikal bir şekilde soru- gularma ve bunun alternatifini düşünme perspektifinden yoksundurlar. Örneğin Gadamer şunu söyler:

Sanıyorum artık felsefenin ana görevi, bilim üzerine temellenmiş teknolojinin egemenliğine karşı pratik ve siyasi aklı savunmaktır. Bu felsefi yorumsamanın kalkış noktasıdır...Felsefi yorumsama, vatan- daşlara en soylu haklarını, uzmanlara teslim ediverdikleri, her insanın kendi sorumluluğuna göre karar verme hakkını yeniden iade etmeye çalışır" (Gadamer'den aktaran Göka vd., 1996:46-7).

Heidegger de Batı metafiziğinin bir unutum içerisinde olduğunu vurgular durur. Dünyanın bir resim haline gelmesinden olabildiğince rahatsızdır; özne denilen o sahte kurgunun köküne kibrit suyu akıtır. Bize Kartezyen öznenin felsefi bir kategori olmayıp, yanı başımız da yaşayan insanlar olduğunu öğretir. Bakınız özne denilen kategorinin felsefi bir kategori olmayıp bir varoluş tarzı ya da toplumsal bir sistem olduğunu Heidegger nasıl söylüyor: 'Ya endüstri toplumu? O başlı başına özneliktir. Tüm nesnelere bu özneye göre düzenlene sokulmuştur' (Heidegger den aktaran Nalbantoğlu, 1997:221).

Heidegger'in öznelliğinin temelini endüstri toplumu olarak göstermesi, hatta daha da ileri gidip, endüstri toplumunun kendisi öznellikten demesi gerçekten taktire şayan bir saptamadır. Gadamer'in bilim üzerine temellenmiş teknolojinin egemenliğine karşı pratik ve siyasi aklı savunması da aynı şekilde ayakta alkışlanmalıdır. Bu 17.-19. yüzyıl metafizikçilerinin büyük bir çoğunluğunun bize tüm dünyayı açıkladıklarını savlayan metafizik modeller kurma çabalarından daha anlamlı çabalarlardır. Fakat bu çabalar tarihsel materyalist ve sosyalist bir şekilde içerip aşılmadıkça, değil bizim derdimize derman olmak, kendi dertlerine bile derman olamayacaklardır.

Çünkü Heideggerde metafiziğin Varlığı nerede nasıl unuttuğu, resim haline gelmiş dünyanın ressamı kimdir ya da kimlerdir, bu resmin nerede nasıl yapılarak şimdi bize dayatıldığı sorularının yanıtı yoktur; daha doğrusu Heidegger bur soruları soramayacak bir ethos la dünya-yla ilişkilenebilir. Heidegger e şöyle bir soru yöneltmek gerek: nasıl oluyor da Varlığın işleri kesatken, Varlığın 'unutumu' her daim 'bir numara' oluyor ?

Gerek Gadamer gerekse Heidegger şu bilim üzerine temellenmiş teknolojinin ya da endüstri toplumunun nerede, nasıl, kimin adına böylesi bir egemenliğinin oluştuğunu soramaz. Bu sorular sorulmadığı an da da tüm bu metafizik hastalıkların aşılabildiği toplumsal bir ütopyanın sınırları, kaba hatlarıyla da olsa , çizilemez olur. Çünkü Batı metafiziği geleneği, tarihsel-toplumsal bir ilişki biçimi olarak değil, nerede ve nasıl çıktığı muallak, nerede ve nasıl biteceği belirsiz olan bir hastalık olarak görülür ve bu hastalık düşüncede düşünerek aşılmaya çalışılır. Lukacs'ın teşhis ettiği burjuva felsefesi hastalığı da tam da budur işte. Ve işte tam da bu nedenle günümüzün metafiziğe eleştirel cilalı metafizikçileri, Lukacs'ın sorduğu soruyu sormadığı ölçüde burjuva düşüncesinin sınırları içerisinde ama bu sınırlardan rahatsız bir şekilde yaşamaya mahkumdurlar. Çünkü eleştirelmiş oldukları düşünce biçimini ortaya

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

çıkaran önkoşulları aşma perspektifinden yoksundurlar. Descartes'ı ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal ön-koşulları sormadan Descartes'ı eleştirmek ve onu böylelikle günah keçisi yapmak, Batı Metafiziğinin bataklığını kurutmayı tahayyül edemeden bu bataklıktaki sivri sineklerin peşinden sinek savarla koştuktan başka bir şey değildir.

Sonuçta, Marx'ın yaşadığı günlerden bugüne, metafizikçilerin oynadığı oyunun adını değiştirmek, oyunun kurallarının değiştiği anlamına gelmez. Yani post-söylemler ve aşırı yorumlar dünyasında farklı mahal- lelerin çocukları aynı oyunu başka başka isimlerle oynar dururlar: Batı metafiziği geleneğinin eleştirisi. Fakat elbette içinde bulunduğumuz dünyayı farklı bir şekilde yorumlamak, o dünyayı değiştirmenin ön-koşu- ludur. Ve bu ön-koşul gerçekleşmediğinde, aynı oyunu farklı bir isimle oynamaktan başka bir şey yapılmadığında, Batı metafiziğinin yazgısını taşımaktan başka bir geleceğimiz olmayacaktır. Ve bu yazgının alın yazımız olmadığını bize tarihsel materyalizm öğretir. Şimdi Batı metafiziğinin gerçek anlamda nasıl aşılabileceğine kısaca bakalım.

Şu an yeterince açıklayamadığımız için çok beylik laflar gibi görünebilir ama biz yine de söylemekten çekinmeyeceğiz: Tarihsel materyalizmin teorideki çıkış noktası burjuva felsefesinin unutmak zorunda kaldığı bazı soruları sormakla başladı. Marx'ın Hegel'in diyalektiğini amuda mı kaldırdığı yoksa aynen mi kullandığı gibi Marksist literatürün ezel-ebed bir sorusuna epistemolojik yanıtlar aramanın hiç mi hiç gereği yok. Öyle ya da böyle Marx, tarihsel materyalizmin tarihsel sürecine Hegel'in -ya da daha doğrusu tarihsel-toplumsal bir ilişki biçiminin- varoluşu gereği soramadığı bazı soruları sormakla başladı. Bu soruların burjuva felse- fesi tarafından sorulması beklenemezdi zaten ve günümüzde de burju- va felsefesinden böylesi soruları sormasını beklemiyoruz. Tarihsel materyalizmin metodolojik ve epistemolojik olarak burjuva felsefesiyle kesiştiği, burjuva felsefesinden beslendiği noktalar elbette ki vardır; olmuştur ve olacaktır da. Fakat tarihsel materyalizm çıkış noktasından bugüne sorduğu soruların ve aradığı ütopyanın faklılığı ile burjuva felse- fesinden radikal bir şekilde ayrılır.

Örneğin bir Marx, Descartes'la onun şahsına münhasır olduğunu varsaydığı felsefi sistemi anlamak ya da onu eleştirmek için onunla ilgilenmez. 'Nasıl olmuştur da Descartes, Kartezyen olmuştur' sorusudur Marx'ı Marx yapan. İşte tam da bu soruyla Marx burjuva felsefesinin geleneğinden radikal bir şekilde ayrılır. Oysa burjuva felse- fesi için Descartes, Kartezyanizm hastalığına yakalanmıştır ve o virüsü bize de bulaştırmıştır. Ne de olsa gelenek diye bir şey var; Descartes'ın

zamanında Kartezyanizme karşı herhangi bir aşı henüz geliştirilememiş ve felsefe tarihi dediğiniz, bir bayrak yarışı: Kartezyanizm bayrağı bir filozoftan alınır ötekine verilir. Sonuç: 17.-19. yüzyıl metafizikçilerinden farkımız, böylesi bir virüsün kanımızda dolaştığının farkında olmamız ve ona karşı yorumsamacı, yapıbozucu ya da ismini sen sor ben söyleyeyim bir aşının artık geliştirilebilmiş olmasıdır. Fakat bu yalnızca bir aşdır, son kullanma tarihi vardır ve bu hastalıktan tamamıyla kurtulduğunuz anlamına gelmez.

Burada burjuva felsefesini karikatürleştığımız falan yok. İnanmayan okur 27. dipnotu bir daha okusun lütfen; manzara gerçekten de böyledir. Yinelemekten hiç çekinmeyerek tekrar söylüyoruz ki burjuva felsefesine içkin olan hastalık şudur: felsefeyi felsefi ya da metafiziği metafizik bir şey sanarak onun toplumsal ilişkilerin almış olduğu tarihsel bir biçim olduğunu görememek. Oysa burjuva felsefesinin kör gözünü tarihsel materyalizm şu şekilde açar, eğer söz konusu olan şey nasıl olduk da hepimiz Kartezyen olduk sorusuysa:

Descartes hayvanları düpedüz makine olarak tanımlarken onları manüfaktür çağının gözleriyle görüyordu; oysa ortaçağın gözünde hayvan insanın yardımcısıydı (Marx'tan aktaran Lukacs, 1998:220-1).

Hepimizin bildiği gibi Marx'ın yaklaşmakta olan manüfaktür çağı dediği çağ kapitalizmdi; kapitalizmin Batıda gümbür gümbür yükselişinde dünya zaten Kartezyen olmaya başlamıştı bile. Metallerin dolaşım dilinin grameri köklü bir şekilde değişmekteydi. Bu süreç içerisinde de ontolojik olarak kendisini ötekenden ve dünyadan yalıtılabilen bir özne türü, tüm varolanları kendi emrine amade kılabilirdi. Ne de olsa dünya artık, Tanrının bir sanat eseri değil, burjuvazinin işine daha fazla yaraması gereken ve burjuvazinin işine yaradığı kadanyla dünya olabilecek bir yerdi.

O zamanlar giderek yaygınlaşan özgürce ticaret ve mal değiş tokuşuna uygun yeni hukuk statüsünün gerektirdiği ve en başta ticaret mahkemelerinde mülkiyete ilişkin dilin (örn. *Sujet de Loi*) Descartes'ın felsefesinde karşılık bulması, aynı hukuk dilinin Hegel ve günümüze değin felsefe ve bilimler diline egemen olması düşündürücü değil mi?" (Nalbantoğlu, 2000: 33).

Gadamer'in ve Heidegger'in sıklıkla vurguladıkları şu ünlü dertleri, yani doğa denilen şeyin Kartezyen Özne'nin kurgusuna indirgenmesi, nicikselleştirilmesi ve gittikçe matematiksel modellerin içerisine hapsedilmesi de aynı sürecin bir parçası olmanın ötesinde bir şey değildir. Bu ta-

rihsel süreçte onto-teolojik dünya algısının çözülmeye başlamasıyla birlikte Hakikat temelini Tanrıda değil, Kartezyen Öznenin matematiksel modellerinde bulmaya başlar. Bu ise her şeyin ticari nesneliliğin yasalarına göre yeniden düzenlenmeye başladığı bir tarihsel süreçte hiç de şaşırtıcı bir şey değildir. Etienne Balibar, bu gelişmeleri Lukacs'tan şu şekilde aktarıyor:

Ticari nesneliliğin; her nesneliliğin, özellikle de burjuva dünyasındaki 'bilimsel' nesneliliğin modeli olduğu, bunun da niçin doğanın niceliksel bilimlerinin (mekanik, fizik) modern çağda, ticari (meta) ilişkilerinin genelleşmesiyle aynı zamanda gelişmiş olduklarını anlamayın mümkün kıldığı fikridir. Niceliksel bilimler, doğaya kaynağını mübadele pratiklerinden olan bir öznel ve nesnel ayrımını yansıtırlar. İkincisi, hesaplama ve değer ölçümü olarak nesnelleştirme ya da aklileştirmenin tüm insani faaliyetlere yayıldığı, yani metanın tüm toplumsal konu, nesne ve amacın biçimi ve modeli haline geldiği fikridir. Böylelikle Lukacs bir ikilem tanımlar: Bilime yayılmış ticari akılcılık, görgül bilginin nesnel ve öznel yan olarak ayrılması üzerine kurulmuştur. (Balibar, 1996:94)

Lukacs'a göre, biçimsel, bilimsel ve matematiksel modellerin Hakikatın ölçütü olarak ortaya çıkması ve doğanın Kartezyen Öznenin emrine amade olan, belirli evrensel, bilimsel kurallara tabi, düzenli yasaların sistemli mozaiği olarak resimleştirilmesinin nedeni, Descartes'in Kartezyen düşleri değil yaklaşmakta burjuva devriminin habercisiydi: yaklaşan burjuva toplumunun kurallı ve düzenli, hesaplanabilen, biçimsel ve soyut karakteri, feodalizmin ve mutlakiyetçiliğin (*Absolutismus*) düzensizliği, yapaylığı, kapris, keyfilik ve yasadışı yanlarında doğasının yerini almaya başlar (1998:227). Yani felsefe değişmekte olan metaların dolaşım dilinin grameri içerinden konuşmaya başlamaktadır.

Aristo'nun niteliksel doğa anlayışından Kepler ve Galile'nin niceliklerin toplamı olarak doğa anlayışına geçişinin metaların dolaşım diliyle birlikte eş zamanlı bir şekilde gerçekleşmesi basit bir rastlantı değildir. Bu konuda Joseph Needham'ın yaptığı emek-yoğun çalışmalar bu hipotezin doğruluğunu hiç şüphe bırakmayacak bir şekilde kanıtlar. Needham 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da çağdaş bilimin gelişmesi ve böylelikle niteliklerin niceliklere indirgenerek bütün görünüşlerin gerisinde matematiksel bir gerçekliğin bulunduğu kabulü ve bu modelle Hakikati resmedişinin felsefe için bir kılavuz olmasının tüccarın değer ölçütleriyle örtüştüğünü belirtir. Zira 'onların [tüccarların] dünyasında sayılar, nice-

likler ve ölçülerle hesaplanamayan hiçbir eşya ya da meta, mücevher ya da para yoktur' (1984:79. Bu noktada herhangi bir şüpheyi yer bırakmamak için Needham'ın vermiş olduğu tarihsel örneklerden birkaçını verelim:

Muhasebe defteri tutma tekniğini edebi bir şekilde sergileyen ilk çalışma 16. Yüzyıl başının en iyi matematik ders kitabı sayılan, *Luca Pacioli'nin Summa de Arithmetica* (1494) olması, Koperniğin 1552'de *Monotae Cudendae Ratio'sunda* para reformu üzerine yazması ya da eşitlik (=) simgesinin ilk kez kullanıldığı, Robert Recorde tarafından yazılan *Whetstone of Witte* (1557) başlıklı kitabın 'Valilere ve Moscovia'yla Ticaret Yapan İladamları Şirketi'ne 'gezilerinin sürekli mal artışı sağlaması dileğiyle' adanmış olması sanınız basit birer rastlantı olmanın ötesinde bir anlam ifade eder (1984:79-80).

Burada ne yazık ki ne Needham'ın ne de diğer Marksistlerin Batı metafiziğinin neden ve nasıl Batıda gelişip de Doğuda ortaya çıkmadığına dair toplumsal üretim ilişkileri temelinde getirmiş olduğu ufuk açıcı açıklamalarına giremeyeceğiz. Needham bize Batı metafiziğinin tarihinin Batı kapitalizminin tarihinden ayrılamacağını emek-yoğun ve uzun çalışmalarında ayrıntılı bir şekilde göstermiştir; fakat ne yazık ki bu açıklamalarda post-söylemler ve aşın yorumların belleksiz dünyasında metafizik olarak yaftalanarak unutulmaya terk edilmiştir.

Bugün ana-akımda olan sözüm ona Batı metafiziği eleştirileri, varoluşları gereği, Batı metafiziğini kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin tarihsel bir biçimi olduğu ve Batı metafiziğinin gerçek anlamda, yani pratikte aşılabilmesinin ön-koşulunun kapitalizmin dünya tarihinin sahnesinden silinmesiyle mümkün olabileceğini gerçeğini göremiyorlar. Böylelikle de bugün esasen kendi varoluşunun ön-koşullarından oldukça rahatsız olan fakat bu önkoşulları aşabilme perspektifi olmayan burjuva düşüncesi kendisini aşmanın biricik şansını elinden kaçırmış oluyor. Daha fazla ne yapalım? Bizden söylemesi. Bu durumda bize onları kendi metafizikleriyle baş başa bırakmaktan başka bir şey kalmıyor.

Sonuç

İlk iki bölümünü oluşturan birinci tartışma ekseninde günümüz burjuva felsefesine içsel olan çelişkileri Rorty bağlamında gösterdik. Bu bölümde Rorty'nin metafiziği aşma idealinin kendisinin metafiziği aşma yazgısını içerdiğine tanıklık ettik. Böylesi bir tanıklığı yapmak için ise Marksist bir analiz yapmayarak burjuva felsefesinin bizzat kendisinin bu gerçeği kabul etmiş olduğu noktaya dikkat çektik.

Yazımızın ikinci tartışma ekseninin başladığı üçüncü bölümün ilk yansında Rorty özelinde gösterdiğimiz bu aşamama yazgısının hiç de Rorty'ye özgü şeyler olmadığını vurguladık. Böylelikle şu gerçeğe bir kez daha karşılaştık: görünürde birbirinden oldukça farklı olan, hatta birbirlerine ağır eleştiriler yönelten, kendi içinde çelişkili ve karmaşık gibi görünen burjuva düşüncesi sonuçta belirli bir toplumsal pratiktir.

Üçüncü bölümün ikinci yansında ise ilk iki bölümde ortaya koyduğumuz Batı metafiziğinin aşılması probleminin teorik ve pratik veçheleriyle birlikte Marksizm tarafından nasıl içerilip aşılmış göstermiş bulunduk. Yani şu tezi ileri sürdük: Heideggerin Batı Metafiziğinin Varlığı unutumu, Gadamer ve Rortynin pratikten kopukluk dediği şeyler aşında ve esasında burjuva felsefesinin kör gözüdür. Ve şu metafizik denilen şey gökten zembille inmediğine ve insanlar tarafından yapılageldiğine göre bizzat Batı metafiziğinin aşılabilmesi demek, onu ortaya çıkararak tarihsel-toplumsal ön-koşulların aşılabilmesi demektir. Bu anlamda Batı metafiziği burjuva felsefesinin bir hastalığıdır; görüldüğü Marksizme bulaşmamıştır. Batı metafiziği eleştirileri, bataklığı kurutmakla, yani kapitalizmi ortadan kaldırmakla değil de, kedinin fareyle oynadığı gibi sivrisinek kovalamayı kendilerine meşgale olarak edindikleri sürece de ne kendilerini ne bizi şu Batı metafiziğinden kurtarabilecektir.

Bugün ana-akımda olan, yarın ise akıbeti belli olmayan post-söylemler Marksizmin eleştirilerinin ve ütopyasının hala gerisindedir. Eleştirileri bir içeriksizleştirerek yinelemekten, ütopyaları ise böyle gelmiş, böyle gider den ibarettir. Zira Batı metafiziğinin özünün kapitalist toplumsal ilişkiler olduğu gerçeği görülemedikçe, Batı metafiziğinin gölgesi altında yaşamaya ve felsefe tarihini tekerrür etmeye devam edeceğiz. Batı metafiziği yorumsamacılıkla ya da yapıbozumla değil, teoride tarihsel materyalizm pratikte ise sosyalizmle aşılabilecek tarihsel-toplumsal ilişki biçimidir.

Ve gerisi Batı metafizikçilerinin Batı metafizikçilerine metafizikçe anlattıkları metafizik bir hikayeden ibarettir.

Notlar

1) *Hermeneutik* terimi genellikle 'yorumsamacılıklık' ya da 'yorumbilgisi' olarak Türkçeleştiriliyor. *Deconstruction*'ın Türkçe'de karşılanmasında ise 'yapıbozum'dan 'kurgusöküm'e kadar yelpazelenen bir farklı çeviri bolluğu var. Her iki terimde Türkçe'de tam olarak karşılanamamakla birlikte, yorumsamacılıklık denildiğinde yorumsamacılık, yapıbozum denildiğinde *deconstruction* anlaşıldığı göz önüne alınarak, 'hangi çeviri daha doğru?' tartış-

masına girmeden bu yazıda söz konusu terimlerin Türkçe'de yerleşmiş karşılıklarını kullanmayı tercih ettik.

2) Bu noktayı ortaya koymak için Giovanni Vattimo'nun şu sözlerine kulak kabartmakta fayda var: "Yorumbilgisinin 1980'lerde felsefenin ve genel olarak kültürün 'ortak dili' olduğu tezi ne anlama gelmektedir? Anlaşılabilir bir şekilde ileri sürülen iddia şudur: geçmiş on yıllarda (1950'ler ve 1960'lar) bir Marksist ve (bir miktar genelleştirmeye, 1970'lerde) yapısalcı bir hegemonyaya tanık olmamız anlamında, bugün hem felsefe hem de kültürün ortak deyimi yorumbilgisidir. Açıktır ki, yukarıda değinilen on yıllarda Marksist ve ardından da yapısalcı hegemonya 'olduğunu' ve bugün de bir yorumbilgisel hegemonyanın 'varlığını' 'kanıtlamak' niyetinde değiliz. Yorumbilgisinin ortak dil olduğu iddiası, bir gerçeği tasvir etmek açısından, geçmişte edebi ve felsefi tartışmalarının büyük çoğunluğunun Marksizm ve yapısalcılığa karşı genellikle bunların hiçbir görüşünü zorunlu olarak kabul etmeksizin bir meydan okumayı gerçekleştirmek zorunda kalmaları anlamında, bugün bu merkezi rol yorumbilgisine aittir" (1993:172).

3) Bu sürecin tarihsel gelişimi ve politik anlamını tartışma dışı bırakmamızın iki temel nedeni var. Birincisi, görebildiğimiz kadarıyla Marksizmin genel anlamda 'postmodernizm'le bu anlamda hesaplaşması yeterli olarak görülebilecek bir yetkinliğe erişmiştir. Yani, bu 'sonlar söylemi'nin sınıflı ilişkilerinin almış olduğu tarihsel bir biçim olduğu ya da diğer bir deyişle bu türden söylemlerin -ya da daha doğrusu ideolojilerin- ancak ve ancak kendiliğinden bir liberalizmi içselleştirilmesiyle mümkün olabileceği saptaması artık Marksizm için bir malum-u ilan olmanın ötesine gidemez. Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster (der) (2001), Wood (1992, 1997) David Harvey(1997), Alex Callinicos(1985,1990) ve Terry Eagleton (1990, 1999) çalışmalarını bu saptamanın artık ne kadar malum olduğunu göstermek için aklımıza gelen ilk örnekler. Bu anlamda burada amacımız Rorty'nin yorum-samacılık anlayışının liberal bir yaklaşım olduğunu göstermek değildir. Zaten Rorty'ye yöneltilen bu tarz eleştirilerde malumu-ilanı olmaktan öte gidemezler. Çünkü Rorty zaten "kendi politik düşkünlükleri hakkında yeni ve ilginç bir şekilde açık ve dürüst bir tutum sergiler" (Eagleton, 1999: 42). Yine de Rorty'nin bu 'oldukça açık' yaklaşımına dair hem epistemolojik hem de politik olarak eleştiren hacimli bir literatür oluşmuş durumda. İlgili ya da bu konuyla ilgilenecek okurun bu konuda öncelikle Norman Geras'ın (1995) yazmış olduğu *Solidarity in Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty* adlı kitabı incelemesini öneririz. İkinci neden ise bir başka noktaya dikkat çekmek istememiz. O da şu: günümüzdeki çokkültürcü kimlik çalışmalarının, post yapısalcı ve postmodern argümanların ve Post-marksist siyasetin temel olarak aldığı bu 'yorum-samacılık model' aşkınlık, evrensellik, temellendirimcilik, Kartezyen özne anlayışı ya da kısaca ve genel anlamda 'Batı metafiziği'ne karşı ve ona alternatif olarak öne sürülmüştür. Ve bu model Marksist bir şekilde tahlil edilmeden, yani yalnızca düşünce tarihi okumak bile bu modelin Batı metafiziği içerisinde meşru bir yeri olduğunu görmek için yeterlidir.

4) İngilizcede *anti-foundationalism* olarak ifade edilen bu kavram, Türkçe'de genellikle 'temel-karşıtlığı' olarak karşılanmıştır. Fakat *foundationalism* bir kavram olarak temelin kendisinden çok 'temellendirme' edimini imler. Foundationalism kısaca bir düşünceyi ya da yöntemi doğruluğu ve kesinliği ön-varsayılmış, önceden verili ilkeler üzerine temellendirme girişi mi (Bernstein, 1986: 8) olarak görülebilir. *Anti-foundationalism* ise "gerçek, hakikat, doğruluk ve geçerlik ve açık seçikliğe dair sorular sorulamaya-cağını, sorulsa bile bunlara yanıt verilemeyeceğini" (Fish, 1989: 344) ifade eden bir terim olarak post-modern yaklaşımların en temelindeki ön-varsayımlarından biri olarak görülebilir. Diğer yandan, 'temel-karşıtlığı' *anti-foundationalism* teriminin Türkçe'deki karşılığı olarak düşünülmelidir. Bu anlamda bu yazı kapsamında *anti-foundationalism* terimini 'temellendirimcilik-karşıtlığı', *foundational* kelimesini 'temellendirimci' olarak Türkçeleştirilmesi daha uygun görülmüştür.

5) Yazının ilerleyen bölümlerinde neden böyle düşündüğümüz ortaya çıkacak. Fakat şunu da söyleyelim ki Rorty pratik ile teori arasındaki ilişkiyi sorgulama çabasında post-söylemlerin 'guruları' olmuş diğer isimlere nazaran daha sağlam bir noktada durur. Fakat genel olarak felsefi anlamda Heidegger ve Gadamer'in oldukça gerisindedir.

6) Yazı boyunca kullanacağımız 'burjuva düşüncesi, felsefesi ya da metafiziği' kavramından ne anladığımızı şimdiden ortaya koymakta fayda var. İçinde bulunduğumuz post-söylemler hegemonyası altında ilginç, şaşırtıcı ya da bir hortlakla karşılaşmış olmak gibi korkutucu gelebilir ama ben tarihsel materyalist olmayan ve kapitalist toplumsal üretim ilişkilerini radikal bir şekilde aşma perspektifi bulunmayan herhangi bir felsefeyi, teoriyi, düşünme biçimini 'burjuva düşüncesi' olarak görmekten hiç mi hiç çekinmiyorum. Fakat bu demek değil ki burjuva felsefesi külliyen yanlış şeyler söyler, hep bir ağızdan aynı şeyi söyler ya da tamamiyle anlamsızdır. Karl Korsch burjuvazi ile burjuva düşüncesi arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koyuyor: "...burjuva filozoflarının ellerini ayaklarını koparıp onlar felsefeleri ya da felsefe tarihlerini sınıf çıkarlarının hizmetlerine bilerek soktular diye düşünürsek, aslında çok karmaşık olan bir olguyu üstelik çok katı bir çerçeveye basitleştirmiş oluruz. Bu çerçeveye tamı tamına uyan durumlar elbette ki var. Ama bir sınıfın filozof temsilcilerinin temsil ettikleri bu sınıfla ilişkisi genelde çok daha karmaşıktır" (1991: 37-38). Sanırım bu 'karmaşıklık' ve 'netlik' şu şekilde de ortaya koyulabilir: bir düşünürün burjuvazi *ethos*'uyla dünyayla ilişkilendiğinde, burjuvazinin belirli bir fraksiyonuna karşı olsa bile sonuçta belirli bir burjuva *ethos*'uyla dünyayla ilişkilendiğini söylemek mümkün. Kaldı ki burjuvazinin kendisinin de toplumsal ilişkilerin almış olduğu çelişkili bir biçim olması, bu anlamda burjuvazinin de kendi içerisinde fraksiyonlara ayrılmış olması gibi burjuva düşüncesinin de çelişkili ve karmaşık bir yapı arzettiğini de rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat burjuva düşüncesi de nihayetinde belirli bir toplumsal pratiktir. "Peki neden çelişkili olmakla birlikte sonuçta belirli bir toplumsal pratik biçimidir?" diye sorulacak ve böylesi bir saptamanın altında politize edilmiş bir özcülük

aranacak olursa biz okura şimdilik Bourdieu'nun *Distinctions: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1984) adlı kitabını yeniden ve bir kez de bu gözle okumasını önereceğiz. Burda ayrıca şu noktaya dikkat çekelim; Marksizm de yekpare bir bütünlük değildir. Marksizmde farklı tarihsel-toplumsal önkoşullarda teorik ve pratik olarak farklı biçimler aldığı ve Marksizm içinde görülen kimi anlayışların da Batı Metafizikinin hastalığına tutulmuş oldukları da yadsınması değil, sorgulanması gereken bir gerçektir.

7) Burada *antinomi* kavramını özellikle seçtiğimizi belirtmemiz gerek. Bu kavram bazen Türkçeye fark, karşıtlık, çatışma, çelişki, antagonizma yerine kullanılmaktadır. Ancak bu yazı boyunca *antinomi* birbiriyle temelde bir karşıtlık barındırmak zorunda olmayan, diğer deyişle aynı perspektiften türeyen farklı ve yer yer de uyumsuz anlayışları, konuları ya da oluşumları ifade edecektir. Fark kavramı *antinomi*yi açıklamak için fazla sönük kalırken, çelişki ve antagonizma ise uzlaşmaz karşıtlık ve çatışmaları içerdiği için *antinomi* kavramından daha keskindirler. Karşıtlık ve çatışma kavramlarının içeriği ise bunların uzlaşmaz bir ilişkiye işaret edip etmemelerine göre belirlenir. Yazıda burjuva felsefeleri arasındaki ilişkileri tanımlamak için *antinomi* kavramının seçilmesi ise bunların farklı, karşıt ve hatta çatışmalı görüntülerine karşın aslında aynı perspektifin, dünya görüşünün ve konumlanışın uzlaşabilir ürünleri olmasından kaynaklanmaktadır.

8) Bu nokta birçok araştırmacının gözünden kaçmayan ama her nasılsa Rorty'nin pragmatik amaçlarıyla görmezden geldiği bir noktadır: "Heidegger'deki temellendirme kavramı, pragmatizmin ve uzlaşıcılığın temellendirme kavramından farklı bir şekilde düşünülmelidir. Pragmatizmin bazı biçimleri, inançlarımızın ve pratiklerimizin yaşamımızdaki diğer inanç ve pratiklerden daha kullanışlı ya da daha yararlı olduğu gerçeğine temellendirildiğini varsayar. Bu yaklaşım temellendirme için, aralarından en kullanışlı ve pratik olanı seçebileceğimiz bir dizi anlayış sisteminin önüne konduğumuz gibi bir manzara arz eder gibidir. Fakat Heidegger'in felsefi duruşu açısından böylesi bir manzara tutarsız ve anlamsızdır. [Çünkü] kendi ufkumuzun dışındaki alternatif kavramsal şemaları araştırabilmek için 'sıçrayabileceğimiz' daha yüksek bir nokta yoktur. Pragmatizm de kartezyen temellendirimcilik gibi varolanlarla ilişki kurmak için meşru bir modelden -örneğin sıradan örneklerle ve olgulardan geri sıçramak, farklı araçların kullanımları konusunda karar vermek gibi- yola çıkar; ve sonra gayri-meşru bir biçimde bu modeli ne olursa olsun bazı varolanları keşfetmemizi mümkün kılacak bir ufka doğru genişletmeye çalışır. Ama bir bütün olarak bu anlayış böylesi bir pragmatik temellendirmeyi hiçbir zaman açıklayamaz. Benzer bir şekilde, uzlaşıcılıktada ontoloji-öncesi anlayışımızın temellendirilmesinin herhangi bir anda birbirleriyle rekabet eden iki çerçeve arasında, daha çok yada daha az belirgin bir biçimde yapılan seçimde olduğu gibi bir manzara sunar. Fakat Heidegger'e göre böylesi bir manzarada anlamsız ve tutarsızdır... [Çünkü] temellendirmenin bu şekilde tasvir edilmesi yine varolanlara uygulanabilir bir seçim modelinden,

örneğin belirli bir politik sistemden yola çıkar ve gayri-meşru bir biçimde bunu olası seçimlerin yapılabileceği bir ufka doğru yöneltir."(Guigons, 1983:180-1). Bu satırları yine epistemolojik bulup burun kıvırtacak Rorty'ye ortada bir de şöylesi bir pragmatik soru yöneltelim: Heidegger'in dediği gibi Hakikatın özü özgürlükse ve Hakikat temelini özgürlükte buluyorsa (1977) biz niye Hakikatten ya da temelden vazgeçelim ki? Böylesi bir Hakikat ve temel anlayışını seçmemiz de pekala bizim için inanılması iyi olabilecek bir şey olabilir. Hatta evrenselci olmak bile neden sorgulanması gereken bir şey olsun ki? Eğer savunduğum evrensellerin herkes için özgürlük getireceğine inanıyorsam ve bu inançların peşinde koşuyorsam, Rorty'nin bana yapabileceği tüm eleştiriler bir anda tüm meşruluk zeminini yitiriverir.

9) Bu tezin ayrıntılarıyla ele alınması bu yazının kapsamını aşacağından, bunu yapmak bir başka çalışmaya bırakılmış ve yalnızca argümanımızın sonucunu sunmakla yetinilmiştir. Fakat yine de şunu belirtelim: Descartes'in şu ünlü 'kötü cin'i bir kez felsefe sistemine davet edilince hiç uslu durmaz; ve hemen her şeyden şüphelenmeye başlar. Öyle ki Descartes Halil Turan'ın dediği gibi "2+3=5 önermesinin dahi apaçık olduğunu söyleyemeyecektir...Eğer Descartes *cogito*'nun sarsılmazlığına güveniyorsa, matematik önermelerini de rahatlıkla kuşku kapsamında bırakabilecektir"(1999:99).

10) Fakat Heidegger'in temsili düşüncenin temelinde dinamit koyma çabası onun temsili düşüncüyü aştığı anlamına gelmez. Bu konuda yapılmış bir çok çalışmadan herhangi biri için bkz. Christensen, 1997:77-103.

11) Rorty'nin aynasız pragmatizminin genel hatlarının bir tanıtımı için bkz. Göka vd., 1996:192-200.

12) Bernard Williams'ın bu konuda yaptığı saptamaya ek olarak, farklı düşünce geleneklerinden gelen Charles Taylor, Malachowski'nin yapmış oldukları çözümlenmeler sonucunda aynı sonuca vardıklarını belirtmek isteriz. Taylor Rorty'yi "hala epistemolojik dünya görüşünün mahkumu" olarak görür (1990:258). Malachowski buna şu şekilde katılır: "Rorty bizi epistemolojiden kurtarabilirdi, eğer bunu kendisi yapabilseydi" (1990:141).

13) Bu yazıda kullanılan aşkınlık ve aşkın argüman kavramlarının anlamları Charles Taylor'ın bunlara getirmiş olduğu yorumlar anımsandığında daha anlaşılır olacaktır. Taylor, *Philosophical Arguments* adlı kitabındaki 'The Validity of Transcendental Arguments' adlı makalesinde aşkınlık ve aşkın argüman terimlerinin şu şekilde anlaşılması gerekliliğine işaret eder: "aşkınlık...deneyimlerimizin şüphe götürmeyen ve kusursuz olduklarını iddia eden bazı belirgin niteliklerinden başlayarak buradan özne ve öznenin dünyadaki konumuna önem veren daha kesin bir sonuca doğru ilerler" (1997:20). Her ne kadar aşkın argüman terimi, Kant'tan bize kadar uzanan ve ilk örneklenişlerini "aşkın analitik"te bulan bir argüman tarzı anlamında kullanılsa da, hem onun çağdaşları hem de günümüz felsefesinde farklı anlamlarda kullanılagelmıştır. Bu terim bir yandan "bağlam-ötesi" olmayı ifade ederken, diğer yandan "öznenin yola çıkma", "özneye indirgeme",

"bütün dil oyunlarını, bir dil-oyununun kurallarıyla açıklamaya çalışma", "tanrının gözünden bakma" gibi anlamları içerecek şekillerde de kullanılmıştır. Bu yazıda ise aşkın argüman ve aşkınlık terimleri "öznenin dünyadaki konumlanışından yola çıkarak onun ötesine doğru yol aldığını varsayan, ve bu yolculukta geride bıraktığını varsaydığı diğer dil-oyunlarına daha yüksek bir noktadan bakabilecek tarzda kurulan argümanlar" anlamında kullanılmıştır.

14) Bu noktada Wittgenstein'in dil-oyunları kavramının ayrıntılı bir çözümlemesini yapamayacağız. Fakat ilgilenenler Türkçe'deki şu kaynağa bakabilir: Soykan, 1995:87-104.

15) *Contextualism* terimini şimdilik 'bağlamsalcılık' olarak karşılamayı uygun bulduk.

16) Burada yürütülen tartışmanın bağlamını daha açık kılmak için Greetz'in de Rorty'den alıntılanmış olduğu şu satırların dikkatle okunması gerekiyor : 'Aşına olmadıkları bir inanç ve istekler dünyasıyla karşılaştıklarında davranışlarını bunu dikkate alarak ortaya koyacak kadar anlayışlı yorumcular olmadıkları için sarhoş yerliler 19. yüzyıl Amerikasının bir parçası değildir; onun için 19. yüzyıl Amerikalılarının büyük çoğunluğunda katil psikopatlarla ya da köy delilerine göstermiş oldukları saygıdan daha fazlasını onlara göstermemişlerdir...Yerliler, ister ayık ister sarhoş olsunlar 'kişi' olmayanlardır, insan onurundan yoksundurlar..'(Rorty, 1991:206).

17) İşine 'olduğu yerden başlayarak Avrupa-merkezli bir etnik-merkezçiliği savunan Rorty, tarihten ve tarihsellikten sıkça dem vururken 'biz' mevzu bahis olduğunda tarihi rafa kaldırarak, 'biz'i tarih-dışı bir kişilik olarak ortaya koyar. Rorty'nin tarihin dışına savrulmuş 'merkezdeki biz'inin 'uçtaki ötekilerle' kurmuş olduğu ilişki tarzına daha yakından bakılacak olursa, sanırım keşifçi/fetihçi ve serüvenci atalarının ruhunu taşıdığı rahatlıkla görünür. Enrique Dussel'in 'Eurocentrism and Modernity' yazısı hem bu ruhun ortaya çıkışının, işleyiş biçiminin tarihini anımsatır hem de yukarıda sormuş olduğumuz sorulara yanıtlarken bir dip notunda da şu noktaya değinmeden edemez: "...Rorty, rasyonalist epistemoloji yerine 'söyleşimin arzulanabilirliğini tartıştığında Ötekinin asimetric konumunu, 'dışlanmışın', 'hakim olunanın' ya da 'meçbur bırakılanın' tartışmaya etkin bir biçimde müdahale edebilmesi gibi somut empirik bir olanaksızlığı ciddiye almaz. Başlangıç noktasını 'biz liberal Amerikalılar' olarak alır; 'biz Cortes'le ilişkide olan Aztekler' ya da 'biz 1992'de Güney Amerikayla ilişkide olan Latin Amerikalılar' olarak değil. Böylesi durumlarda söyleşmek bile mümkün değildir" (Dussel, 1993:75-6).

18) Bu noktayı daha da açmakta fayda var. Bilindiği gibi Kartezyen özne anlayışı, 'kişinin kendisine özdeşliği' prensibine dayanıyordu. Yani özne, özü itibarıyla kendisidir ve kendisinden başka bir şey de olamaz. Kartezyenizmin özne anlayışının temelini oluşturan bu varsayım, bir yanda özçülüğe bir yanda ise evrenselciliğe dayandığından bir çok yorumsamacı tarafın -

dan sert bir şekilde eleştirilmiş ve böylece bu anlayışa alternatif olduğu varsayılan özneler-arasılık anlayışının/anlayışlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşıma göre özne, kendisine özdeş olamaz; zira o ötekini zorunlu olarak içselleştirmek zorundadır. O, homojen bir kendilik değildir; heterojen duygu ve isteklerin çelişkili ve parçalı bir bütünüdür. O dil oyunları içerisinde sürekli olarak yapılır ve yıkılır. Fakat bu Harvey'nin Ricoeur dolayımıyla işaret etmiş olduğu gibi "benliğimize dair kendi anlayışımızı ve parçalı kimliğimizi, dünyayla olan geçici ilişkimizi betimlemek için kullandığımız öyküleştireme aygıtları içerisinde kurulumuz ve böylelikle onların görece olarak kalıcı biçimler alması probleminin çözüldüğü anlamına gelmez. Yani kimlik bir aynılığın ya da özün üzerine kurulmazken, kendi tarihimize dair kendimize ve başkalarına anlatmış olduğumuz hikayelerle bir kalıcılık ve süreklilik kazanır. Her ne kadar kimlik ötekiliği içselleştirse de yine de o kendi sınırlarını belirler; hem etkinleştirilmiş bir 'ötekilik' alanında görece daha kalıcı ve sürekli bir durum arzeder, hem de öteki olanlarla ilişkisini belirli bir benlik anlayışına çevirir"(Harvey, 2001: 194).

19) Bizim burada Gadamer yorumumuzu sınırlı bulan okur öncelikle Gadamer'in (1987)*Hermeneutics as Practical Philosophy* yazısını inceleyebilir.

20) Biz burada söz konusu ortak zeminin farklı bir şekilde görülmesine dikkat çekerek yalnızca değinmekle yetindik. Okur, söz konusu düşünürlerin içsel ilişkilerini ve bu ortak zemini daha ayrıntılı bir şekilde görmek isterse şu kaynaklara başvurabilir: Behler (1991), Berstein (1985), Michel-felder ve Palmar (der) (1989), Megill (1998), Mouffe (der)(1998).

21) Böylesi bir epistemolojik ortak zeminin olduğunu söylememiz, söz konusu yaklaşımlarla Marksizm arasında epistemolojik olarak da ciddi ve kökten farklılıklar olduğunu inkar etmemizi gerektirmez. Bu yazı bu farklılıkları değil, teori-pratik ilişkisindeki söz konusu ortak zemini değerlendirme amacıyla yazılmıştır.

22) Gerek Balibar (1996:93) gerekse Hasan Ünal Nalbantoğlu (2000:65) Lucien Goldman'ın (1977) gerçekten ikna edici bir şekilde söz konusu tezi ileri sürdüğü *Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy* kitabına dikkat çekiyorlar. Nalbantoğlu Goldman'a ek olarak Lukacs, Heidegger ve Gadamer'in sanat eserine yaklaşımlarındaki ortak paydanın, Rilke'nin 'yaşamını değiştirmelisin' dizesi olarak görülebileceğini belirtiyor (2000:66-7) ve Lukacs'la Heidegger'in düşünceleri arasındaki yakınsamanın ilk dönem çalışmalarıyla sınırlı olmayıp, yanlışlanmaya açık olduğunu belirttiği "çağdaş hümanist felsefeler karşısında insanmerkezci ve insanbiçimcilikten uzak konum tutuşları" olarak görülebileceği savını öne sürüyor (160). Fakat burada şunu da belirtmek gerekiyor: Neden ve nasıl Heidegger bugün post-modernlerin boş konuşmalarının baş tacı olabilirken, Lukacs'ın çalışmaları tarihin tozlu raflarında çürüme yazgısına terk edilebiliyor? Oysa her ikisi de 'Batı metafiziğine' çoğu yerde aynı eleştirileri yöneltmişlerdi. Demek ki 'akademik etik' diye bir şeyin varlığından söz edemeyiz. Zira Lukacs'ın *Tarih* ve

Sınıf Bilinci 1923'te, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ise 1927'de basılmıştı. Ve Lukacs'ın söz konusu kitabı öyle kenarda köşede kalmış bir kitap da değil, çıktığında oldukça büyük bir yankı uyandırmıştı. Bu durumda Kartezyanizm eleştirilerinde referansların Heidegger'e değil, Lukacs'a verilmesi gerekirdi. Bu noktada yine Marksizme karşı yapılan bir 'epistemolojik suikast' vakasıyla karşılaşılıyor ve Jorge Larrain'in aktardığı şu sözlerle bir kez daha katılmak zorunda kalıyoruz: Bir teori sadece itinalı argümantasyonu ve iç tutarlığı tarafından des-teklenen ve her yerde hazır ve nazır olduğu varsayılan bir güç temelinde ayakta kalmaz. Eğer tutarlılık ve itina yeterli olsaydı, bugün en çok sofistik metafizikçiler ünlü olurdu. Bir teori yeni kuşakları da ilgilendirdiği ve onların pratiklerinde anlam bulduğu için hayatta kalır. (1998:11)

Aksi takdirde tam anlamıyla bir Hegel cahili olan Fukuyama arsız bir şekilde Hegel'den 'tarihin sonu' tezini nasıl çıkarta bilir ve böylelikle ünlü olabilir ki?

23) Marksizm'in sözüm ona epistemolojik boşluklarını yapıbozum, pragmatizm ya da yorumsamacılık gibi her hangi bir post-söylemle doldurulmaya çalışılması moda oldu günümüzde. Bu çabalardan bir kısmının da yola 'iyi niyetle' çıktıklarını söylemek de mümkün. Böylelikle akıllarınca Marksizmi teorik olarak daha da sağlamlaştırılmayı düşünüyorlar. Kötü niyetli olanlara diyecek bir şey yok, liberalleşenler liberalleştiler; kalan sağlar bizimdir. Fakat iyi niyetliler sanırım Marksist literatürü adam akıllı okumadan yeni bir şeyle karşılaştıkların hemencik etkileniyorlar ve 'a bunu da Marksizm içine alsak ne güzel olur!' gibi bir edayla bir takım idealist düşünceleri Marksizm içerisine sokmaya çalışıyorlar. Oysa biraz daha Marksist literatürü okuma zahmetine girselerdi, o sorunun zaten Marksizm içerisinde çözülmüş olduğunu görüp, çözmek istedikleri teorik sorun için idealizmin kapılarında şifa arama gibi bir gaflete düşmezlerdi. Ne yazık ki bu durum hiç de yeni olan bir şey değil ve maalesef bunun da bir tarihi var. Korsh "Marksizmi her hangi bir başka, materyalist olmayan, felsefi akımla revizyonistçe 'tamamlama' denemelerinin olduğunu söyler (2000:184). Korsh bu denemelerden bir kısmını şu şekilde eleştirir: "Marx'ın felsefi açıdan Spinoza'ya dayandırılması, Marksizmi, burjuvaziyle proleterya arasındaki karşıtlığın henüz farkında olmayan ve gelecekteki idealist felsefenin yanı sıra geleceğin materyalist düşünce tarzının nüvelerini içeren erken burjuva felsefesiyle birleştirmektedir. Buna karşın, bu konuyla ilgili Marksist sistemdeki sözde boşluğu (Kantçılık, Machçılık, Dietzgenicilik vs. gibi) her hangi materyalist olmayan bir felsefeyle doldurmak isteyen modern felsefi doğaçlamacılar, mevcut tarihsel ve kuramsal durumu tümüyle doğru değerlendirememektedirler"(2000:185-6). İşte bu yazı mevcut kuramsal durumu daha doğru bir şekilde değerlendirmek amacıyla yazılmış olup; özellikle 'iyi niyet'leriyle idealizmin kapılarında şifa arayan Marksistlere yazımızın 3. Bölümünü daha dikkatli okumalarını öneririz.

24) Burada bir noktaya temas etmekten kendimi alamayacağım. Hadi diye -

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

lim teoride özne denilen kategori Levinas'ın 'Öteki'si, Derrida'nın 'merkez-sizleşmiş özne'si, Heidegger'in *Da-Sein*'i ile aşıldı gitti, peki pratikte siyasi failer yok mu? Yani birilerinin birilerine karşı bir şeyler adına karşı çıkmak zorunda kaldığı ve bu antagonizmanın tüm toplumsal ilişkiler ağına sindiği bir tarihsel süreçte özne kategorisini aşmaya çalışmak oldukça güzel ama bir o kadar da safdil bir hayal olmanın ötesinde bir şey değildir. Bu toplumsal ilişkiler ağına siz ya da biz ya da öteki ya da *Da-sein*, ister istemez bir şeyler adına bir şeylere karşı yaşamak zorundadır. Suskunluğunuz ve yalnızlığınız bile bir şeyler adına bir şeylere karşıdır. Elbette ki bizler birer özne değiliz ama birer siyasi failiz, tüm yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla... Batı metafiziğini aştık mı yoksa ona alıştık mı geriliminin de kaynağı budur işte. Batı metafiziğini aşmaya ya da onu kendi yazgısıyla baş başa bırakmaya çalışanlar da ister istemez insanın metafizik -ya da oldukça kapitalist- bir özünün olduğu gerçeğini reddederken, böylesi bir 'özne'nin -ya da siyasi failin- varlığını doğrulamaktan başka bir şey yapamıyorlar ve bir şeylere karşı bir şeyler adına yaşamak oldukları gerçeğinin ister istemez farkına varıyorlar (Aksini iddia edenlere başka bir şey söylemeyerek pratikteki pratik hayatlarına tekrar gözden geçirmelerini önereceğim). Rorty en azından bunu 'oldukça açık ve dürüst' bir biçimde liberalizm adına yaptığını söylüyor. Peki ya Heidegger, ya Derrida ya Gadamer? Bu noktada söz konusu düşünürlerin gerçekte ne düşündükleri ve asıl niyetleri gibilerinden bir metafiziği bir yana bırakacak ve söz konusu düşünürlerin ana-akımdaki pratiğe sokuluş biçimlerine bakacak olursak insan şöylesi bir şeyden şüphelenmiyor de değil: acaba içinde bulunduğumuz tarihsel süreçte teoride 'Batı Metafiziğinin ikiliklerinin aşılması' argümanlarının büyük bir ilgi toplaması siyasette 'sınıf-üstü' düşünme paradigmasıyla mı besleniyor? Diyelim ki öyle değil. O zaman şöylesi bir soruyu sormanın da sanırım post-modernlerce bile kabul edilmesi gereken meşru bir zemini var: peki ya biz bu ikilikleri aşmaya çalıştıkça pratikteki pratik hayatımız, -yani içinde bulunduğumuz tarihsel süreçteki toplumsal ilişkiler ağı- bu ikilikleri tekrar ve tekrar kuruyorsa, yani bizi birilerine karşı bir şeyler adına eyleyen ya da eylemeyen siyasi failer olarak kuruyorsa o zaman ne yapacağız? Yani hadi biz Batı metafiziğini kendi yazgısıyla baş başa bıraktık diyelim, ama acaba Batı metafiziği bizim yakamızı kolay kolay bırakır mı? Zira Aristoteles bize "kendinizi boşuna kandırmayın. İnsan ne yapıyorsa odur" demiyor muydu? İşte Kartezyen Özne'nin pratikteki pratik anlamı...

25) Marx'daki praksis kavramının anlamını daha ayrıntılı tartıştığımız için burada yalnızca değinmekle yetindik. Bu konuda bkz. Çelik, 2001:206-12.

26) Burada Lukacs'tan aktardığımız düşüncelerin Lukacs'ın tüm düşünsel serüvenini yansıtmadığını belirtelim. Zira Lukacs ilk defa 1923'de basılan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne 1967'de yazdığı önsözde bu kitabında ciddi düşünsel hatalarının olduğunu söyler. "Ancak şunu fark etmiyordum: Gerçek pratiğin temellerine, böyle bir pratiğin ana biçimi ve modeli olan çalışmanın kendisine dayanmadan *praxis* kavramını her şeyin üstüne örtmeye kalkışmak, ışık sonunda tam zıddına, yani şu idealist kontemplasyona özgü bir *praxis* kav-

ramına döndürecek" (1998:18). Buna hemen şunları da ekleyelim: Lukacs'ın özeleştirisiyle Nalbantoğlu'nun deyimiyle günümüz Marksistlerince bile 'bozuk para gibi harcanan' devasa projesi *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*'ne başlaması onun Marksizm'den ya da praksis'den koptuğu anlamına kesinle gelmez. Zira Lukacs için temel problem şuydu: praksis'in toplumsal, onto-lojik temeli olan işi, çalışmayı, emeği anlamadan hemen herşeye 'bir praksis biçimidir' diyip geçivermek ne kadar anlamlıydı? Dolayısıyla Lukacs'ın praksisten ontolojiye geçişi Marksizm'den bir sapış değildir. Burada Lukacs'ın ilk dönem ve son çalışmaları arasındaki farklılıkları irdeleyemeyeceğiz. İlgili okur öncelikle Türkçe'deki şu kaynağa bakabilir: Savran, 1993:45-76.

27) Buradaki ironi de çok fazla olmuş' denilebilir ama durum gerçekten de böyledir. İşin açıkçası metafiziği karşı son derece eleştirel olan bu düşünürlerden hiç biri metafiziği aştık ya da aşamaz diyemiyor. Ama bir yandan da metafiziği eleştirmekten ya da metafiziğe karşı eleştirel olmaktan kendilerini alamıyorlar. Zira 'aşma ile alışma' arasındaki bir gerilimin içinde ciddi büyük acılar çekiyorlar. Örneğin Heidegger Almanca'da 1964'te yazdığı *The End of Philosophy*'de şöyle diyor: "aşmak felsefe tarafından anlamlandırıldığından, felsefenin bir ürünü olarak ortaya çıktığından, daha uygun bir açıklama şu şekilde yapılabilir: Metafiziğin geçmişi. Buradaki geçmiş şu anlama gelir: yok etmek ve onun geçmişine girmek. Metafiziğin bu yok oluşunda, o geçmiştir. Geçmiş [bu anlamda] dışarda bırakılmış değildir, tam aksine daha çok içerilmiştir ve gerçek şudur ki metafizik şimdi, ilk defa kaçınılmaz olmaya başlamıştır...fakat metafizik aynı zamanda şu anlamda da geçmiştir: onun sonlandırılmasına başlanmıştır. Ve bu sonlandırma metafiziğin önceki tarihinden daha uzun sürecektir" (1973:85). Bu kitabın Almanca'dan İngilizce'ye çeviren Joan Stambaugh (83) bir dipnotunda şunu belirtiyor: Heidegger'in 'metafiziği aşmak' için 'aşmak' sözcüğü Almanca'da *Überwindung* sözcüğünü kullanıyor. Bu sözcük geride bırakmak, ya da aşmak anlamına gelirken, bu sözcükle ilişkili olan *Verwindung* bir ağrıyla yaşamaya katlanmak, ya da alışmak anlamına geliyor. Çevirmen Heidegger'in bu iki sözcüğü birbiriyle ilişkili bir şekilde kullandığına işaret ediyor. Nitekim Heidegger'in 'aştık mı daha da mı alıştık?' sorularına dayanmayıp düşünel serüveninin başlarındaki 'metafiziği aşmak' sevdasını daha sonra terkettiğini görüyoruz. Heidegger Almanca'da 1968'de yazdığı *On Time and Being*'de şunları söylüyor: "Metafiziği aşma amacında bile metafiziğe duyulan bir saygı egemendir. Bundan dolayı bizim görevimiz tüm aşma çabalarına son vermek ve metafiziği kendi kendisiyle baş başa bırakmaktır" (Heidegger, 1972:24). Burada ayrıntıların göstermeden şimdilik iddia etmekle yetineceğiz: aynı yazgıyı Nietzsche, Derrida ve Rorty'de paylaşıyor. Yine de değinelim. Vattimo Nietzsche ve Heidegger'in aralarındaki tüm farklılıklara rağmen şöylesi bir ortak zeminde buluştuklarını söylüyor: "Her iki filozof da söz konusu mirası [Avrupa düşüncesinin mirası] radikal bir biçimde sorgular, ama onun 'üstesinden gelme' nin yolunu göstermezler. Her iki filozofa göre bunun sebebi her her hangi bir 'üstesinden gelme' giri-

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

şiminin zorunlu olarak Avrupa düşünce geleneğinin gelişme mantığına bağlılığı gerektirmesidir...Her iki filozof, bir yandan temellere dayanması hasebiyle Batı düşüncesi ile aralarına eleştirel bir mesafe koyarken, diğer yandan başka daha doğru bir temel adına Batı düşüncesini eleştirmezler" (1999:58). Bunun nedeni sanırım burada söz konusu edindiğimiz düşünürlerin burjuva felsefesinin 'estetist' geleneğinden beslenmeleri. Megill (1998) *Aşırılığın Peygamberleri* adlı kitabında bu tezi bence hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde ortaya koyuyor. Dolayısıyla Megill'in Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida için geliştirmiş olduğu ve bu dört düşünürün ortak noktalarını vurgulayan kavramsal çerçevenin Rorty içinde geçerli olabileceği düşünülebilir. O zaman da karşımıza ilerde geliştirmeye ya da yanlışlanmaya açık olan bir şöylesi bir sav çıkıyor: 'Batı metafiziğini aşma- ona alışma' gerilimi bugün burjuva felsefesinin estetist fraksiyonu rasyonalist fraksiyondan ciddi bir şekilde kopmaya çalışsa da nihayetinde bir türlü tam olarak kopamamasından kaynaklanıyor. Aynı gerilimin 19. Yüzyılda aydınlanmacılar ve romantikler arasında da yaşandığını anımsatalım. Estetist fraksiyonunun rasyonalist geleneği aşma, onu geride yada kendi yazgısıyla baş başa bırakma isteği burjuva felsefesinin de gelişkili bir toplumsal ilişki biçimi olduğunu gösteriyor. Bu aşma isteğinin alışma yazgısıyla sonuçlanması ise nihayetinde burjuva felsefesinin de belirli bir toplumsal pratik biçimi olmasından, burjuva filozoflarının bu toplumsal pratiği ortaya çıkararak önkoşulları görememelerinden ve bu önkoşulların aşılabilme gibi bir perspektifi geliştirememelerinden kaynaklanıyor.

Kaynakça

- Balibar, E. (1996), *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ö. Laçiner, İstanbul: Birikim.
- Behler, E. (1991), *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*, İng. çev. S. Taubeneck, California: Standford University Press.
- Berstein, R. J. (1985), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boggs, C. (1984), *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, Boston: South End.
- Bourdieu, P. (1984), *Distinctions: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.
- Callinicos, A. (1985), "Postmodernism, Post-Structuralism, Post-Marxism?", *Theory, Culture and Society*, 2(3): 85-101.
- Callinicos, A. (1990), *Against Post-Modernism*, New York: St. Martin's Press.
- Christensen, C. B. (1997), "Heidegger's Representationalism", *The Review of Metaphysics*, (51)1, 77-103.

Critchley, S. (1998), "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", çev. T. Birkan, C. Mouffe (der), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, İstanbul: Sarmal, 37-70.

Çelik, S. K. (2001), "Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek: Açık Marksizm, İlişkisel Yaklaşım ve Praksis", *Praksis*, 1, 183-223.

De Certeau, M. (1984) *Practices of Everyday Life*, Los Angeles: University of California Press.

Derrida, J. (1981), *Positions*, İng. çev. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1991), "Jaques Derrida on Rhetoric and Composition: A Conversation", Carbonsdale ve Enwardsville (der.) *Interviews: Cross-Disiplinary Perspectives on Rhetoric and Literacy*, G.A. Olson ve I. Gale içinde, Southern Illinois University Press, 124-141.

Derrida, J. (1995), "Marx'ın Hayaletleri", çev. M. D. Şahiner, *Toplumbilim*, 3, 53-56.

Dussel, E. (1993), "Eurocentrism and Modernity (Introduction to Frankfurt Lectures)", *Boundary*, (20)3, 65-76.

Eagleton, T. (1990) *Edebiyat Kuramı*, çev. E. Tanrı, İstanbul: Ayrıntı.

Eagleton, T. (1999), *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Engels, F. (1966), *Anti-Dühring*, çev. M. R. Baraner, Ankara: Sol.

Ergüden, A. (1986), "Gadamer Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", K. Gürsoy ve A. Açıkgeç (yay.haz.), *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara: Ülke, 165-175.

Fish, S. (1989), *Doing What Comes Naturally*, Durham: Duke University Press.

Gadamer H. G. (1975), *Truth and Method*, İng. çev. G. Barden ve J. Cumming, New York: Seabury.

Gadamer, H. G. (1987), "Hermenutics as Practical Philosophy", K. Baynes, J. Bohman, T. A. McCarthy (der), *After Philosophy: End or Transformation?* içinde, Cambridge: MIT, 325-338.

Gadamer, H. G. (1998), *Praise of Theory*, İng. çev. C. Dawson, New Haven ve London: Yale University Press.

Geras, N. (1995), *Solidarity in Conversation of Humankind: The*

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

Ungroundable Liberalism of Richard Rorty, Londra: Verso.

Geuras, D. (1999), "Richard Rorty and the Post-modern Rejection of Absolute Truth", <http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.html>, indirilme tarihi: 14.04.1999

Goldman L. (1977), *Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy*, İng. çev. W.Q. Boelhower, London: RKP

Göka, E., Topçuoğlu, Y., Aktay, Y. (1996), *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi.

Guigons, C. B. (1983), *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis: Hackett.

Harvey, D. (1997), *Postmodernliğin Durumu*, çev. S. Savran, İstanbul: Metis.

Harvey, D. (2001), "Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikası", çev. S. K. Çelik ve A. Çöplüoğlu, *Praksis*, 2, 173-203.

Heidegger, M. (1969), *Identity and Difference*, İng. çev. J. Stambaugh, London: Harper&Row.

Heidegger, M. (1972), *On Time and Being*, İng. çev. J. Stambaugh, New York: Harper&Row.

Heidegger, M. (1973), *The End of Philosophy*, İng. çev. J. Stambaugh, New York: Harper&Row.

Heidegger, M. (1977), *Basic Writings*, İng. çev. J. Sallis, New York: Harper&Row.

Janack, M. (1998), "Rorty on Ethnocentrism and Exclusion", *The Journal of Speculative Philosophy*, (12) 2, 204-216.

Jervolino, D. (1996), "Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis", R. Kearney(der), *Paul Ricoeur: Hermeneutics of Action* içinde, London: SAGE Publishers, 63-80.

Kant, I. (1965), *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Kemp, New York: St Martin's Press.

Korsch, K. (1991), *Marksizm ve Felsefe*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge.

Korsch, K. (2000), *Marksist Kuram ve Sınıf Hareketi*, çev. M. Okyavuz, Ankara: Doruk.

Larrain, J. (1998), *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Lukacs, G. (1998), *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner, İstanbul: Alan.

- Malachowski, A. R. (1990), "Deep Epistemology Without Foundations", A. R. Malachowski.(ed), *Reading Rorty* içinde, Oxford: Basic Blackwell, 139-155.
- Marx, K. (1987), *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
- Michelfelder, D., ve Palmer, R. (der) (1989), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, New York: SUNY Press.
- Mouffe, C. (der) (1998), *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. T. Birkan, İstanbul: Sarmal.
- Megill, A. (1998), *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. T. Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Michelfelder, D. P. ve Palmer, R. E.(ed) (1989), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Newyork: State University of New York .
- Murphy, C. (1981), "Critical Notice", *Austrasian Journal of Philosophy*, (59)3, 338-345.
- Nalbantoğlu H. Ü. (2000), *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite: Sanat: Mimarlık*, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997), "Patikalar ve Otoyollar", H. Ü. Nalbantoğlu (der), *Patikalar* içinde, Ankara: İmge, 173-229.
- Needham, J. (1983), "Tarih ve İnsan Değerleri: Dünya Bilim ve Teknolojisine Çin Perspektifinden Bir Bakış", çev. M. Yılmaz, A. N. Acar, A. Akçay, H. Ü .Nalbantoğlu, M. Yılmaz (der) *Doğunun Bilgisi Batının Bilgeliği* içinde, 83-135.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R. (1991a), *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R. (1991b), *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R. (1995), *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A.Türker, İstanbul: Ayrıntı.
- Rorty, R. (1998a), "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", çev. T.

Burjuva Düşüncesinin Antinomileri

- Birkan, C. Mouffe (der), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, İstanbul: Sarmal, 27-35.
- Rorty, R. (1998b) "Ernesto Laclau'ya Cevap", çev. T. Birkan, C. Mouffe(der), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, İstanbul: Sarmal, 113-124.
- Rusell, B. (1923) "On Vagueness", *Australasion Journal of Psychology and Philosophy*, 11, 84-95.
- Savran, G. (1993) "Lukacs'ın Felsefi Mirası", *Sınıf Bilinci* 13, 45-76.
- Soykan, Ö. N. (1995), *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Kabcacı.
- Taylor, C. (1990) "Rorty in the Epistemological Tradition", Malcachowski (der)*Reading Rorty* içinde, Oxford: Basic Blackwell, 257-278.
- Taylor, C. (1995), *Moderliğin Sıkıntıları*, İstanbul: Ayrıntı.
- Taylor, C. (1997) *Philosophical Arguments*, Harvard: Harvard University.
- Turan, H. (1999) "Descartes'çi Kuşku Deneyi ve Matematik", *Felsefe Tartışmaları*, 25, 93-100.
- Vattimo, G. (1993) "Ortak Dil olarak Yorumbilgisi", çev. S. Oğuz, M. Küçük(der), *Modernite Versus Postmodernite* içinde Ankara: Vadi, 172-81.
- Vattimo, G. (1999) *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev.Ş. Yalçın, İstanbul: İz.
- Williams, B.(1993) *Ethis and the Limits of Philosophy*, London: Fontana.
- Wood, E. M. (1992) *Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm*, çev. Ş. Alpagut, İstanbul: Akış.
- Wood, E. M. (1997) "Modernite, Postmodernite ya da Kapitalizm", *Sosyalist Politika*:12, 117-129.
- Wood E. M. ve Foster J.B. (2000) *Marksizm ve Postmodern Gündem*, çev.A. Fethi, Ankara: Ütopya.
- Zizek, S. (1997), "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, 225, 28-51.