

POSTMODERN YAKLAŞIMDA DİL VE GERÇEKLIK: BİR ELEŞTİRİ

Cenan KUVANCI
Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
cenank@erciyes.edu.tr

Öz

Postmodern bakış açısına göre, dünya yorumdan bağımsız kendinde şey olarak var olamaz; aksine, ancak yorumlar aracılığıyla var olur. İnsan zihni, hiçbir zaman tarihdışı bir noktadan dünyayı yargılayamaz; çünkü o, dünyanın dışında bir yere konumlanmış değildir. Dolayısıyla, tüm bilgilerimiz, yorumlayıcı sosyo-lingüistik bağlamın bir parçasıdır; herhangi bir bağlamın ötesinde, yine başka bir yorumlayıcı bağlam vardır. Kısaca, bütün insan bilgisi, insanî ilgi, kaygı ve beklentileri yansıtan gösterge ve semboller yoluyla iletilir.

Anlaşılabileceği üzere, bu yaklaşım çoğulcu ve göreceli bir yaklaşımdır. Sözelimi, hangi türden olursa olsun, herhangi bir metin, kesin ve güvenilir dildışı bir temele oturtulamaz; olsa olsa o, başka bir metine atıfta bulunur. Başka bir ifadeyle, gösterenler arasındaki oyundan asla kaçamayız; çünkü dil ile gerçek arasında imtiyazlı bir bağ kurulamaz. Bu nedenle, her tür metin, hizmet ettiği nazarî ve amelî amaçlara dayalı olarak çözümlenmelidir. Burada, temel amaç kararlı yapıları çözmeye, metafiziksel felsefelerin yanlışlığını gösterme ve Akıl'ın *düzeyini* düşürmedir. Bu anlamda, postmodernizm, merkezsizleştirici, çözücü ve indirgeyici; ayrıca, bütüncül söylem ve yaklaşımlara karşı şüpheli bir tavrıdır.

Bu makaledeki amacım, insan varoluşunu ve dili tüm bilişsel iddialar için nihâî atf çerçevesi olarak görmenin neden olduğu sorunlara bir parça dikkat çekmektir. Bu makalede, ilk olarak, Postmodern anlayışın betimlemesi yapılacak, ikinci olarak, bu anlayışa eleştiriler yöneltilecektir.

Anahtar kelimeler: Postmodern, dil, gerçek, bakış açısı, metafor.



LANGUAGE AND REALITY IN POSTMODERN APPROACH:

A CRITICISM

Abstract

According to the postmodern perspective the world can not exist as a thing in itself independent from the interpretation; in contrast, however, it comes into being only by way of the interpretations. The human mind can never judge the world from an ahistorical point; because it is not placed in a location outside of the world. Thus, our all knowledge is a part of the interpretive context; beyond any context, there is also another

interpretive context. In short, all human knowledge can be conveyed through signs and symbols reflecting human interests, concerns and expectations.

As it is understood, this approach is pluralistic and relativistic. For example, no matter what type of, any text can not be fixed on accurate and reliable non-linguistic basis; at the furthest, it refers to another text. In other words, we never escape from the game between signs; because a privileged connection can not be established between language and reality. Therefore any text must be analysed on the basis of theoretical and practical purposes that those serves. Here, the main objective is solving the stable structure, showing the falsity of metaphysical philosophies and dropping the mask of intellect. In this sense, postmodernism is decentering, dissolving and reducing; in addition, it is a skeptical attitude against the holistic approaches and discourses.

My aim in this article is a little bit to draw attention to the problems caused by seeing human existence and language as the ultimate frame of reference for all cognitive claims. In this article, firstly it will be described the postmodern understanding, secondly criticism will be directed to this understanding.

Keywords: Postmodern, language, reality, perspective, metaphor.



Giriş

Postmodernizmi, aklî, ahlakî, bedî ve siyasî kıstaslar ... vb. hakkında şüpheci felsefi bir tavır olarak tanımlayabiliriz. Bu tanım onu, Batı düşünce geleneğinde, kökleri klasik Grek dönemine kadar uzanan ve şüphecilik olarak isimlendirilen felsefi tavır'a koşut bir çizgiye yerleştirir. Bilindiği gibi, Şüphecilik nihaî hakikate ya da nihaî hakikati belirleyecek kıstaslara sahip olduğunu iddia eden felsefi yaklaşımların altını oymak için yola çıkan felsefi bir tavidir. Bundan dolayı, "postmodern durumu bir tür bilgi krizi olarak yorumlayanlar vardır; çünkü, sözgelimi Platon, Aristoteles, Descartes. . . gibi filozofları takip eden düşünürler gerçek'i araştırdıklarını ve tanıdıklarını iddia ederken, postmodern düşünürler için gerçek'e ulaşmak da, bunu arzu etmek de mümkün değildir. Onlar'a göre, kalıcı ve biricik bir gerçeklik fikri anlamsızdır. Bizi kuşatan âlemde bulunan her şey, nispi ve mutabakata dayalıdır; dolayısıyla, "gerçekler" geçici mutabakatın neticesi olarak ortaya çıkarlar."¹

Bu tür bir felsefi tavrı tanımlamak için en uygun teknik terim, "temel karşıtlığı"dır. Temel karşıtı tavır, "temelinizin yani, hareket noktanızın doğruluğunu, yeri geldiğinde garanti eden şey nedir?" sorusunu sorarak bir söylemin temellerinin geçerliliğini tartışır. Bu anlamda, postmodernizmin en önde gelen temsilcisi, "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" gerektiği çağrısıyla ve "dil-gerçeklik ilişkisini" sorunlu hale getiren analizleriyle ondokuzuncu yüzyılın Alman filozofu Nietzsche'dir.²

¹ Seyed Mahdi Sajjadi, "Explanation and critique of the principles of postmodern moral education," *Educational Research and Review*, Vol. 2 (6), June 2007, s. 133.

² Stuart Sim, "Postmodernism and Philosophy," *The Routledge Companion to Postmodernism*, (Ed. Stuart Sim), Routledge, London, 2001, s. 3.

POSTMODERN YAKLAŞIMDA DİL VE GERÇEKLİK

Bu anlayışa pek çok filozof katkıda bulunmuştur. Sözgelimi, C. S. Peirce`ün tüm insan düşüncelerinin göstergelerde gerçekleştiğini iddia ettiği semiyotik'i; Ferdinand de Saussure`un sözcük ile nesne arasında, gösterge ile gösterilen arasında var olduğunu iddia ettiği gelişigüzel bağı temellendirmeye çalıştığı semiyoloji'si; Wittgenstein`ın dilin insan tecrübesini nasıl yapılandığına ilişkin yorumları; Heidegger`in varoluşsal-dilbilimsel metafizik eleştirisi; Edward Sapir ile B. L. Whorf'un gerçeklik dili şekillendirdiği kadar, dilin de gerçekliği şekillendirdiği iddiası; Micheal Foucault`nun bilginin toplumsal inşâsının soykütük`ünü çıkarma çabaları; Derrida`nın herhangi bir metinde güvenilir kesin anlam bulma girişimlerine meydan okuyan yapısökümcü tavrı³ . . . vd. postmodern çığırlar olarak anılabilir. Öyle görünüyor ki, "postmodern" başlığı altında değerlendirilen düşünürler arasında derin farklılıkların bulunması, onların ele aldıkları konuların çeşitlilik arzemesine neden olmuştur. Fakat yine de onlar arasında, ortak belli bazı temel varsayımlar müşterektir. Kabul edileceği üzere, bir makalede sözkonusu düşünürlerin tamamının görüşlerini ele almak mümkün olmayacaktır; bu nedenle, onların belli bazı görüşlerine elverdiği ölçüde atıfta bulunulacaktır.

Bilindiği gibi, Platon, Aristoteles, Descartes . . . vd. çizgisindeki pek çok filozof, doğru bilginin bir tür kesinlik gerektirdiğini düşünmüştür. Buna göre, tüm bilişsel iddiaları, "temel" görevi görececek kesin, kendi başına apaçık ilk doğrulardan çıkarabilirsek doğruya ulaşırız. Öte yandan, postmodern filozoflar, rasyonalist filozofların tüm bilgi iddialarının kendilerine dayandırılacağı temel hakikatler bulma girişimlerinin verimsizlikle sonuçlanacağını⁴ çünkü anlama ve yorumlamanın, önyargısız olarak düzenlenmiş yönlemsel teknikler sorunu olmayıp, varoluşsal bir karşılaşma olduğunu⁵ öne sürerler. Bunun yerine, yorumlarla gelen güzel olasılıkların peşinde koşmak gerekir. Bütün beşerî anlama ve algılama yorumsaldır ve nihâî bir anlam ve algı yoktur.

"Bir avuç dolusu "kesinliği", bir araba dolusu güzel olanaklara tercih etmemek gerekir. Belirsiz bir şeyin üstüne yatıp uzanmak varken, güvence altına alınmış bir hiçliğe uzanıp ölmeyi tercih etmek saçmalaktır. Bu, bir nihilizmdir, ve ölümcül bir tükenme durumundaki ruhun işaretidir."⁶ der Nietzsche.

³ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite`den Günümüze Kadar II*, (Çev. Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 251-252.

⁴ Brice R. Wachterhauser, "Anlamada Tarih ve Dil," *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 218.

⁵ William Outwaite, "Hans-Georg Gadamer," *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der. Quentin Skinner), (Çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 36.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, (Trans. Judith Norman), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 11.

Öyle görünüyor ki, postmodern tavrın en belirgin özelliği, Batı düşüncesinin çoğunun temelini oluşturan klasik metafizik düşüncenin reddedilmesi olduğu için, o, biricik, ayrıcalıklı, nesnel ya da aşkın hakikat kavramına karşı hasmâne bir tutumu temsil eder. Hakikat ele avuca sığmaz, çok yönlü, batınî, öznel . . . vb. başka belli bazı özelliklere sahiptir. İşte bu yüzden, postmodernistler ortak tecrübe ve mantıkî kategorilere dayalı olarak “gelin birlikte düşünelim” diyen epistemolojik temalcilik iddiasını reddederler; çünkü gerçek’i kurgu ya da dil veya zihin düzeyinde mümkün olan bir şey olarak görürler. Gerçek’i tüm insanlar için dil vasıtasıyla temsil edecek bir bağlam ya da başlangıç noktası aramaktan vazgeçmek gerekir. Doğrusu, kelime ve kavramların hakikat ve doğruluğu, dilin dışında bir şeye referansla değil, dilin içindedir. Dil gerçeği tahrip etmez; zâten tahrip edilecek dildışı bir şey yoktur. Aksine, gerçek’i geleneksel metafizik’in kavramları tahrip eder.

“(Kavramlar) sâbit çehrelerini belirgin bir tanımdan daha çok, hayalî bir birleşme ile dayatarak, (entelektüel) çalışmalara destek olmuştur. (Onlar) her birine kendine özgü ve silinmez bir damga vuran karanlık bağlantılar sayesinde yaşamışlar ve sağır bir şekilde tutunmuşlardır. . . Bu bilinç, kavramları yoğurmadan önce, kendi yargısına tamamen angaje olmaktadır; tanımlamamakta, ihbar etmektedir.”⁷

Temel karşıtı düşünürlerin önerdikleri şey, tarih ve kültürden kopuk bir biçimde tasarlanmış bir hakikatin peşine düşmek değil, insanî düşünce ile varoluş arasındaki ilişkiyi sorgulamaktır. Onlar, tâbiri caizse arkabahçemizi oluşturan önkabullerin işleyişini ve hem düşünce hem de varoluşa şekil verme çabalarını ortaya koyma işinin, felsefenin amacı olması gerektiğini düşünürler.⁸ Çokluk, belli bir dönemin hâkim sosyo-entelektüel ortamıyla bilme biçimleri arasında derin bir bağ vardır. Belli bir dönemin hakikat kavramının nasıl kurulduğuna ilişkin ipuçlarını, o dönemin temsil edici düşünme biçimleri ve yapılarında bulabiliriz. Dolayısıyla sadece genel bilgi kavramı değil aynı zamanda hakikat kavramı da belli bilme biçimlerine bağlıdır.⁹ Dolayısıyla, olgu ve olaylar arasında bulunduğu iddia edilen “benzerlik asla kendinde istikrarlı olarak kalmamaktadır; ancak, kendi hesabına başkalarını davet eden diğer bir benzeşmeye gönderme yaptığında sabitleşir.”

Öyle ki, her benzerlik ancak diğer hepsinin birikimiyle değer kazanmaktadır; ve benzetmelerin en hafifinin doğrulanması ve sonunda kesin olarak gözükmesi için, dünyanın tümünün kat edilmesi gerekir.

⁷ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 2006, ss. 254, 301, 302.

⁸ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, (Çev. Hüsamettin arslan, Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 21-22.

⁹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, (Trans. Louis Wirth and Edward Shils), Harcourt, Brace & Co., Inc., New York, 1954, ss. 261-262.

Demek ki, (bilgi) birbirlerini davet eden teyitlerin sonsuza kadar yığılması yoluyla işleyen ya da işlemek zorunda olan bir sürecin ürünüdür. Dolayısıyla, böyle bir bilgi, bu nedenden ötürü, daha temellerinden itibaren kumlu olacaktır. Bilginin unsurları arasındaki tek mümkün bağlantı, toplamadır. Bu muazzam sütunlar; onların tekdüzeliği buradan kaynaklanmaktadır.¹⁰

Açıkça anlaşılmaktadır ki, postmodern tutum, üst-anlatılara karşı şüphe ile yaklaşmaktadır. Her söylem, hakikat arayışıyla kendi kurallarını meşrulaştırmaya çalışır.¹¹ Bu bağlamda, seçenekler, teorik bağlılıklara göre değişir. Çünkü “ağın dışında kalabilen, akışı dengelemek için sâbit insan doğası, hiçbir temel insan ‘varlığı’ yoktur. . . Tarih, bilgi ve insan öznesi ihtimaller, süreksizlikler ve haklılığı gösterilmemiş temellere oturtulmuştur.”¹² Bundan dolayı, postmodern dünyada hiçbir şey hiyerarşik bir düzen içinde düzenlenemez ya da birbirinin aşağı veya yukarı aşamaları olarak görülemez; onlar müşterek sorunlara dair ne “doğru” ne de “yanlış” çözümler olarak sınıflandırılabilir. Hiçbir bilgi, kendisini mümkün kılan ve ona anlam bahşeden kültür, gelenek, dil oyunu vs.’in dışından değerlendirilemez. Bundan dolayı, kendi kendine haklı çıkarılabilecek, bağlamdışı hiçbir doğrulama kıstasları yoktur. Postmodern dünyanın sorunu, küllî kıstaslar olmadan, *üstün kültürün* küreselleşmesinin nasıl engelleneceği ve kültürler arasında iletişim ve karşılıklı anlayışın nasıl sürdürüleceğidir.¹³ Çünkü postmodern anlayış, modern zamanların büyük oyununu, hayat süresi bir hayli kısa pek çok küçük oyuna bölmüştür. Gerçeklik, sarsılmaz ve kendi kendine yeten bir şey değildir; bilakis, kişinin eylemlerinden ve inançlarından sürekli olarak etkilenen ve şekillenen akışkan, kendi kendini ifşa eden bir “açık-evren”dir. Varolan, tek bir *gerçek* değil, pek çok *imkândır*.

Bu durumda, büyük teoriler ve evrensel tasarımlar, ampirik bir yanlışlama ve entelektüel otoriteriyenlik üretmeksizin ayakta duramaz ve varolamaz. Genel hakikatler iddiasında bulunmak, olguların kargaşasına *sahte bir dogma* dayatmaktır. Mümkün ve süreksiz olana saygı, bilgiyi lokal ve spesifik olanla sınırlar. Sözde kapsamlı, tutarlı bir tasavvur, en iyi durumda, kargaşayı maskeleyen geçici faydalı bir kurmaca olabilir;¹⁴ zira, gerçekliğin tabiatı, nesnel gerçeklikte değil, aksine olağanüstü dilsel olayda bulunmaktadır. Metafiziksel objektivitenin yerini, sosyolojik subjektivite

¹⁰ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 63.

¹¹ Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, (Trans. Geoff Bennington, Brian Massumi), Manchester University Press, Manchester, 1984, s. XXIII.

¹² Mark Philip, “Michel Foucault,” *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der. Quentin Skinner), (Çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 107.

¹³ Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992, s. 102.

¹⁴ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite den Günümüze Kadar II*, s. 256.

almıştır. Klasik metafiziğin reddi, tündengelimli akıl yürütmeden tümevarımlı akıl yürütmeye geçişle sonuçlanmıştır.¹⁵

Geleneksel metafiziksel felsefe, bir sözcüğün tüm anlamlarının konuşanın zihni tarafından kuşatılıp, hiçbir anlam kayması olmaksızın dinleyenin zihnine aktarılabilmesi varsayımına dayanır. Bunun adı “mevcudiyet metafiziği”dir; ve bu, postmodernistler açısından bir yanılısamadır. “Anlamın anlamı, sonsuz imâ ve gösterenin yine başka bir gösterene belirsiz bir gönderimidir,”¹⁶ der Derrida. Mevcudiyet metafiziğinin reddedilmesi, herhangi bir dünya görüşü için gerekli olan “Tanrı,” “ben,” “niyet,” “anlam,” “gerçek dünya,” “tekabüliyet olarak doğruluk” . . . gibi öğeleri darmadağın hale getirir. Postmodern düşüncenin bu şekli, baskıcı sistemlerin önüne geçmek için, bazı durumlarda görecelik hatta nihilizmle sonuçlanır.

Eleahların iddia ettiği gibi, duyular yalan söylemez. Duyuların tanıklığına güvenmeyerek birlik, nesnellik, cevher, süreklilik . . . vd. yalanları uydururuz. Akıl bizi duyuların tanıklığı hususunda yanıltır. Duyular oluş, ölüm, değişim. . . vb. şeyleri gösterdiği zaman, yalan söylemez. Heraklitos varlığın boş bir kurgu olduğunu düşünmekte dâimâ haklı olacaktır. “Görülür” dünya yegâne dünyadır. “Gerçek dünya” ise, gözle görülür dünyaya eklenen bir yalandan başka bir şey değildir.¹⁷

Buna göre, temel prensip, postüla, aksiyom ya da tanımlara dayanan ve aklın düz çıkarımsal eylemlerinin ürünü olan felsefi bir söylem boştur; çünkü dilde anlam, farklılıklar yoluyla belirlenir ve her şey stratejiktir; çünkü yazı alanının dışında alanın bütünü yöneten aşkın herhangi bir hakikat yoktur.¹⁸ Farklılık ve ayırt etme, sonlu ve özel kararlardan ayrılamaz. Dil temsil kabiliyeti olan bir aracı olmaktan ziyade, bir tür yaratma bağlamıdır. Sözelimi, yorum, edilgin bir şekilde yorumlanmayı bekleyen bir şeyi açıklığa kavuşturamaz; dolayısıyla, o, kendisi dışında hiçbir şeye atıfta bulunmayan bir tür dilsel oyundur. Dahası, dil insanın mecazlar üretme kabiliyetinin bir ürünüdür. Dilin ne`yi aktardığından çok nasıl anlattığına bakmak gerekir. Akıl aslı kabiliyetlerini, mecazlar üreterek başka türlü göstermede gösterir.

Öyle görünüyor ki, postmodern tavırda, dil ve genel olarak sistemler istikrarsızdır. Dilde anlamın farklılıklar yoluyla belirlendiği ve göstergelerin dâimâ diğer göstergelere işaret ettiği bir anlamlandırma sürecinde, anlam

¹⁵ Daniel J. Adams, “Postmodernizmin Teolojik Anlamı,” (Çev. Temel Yeşilyurt), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Elazığ, 1999, ss. 258-259.

¹⁶ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, (Trans. Alan Bass), Routledge, London, 2001, s. 29.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, (Trans. Judith Norman), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, ss. 167-168.

¹⁸ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, (Trans. Alan Bass), The Harvesters Press, Sussex, 1982, ss. 6-7.

hiçbir biçimde sabitlenemez.¹⁹ Kelime ve kavramlar anlamlarını, dilin kavramlar sistemi içinde aldıkları yer ve özel olarak bir nesnelere sınıfını diğerinden ayırt etme işlevi sayesinde kazanırlar. Bu nedenle, göstergeler öngörülebilir başlı başına bir varlığa sahip değildir. İletişimi güvenceye alacak, gösteren ile gösterilen arasında kusursuz bir bağ kurmak asla mümkün değildir. Dâimâ bir anlam kayması vuku bulur. Bir kere, sözcükler diğer sözcüklerin yankı ve izlerini içerir. Bundan dolayı, edebî sanatlar yoluyla sonsuz anlamlar üretmek mümkündür. Anlam, sözlü ya da yazılı dilde açığa çıkar çıkmaz, buharlaşarak uçup giden bir olgudur; zira, onların gerçekliğini garanti edecek bir karşılaşmadan değil de, kendilerine sadece bir olasılık atfeden bir *bağlamsal* akıldan doğmuşlardır. Akla dayalı fikirler, sadece *uzlamsal* anlamlarından dolayı geçerlidir. Hakikat asla *a priori* bir nizamın ürünü değildir. Bundan dolayı, hakikati aramak bir tür yorumlama, çözümleme ve açıklığa kavuşturmadır. Arama dâimâ zamansal, ve hakikat de zamanın hakikatidir.²⁰ Bundan dolayı, varlığı tarif ve tavsif etmek için belli durum, amaç, hal ve orada bulunuştan (*Dasein*) yola çıkmak gerekir. İnsan varlığa doğru hareket ettiğinde, kendisini aynı zamanda dil ve kelimeler içinde bulur.²¹

Postmodern yaklaşımlara ilham veren Heidegger'e göre, "dil varlığın evidir. Varlığın evinde insanlar ikâmet eder. Kelimelerle düşünen ve yaratanlar bu evin muhafızlarıdır. Varlığın muhafızı ya da bekçisi *Dasein*'dir. *Dasein* muhafızlığını, varlığın zuhurunu dile getirdiği ve dilde muhafaza ettiği müddetçe tamamlamış olur."²² *Dasein* burada olandır. O varlığın açıklığıdır. Onun özünün gerçekleşmesi dil ve tarih içindedir. "*Dasein*'in özü onun varoluşunda bulunur,"²³ der Heidegger. "*Dasein*'in varoluşuyla varolması kaçınılmazdır. Onun yaşamı, dünya-içinde-varlık olmasıdır. Dünya-içinde-varlık olmak, bir yerde nesnelere ve insanlarla anlamlı bir ilişki içinde olmaktır. Bir-şey-içinde var olmak, *a priori* olarak kendi varlığını farketmek veya bilmektir. Bu nedenle, dünyayı bilmek, *Dasein*'in temel olgusudur."²⁴ Çünkü bilmek, *Dasein*'in bir varlık tarzıdır; özne-nesne bağının bir verimi değildir; çünkü o, epistemolojik değil, ontolojik bir durumdur. İnsan varlığından bağımsız bir bilme ediminden bahsedilemez.

¹⁹ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 278.

²⁰ Gilles Deleuze, *Proust & Signs*, (Trans. Richard Howard), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, ss. 16-17.

²¹ George Steiner, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, Ankara, 2003, ss. 87-89.

²² Martin Heidegger, *Pathmarks*, (Ed. William McNeill), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 239.

²³ Martin Heidegger, *Being and Time*, (Trans. John Macquarrie & Edward Robinson), Blackwell, Oxford, 2001, s. 67.

²⁴ A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 40.

Bu bağlamda, “nesnel hakikat”in “hermenötik hakikat ve doğruluk”la yer değiştirdiğine şahit oluyoruz. Ernest Gellner’e göre, postmodern bir hareket olan *hermenötik yaklaşımda*, araştırmacı, okur ve dinleyicilerin amaçları daima öznelidir. Herkes, kaçınılmaz bir şekilde mahpus olduğu kapalı anlam çerçeveleri içinde hareket eder.²⁵ Hal böyle olunca, geriye doğru iz sürerek, metinler için dilin dışında kesin ve güvenilir bir temel ya da dayanak bulma çabası içine giremeyiz. Dilin bağlanacağı herhangi bir merkez olmadığına göre, hermenötik-dilsel bağlamlar vardır. Metinler yalnızca diğer metinlere atıf yaparlar. “Gösterenlerin oyunu”ndan hiçbir zaman kaçınılamaz.²⁶ O halde, bilgi elde etme sürecinde dilin etkisini ortadan kaldırmak mümkün değildir; çünkü dil, sadece bir araç değil, bir çerçevedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki, postmodern dünyada her şey hareketlidir; ama bu hareketler rastgele ve dağınıktır; düzgün bir istikâmetten, en önemlisi de bütüncül bir yönden yoksundur. Dil artık her ne olursa olsun, belli herhangi bir rolü yerine getir(e)miyor; sadece kendisine atıfta bulunuyor.²⁷ Hayat da bundan nasibini almış. Postmodern hayat, birbirinden kopuk anlar içinde yaşanır hale gelmiştir. Bundan böyle, her bir hadise, kendisini düz bir çizgide tutmak için ihtiyaç duyduğu anlam ve amacı bizatihi kendisi sağlamak durumundadır.²⁸ Bu yüzden, hayatın her bir kesitinin ileriye yönelik ve geriye dönük mahiyeti hakkında hüküm vermek zor hatta imkansızdır; zira, zamansal ve mekânsal boyutlar arasında geçmişte var olan insicam ortadan kalkmıştır. Neyin “ileri” ve neyin “geri olduğundan emin değiliz; hatta bunu bildiğimizden nasıl emin olacağımızı da bilmiyoruz. Dolayısıyla, hangi hareketin “ilerici” hangisinin “gerici” olduğunu kesin olarak söyleyemiyoruz.²⁹ Bu bağlamda, her söylem kendisine bir ilke, yani bir denge, takas, değer, nedensellik, ereklilik vs. ilkesi icat eder ve bu ilke düzenlenmiş karşıtlıklara dayanır; sözgelimi, iyi-kötü, doğru-yanlış, özne-nesne karşıtlıkları gibi. Fakat bu ilkeler yalnızca yapay olarak sınırlandırılmış belli bir alanın içinde değer taşır, onun dışında radikal belirsizlik sözkonusudur.³⁰ Pek çok gerçeklikten hangisinin “daha gerçek”, hangisinin “aslî” veya “tâlî” ya da hangisinin diğerlerinin doğruluk ve yeterliliğini belirlemek için temel atıf noktası ve kıstas olarak kabul edileceğine bırakın karar vermeyi, bunu sormak bile gittikçe

²⁵ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992, s.35.

²⁶ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite’den Günümüze Kadar II*, s. 253.

²⁷ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, (Çev. Hüsamettin Arslan) Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 128.

²⁸ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş toplum*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005 s. 158.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1997, s. 96.

³⁰ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, (Çev. Ayşe gül Sönmez), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 12.

zorlaşmaktadır. Bu tür sorular alışkanlıklardan dolayı sorulsa bile, cevap için araştırmaya nereden başlanacağı açık değildir.³¹

Sözgelimi, din, estetik, hukuk . . . vs. alanlar, kendi alanlarının dışında kesinlikle hiçbir anlam taşımazlar ve hiçbir şeyle takas edilemezler. Bunları evrensel düzeyde doğrulayabilecek hiçbir mısâk yoktur. Metafizik ya da felsefî temellendirmeye yönelik tüm girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Yani, sözkonusu alanlar kendisine anlam kazandıracak üstün bir gerçekliğe dönüşemez veya kendini gerçekliğe yansıtamaz. Bu imkânsız karşılaştırılamazlık, kendi kategori, söylem, strateji ve iddialarıyla ilgili karar verme olanağının azalmasıyla kendini gösterir.³² Jean Baudrillard, bu durumu şu çarpıcı cümlelerle dile getirmiştir:

Dünyanın korkutucu nesnellüğünden ve baskısından kurtulmak için onu gerçekdışı bir alana atıyor ve sanallaştırıyoruz. “Gerçeklik” kavramı, varoluş ve mutluluğa güç katsa da, kötülük ve mutsuzluğun gerçekliğine daha bir güç vermektedir. Gerçek bir dünyada ölüm de gerçek olur ve o ölçüde bir korku yayar. Oysa, oldukça dağınık ve bunaltıcı olduğu için üstlenilmesi ciddi neticeler doğuran sorumluluktan sanal bir dünyada nasıl kaçırırsak, ölüm ve doğumdan da öyle kaçırırız. İnsanoğlu doğru yanlış, iyi kötü vd. arasında ayırım yapma yükümlülüğünden temelli kurtulmak için bedel ödemeye hazırdır. Metafizik ve ahlakî ayrımlardan kurtulmak için, eleştirel bilinçten de feragat etmeye hazır gibiyiz. Bu bedeli ödeyerek, ölümden kurtulmak mümkün olacak.³³

Birinci dönem felsefesiyle postmodern yaklaşımlara tamda zıt bir yerde duran Wittgenstein, “dünyanın şeylerin bir toplamı olmayıp, olguların toplamı”³⁴ olduğunu iddia etmişti. Fakat “sadece olgular vardır” iddiasına karşı, Nietzsche şunu söyler: “Olgular yoktur sadece yorumlar vardır.” Bizatihî bir olguyu tesbit edemeyiz. Muhtemelen, böyle bir şeye kalkışmak aptalcadır. Sözgelimi, özne doğrudan ortaya çıkan şey olmayıp, varolan bir şeye eklenen ve onun arkasında bulunduğu vehmedilen bir şeydir. Nihayetinde, yorumun arkasına bir yorumcu koymak, zorunlu değildir. Düşünen özne ile düşünülen nesne, teorik aklın önüne geçilemez bir kuruntusudur. Dünya farklı şekillerde yorumlanabilir; çünkü onun arkasında bir anlam yoktur, aksine, sayısız anlam imkânları vardır. Dünyayı yorumlayan bizim eğilim ve ihtiyaçlarımızdır. Her eğilim nihayetinde bir tür hâkim olma arzusudur. Her eğilimin, norm olarak kabul etmeleri için, diğer eğilimlere dayattığı bir perspektifi vardır.³⁵ Bu nedenle, “bu nedir” sorusu, belli bir bakışaçaısından diğerlerine yapılan bir anlam

³¹ Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1997, s. 103.

³² Baudrillard, *İmkânsız Takas*, s. 10.

³³ Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, (Tran. Chris Turner), Verso, London, 1996, s. 38.

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Trans. C. K. Ogden), Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London, 1922, s. 25.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, (Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Vintage Books, New York, 1968, s. 267.

dayatmasıdır. Dolayısıyla, âlem hakkındaki bakışaçılarını bir tarafa attığımızda, geride yine de bir âlemin kalacağına inanmak bir hatadır. Obje sadece öznenin bir modudur. O halde, nispeten kalıcı olan şeyler bizim inanç ve kanaatlerimizdir. Dil ve varoluştan bağımsız bir şeyin peşinde koşmak muhtemelen aptalcadır.³⁶ Bu yüzden, mevcut entelektüel atmosferde, dünyanın olguların bir toplamı olmayıp, mevhum anlamların bir toplamı olduğu iddia edilmektedir. Her şey anlamdır; anlam da her şeydir. Hermenötik de onun peygamberidir. Ne olursa olsun, her şey kendisine yüklenen anlam tarafından inşâ edilir. Bir şeye atfedilen ya da yüklenen anlam, onu oluş ırmağı içinden çekip çıkarır ve böylece o tanımlanabilir bir şeye dönüşür.³⁷ Bu bağlamda, Nietzsche “dünyanın değerinin yorumlarımızda ikâmet ettiğini” söyler.

...Daha önceki yorumlar, kendileri vasıtasıyla hayatımızı idame ettirdiğimiz yani, güç artışı için, güç tutkusuyla belli bakışaçısına dayalı değerlendirmelerden ibarettir; insanın her yükselişi, onun dar yorumları aşmasıyla gerçekleşir; her güç takviyesi ve artışı yeni bakışaçıları açar ve yeni ufuklara inanmak anlamına gelir. Kendisiyle ilgilendiğimiz dünya yanlıştır, yani, o gerçek değil, az sayıda gözleme dayalı olarak oluşturulmuş bir fabl ve benzerliktir; o, oluş halinde olan bir şey, dâimâ değişen bir yanlısı olarak hakikate asla ulaşamayan bir akış içindedir. ...”³⁸

Postmodern düşünme, neden-sonuç kategorileriyle düşünen ve kanıtlamalarını katı mantıksal kurallara dayandıran geleneksel düşünme modellerinden farklı olarak, bakış açılarının çağrışımsal dizilimine dayanmaktadır. Burada, düşünme artık olgu, düşünce ve tasavvurların nedensel mantıksal düzenine yönelmez. Buna göre, düşünme belli anlam bağlamlarından kurtulan şeyi yeni çağrışımlarla düzenlemek, birleştirmek ve yeniden yapılandırmak için bağlamları analiz etmeli ve birbirinden çok farklı bilgi iddialarını bir araya getirmeli, böylece yaratıcı olmalı ve yenilik üretmelidir.³⁹ Gerçekten,

İnsanî varoluş, hatta en özgür olanı bile farklı şekillerde sınırlanmış ve belirlenmiştir. Geleneğe gömülü olma ve önyargılara tâbi olma kişinin özgürlüğünün sınırlanması demektir. Eğer bu doğruysa, mutlak akıl fikri, tarihsel insanlık için bir imkân değildir. Akıl bizim için sadece tarihsel koşullarda mevcuttur; yani, o kendi kendisinin efendisi değildir, içinde faaliyetlerini yürüttüğü muayyen koşullara mütemâdiyen bağımlıdır.⁴⁰

³⁶ Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, California, 1985, ss. 86-87.

³⁷ Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, s. 24.

³⁸ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 330.

³⁹ Rainer Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, (Çev. Çağlar Tanyeri), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 73.

⁴⁰ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Mars), Continuum, London, 2006, s. 277.

Postmodernistler “akıl”ı reddetmiyorlar “Akıl”ı reddediyorlar. Yani, onlar evrensel rasyonaliteye karşı çıkıyorlar. Aklî sayılan şey, bir toplumda yerleşik anlatıya göredir. Başka bir ifadeyle, postmodern rasyonalite anlatı temellidir. Akıl dâimâ özel anlatı, gelenek, kurum ve pratiklere gömülüdür. Bu gömülme, insanların neyi *rasyonel* sayacağını belirler. Daha açık bir ifadeyle, tecrübemiz kültürel olarak koşullanmış filtreler, özellikle dilsel filtreler tarafından bütünüyle şekillendirilmiştir. Bu nedenle, herhangi bir şey hakkında, dil öncesi bir tecrübeden bahsedilemez. Dil derken kastedilen, beşerî tecrübe akışına belli bir vokabülerinin dayattığı sunî ayrımlar ve bağlantılar örüntüsüdür. Jacques Derrida bunu, “metnin dışında hiçbir şeyin olmadığını,”⁴¹ söyleyerek dile getirir. Bir kimsenin üzerinde oturduğu dalı kesmesi sağduyu sahibi insanlara aptalca görünür. Fakat Nietzsche, Heidegger ve Derrida ise, düştüklerinde, çakılacakları bir temelin olmadığını düşünürler.⁴² Bu bakımdan, her dilsel ve kavramsal yapı, yapısöküme uğratılabilir. Bundan dolayı, postmodern durum, bir kimsenin anlam ve doğruluk sistemlerinin yapısöküme uğratılabilirliğine ilişkin farkındalığıyla da ilgilidir.

Bu bağlamda, Wittgenstein’i anmak gerekir. Lyotard’a göre, Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesindeki *dil oyunları* kuramı ile postmodern yaklaşımlara yakın durduğu söylenebilir.⁴³ Wittgenstein “işaret,” “kelime” ve “cümle”lerin sayısız farklı kullanım biçimi vardır,” der. Bu çeşitlilik, ilk ve son olarak belirlenmiş sabit bir şey değildir. Yeni dil modelleri; yani, dil oyunları vücut bulurken, başkaları eskir ve unutulur. “Dil oyunu” tabiri burada, bir dili konuşmanın bir eylemin ya da hayat tarzının parçası olduğuna vurgu yapmak için kullanılır.⁴⁴

Bütün bu dilimleme ve birbirine yapıştırmanın ötesinde, yüz ya da daha fazla yıl önce görüldüğünden farklı olarak, artık sürekli, birikimsel olmayan ve belli bir yönde ilerlemeyen zamanın parçalanışını hissedebiliriz.

Bu dünyayı kendisinin ötesinde ya da içinde gerçek bir dünyaya bağlamak için sağlam bir zincir inşa etmek mümkün değildir. Üstün bir varlığa müracaat etmek bilişsel olarak imkânsızdır. Nietzsche bunu Tanrı’nın öldüğünü hatta bizim tarafımızdan öldürüldüğünü bir delinin ağzından ilan etmiştir. Deli, daha önce zâten vuku bulmuş bir olayı bildiren bir elçidir. Nietzsche’ye göre, metafizik bilginin sınırlarını ve Tanrı’nın varlığı lehindeki kanıtların yanlışlığını göstererek, Tanrı’yı öldüren Kant’tır

⁴¹ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, (Trans. Gayatri Chakravorty Spivak), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, s. 158.

⁴² Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, New York, 1982, s. 149.

⁴³ Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, s. 10.

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte), Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, ss. 14-15.

aslında.⁴⁵ Zira, onyedinci yüzyıldan sonra aklın temel özellikleri itibariyle gerçeklik'in mahiyetini bilme imkânına sahip olmadığını iddia eden Hume şüpheciliği, Kant agnostisizmine kapı aralamıştır. Gelinen durumu Nietzsche şöyle tasvir etmektedir:

"Sabahın aydınlık saatlerinde bir fener yakıp pazar yerine koşan ve "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum! diye biteviye bağırان deli adamı duyduunuz mu hiç? Tanrı'yı ararken, deli adamın koşuşturması, böyle etrafta duran Tanrı'ya inanmayanların daha çok kahkaha atmalarına sebep oluyordu. "Kaybolmuştur belki," dedi biri. "Saklanıyor mu?" "Bizden mi korkuyor?" "Seyahate mi çıkmış?" "Göç mü etmiş?" dedi bir diğeri. Ardı ardına sordukları alaycı sorularla, bağrıştılar ve gülüştüler.

Deli adam ortalarına atıldı ve gözlerini onlara dikerek "O nerede biliyor musunuz?" diye bağırdı. O'na ne olduğunu anlatacağım size. O'nu biz öldürdük, sen, ben, hepimiz O'nun katilleriyiz. Fakat bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içip bitirebiliriz? Bütün ufuğu silecek süngeri bize kim verdi? Dünyayı güneşinden koparıırken ne yaptığımızı sanıyorduk? Nereye gidiyor şimdi dünya? Biz nereye gidiyoruz? Tüm güneşlerden uzaklaşıyor muyuz? Sürekli bir düşüş halinde değil miyiz? Arkaya, yana, öne ve bütün yönlere doğru? Yukarı ve aşağı kavramları hâlâ var mı? Sonsuz bir hiçliğe doğru yolumuzdan sapmıyor muyuz? Boşluğun nefesini hissetmiyor muyuz? Hava soğumaya başlamadı mı? Gece devamlı üzerimize çökmüyor mu? Sabah olunca fenerleri yakmaya ihtiyaç duymayacak mıyız? Tanrı'yı gömen mezarlıkların sesinden başka hiçbir şey duymuyor muyuz? Tanrıların çürüme kokusundan başka bir koku almıyor muyuz? Tanrılar da çürür. Tanrı öldü ve ölü kalacak. Ve O'nu biz öldürdük. Kendimizi nasıl teselli edeceğiz? Katillerin katiliyiz. Tüm dünyanın sahip olduğu en kutsal ve en güçlü şey, bıçak darbelerimiz altında can çekişerek öldü. Üzerimizdeki bu kanı kim temizleyecek? Hangi su bu kanı temizleyebilir ki? Ne tür kefaret bayramları ve kutsal oyunlar icat etmemiz gerekecek? Bu amel bizim için fazla büyük değil midir? Buna layık olduğumuzu göstermek için birer "Tanrı" mı olmalıyız? Daha önce böylesine büyük bir amel yoktu. Bizden sonra kim doğarsa doğsun, bu amelin uğruna, şimdiye kadarki bütün tarihlerden çok daha yüce bir tarihe ait olacak. Deli bir sessizlik hissetti ve yeniden onu dinleyenlere baktı. Onlar da sessizdi ve hayretler içinde ona bakıyorlardı. Sonunda o, elindeki feneri yere attı ve o paramparça oldu ve etrafa saçıldı. "Çok erken geldim" ve "benim vaktim henüz gelmedi," dedi o."⁴⁶

Sansasyonel haber yayılır: Perdenin arkasında görülecek hiçbir şey yoktur. "İnsanların eşyanın gerçek varlığına işaret ettiğini düşündükleri kıstaslar var olmayana ve hiçliğe işaret eder."⁴⁷ Böylece, Tanrı, iyi, doğru ve hatta duyuyüstünün tüm formları inkar edilir. Hiçbir şey doğru değil, hiçbir

⁴⁵ Iain D. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, ss. 20-21.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, (Trans. Walter Kaufmann), Vintage Books, New York, 1974, ss. 181-182.

⁴⁷ Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, s. 170.

şey iyi değil, Tanrı öldü.⁴⁸ “Kar var burada, hayat sessiz burada. Her şey boş. Artık burada hiçbir şey gelişmiyor ve büyümüyor.”⁴⁹

Nietzsche'nin “Tanrı öldü,” sözü şu anlama gelir: Duyuüstü dünya etkin gücünden yoksun; artık hiçbir hayat bahşedemez. Metafizik, yani, Nietzsche açısından Platonizm olarak anlaşılan Batı Felsefesi, sonuna ulaştı. Nietzsche kendi felsefesini metafiziğe karşı bir hareket olarak anlar ve bu, onun için Platonizm'e karşı bir hareket demektir. Sözkonusu ifadeyle kastedilen, Hıristiyan Tanrı'sıdır. Tanrı fikirler ve idealler dünyası için bir isimdir. Duyuüstü dünya, Platon ve Platonik felsefenin son dönem Grek ve Hıristiyan yorumlarından beri, hakikî ve gerçek dünya olarak düşünülmüştür. Bunun aksine, duyu dünyası, burada aşağıdaki dünya, değişebilen ve bu nedenle sadece görünüşten ibaret gerçektışı bir dünya olarak görülmüştür.⁵⁰

Bütün gerçeklik'in varlığını borçlu olduğu Tanrı öldüyse, duyuüstü fikirler dünyası bağlayıcı, her şeyden önce hayat verici ve kurucu gücünü yitirdiyse, insanın sarılabileceği ve aracılığıyla kendisini yönlendirebileceği hiçbir şey kalmamıştır. Nietzsche'den alıntıladığımız pasajda, “sonsuz bir hiçliğe doğru yolumuzdan sapmıyor muyuz?” sorusunun sorulmasının nedeni budur. “Tanrı öldü” sözü hiçliğin yayılmasının teyit edilmesini içerir. “Hiçlik” burada duyuüstü, bağlayıcı bir düzenin olmayışı anlamına gelir. Nihilizm, “konukların esrarengizi” kapıda beklemektedir.⁵¹

Aslında olan nedir? Varoluşun genel özelliklerinin “amaç,” “birlik” ve “hakikat” kavramıyla yorumlanamayacağını fark edilmesiyle, değersizlik hissine ulaşılmıştır. Varoluşun hiçbir amaç ya da sonu yoktur. Olgular ve olaylar kesreti içinde kuşatıcı birlik bulunmamaktadır. Bir kimse *gerçek bir dünyanın* var olduğuna kendi kendisini ikna edecek herhangi bir gerekçeye sahip değildir. Kısaca, dünyaya değer atfettiğimiz “amaç,” “birlik” ve “varlık” gibi kategorileri söküp atacağız.⁵² Hiçbir hakikat yoktur ve ne eşyanın mutlak mahiyeti ne de kendinde şey vardır. Bu saf nihilizmdir, hatta en aşırı nihilizmdir. Nihilizm, eşyanın değerini, onlara hiçbir gerçeğin tekabül etmediği bir konuma yerleştirir. Değerler, onları vazedenlerin gücünün bir göstergesi ve hayatı basitleştirme için birer araçtır.⁵³

⁴⁸ Gilles Deleuz, *Nietzsche and Philosophy*, (Trans. Hugh Tomlinson), Continuum, London, 2002, s. 148.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, (Trans. Carol Diethe), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 116.

⁵⁰ Martin Heidegger, “Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche'nin Sözü ‘Tanrı Öldü,’” *Nietzsche ve Din*, (Çev. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, 2002, ss. 64-65.

⁵¹ Heidegger, “Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche'nin Sözü ‘Tanrı Öldü,’” s. 65.

⁵² Nietzsche, *The Will to Power*, s. 13.

⁵³ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 14.

Değersizleşme dâimâ bir kurguyu gerektirir. Hayata karşı çıkmanın yolu, onu değersizleştirmektir. Çünkü yaratmakta yok etmek de vardır. Böylece, bütün hayat gerçekdışı hale gelir ve o, görünüş olarak temsil edilir ve bütünüyle bir hiçlik değeri alır. Tüm biçimleriyle (Tanrı, öz, iyi ve doğru) bir öte veya duyüstü dünya ve bir yönüyle hayata aşkın üstün değerler fikri yaratıcı/kurucu unsurlar olarak istihdam edilmektedir ancak.⁵⁴

Sadece yaratanlar olarak yok edebiliriz. Yaratma istenci, oluş, büyüme, biçimlendirme istencidir. İnsanın kendi kendini biçimlendirme ve yaratma özgürlüğü vardır. İnsan değer biçen, ölçen, değerlendiren ve böylece yaratan bir varlık olduğundan, varoluş gibi var olan ve sadece keşfedilmesi gereken mutlak değerler yoktur; aksine değerler insanın tarihsel gerçeklikte sadece varlığının koşulları değil, tarihsel açıdan kendi öz varlığının koşullarını ve ne olduğunu anladığı biçimdir. Asla kesin değildir, aksine her seferinde yaratılmak zorundadır.⁵⁵

“En kesin bilgiler” bile geçici ve ölümlüdür. Bunlar geçici temsil sistemlerinin bir sonucudur ve hiçbir apaçık ve ebedî yanı yoktur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, gerçek yoktur, yalnızca tarihsel olarak saptanabilir söylemler vardır. Tabii ki bu söylemler, bir dönem için düşünülebilir olanı ve olmayanı sınırlayarak, gerçeklik etkileri yaratır.⁵⁶ Çünkü insanın hakikat ya da gerçek olmadan yaşayamayacağı düşüncesi, bir yanılgıdır. Yaşam her şeyin varoluş koşuludur. Yanlış yargılardan vazgeçmek, yaşamdan vazgeçmek olur. Yaşamda, inanılan gerçek, sadece oluştuğu ve değişken olduğu için değil, yaşam biçimlerine göre çeşitli olduğu için yanılgı olarak adlandırılmaktadır. Birçok göz vardır, dolayısıyla, birçok hakikat vardır; sonuç olarak, hakikat yoktur.⁵⁷ O halde, bir topluluk tarafından “yalancı” diye suçlanan kişi, bu topluluk için gerçek olmayan bir şeyi mecazlar yoluyla gerçek olarak göstererek bilinçsiz olarak genel kabul gören dile uymayıdır. Bu anlamda yalancılık, geçerli olan mecazları suistimal etmektir. Açıkça, sabit bir anlaşmayla geçerli kılınmış doğruluğun dışına çıkan, bu doğruluk açısından yalandır.⁵⁸

Bu bağlamda, sanatın, gerçekliğin tamamını kuşatacak şekilde kullanılmaya başlandığını görüyoruz. “Sanat,” “dil,” “söylem” ya da “metin” beşerî tecrübenin aslî düzeyini oluşturan/kuran şeyler olarak düşünölmeye başlandı. Temel özellikleri itibarıyla, bilgi, estetik olarak yaratıcı insanî güç ve yetiler sayesinde ortaya çıkar. Estetik alan ise, bir tür göz aldanmasıdır. Dolayısıyla, insanın gerçek'e erişimi her ne şekilde olursa olsun mümkün görülmedi. İnsanın rasyonel bir varlık olduğu da zâten şüphelidir. Geçmiş

⁵⁴ Deleuz, *Nietzsche and Philosophy*, s. 147.

⁵⁵ Karl Jaspers, *Nietzsche*, (Çev. Murat Batmankaya), Alkım Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 240, 244.

⁵⁶ Roger-Pol Droit, *Düşünürlerin Eşliğinde*, (Çev. Şehsuvar Aktaş), Can Yayınları, İstanbul, 2001, s. 352.

⁵⁷ Jaspers, *Nietzsche*, s. 292.

⁵⁸ Jaspers, *Nietzsche*, ss. 294-295.

gerçekler, dilsel kurgular olarak görüldü. Böylece, gerçekten koparak kelimelerle kalakaldık.⁵⁹ Bu kaçınılmazdı; çünkü Nietzsche'ye göre, dünyanın varlığı ancak estetik bir olgu olarak temellendirilebilir.⁶⁰ İçinde yaşadığımız dünya, sürekli olarak yaratılan ve kurulan bir sanat ürünüdür zâten. Hatta dünya, Tanrı'nın ölümünden dolayı, kendi kendini kuran bir sanat yapıtıdır.⁶¹ Eğer dünya sanat yapıtına benziyorsa, sanat yapıtına atfedilen belirsizlik, benzerlik ilişkisi yoluyla dünyaya da atfedilebilir. Her ikisi de farklı yönler sahip olduğu için, birbirleriyle taban tabana zıt bakış açılarının aynı düzeyde geçerli farklı yorumlar yapmasına imkân verir. Bunlardan bazıları dar ve yüzeyselken, bazıları kapsamlı ve derindir. Elbette bunların hepsinin aynı olduğunu düşünemeyiz. Farklı yorumlara karşı nispeten daha adil olmaya çalışmak gerekir.⁶²

Postmodern yaklaşımda, insanın yere göğe sığdırılmayan soyutlamalarının kılık değiştirmiş mecazlar olduğu ve dilinin de mantikî doğruluktan çok, kendisinin fitrî estetik yaratım yeteneğini tecessüm ettirdiği savunulmuştur. Dilin gerçek'le irtibatı olmadığı halde, o, kendi kendine yeten bir dünya uydurarak, böyle bir irtibat varmış yanılması aktarır.⁶³ Dünya da zâten biricik unsurlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda, "her kavram eşitsiz olanları eşitleyerek meydana gelir."⁶⁴ Kısaca, kavramlar bize gerçeklik hakkında doğru ve sahih bilgi vermez. Aksine, onlar gerçekliği çoğulluğundan ve insan tecrübesinin kendi aslı zengin ve canlı bağlamından koparan entelektüel şemalardır. Dolayısıyla, kavramların, gerçekliği aslı haliyle yeniden sunması sözkonusu değildir. Buna gerek de görülmemiştir; çünkü,

"Edebiyat dışındaki tüm beşerî bilimler ve pratik hayat sürecini şekillendiren din, siyaset, gibi toplumsal gerçeklikler, dilin haricî bir gerçekliğe veya hakikate işaret etmesi durumunda anlamlı olacağını kabul ederlerken, edebiyat - bütün bu yaklaşımları tehdit edecek şekilde - dilin böylesi hiçbir gerçeklik ve hakikate işaret etmemesi durumunda bile hâlâ anlamlı olduğunu teşhir etmektedir. Buna dayalı olarak, o, bir gerçek ya da gerçeklik tasarımı nispetle *anlam* ve *hakikat* iddiasında bulunan bilimlerin ve pratik hayatın tezahürlerinin kullandığı dili onların kontrol alanından çıkarmaya başlamaktadır. Böylece edebiyatın dil içinde edindiği imtiyazlı konum, yalnızca kelimeleri bir sanat eserinin aslı unsuruna dönüştürmesinden değil, daha geride neyin gerçek neyin kurgu

⁵⁹ Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, s. 2.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, (Trans. Ronald Speirs), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 8.

⁶¹ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 419.

⁶² Richard Schacht, *Nietzsche*, Routledge, London, 2002, ss. 201- 202.

⁶³ Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, ss. 49-50.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, "On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense," *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, (Trans. Maximilian A. Mugges), The Macmillan Company, New York, 1911, s. 179. (ss. 171-192).

olduğu hakkında asırlardır yerleşik metafizik kanaatleri gittikçe daha güçlü biçimde sarsmakta oluşundan kaynaklanmaktadır.”⁶⁵

Bu anlayışa göre, entelektüeller ve sanatçılar, çağrışımları olan mecazlar oluşturmakta ve son derece yabancı bir dile kekeme tercüme yapılmaktadır. İnsan düşüncesinin tarihi, farklı metaforik şemalar ya da halihazırda kendi metaforik ve yorumlayıcı kategorileri tarafından doyuma ulaşma noktasının ötesinde, hiçbir temeli olmayan, belirsiz yorumlayıcı lügatçeler tarihidir. Friedrich Nietzsche'ye göre,

“Hakikat mecazlar, düz değiştirmeceler ve antropomorfizmlerden oluşan seyyar bir ordudur. Kısaca, o şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, dönüştürülmüş, süslenmiş ve uzun süre kullanıldıktan sonra, kural koyucu ve bağlayıcı görünen insan ilişkilerinin bir toplamıdır. Hakikatler, yanılısama olduğu unutulmuş yanılısamalar ve duyuları etkileme gücünü yitirmiş mecazlardır.”⁶⁶

Her tasvir bir yorumdur. Yorum, dil içinde birbiriyle karşılıklı ilişki, fonksiyon ve etkileri bulunan özne ve nesnenin özgür bir oyundur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özne ile nesne de konuşma figürleridir.⁶⁷ Çünkü dil gerçeği temsil kabiliyetinden yoksun olduğu için, ancak anlatı efektleri oluşturabilmektedir. Yine, insan sanatçı olarak, önceden var olmayan şeyler meydana getirir mütemadiyen.

Bu, değerlendirmeler, renkler, vurgular, bakışaçıları, ölçekler, olumlamlar ve olumsuzlamaların sonsuzca büyüyen dünyasıdır. Bu dünyada değerli her ne varsa, ona değerini insan vermiştir. İnsan kendisini ilgilendiren dünyayı kendisi yaratmıştır. Aslında, insan, dünyanın yaratıcısı olduğunu unuttuğu için mutsuz olur.⁶⁸

Öyle görünüyor ki, burada önemli olan, yorumun nesnel “doğruluğu”ndan daha çok, yorumcunun cesareti ve sezgilerini enine boyuna tek bir yönde takip edebilme kabiliyetidir. Nietzsche'ye göre, “doğruluk” kavramı asıl itibariyle saçmadır. “Doğru” ile “yanlış” arasında “temel bir karşıtlık” yoktur; onlar arasındaki fark, sadece derece farkıdır; mahiyet farkı değildir. Yani onların sadece “görünüş dereceleri” farklıdır. “Doğru”yu tercih etmek ahlâkî bir önyargıdır. Ahlâkî önyargılar entelektüel dünyaya derin bir şekilde nüfuz etmiştir.⁶⁹ Yanlış, dilsel mutabakata uymaksızın yapılan yorumlardır. Filozofların kavramsal bilgi dünyaları tarih duygusundan yoksun olarak gerçekleşen mummyacılık faaliyetleridir. Filozoflar şeyleri tarihten kopararak kavramsal mummyalara

⁶⁵ Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014, s. 40.

⁶⁶ Nietzsche, “On Truth and Falsity in their Ultramoral Sense,” s. 180.

⁶⁷ Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (Çev. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 194-195.

⁶⁸ Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, ss. 90-91.

⁶⁹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ss. 23, 35.

dönüştürdükleri için, onların elinde hiçbir şey canlı kalamamıştır.⁷⁰ Bu nedenle, “biz bir hükme karşı çıkmak için, tek başına nazarı olarak yanlış olmasının yeterli olmadığını düşünürüz,” der Nietzsche.

Muhtemelen, bu ifade kulağa hayli yabancı gelecektir. Önemli olan bir hükmün hayatı ne kadar ilerlettiği ve koruduğu; türü ne kadar dönüştürdüğü ve geliştirdiğidir. “Biz esasen en yanlış yargıların (sözgelimi, sentetik yargılar, a priori yargıları içerir) bizim için en vazgeçilmez olanlar olduğunu iddia etme eğilimi gösteririz. Mantık kurgularını kabul etmeksizin; ve gerçeği koşulsuz ve kendi kendisiyle özdeş bütünüyle insan eliyle kurulmuş dünyayla tartmaksızın, insan yaşayamaz. Dolayısıyla, yanlış yargılardan ferâgat hayattan feragat etmek, yani hayatın yadsınmasıdır. Açıkça, hakikî olmayanı kabul etmek demek, alışılmış değer duygularına tehlikeli bir tavırla direnmek demektir”⁷¹

Gerçekliği tanımlama ve açıklamanın doğru tek bir yolunun olduğu anlayışı, sözgelimi, bir taşın ayağına düşmesi gibi, bizim bu yola maruz kaldığımızı iddia eder. Bu anlayış, ya mantıkî bir zorunlulukla ya da fiziksel bir zorunlulukla doğruya ulaşabileceğimizi öngörür. Oysa bu tavır, alternatif teori ve söz varlığı oluşturma özgürlüğünden kurtulma girişimidir. Bu, seçme özgürlüğünün yükünden kurtulmaktır.⁷²

Kısaca, postmodern anlayışta, hakikat bulunacak ya da keşfedilecek şurada duran bir şey olmayıp; aksine, yaratılması gereken bir şey ve bir sürece verilen isim ya da sıkı ve belirlenmiş kendi başına bir şeye ilişkin sonsuz bağımsız bilinç'i aşma isteğidir. Nietzsche'ye göre, bu, “güç istenci” için kullanılan bir kelimedir.⁷³ Kendisine başvurarak yeni teorik önerileri değerlendirebileceğimiz teoriden bağımsız hiçbir konum ya da kurallar takımı yoktur. Biz bunun yerine, o alan içindeki yeni gelişmelerin “geçerliliği,” “verimliliği” ve “inandırıcılığı” konusunda, yine o alanda çalışan bilim adamları arasında gerçekleşen mutabakata bel bağlamalıyız. Postmodern filozoflar, her şeye, geleceğin ilgilerini içinde zımnen taşıyan geçmiş tarafından iptal edilemeyecek biçimde şekillendirilen bir şimdinin konumundan bakabileceğimiz konusunda uzlaşırlar.⁷⁴

POSTMODERN DİL VE GERÇEKLİK ANLAYIŞI HAKKINDA BİR ELEŞTİRİ

Şüphesiz, postmodern anlayışın din, sanat ve felsefe için olumsuz sonuçları olmuştur. Öyle ki, artık dünyayı başka yerlerden gelmiş herhangi

⁷⁰ Alan D. Schrift, “Dil, Metafor ve Retorik,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 21.

⁷¹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, s. 8.

⁷² Richard Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, ss. 275-277.

⁷³ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 298.

⁷⁴ Brice R. Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil,” *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 213.

bir aşkınlıkla ya da ereklilikle takas etmek gerekmeyecektir. Bunun yerine, dünyayı, onun yerini alan sözde daha hakikî ve gerçek dünyadan, reddi kâbil olmayacak ölçüde daha gerçek olan kopya ile takas edeceğiz. Böylece, gerçeklik sorununa ve ona anlam vermeye yönelik her tür hevese de son vermiş olacağız. Bu tabloda, sadece insan işi olanın bir anlamı vardır. Sözelimi, tarih anlamını yalnız belli bir gelişim sürecine ya da erekliliğe dâhil olmaktan alır; dolayısıyla, tarihin bunun dışında, ne bir nedeni vardır ne de anlamı. Artık her şeyin sanal karşılığı üretiliyor ve onlar gerçekle takas ediliyor. Jean Baudrillard'ın ifadesiyle,

İmaj gerçekliğin yerine geçtiği için onu temsil edemez. Şeyler kendi aynaları tarafından yutulmuş ve kendi kendilerine saydamlaşmış ve tam bir açıklıkla ve gerçek zamanda bütünüyle kendi kendilerine kaba kopyalar içinde mevcuttur. Onlar, ufuklarında hem gerçekliğin hem de imajların kaybolduğu binlerce ekranda bulunmak durumunda kalmıştır. Gerçeklik, gerçeklikten sürülmüştür.⁷⁵

Gerçekliğin yerini taklitleri (*simulation*) almıştır. Taklit ufkunda sadece dünya gözden kaybolmamış, ayrıca, onun varlığı hakkında sorular sorulmaz olmuştur. Doğrusu, soyutlamayı çekici kılan, gerçek ile temsil arasındaki kesin ayırımıdır. Bu ayırım, temsile şiirsellik, gerçek'e de çekicilik kazandırıyor. Simülasyonla birlikte tarihe karışan, düşgücü ve metafiziktir. Artık gerçek ile gerçek kavramına özgü bir yansıma (*metafizik*) olmayacaktır. Gerçek'in tüm katlarına kısa devre yaptıran, aslın yerine göstergelerinin konulduğu bir caydırma olayından sözediyoruz.⁷⁶ Bu bağlamda, Bizanslı ikonografaları anmak gerekir. Onlar, Tanrı'yı şanına yaraşır şekilde temsil ettirdiklerini iddia eden kurnaz kişilerdi; fakat Tanrı'yı imajlarda görüntüleyerek, O'nun varlığı sorununu gizliyorlardı. Tanrı ölmemişti ama gerçekten bu imajların arkasında gözden kaybolmuştu. İmajların ihtişam ve çekiciliği, ilahî gücün *ortadan kalkmasına*, daha hafif bir ifadeyle *gizlenmesine* neden olmuştur. İkon ve imajlarla tezgâhlanan bu oyun sayesinde, görüntüler, Tanrı düşüncesinin yerini alabilmektedir. Açıkça, bu sorun gündeme bile getirilmiyordu. Bu sorun simülasyon aracılığıyla çözülmüştü zâten. Aslında, kehanet gerçekleşmişti. Biz artık göstergenin en büyük işlevinin gerçekliği gizlemek olduğu ve bununla birlikte bu kayboluşu maskeleyen bir dünyada yaşıyoruz. Sanat ve medya günümüzde aynı şeyi yapıyor. Bundan dolayı onlar aynı kaderi paylaşmaktadır.⁷⁷

Sonuç olarak, imgeler, tıpkı Tanrı'nın ilâhî kimliğini yok edebilen Bizans ikonları gibi, her zaman kendi gerçek'ini yokeden ölümcül bir güce sahip olmuşlardır. Bu öldürücü güce, Gerçek'in görülür ve düşünülür olan temsillerinin diyalektik gücüyle karşı çıkılabilir. Tanrı'nın bile kopyası

⁷⁵ Baudrillard, *The Perfect Crime*, s. 5.

⁷⁶ Jean Baudrillard, *Similakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 14-15.

⁷⁷ Baudrillard, *The Perfect Crime*, s. 6; *Similakrlar ve Simülasyon*, s. 18.

çıkartılabiliyor; yani, simgelere indirgenebiliyorsa, varın gerisini siz düşünün. İşte o zaman, bütün sistem yerçekiminin etkisinden kurtulmuş bir şeye, yani gerçek olmayan devasa *simülakra* dönüşür. Bu *simülakr*, hiçbir şeye atıfta bulunmadan hiç kimsenin durduramadığı kapalı bir devre içinde, asla bir daha gerçek'in yerine geçmeyen; fakat kendi kendinin yerine geçebilen bir şeydir.⁷⁸

Tüm alanlarda insan-dışını bertaraf etmeyi, her şeyi insanın yargılarının egemenliği altına sokmayı hedefleyen antropolojik "bütüncülüğe" doğru gidiyoruz. İnsan hakları burcunun etkisiyle hayvanları, doğayı ve bütün diğer türleri genel olarak insanlaştırma, seküler bir antropoloji ve "evrensel" bir çevrebilim kurma çabasındayız. Bütün biçimleriyle, insan-dışını yok etmek;⁷⁹ ve başka yerlerden gelmiş her türlü hakikati evcilleştirmek, gezegenimizin ana hedefi. İnsan kendi araçlarıyla başbaşa kaldığında, dünyayı ve kendi yapıtlarını putlaştırır ve teksire düşer, yani birçok tanrının varolduğu iddiasında bulunur.

Bu noktadan hareketle, postmodern tavrın "bilme ve anlamanın hiçbir biçimde önyargısız bir inşasına ve temsiline ulaşılamaz" iddiasının tümel bir iddia olduğu görülür. Yani, bu iddia eğer doğruysa ve kendisi de buna göre değerlendirilecekse, kıymet verilmemesi gereken bir iddiadır; çünkü o, önyargılı ve tarihsel koşulların bir neticesidir. Anlaşılmaktadır ki, postmodern filozoflar, son derece cüretli bir şekilde isimlendirme ve aşırı genellemeler yapmaktadırlar. En nihayetinde, postmodern durum özel bir tecrübe etme, yorumlama ve dünyada varolma biçimine atıfta bulunur. Bu anlamda, bu tavır da kendi *hakikatleri* olan ve onları kültürün diğer sahalarına dayatan bir yaklaşımdır. Daha açık bir ifadeyle, kendisi üst anlatıları eleştirirken, kendisini bir bakıma bir üst anlatı olarak sunar; geniş zaman kipinde cümleler kurarak yaparlar bunu.

Herhangi bir epistemolojik gayrı gerçekçi tutum gibi, postmodernizm de dünyayı olduğu gibi tasvir ve tavsif etmenin imkânını inkar eder; fakat tam da aynı şekilde kendisini inkar ettiği şeyi yaparken bulur. Aynı zamanda, hem özgürlükçü hem de belirlenimci olan postmodernizm, bir konumdan diğerine sayıklayarak coşkulu bir şekilde kayan her türlü sınırdan muaf bir özneyi tasarlar ve aynı zamanda bu özne tepeden tırnağa kendisini oluşturan güçlerin bir neticesidir.⁸⁰

Rölativizm, mutlaklık'ın tüm öğelerini göreceliğe ircâ ettiği halde, kendi sözkonusu ircâ fiili lehinde bütünüyle mantıkdışı bir istisna yapar. Aslında, o, hiçbir hakikatin olmadığı iddiasında bulunurken, kendi iddiasını sanki mutlak doğru iddiaymış gibi sunar; oysa, o da kısmen doğru bir iddiadır. Kısaca, ister psikolojik, ister tarihsel, isterse toplumsal olsun, her fikir bir tür rölativizme indirgenir; fakat bu iddia

⁷⁸ Baudrillard, *Similakrlar ve Simülasyon*, ss. 19-20.

⁷⁹ Baudrillard, *İmkânsız Takas*, s. 22.

⁸⁰ Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1996, ss. 28-29.

kendisini de psikolojik, tarihsel ya da toplumsal görecelik olarak takdim ederek kendi kendisini mantiken hükümsüz kılar. . . Rölativizmin temel saçmalığı, biricik seçenek olduğunu deklare ettiği *rölativiteden*, sanki bir sihir ile, sadece kendisinin kurtulduğu zımnî iddiasında bulunmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, rölativizmin iddiası 'hiç kimsenin insanî öznelikten kaçamayacağıdır.' Eğer durum böyleyse, bu ifade objektif bir değere sahip değildir; çünkü o da kendi hükmü kapsamındadır. Epeyce açıktır ki, insan öznelikten kurtulabilir; zira, aksi takdirde, o, insan olamazdı. Bu imkânın kanıtı, bizim hem özneliği hem de özneliğin aşılmasını idrak edebilmemizdir. Eğer insan büsbütün kendi özneliğinde mahpus olsaydı, bu öznelik insan için idrak edilebilir olamazdı. Eğer bir canlı, kendi özneliğini yaşayıp da, onu idrak edemiyorsa, insanın aksine, *nesnellik* hediyesine de sahip olamaz.⁸¹

Öyle görünüyor ki, postmodern düşünürler, kendilerinin, tarihin bir ürünü olduklarını unutmuşa benziyorlar. Onlar da tarih ve dil içinde tutsakken, nasıl olmuş da tarih ve dilin dışına çıkabilmişlerdir. Zira, onlar sıradan insanın hiçbir zaman göremeyeceği şeyleri gördüklerini, duyamayacakları şeyleri duyduklarını ve düşünemeyecekleri şeyleri düşündüklerini iddia ederler.⁸² Nitekim, Nietzsche'nin güç istenci, bütün lirizmüne rağmen, kendi kendine yüceltilmiş vahşi bir özneliktir. Eğer insan bu emperyalist özneliğin üstesinden gelmeyi öğrenemezse, mahvolur. Bu öğrenme, insanın kaynaklarına dönmesi ve "varbulunuş"unu yeniden düşünmesiyle olur.⁸³

Herhangi bir şey hem dil içinde hem de dil dışında varlık kazanır. Sözde nesnenin sahte olup olmadığı, sözde nesnenin temsil ettiği düşünülen şeyin gerçekliği ile anlaşılır. Bundan dolayı, sözdeki nesnenin sahte olup olmadığına karar vermek için, sözde nesnenin dışına çıkmak gerekir;⁸⁴ çünkü dil sadece dilsel nesnelere oluşturur; dilsel olmayan nesnelere tesis edemez. Şeylerin geçici olarak dil içinde varlık kazanıp daha sonra yokluğa düştüğü fikri, son derece indirgeyici ve sınırlandırıcıdır. Varlık, dil değildir; aksine, dil varlığın bir tezahür tarzıdır. Şeyler en azından sağduyu düzeyinde zâten vardır. "İçinde şeylerin kendilerinin konuştukları sessizlikten doğan otantik söylem"⁸⁵ iddiası bile, farazî bir aslın varlığını gerektirir. Zâten otantik olmayan söylem de, önceden açık ve kesin bir biçimde ifade edilen iddialarla var olur. Varlığı koruyan ve ona barınak olan tek şey dil değildir. Dil varlığı tecrübe etme ve onunla karşı karşıya gelme

⁸¹ Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence*, (Trans. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, James S. Cutsinger), World Wisdom, Bloomington, 2009, s. 6.

⁸² Armağan Öztürk, "Nietzsche'nin Ardından," *Postyapısalcılık*, (Der. Armağan Öztürk), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2010, s. 57.

⁸³ Steiner, *Heidegger*, s. 106.

⁸⁴ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 185

⁸⁵ John D. Caputo, "Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsametin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 112.

biçimlerinden sadece birisidir. Dil insan varlığının tek tezahür alanı olmadığı gibi dünyanın da tek ifşa yolu değildir. Fakat şunu kabul etmemiz gerekir ki, çeşitli dil oyunlarının varlığı, insanın kendisini farklı şekillerde anlama kabiliyetinin bir sonucudur.

Sadece olgu olaylar dünyasından Sonsuz Gerçekliğe uzanan pek çok varoluş düzeyleri yoktur; bununla birlikte, öznel gerçekliğin ya da bilincin, hem aşkın hem de içkin olan Nihâf Ben'e kadar uzanan pek çok düzen ve katmanları vardır. Öznel ile nesnel arasındaki ilişki tek bir tarzla sınırlı değildir. Algılama ve bilmenin tek bir şekli yoktur. Bilme ve farkında olmanın, insanın kendi benini ve dış dünyayı, sözde sıradan algılamasından, Nihâf Benlik'e kadar uzanan, tüm ayırımların ortadan kalktığı, bilginin özne ve nesnesinin tek bir gerçeklikte birleştiği pek çok şekli vardır. Kendinin farkında olma, tüm insanlar için müşterek basit bir biyolojik olgu değildir. Ben'in birden fazla anlamı olduğu gibi bilmenin de farklı düzeyleri vardır. İnsan kendi beninin farkındadır; fakat yine insan özdenetimden bahseder. Bu da günlük hayatta, daha alt bir benliği denetleyen başka bir benin varlığını gösterir.⁸⁶

İnsan olarak kendimizi belli tarihsel-linguistik bağlamda bulmakla, tüm tarihsel koşullarda aynı kalan bir insan mahiyetinin olduğu iddiası arasında bir çelişkinin olması gerekmez. Tarihsel toplumsal koşulların benliğimizin kuruluşundaki etkisi bir şey, insanî temel çekirdek özelliklere sahip olmak başka bir şeydir. Belli bazı biyolojik ve psikolojik temel özellikleri, kendimizi içinde bulduğumuz cemaat, dil, kültür ve tarihsel olarak evrilen alışkanlıkların tamamen bir türevi olarak yorumlamak doğrusu isabetli değildir. Aşırı cüretli olmaktan da kaçınmaya çalışarak, şunu diyebiliriz ki, "tüm yorumlar, yorumcuların eğilimleri; yani, (körlük ve istekler) inden dolayı sınırlıdır" iddiası açıkça yanlıştır.

Bazı insanlar eğilimlerini, başkalarından daha iyi kullanırlar; bazıları da daha kötü. Bu, belli bir yorumcunun eğilimleri konusunda gözümüzü açmamız gerektiği öğüdüdür; ama derin ve olağandışı değildir ve önemli yeni bir iddia olmaktan çok uzaktır. . . "Tüm" sözcüğüyle başlamanın doğasındaki kategorik biçim. . . , iddianın savunucuları için kapsamlı, cesur ve sınırsız bir iddianın coşkusu veriyor. Onlar için psikolojik değer taşıyan bu özellik, aynı zamanda onu kuramsal bakışaçısından etkisiz (hale getiriyor).⁸⁷

"Kategorilerimizden bağımsız bir gerçekliğe erişim imkânımız yoksa ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu, gerçek anlamda asla bilemiyorsak, gerçekliğin güç istenci olduğunu iddia etmek, Nietzsche için nasıl mümkün olurdu?"⁸⁸ Eğer temel insanî belli bazı özellikler olmasaydı, iradî olarak (güç tutkusu ya da başka bir gerekçeyle) tercihte bulunarak, kendi kimlik ve

⁸⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 27-28.

⁸⁷ John M. Ellis, *Postmodernizme Hayır*, (Çev. Halide Aral Bakırcı), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 126.

⁸⁸ Keith Ansel-Pearson, *An Introduction to Nietzsche As Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 18.

kişiliğimizi kurmamız sözkonusu olamazdı. Mutlak belirsizlik, en basit bir tercihte bulunma imkânını bile ortadan kaldırır. Sıradan bir tercihin yapılabilmesi için belirli asgarî koşulların bulunması gerekir. Açıkça, insan tarihsel koşullarda varolur; fakat tarihsel koşullar insanın yaratıcısı değildir. Elbette varlık, bilgi ve değer'e ilişkin tüm iddialarımız insanın işte orada bulunuşuyla koparılamaz bir biçimde iç içedir.

Bu durumda, Hakikat'i göstergeler arasındaki sınırsız ve gelişigüzel bir oyunun neticesi olarak görmek haklı çıkarılması ve kabul edilmesi imkânsız bir görüştür. Her şeyden önce, bir göstergeyi bir şey olarak kabul edebilmek için onun diğer göstergelerden belirgin bir şekilde ayrıldığı belli bir biçimi ve işlevi olmalıdır. Başka göstergelerle belirsiz ve sınırsız olarak irtibat içinde olan bir göstergeyi varsaymak, belli bir vasfı ve işlevi olmayan bir göstergeyi tasavvur etmektir. Bu, postmodern düşünürlerin iddia ettiği gibi daha yoğun ve zengin anlam değil, sıfır anlam üretir. Belli bir hüviyeti olmayan bir gösterge, hiçbir şey belirtmez. Dolayısıyla, göstergelerde mutlak belirsizlik anlamın çoğaltılmasını değil, azaltılmasını getirir. Delalette büsbütün belirsizlik ve kapalılık, sıfır anlamlandırmanın ulaştığı noktadır.⁸⁹

Öyle görünüyor ki, dilin, varlığı önceleme mümkün değildir; zira, dilin varlığı, Varlık'a bağlıdır. Dil ve yorumu merkeze koymak ve gerçeklik'i dil ve yorum üzerinden temellendirmek demek, varlıkların ancak dil ve yorum üzerinden anlam kazanması demektir. Yine, "ben varım" dediğimizde aslında biz ben'den çok, Varlık'a ilişkin bir şey söylemiş oluyoruz. Zira, buradaki aslî ve birincil eylem, benin "ben varım" iddiasından çok, Varlık'ın bu önermeyi mümkün kılan "var kılma eylemi"dir. Varlık dil, düşünce ve yorumu önceler ve tüm entelektüel edimlerin temelini oluşturur. Daha açık bir ifadeyle, şeyler önce var olurlar, ardından belli bazı özelliklere sahip olurlar.

Dış dünyada ve zihinde her şey ancak Vucûd ile gerçekleşir. O, bizâtihi her şeyi kuşatır. Eşyanın varoluşu onunladır. Eğer Vucûd olmasaydı, ne zihinde, ne de dış dünyada bir şey var olurdu. Eşyayı varlıkta tutan bizâtihi odur; dahası, onların *aynı* (yani nesnel gerçekliği) odur; zira, kendi mertebelerinde tecellî eden ve zihnî olsun, aynî olsun, şeylerin gerçekliklerinde ve sûretlerinde zâhir olan oldur.⁹⁰

O halde, eşyanın hakikat ve gerçekliği insandan bağımsızdır ve sabittir. Varlık'ın bir parçası olan insan, varlık âlemi üzerinde ontolojik tahakküm ve epistemolojik tekel kuramaz. Eşyanın aslî bir anlamının olmadığı ve anlam kategorisinin insan zihninin eşyaya giydirdiği bir gömlek olduğunu savunan gerçek-karşıtı (*anti-realist*) yaklaşım, eşyanın hakikatini insan zihninin

⁸⁹ Ellis, *Postmodernizme Hayır*, s. 138.

⁹⁰ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

kurğu ve inşâ süreçlerine indirger.⁹¹ Oysa, “Varlık`ın gerçekliği dil ve zihin düzeyindeki tezahürleriyle sınırlı değildir. Bu gerçek, sırasında, varlığın, tüm var olan şey ve nesnelerin eksik bir toplamından ibaret olmadığını akla getirir. Varlık`ın her şeyi kuşatan gerçekliği, dilsel ve zihinsel olanın ötesine geçer.”⁹²

İnsan zaman ve değişim süreci içinde olan ve bununla birlikte, Ebedî ve Değişmez olan için yaratılmış varlıktır. O, haricen oluş süreci içinde yaşarken, Ebedî olana nüfuz edebilecek kabiliyettedir. Dahası, o, zaman içinde yaşayabilir ve onu sadece değişim ve geçiş olarak değil, aynı zamanda “sonsuzun hareketli sûreti” olarak da tecrübe edebilir. Aynı şekilde, varlık dairesi hem her yer, hem de hiçbir yer olan merkezi yansıtırken, zaman olarak adlandırılan değişim tecrübesi de, sürekli tekrar eden *an* içinde sonsuzu yansıtır.⁹³

Bu durumda, Hakikat`e ilişkin gerekli ve yeterli bilgi ve sezgilerin akıl tarafından tespit edilebileceği iddiası yanıltıcı değildir. Bu, postmodern düşünürlerin iddia ettiği gibi düşünmeyi mümkün kılan olumsal fiilî koşulların tespitini de içerir. Yani, akıl, bilme ve anlama fiilinin gerçekleştiği tarihsel ve dilsel ön koşulları oluşturur. Dolayısıyla, idrak yetisi bağımsız olarak açık ve seçik bir şekilde belirlenerek ortaya konabilecek *a priori* kıstaslara bağlı olarak çözümlenebilir. Bu, bilme ve anlama yetimizin tarihsel ve toplumsal bağlamdan büsbütün bağımsız bir faaliyet gösterdiği anlamına gelmez. Entelektüel geleneğimize göre, akıl ilahîdir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanîdir.

O, bir fonksiyon olduğu kadar bir özdür de; görünüş olduğu kadar ışıktır da. Akıl zihin olmadığı gibi, Kendisinin beşerî düzlemde yansımaları olan akıl (*reason*) da değildir. O, bilincin kökü ve merkezidir ve geleneksel olarak “nefs-i nâtika” diye isimlendirilen şeydir. Bu bağlamda, metakozmik bir ilke olan Akıl, bilen öznel bilinç ve bilinen nesnel düzenin hem bilgisinin ve hem de varoluşunun kaynağıdır.⁹⁴

“Varlığa ilişkin nazari bilgi üretme *imkânı* varoluşsal ve dilsel kalıplardan bağımsız olarak, insan türüne ait olan aklın kuvve halindeki bir özelliğidir. Ancak bu özelliğin tezahürü varoluşsal ve dilsel renkler taşıyabilir.”⁹⁵ Dil, aklın kendi imkânlarını gerçekleştirme aracıdır. Dil, kendi başına şeyayı belli bir şey olarak tasavvur etmek için yeterli değildir. Yani, o, şeyayı belli sınıflara ayırma yeteneğini sağlayan değil, bu yeteneğin kendisini

⁹¹ İbrahim Kalın, *Akil ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 84.

⁹² İbrahim Kalın, “Kayserî'nin Mukaddime Li-Fusu'su'l-Hikem`inde Hakikat ve Gerçeklik Olarak Vücûd,” (Çev. Turan Koç), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, (Haz. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 125.

⁹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 233.

⁹⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 160.

⁹⁵ İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2014, s. 109.

gerçekleştirmesine imkân hazırlayandır. Eşyayı tesmiye ve tasnif etme, aklın güç ve yetilerinin gerçekleşmeleridir. Gerçekten,

İlahî Akıl'ın insanî düzlemdeki yansıması, kesinlik, tutarlılık ve mantık ve matematik yasalarının düzeninden oluşur. Bunlar aynı zamanda, kendileri vasıtasıyla insan zihninin çalışma yapabileceği nesnel düzenin ve uyumluluğun da kaynağıdır. Özne sınırlılıkların ve kişisel mizaç özelliklerinin aksine, mantık yasaları ilahî olana dayanır ve bir ontolojik gerçekliğe sahiptir. Akıl Hakikat'e giden büyük yoldur ve bizzat kutsal bir mahiyete sahiptir. Akıl'ın yansıması olmaksızın mantık ve matematik yasaları var olamaz ve zihnin tüm işlevleri büsbütün bir keyfiliğe indirgenmiş olur.⁹⁶

Şu halde, hem dünyanın özsel bir biçimi, hem de tarihin izlediği hususî bir yolun olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tarih farklılık ve özdeşizlik oyunu değildir. Bundan dolayı, tarihi homojenleştiren kavramlardan ve her şeyi aynı seviyeye getiren üst dillerden kurtularak tarihin anlaşılabilirliği iddiası bir yanılğı olarak yorumlanabilir. Eğer dünyada hiçbir birlik ve düzen yoksa, onun bizim üzerimizde anlamlı bir etki bırakması beklenemez. Çünkü "teksir insan düşüncesine hakim olduğunda, sonuç çözüme, farklılaşma, ayırım, bölünmüşlük, uyumsuzluk, dengesizlik ve dağılmadan başka bir şey olamaz."⁹⁷ Gerçekte, geleneksel metafiziksel düşünceye karşı çıkan Postmodern düşünürlerin, gerçeği inkar ederek, bunun dışında ötesinde dile ve bize bağlı "bir anlam vardır" şeklindeki iddiaları, metafizik düşünme biçiminin bir çeşididir. Çünkü metafizik kavramsallaştırma, olgu olaylar dünyasının dışında tüm bunlara varlık ve anlam kazandıran başka bir şeyin olduğu iddiasına dayanır. Yani, metafiziksel düşünme, duyulur gerçeğe itibar etmeyip, gördüğümüzden hareket etmeden, salt zihinden hareketle gerçekliği bir üst ilkeyle açıklama biçimidir.

Köklerinden daimî olarak koparılmış cüz'î akıl gerçekliği yönleme; zamanı saf niceliğe; tarihi aşkın entelekyası olmayan bir sürece indirgemekten başka bir şey yapamazdı. . . Ebedîlikten çok, zaman her şeyin kaynağı oldu. Doğru ya da yanlış oldukları düşünülmezsizin, fikirler tarihsel değişim alanında tümüyle itibardan düşürüldü ve kendilerine yalnızca tarihsel olaylar olarak önem atfedildi. Zamanın niteliksel yönünün tahribi, tüm gerçekliklerin oluş nehrindeki yansımalarına indirgenişleri de insanın zihinsel hassalarının, değişmez Merkez'inden kendi değişken, kararsız varoluşuna dönüşünün sonucudur.⁹⁸

Şüphesiz, dil dünyanın şeylerden oluşan kaba bir yığın olmadığını anlamamıza yardımcı olur. Dil şeyler arasındaki benzerlik ve farklılıkları açıklayıp derinleştirerek âleme semantik bir boyut kazandırır. Dil ile âlem arasında diyalektik bir ilişki de vardır. Dildeki değişimler âlemi algılama, anlama ve yorumlama biçimimizi etkiler; âlemdeki değişiklikler de dilde

⁹⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 16.

⁹⁷ William C. Chittick, *Science of the Cosmos: Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2007, s. 54.

⁹⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, ss. 70-71.

değişikliklere sebep olur. Dil gerçeğe yönelik bilişsel girişimlerimizle varlığını sürdürür ve geliştirir. Dil insanın bilişsel güç ve yetilerinin bir fonksiyonudur. Yeni fikir ve sezgiler aklın kendi imkânlarını izhar etmesine ve dil varlığının zenginleşmesini sağlar. Akıl, dil vasıtasıyla yeni anlama, algılama ve yorumlama biçimleri oluştururken, ileriye doğru hareket eder.

Üst düzeyde anlama, algılama ve yorumlama biçimleri olarak, din, sanat ve felsefe şeyleştirildiğinde, onların doğruluk değerinden çok, araçsal değerinden sözedilebilir. Postmodern şeyleştirme süreci, alçaltma sürecinin bir bölümüdür. Bundan dolayı,

İşe yaramayı hakikatin biricik ölçütü sayan, yahut hakikatin her çeşidini araç-değer mesabesine indiren, çelişkiye düşme pahasına “rölativizmde mutlaklık” gören, ilimde “muhkem”i, hatta “maruf”u kabul etmeye yanaşmayan (postmodern tutumu) benimseyemeyiz. Her aklın topyekün oluşumunda tarih önemlidir; fakat aklın ulaştığı veya kendisine sunulduğunda kabul ettiği her gerçeğin de tarihe mutlak anlamda bağlı olduğu anlamına gelmez.⁹⁹

Bu bağlamda, Kant`a atıfta bulunacak olursak, o aklın kategorilere dayalı olarak işlediğini ve aklın ulaştığı bilginin entelektüel düzeyi tavsif eden değişmezliğe sahip olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte, o, aklî kategorilerin ilahî mahiyette olduğunu kabul etmemiştir. Kant aklın kategorilerini sadece olgu olaylar dünyasına uygulanabileceğini, numen alana uygulanamayacağını savunmuştur. Kant`ın tavrı şuna benzer:

“Benim aklımın yetenekleri sezgiyle bilinebilir olanı bilemeyeceğinden, akıl bu tür bilgiler için yetersiz olduğundan ve benim kişisel aklım sezgiyle bilinebilir olanın entelektüel sezgiyle bilinmesi imkânını veren Akıl tarafından aydınlanmamış olduğundan, bir başkası da böylesi bir entelektüel yeteneğe sahip olamaz.”¹⁰⁰

Her şeye rağmen gerçeği izleme ve ebedî gerçeklere bakma imkânının olduğuna inanma hakkımız vardır; çünkü varlıkla olan bağımız oldukça güçlüdür. Hem nefis hem dış dünya, aynı mâkul hakikatlerin temessül ettiği ya da varlık kazandığı mahallerdir. Mâkullerin evsafı, buldukları yere göre farklılık gösterir. Yine de, zihindeki hakikat ile zihin dışındaki hakikat arasında derin ontolojik bir bağ vardır. Belki de kelimenin en gevşek anlamıyla, biri diğerinin gölgesi ya da misali olabilir. Bu durum, nefsin hem varlık hem de bilgi bakımından aklî varlık oluşuna bağlıdır. İnsan nefsi aklî bir cevher olmadığı takdirde, ne mâkullerin idraki, ne de mâkullerin nefiste husulü, ne de zihnî varlık mümkün olabilir. Dolayısıyla, bilginin temelini, nefsin varlık tarzının akliliği oluşturur. Bilen öznenin aklî

⁹⁹ Mehmet S. Aydın, “İslamî Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler,” *İçer Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik*, (Haz. Mehmet Gündem), İyiyadam Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 220. (ss. 211-221)

¹⁰⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 66.

oluşu, bilgilerin de zorunlu olarak aklıflığını gerektirir. Nefsin kendisi soyut olduğu için, nefiste varlık kazanan bilgi de soyuttur.”¹⁰¹

Şu halde, akıl bizi belli bir kesinliğe götürebilir, değişen düşünce ve sezgilerin sürekli akışından bizi çekip çıkarabilir. Âlem ve tarihte ontolojik boşluktan çok ontolojik düzen bulunur. Şüphesiz, dünyanın mahiyetine ilişkin yorumsal olmayan bazı nihaî gerçeklerin olması bir şey, bu gerçeklerin hakkıyla akıl ve dil yoluyla ifade edilememesi başka bir şeydir. Zamanla oynamanın onun sınırlarını esnetmenin ya da akışından kurtulmanın yolları olabilir. Fiiller meyveye durur, meyveler çatlar açılır. Bunu gerçekleştirenler, uzun vadede bunun sonuçlarıyla karşılaşır. Bu “uzun vade” dünyevî bir yaşamın sınırlarını aşar; ve doğum ve ölümle belirlenen varoluşun zamansal sınırlarının ortadan kalkmasıyla olur. Böylece, düşünceyi düzenleyen tüm karşıtlıkların ötesine geçilir. Doğrusu, zaman ve ebediyet boyutlarının karşılaşmasına ilişkin, insanın kendi ölümünün ya da ölümlülüğünün idrakinden daha iyi bir kanıt yoktur.

İnsanın kendi ölümlülüğünün idrakinde oluşu, bir anlamda onun ölümsüzlüğünün; ebedî olan için yaratılmış olduğunun kanıtıdır. . . Ebedî, ruhun asıl ikâmetgâhı gibidir; kaybolmuş olan ikâmetgâh ruh tarafından dünyevî sürgününde aranır. Sakin bir gölün sükûneti ya da dağ zirvelerinde titreşen güneşin ışınları insanda huzurun bir türünü ve güzellik zevkini uyandırır. Bu huzur ve zevk, insan ruhunun sertliğini yumuşatır ve oluş denizinin gürültülü dalgalarına yakalanmış bir varlığın kıskırtmalarını bastırır. Bu huzur zevki ve duygusu, insan ruhuna dokunan ebediyetin izinden başka bir şey değildir.¹⁰²

Sonuç

Âlemdeki kesintisiz oluş sürecinin, bilim ve metafiziği yıkıma uğrattığı iddiası büsbütün indirgemeci bir tavidir. Bu tavır Gerçeklik hakkındaki bütün düşünce ve sezgilerin içini boşaltmak, özne ve nesneyi geçersiz kılmak, kısaca, her şeyi buharlaştırmak için kurgulanmıştır. Oysa, insan nefsi, hakikate açılan bir kapıdır. Nefs hakkındaki bilgi ve sezgiler varlık ve varlığın boyutlarına ilişkin önemli bir dayanaktır. Kuşkuculuk ise, bir tür hümanizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, ne ölüm sonrası hayat, ne Tanrı, ne de insan vardır. Nietzsche'nin “Tanrı ölmüştür” çılgılığı, yirminci yüzyılda pek çok kılıkta karşımıza çıkmıştır. Bununla birlikte, bu söz “insanın ölüm” ilanından başka bir anlama gelmez. Gerçekte, Nietzsche'ye cevap oluşturan şey, merkezi olmayan bir daire üzerinde yaşayabileceğini düşünen Prometeyen insanın ölümüdür.

Eğer gerçek'e hala inanmaya devam etmeseydik, Nietzsche de olmazdı, diğer pek çok temel-karşıtı düşünür de. Çünkü onlar iddialarını “akıl,” “gerçek,” “birlik,” “özdeşlik”. . . vb. kavramlara karşıtlık üzerinden

¹⁰¹ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayıncılık, İstanbul, 2010, ss. 47-48.

¹⁰² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 234.

temellendirmeye çalışmaktadırlar. Postmodern tavırda olduğu gibi, bunlar sadece dilin temel özelliklerinin bir sonucu değil, aynı zamanda hem aklın hem de dildışı gerçekliğin bir sonucudur. Bu kavramlara sadece dilsel bir gerçeklik atfetmek, bunların hakikatlerinin olduğu iddiasından daha abartılı ve saldırgandır. Nihâî tahlilde, postmodern tavır bir tür meta-anlatı olarak kendini sunmaktadır. Hakikatin anlamı yoksa hakikat karşıtlığının da hiçbir anlamı yoktur; zira, olmayana karşı çıkmak, Don Kişotvârî bir tavırla yeldeğirmenlerine karşı savaşmaya benzer. Bir şeye karşı çıkmak, karşı çıkılanın, en azından sınırlı bir şekilde de olsa, gerçekliğini kabul etmeği gerektirir. İnsan düşüncesini belli tarihsel ve kültürel unsurların belirsizliğinden temizleyerek hakikate ulaşma arzusu, ifadesini önyargılardan arınmış tarihestü bir insan mahiyeti arama çabasında bulmuştur. Saf olan bilgiyi saf olmayan bilgiden ayırmadan hakikate ulaşamayız.

Postmodern tutumun hakkını da vermemiz lazım. Eğer bilgi belli bakışaçılarında üretiliyorsa, mümkün olduğu ölçüde farklı bakışaçılarının birlikte daha kuşatıcı bir hakikat tablosu sunabileceğini farzedebiliriz. Sözcüklerin söylenmek isteneni söylemekte yetersiz oluşu ile, asla hiçbir söyleyemeyeceğini birbirinden ayırmamız gerekir. Her şeyden önce, önemli olan, dili bir matematikçi gibi değil, kelimenin tam anlamıyla bir müzisyen gibi kullanabilmektir. Tarihsel ve dilsel bir duruş noktasından anlamaya, bilmeye ve yorumlamaya çalıştığımız doğrudur. Eğer bu iddia da belli bir bakışaçısından yapılan bir yorumsa, bu da tarihseldir ve diğer tarihsel söylemler kadar ancak geçerli ve doğrudur. Çünkü bu tutum da diğer tutumlar gibi bir tür isimlendirmedir. Bir şeyi isimlendirdiğimizde, biz onu, ismin anlam kazanmasına imkân veren ontolojik bir konuma yerleştiririz. Biz eşya ile onlara verdiğimiz isimler üzerinden irtibat kurarız. Hakikatçi bakışaçılarını, tarihi ve dili dikkate almamakla suçlayan postmodern yaklaşım kendisinin de tarihsel bir duruş noktasından yola çıktığını unutmuşa benziyor. Bundan dolayı, bu tutum kendi kalkış noktasını aşamaması bir yana artık aşmak da istemiyor.

Sonuç olarak, hep yok diyerek, kendimize bir yurt edinebilir miyiz? Hep nefyederek kendimize ve varlık âlemiyle barışık olabilir miyiz? Tek başına *via negativa*'sı, yapısökümü, nihilist yapısalcılığı bize anlamlı ve tutarlı bir dünya sunabilir mi?¹⁰³ Hakikat ne kadar dilsel ve tarihsel ise, hakikatin dilsel ve tarihsel olduğu iddiası da en az onun kadar dilsel ve tarihseldir. Dolayısıyla, Postmodern tavrın tüm iddiaları keyfi ve insan mümkünâtına koyduğu sınırlar sunıdır. Bu bakımdan, dil ve varoluşsal koşulları "cüretli" bir tavırla savunan postmodernistler, itham edici ve küçümseyici tavrından vazgeçmelidir; çünkü bu, uzun vadede insan ve tabiat için bir yıkımdır.

¹⁰³ Kalın, *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, s. 331.

KAYNAKÇA

- ADAMS, Daniel J., "Postmodernizmin Teolojik Anlamı," (Çev. Temel Yeşilyurt), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Elazığ, 1999, (ss. 249-262).
- AYDIN, Mehmet S., "İslamî Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler," *İçe Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik*, (Haz. Mehmet Gündem), İyidam Yayıncılık, İstanbul, 1999, (ss. 211-221).
- BAUDRILLARD, Jean, *Bireyselleşmiş toplum*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *İmkânsız Takas*, (Çev. Ayşe gül Sönmez), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *The Perfect Crime*, (Trans. Chris Turner), Verso, London, 1996.
- , *Similakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992.
- , *Postmodernity and its Discontents*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1997.
- CAPUTO, John D., "Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, (ss. 99-121).
- CHITTICK, William C., *Science of the Cosmos: Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- CULLER, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, New York, 1982.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Heidegger`de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, (Trans. Hugh Tomlinson), Continuum, London, 2002.
- , *Proust & Signs*, (Trans. Richard Howard), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- DERRIDA, Jacques, *Margins of Philosophy*, (Trans. Alan Bass), The Harvester Press, Sussex, 1982.
- , *Of Grammatology*, (Trans. Gayatri Chakravorty Spivak), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.
- , *Writing and Difference*, (Trans. Alan Bass), Routledge, London, 2001.
-

- DROIT, Roger-Pol, *Düşünürlerin Eşliğinde*, (Çev. Şehsuvar Aktaş), Can Yayınları, İstanbul, 2001.
- EAGLETON, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1996.
- ELLIS, John M., *Postmodernizme Hayır*, (Çev. Halide Aral Bakırer), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1997.
- ELLUL, Jacques, *Sözün Düşüşü*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- FAZLIOĞLU, İhsan, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- , *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- FUNK, Rainer *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, (Çev. Çağlar Tanyeri), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- GADAMER, Hans Georg, *Truth and Method*, (Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Mars), Continuum, London, 2006.
- GELLNER, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, (Trans. John Macquarrie & Edward Robinson), Blackwell, Oxford, 2001.
- , "Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche'nin Sözü 'Tanrı Öldü'," *Nietzsche ve Din*, (Çev. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, 2002, (ss. 59-107).
- , *Pathmarks*, (Edited by William McNeill), Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, (Çev. Hüsamettin arslan, Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- JASPERS, Karl, *Nietzsche*, (Çev. Murat Batmankaya), Alkım Yayınları, İstanbul, 2008.
- KALIN, İbrahim, *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.
- , "Kayserî'nin Mukaddime Li-Fusûsu'l-Hikem'inde Hakikat ve Gerçeklik Olarak Vücûd," (Çev. Turan Koç), *İbn Arabî Geleneği ve*

- Dâvûd el-Kayserî*, (Haz. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, (ss. 121-130).
- el-KAYSERÎ, Dâvûd, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem`e Giriş*, (Çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- KOÇ, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.
- KÜÇÜKALP, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- LYOTARD, Jean François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, (Trans. Geoff Bennington, Brian Massumi), Manchester University Press, Manchester, 1984.
- MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, (Trans. Louis Wirth and Edward Shils), Harcourt, Brace & Co., Inc., New York, 1954.
- MEGILL, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, California, 1985.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İstanbul, 1999.
- , *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, (Trans. Judith Norman), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- , *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, (Trans. Judith Norman), Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- , *The Birth of Tragedy*, (Trans. Ronald Speirs), Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- , *The Gay Science*, (Trans. Walter Kaufmann), Vintage Books, New York, 1974.
- , *On the Genealogy of Morality*, (Trans. Carol Diethe), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- , "On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense," *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, (Trans. Maximillian A. Mugges), The Macmillan Company, New York, 1911, (ss. 171-192).
- , *The Will to Power*, (Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale), Vintage Books, New York, 1968.

- OUTWAITE, William, "Hans-Georg Gadamer," *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der. Quentin Skinner), (Çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997, (ss. 33-56).
- ÖZTÜRK, Armağan, "Nietzsche'nin Ardından," *Postyapısalcılık*, (Der. Armağan Öztürk), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2010, (ss. 35-71).
- PEARSON, Keith Ansel, *An Introduction to Nietzsche As Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- PHILIP, Mark, "Michel Foucault," *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Der. Quentin Skinner), (Çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1997, (ss. 90-109).
- RORTY, Richard, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- SAJJADI, Seyed Mahdi, "Explanation and critique of the principles of postmodern moral education," *Educational Research and Review*, Vol. 2 (6), June 2007, (ss. 133-140).
- SCHACHT, Richard, *Nietzsche*, Routledge, London, 2002, ss. 201- 202.
- SCHRIFT, Alan D., "Dil, Metafor ve Retorik," *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsametdin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, (ss. 3-28).
- SCHUON, Frithjof, *Logic and Transcendence*, (Trans. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, James S. Cutsinger), World Wisdom, Bloomington, 2009.
- SIM, Stuart, "Postmodernism and Philosophy," *The Routledge Companion to Postmodernism*, (Ed. Stuart Sim), Routledge, London, 2001, (ss. 3-14).
- STEINER, George, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Sähra), Hece Yayınları, Ankara.
- TARNAS, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite'den Günümüze Kadar II*, (Çev. Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011.
- TATAR, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.
- THOMSON, Iain D., *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- TÜRKER, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, (Trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte), Wiley-Blackwell, Oxford, 2009.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Trans. C. K. Ogden), Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London, 1922.

Cenan KUVANCI

WACHTERHAUSER, Brice R., "Anlamada Tarih ve Dil," *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (Der., Ter. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, (ss. 209-249).

WHEELER, Kathleen M., *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.