T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

HÜMANİZM VE DİN:
POSTMETAFİZİK DÜŞÜNCEDE DİNİN KONUMUNU YENİDEN DÜŞÜNMEK

DOKTORA TEZİ

Bilal BEKALP

BURSA - 2023

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

HÜMANİZM VE DİN:
POSTMETAFİZİK DÜŞÜNCEDE DİNİN KONUMUNU YENİDEN DÜŞÜNMEK

DOKTORA TEZİ

Bilal BEKALP

Danışman
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA - 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, **Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 711721026** numaralı **Bilal BEKALP** 'un hazırladığı "Hümanizm ve Din: Postmetafizik Düşüncede Dinin Konumunu Yeniden Düşünmek **"** konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 21/08/52023 günü 14:00 – 16:00.saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının **Başarılı** olduğuna **oy birliği** ile karar verilmiştir.

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

Üye
Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. U. Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Ergin ÖĞCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

26/04/2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11/07/2023

Hümanizm ve Din: Postmetafizik Düşüncede Dinin Konumunu Yeniden Düşünmek

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 266 sayfalık kısmına ilişkin, 11/07/23 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %11 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Bilal Bekalp
Öğrenci No:	711721026
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Din Felsefesi
Statüsü:	Doktora

Danışman

11.07.23

Pro. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum *Hümanizm ve Din: Postmetafizik Düşüncede Dinin Konumunu Yeniden Düşünmek* başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Bilal Bekalp

Öğrenci No: 711721026

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Din Felsefesi

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar Adı Soyadı	: Bilal Bekalp
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D.
Bilim Dalı	: Din Felsefesi
Tezin Niteliği	: Doktora
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Hümanistik ve metafiziksel düşünce, klasik düşünceden başlamak üzere, dini kendine konu edinerek, onu belli bir tarzda düşünmüştür. Bu, dinin ancak insani sınırlar çerçevesinde düşünülmesi ve bu doğrultuda değerlendirilmesi gerektiği fikrine kapı aralayarak, dinin kendinde ne olduğu ya da aslında nasıl bir anlam taşıdığı meselesini de arka plana itmiştir. Özellikle modern düşünceyle birlikte, ontolojiden epistemolojiye doğru yaşanan geçiş din ve Tanrı ile ilgili problemlerin birer bilgi problemi olduğu ve bu problemlerin ancak rasyonel düzleme çekilerek değerlendirilmesi gerektiği anlayışının hâkim olmasına yol açmıştır. Hümanistik öznenin, her şeyi kendi epistemik sınırlar içinde evrensel ve tarih dışı bir biçimde düşünmesi, varlığa bir sınır çizme olarak kendini göstermiştir. Bu sınır ya da tekçi ve evrenselci bakış, gerek Aydınlanma düşüncesi içindeki kimi düşünürler gerekse de postmodern ve postyapısalcı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle postyapısalcı düşüncenin hümanistik özneyi eleştirmesi, modern düşünceyle sınırlandırılan alanların da tektar gündeme gelmesine vesile olmuştur. Bu açıdan bakıldığında din de felsefenin meseleleri arasında tekrar yerini almıştır. Fakat geri teolojinin geri dönüşü olarak adlandırılan bu durum, dinin katı ve dogmatik özelliklerinden arındırılması gerektiğine yönelik fikirleri de gündeme getirmiştir. Bu açıdan çalışmamız, bu anlayışlara odaklanmakta ve dinin çağdaş düşüncedeki konumunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimler: Din**,** Hümanizm, Metafizik, Zayıf Teoloji, Postmetafizik,

ABSTRACT

Name & Surname : Bilal Bekalp

University : Bursa Uludağ University

Institute : Social Sciences Institute

Field : Philosophy and Religious Studies

Subfield : Philosophy of Religion

Degree Awarded : PhD

Date of Degree Awarded : …/…/…

Supervisor : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Humanistic and metaphysical thought, starting with classical thought, has taken religion as its subject and thought about it in a certain way. This opened the door to the idea that religion should only be considered and evaluated within human limits, and pushed the question of what religion is in itself or what it actually means into the background. Especially with modern thought, the shift from ontology to epistemology has led to the dominance of the understanding that the problems related to religion and God are problems of knowledge and that these problems can only be evaluated rationally. The humanistic subject's universal and ahistorical thinking of everything within its own epistemic boundaries manifested itself as drawing a boundary to existence. This boundary or monistic and universalist view has been criticized both by some thinkers within the Enlightenment thought and by postmodern and poststructuralist thinkers. Especially poststructuralist thought's criticism of the humanistic subject has led to the reappearance of areas that were limited by modern thought. From this point of view, religion has also taken its place again among the issues of philosophy. However, this situation, which is called the return of back theology, has also brought up the ideas that religion should be purified from its rigid and dogmatic features. In this respect, our study focuses on these understandings and discusses the position of religion in contemporary thought. Translated with.

Key Words: Religion, Humanism, Metaphysics, Weak Theology, Postmetaphysics

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**

YEMİN METNİ ..... **iv**

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vi**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

GİRİŞ **1**

I.BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCESİNİN HÜMANİSTİK KARAKTERİ BAĞLAMINDA TEOLOJİ – METAFİZİK İLİŞKİSİ

1.1. Metafizik Düşüncenin Hümanistik Doğası 17

1.2. Onto-teoloji Kavramı Bağlamında Hümanizm-Metafizik-Teoloji İlişkisi 35

1.2.1. Klasik Düşüncede Teoloji-Metafizik İlişkisi 46

1.2.2 Modern Sübjektivite Metafiziği Açısından Hümanizm-Metafizik İlişkisi 61

II. BÖLÜM

HÜMANİSTİK VE METAFİZİKSEL DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ

2.1. Hümanistik Özenin Merkezden Uzaklaştırılması 93

2.2. Anti-hümanizm ve Özenin Âdem-i Merkezileşmesi 117

III. BÖLÜM

METAFİZİKSEL VE HÜMANİSTİK DÜŞÜNCE SONRASI DİNİN KONUMU

3.1 Tanrı'nın Ölümü ve Onto-teolojinin Dekonstrüksiyonu..... 156

3.2. Post-metafizik Düşünce ve Din 198

3.2.1. Zayıf Düşünce ve Post-seküler Din: Vattimo 201

3.2.2. Dinsiz Din ve Radikal Hermenötik: Caputo 220

3.2.3. Varlıksız Tanrı ve Vahyin Fenomenolojisi Marion: 239

SONUÇ 259

KAYNAKÇA..... 265

ÖZGEÇMİŞ 275

GİRİŞ

İnsanın evren, doğa, Tanrı ve kendisi ile kurduğu ilişki çoğu zaman birbirinden farklı disiplinlerin konusu haline gelmiştir. Bu disiplinlerden biri olarak görebileceğimiz felsefi düşünce, insanın söz konusu meseleler hakkındaki düşünce ve tavrını belirlemede başat bir rol oynamaktadır. Özellikle Klasik dönemden günümüze tartışılagelen varlık, bilgi, değer ve anlam gibi meseleler, felsefi düşüncenin işleyiş mantığının ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Bu işleyişin en karakteristik yanı, onun rasyonel ya da akli temellerden ediyor olmasıdır. Fakat burada şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki; tarihsel olarak bakıldığında insan her zaman rasyonel ya da akli temellerle hareket etmemiş, söz konusu rasyonel düşüncenin dışında da insanın şeylere yöneldiği ve hatta yönelmekte olduğu bir gerçektir. Bunu ifade etmemizin nedeni, insanın felsefi düşünceye çok sonradan sahip olmuş olmasıdır. Diğer taraftan insan, sadece felsefi bir düşünce biçimiyle değil aynı zamanda sanat, edebiyat ve din gibi farklı ifade ve anlamlandırma biçimleriyle de sürekli ilişki halinde olmuştur. Dolayısıyla insanın düşünce ve anlam dünyası çok çeşitli ve birbirinden farklı yapıların bir araya gelmesiyle oluşmuştur diyebiliriz. Bu farklı yapılardan en önemlileri ve çalışmamızın da merkezi kavramları olan felsefe ve din, kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz bir etkileşim içinde olmuşlardır.

Evreni anlama ve şeylere yönelme biçimi olarak ifade edebileceğimiz felsefe, var olanlara bir bütün olarak bakma ve onları genel yargılar çerçevesinde değerlendirme niteliğine sahiptir. Bunu yaparken kimi akıl yürütme ve mantık ilkelerinden hareket eden felsefe, kendisine konu olarak seçtiği meseleleri de bu çerçevede yani aklın ilkeleri doğrultusunda değerlendirmektedir. Özellikle Klasik düşünce göz önüne alındığında söz konusu ilke ve kategoriler her ne kadar radikal bir düzeyde görülmese de yine de felsefenin metafiziksel ve hümanistik doğasına ilişkin temellerin burada atıldığını ifade edebiliriz. Klasik düşüncede insanın evren ile olan ilişkisi, bu nedenle, tam olarak aşkın referanslardan kopmamış ve insan şeyler arasında hiyerarşik bir konumda olmuştur. Bu doğrultuda olmak üzere, özellikle pre-sokratik düşünce açısından bakıldığında, varlık ve hakikat insan zihni tarafından tam olarak kuşatılabilecek bir yapıya sahip olarak algılanmaz. Doğa ve insan arasındaki ontolojik sınır, onun sürekli kendini kontrol etmesi ve ruhsal olarak kendini geliştirmesine yöneltmekteydi. Dolayısıyla Klasik düşünce açısından bakıldığında insanın varlık ve hakikati kavrama ya da

anlama çabası, ontolojik bir kaygı ile vücut bulmaktaydı. Burada insan, bilginin ve doğrunun nihai referans noktası olarak görülmemekle birlikte, yine de bilme ve anlama çabasında olan bir varlık olarak telakki edilmekteydi. Fakat modern düşünce ile birlikte, insanın evreni anlama ve anlamlandırma çabası ontolojik bir yapıdan epistemolojik bir yapıya doğru kaymıştır. Burada artık insanın şeyleri bilme ya da anlaması için aşkın bir referans ya da başvuruya ihtiyacı yoktur. Var olan her şeyin bir bilme meselesi haline gelmesi söz konusudur ve burada artık Tanrı ve din meselesi de bu bilme çerçevesi içine düşünülmektedir. Bu durum, özellikle modern düşüncede çokça görülebilen ve aslında çalışmamızın da önemli bir bölümünü oluşturan hümanistik öznenin her şeyi kendine referansla anlama ve açıklama çabasının bir göstergesi olarak okunabilir. Fakat bizim için bu hümanistik özne bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu özne düşüncesinden hareketle, bilginin ve anlamın nihai belirleyicisi olarak kesinlik ve mutlaklık iddiasında bulunulabileceği fikri öne sürülmekte ve Tanrı ile ilgili meselelerin de epistemik sınırlar dahilinde değerlendirilmesi gerektiği salık verilmektedir. Bu özne metafiziği modern düşüncede evrensel ve mutlak bilgi, kültürden, zamandan, tarihten bağımsız ve deneyimi önceleyen bir yapıya sahip olarak düşünüldüğü için kesin ve mutlak olana erişme kudretine sahip gibi algılanmıştır.

Modern düşünce genellikle, dini ve mitolojik düşünce de dahil olmak üzere birçok geleneksel felsefe ve hakikat kavramına karşı çıkan bilimsel ve rasyonel bir dünya görüşünü benimser. Bir yandan dini ahlak ve yasalar, "ratio" ile özdeşleştirilen "doğa" kapsamında tamamen rasyonel bir dünya görüşüne dahil edilebilmekte, öte yandan, modern bilimsel ve Kartezyen etkilerin ardından, tüm tarihsellikten, olumsallıktan, yaşamdan ve tüm varlık aleminden soyutlanmış bir özne, evrenin efendisi olarak yorumlanmaktadır. Aydınlanma döneminde tam olgunluğa ulaştığı iddia edilen bu bakış açısına göre, "kendi aklını kullanma cesareti" göstererek entelektüel olgunluğa eriştiğini iddia eden bir insanın, bilim ve kendi aklı dışında hiçbir şeyi referans almasına gerek yoktur. Böyle bir tutum, Tanrı, insan, eşya, evren ve varlık dahil her şeyi insan düşüncesinin epistemik bir nesnesi haline getirmiştir. Dolayısıyla söz konusu varlık alanlarıyla gerçek anlamda ontolojik bir ilişki kurmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.[1]

[1] Kasım Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", *Ilahiyat Studies* 2 (2011), 146.

Bu yaklaşıma göre kesinlik ve mutlaklık iddiaları ancak insanın rasyonel yetileri neticesinde ortaya konabilir ve dinin dogmaları da yine bu rasyonalite çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu görüşün dini düşünce üzerindeki en belirgin etkisi, din deneyimini bilimsel bir dünya görüşüyle ikame etmek, dine insanlar tarafından tasarlanmış kavramsal ve rasyonel bir çerçeve dayatmak ve tüm kurumsallaşmalardan soyutlanmış ve atomistik özne kavramıyla tutarlı bir bireysel dindarlığı teşvik etmek olmuştur.[2] Matematiksel kesinliğin ve geometrik saflığın netliğinde de hareketle rasyonellik bilimsel yöntemle tanımlanmaya başladı. Bu görüşe göre yalnızca deney vasıtasıyla gösterilebilir olanlar rasyoneldir. Zimmermann, bu bakış açısından bilginin elde edilmesini 'test-tüpü epistemolojisi' olarak adlandırır. Bu test tüpü epistemolojisi, mikroskop altında ortaya çıkmayan herhangi bir insan bilgisini kısa sürede ortadan kaldırmaya odaklanmıştır. Dolayısıyla insanı doğrudan etkileyen, din, gelenek, sevgi gibi nihai konular gerçek bir bilgi konusu olarak ele alınamazlar. Onlar test-tüpü epistemolojinin dışında yer alırlar. Bu durumda, aklın bilimsel nesnelliğe indirgenmesi, insan benliğinin özerk bir bilinç ve irade merkezi olarak bireyci bir anlayışıyla birleştiğinde, inanç ve akıl arasında, bilim ve din arasında, gerçek ve değer arasında keskin bir çizgi çizilmiş olur. Din, ahlaki değerler, sanatsal yargılar olgu dünyasından değer dünyasına havale edilir. Olgu dünyası ise değerden, arzudan ve kişisellikten bağımsız bir şekilde hesap ve manipüle edilebilen bir dünyadır. O zaman denilebilir ki, dini hakikatler sadece inandığımız şeyler iken bilimsel olgular gördüğümüz ve dokunduğumuz şeylerdir. Zimmermann'a göre bu bölünme temelde, aklın bahsi geçen kimi yetilere indirgenmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Aklın bu seküler kullanımı ile birlikte, bölünmenin sorunu, amaç ve anlam dilinin kalıtsal bir dini boyuta sahip olmasıdır. Bu durum, dinin bilimsel olarak doğrulanabilir olana indirgenerek, yakın zamana kadar rasyonel tartışmaların dışında bırakılmasıyla, böylece insan varlığı için evrensel hedefler hakkında konuşmamızı engellenmesiyle sonuçlanmıştır.[3] Fakat bu durum özellikle çağdaş felsefe tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.

Her ne kadar, modern epistemik anlayış çağdaş felsefede topyekûn bir eleştiriye tabi tutulmuş olsa da çağdaş felsefede de dinin hakikat iddiaları bir sorun olarak ortaya çıkmakta ve onun zayıflatılmasına yönelik düşünceler ileri sürülmektedir. Bu zayıflatma girişimleri, dinin

[2] Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", 147.
[3] Jens Zimmermann, *Humanism and Religion: A Call for the Renewal of Western Culture* (New York: Oxford University Press, 2012), 24-25.

kendisini hakikatin tek ve yegâne koruyucusu olarak sunmasına yöneliktir. Mesela Heidegger düşüncesinde, hakikatin verili olduğu ve dinin temel hakikat iddialarına sahip olduğu anlayışı ılımlı bir hale getirilmektedir. Heidegger'in çalışmalarının ve derslerinin başlangıcından itibaren (1919'dan itibaren), onun dinle ilişkisi bir tartışma konusu olmuştur. Bu konuyu ele alan literatürün çoğu, konuya ya Hristiyan inancı ya genel bir teizm ya da ateizm yoluyla ve tamamen teolojik bir bakış açısıyla yaklaşır ki aslında Heidegger için de felsefenin din ile ilişkisi ontoteolojiktir.[4] Dolayısıyla felsefe olarak Din Felsefesi, dini anlamak için zaten kendine özgü çerçevelere sahiptir. Bu çerçeve ontoteolojik olarak nitelendirildiğinde, önceden belirlenmiş ve dolayısıyla yol gösterici bir din anlayışı en başından itibaren belirli sınırlar içinde değerlendirilir.

Böyle bir durumda din, felsefi bir fikir olarak felsefi rasyonalitenin başlangıcı ve sonu olan bir Tanrı kavramından hareketle anlaşılır. Hegel'in felsefesi belki de bu eğilimin en açık örneğidir. Ancak ontoteoloji bu şekilde ele alındığında, dini anlamak için bazı imkânlar ortadan kalkar ki bu da aslında dinin yapısının tam olarak anlaşılması önünde engel gibi durmaktadır. Çünkü felsefi düşünce, kavramsal bir yapıya dayalı bir şekilde hareket eder. Felsefi düşüncenin, bir bütün olarak varolanlar üzerine sorgulama olduğu düşünüldüğünde, onun dini kendine konu edinmesi kabul edilebilir bir durum olarak görülebilir. Bu aslında, dinin rasyonel bir yolla incelenmesi dolayısıyla eleştirel bir şekilde ele alınması anlamına da gelmektedir.[5] Nitekim Platon'dan beri, Batı metafizik düşüncesinde, var olan her şeyin varlığının ve anlaşılabilirliğinin temeli olan yüce bir varlık hakkında çeşitli kavramlar önerildiği görülür. Augustinus'un çalışmalarında (ve belki de daha önce), bu metafiziksel Tanrı, Yahudi-Hıristiyan yaratıcı Tanrısı ile özdeş olarak kabul edilmektedir. Modern düşünceyle beraber, Tanrı meselesi, ancak aklın sınırları dâhilinde ve epistemolojik bir tavırla ele alınır. Özellikle Platon ve Aristoteles'ten hareketle, Orta Çağ düşüncesinde kendine yer bulan filozofların her şeyin temeli olarak gördükleri Tanrı kavramı, modern düşünce ile birlikte giderek irrasyonel bir konuma doğru çekilir. Bu metafiziksel Tanrı düşüncesinin gerilemesi belki de ilk olarak ünlü düşünür Pascal'ın felsefenin Tanrı'sının İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrı'sı olmadığını ifade etmesinde açığa çıkmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, özellikle Nietzsche'nin 'Tanrı öldü'

[4] John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri (İzmir İlahiyat Vakfı, 2005), 13.
[5] Abdüllatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite* (Ankara: Lotus Yayıncılık, 2009), 16.

düşüncesiyle metafiziksel Tanrı anlayışında önemli kırılmaların meydana geldiği görülmektedir. Bu kırılma, dinin Tanrısı ile felsefenin kavram ya da ilke olarak tanrısı arasındaki gerilimin bir işaretidir. Bu açıdan bakıldığında felsefenin ve dolayısıyla da kavramsal düşüncenin var olan her şeyi kendine konu edinerek varlık ve hakikati bilme çabası, aslında onun neden metafiziksel ve hümanistik bir doğaya sahip olduğunun da bir göstergesidir.

Nietzsche'nin bu kırılmalara ilişkin teşhisinin doğru olup olmadığı tartışmalı olsa da çoğu çağdaş düşünür, Tanrı'ya yönelik bu tarz metafizik anlayışların artık inanılır olmadığı konusunda onunla hemfikirdir. Örneğin, Kierkegaard, Heidegger ve Derrida gibi 19. ve 20. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden bazıları, tüm varoluşun ve anlamın temeli olan metafizik bir tanrıya olan inanç kaybını ve hatta cenneti ve dünyayı yaratan bir yaratıcı Tanrı'ya olan inancın kaybını bile bir felaket olarak değerlendirmezler. Söz konusu düşünürlerin eleştirileri, temel bir ilke olarak görülen Tanrı'nın ölümünün, yaratılışın anlaşılması ve ilahi ve kutsala farklı bir perspektiften yeniden bakılması için daha zengin ve daha uygun yolların erişime açıldığına yönelik fikirlerin ortaya çıkmasına yol açtığı söylenebilir. Böylece, metafiziksel düşünce tarafından hümanistik bir biçimde ele alınan filozofun Tanrısının ölümü (ya da onto-teoloji) geleneksel dini anlamanın yeni ve daha otantik imkânlarına yol açmış olabilir.[6] Bu durumda, bu imkân vasıtasıyla felsefe ve din arasındaki ilişkinin de yeniden değerlendirilmesi söz konusu olabilir.

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, çalışmamızın merkezi problemi olan din hakkında düşünmeye yönelik metafiziksel düşüncenin ortaya çıkardığı sonuçlar ifade edilecek ve postmetafizik düşüncede din için yeni olanakların neler olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda felsefe-metafizik ve teoloji ilişkisinin hümanistik bir çerçevede nasıl şekillendiğinin gösterilmesi gerekmektedir. Çalışmamızın birinci bölümü söz konusu hümanistik ve metafiziksel düşüncenin temellerinin neler olduğuna yöneliktir. Felsefenin hümanistik ve metafiziksel yönünün açığa çıkarılması açısından birinci bölümde, klasik düşünceden başlamak üzere modern düşünceye kadar, Heidegger'in felsefeyi ve metafiziği ontoteoloji olarak adlandırması üzerinden, felsefe ve teoloji ilişkisinin nasıl kurulduğunu açıklamaya çalıştık. Elbette felsefe ve teoloji ilişkisi, sadece Heidegger'in Batı metafiziğine

[6] Mark Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (England: Cambridge University Press, 2003), 1-2.

yönelik yaptığı eleştiriler ile sınırlı değildir. Fakat özellikle çağdaş kıta felsefesinin dine yaklaşımın Heideggerci bir çerçeveden şekillendiği göz önüne alındığında, onun felsefe, metafizik ve teoloji arasında kurduğu bağlantı ayrıca önem kazanmaktadır. Bununla beraber felsefe ve teoloji ya da din ilişkisi felsefe tarihi boyunca birçok bakımdan farklı şekilde meydana gelmiştir.

Dinden doğduğu ve büyük oranda ondan beslendiği ileri sürülen felsefenin, din ile ilişkisi çoğu zaman belirsiz bir düşünce hattı üzerinde devam eder. Felsefe tarihi bu belirsizliğin bir kanıtı olarak görülebilir. Felsefenin din ile ilişkisinde, dini kendine konu edinmesi bu belirsizliğin nedenlerinin başında gelmektedir. Nitekim felsefe "varolanların varlığının, düşünebilirliğinin, dile getirebilirliğinin sınırlarını araştıran bir etkinliktir; bir sınır çizme çabasıdır."[7] Bu sınırlandırma çabasında olan felsefe, öyleyse, ele aldığı meseleleri kendinde ne olduklarından ziyade, onların felsefi sınırlar içinde ne olduklarını incelemektedir. Sınır çizme çabası olarak felsefe bilime, sanata, dine sınır çizer. Felsefe dine yönelik olarak, amaçladığı konu açısından, dinin konusunu belirleme bakımından; yöntem açısından, dil bakımından[8] sınır çizerek onu kendi nesnesi olarak belirler. Felsefe varlığı bir bütün olarak ele alıp inceleme çabası içerisinde olunca, bu varolanların arasına din ve Tanrı da dâhil olur. Dinin ve Tanrı'nın bir problem olarak felsefi düşüncenin inceleme alanına girmesi, felsefe ve din arasında kimi zaman gerilimli ilişkilerin ortaya çıkmasına neden olur. Bunun temel sebeplerinden birini Heidegger, felsefenin konusuna yaklaşırken, 'bu nedir?' (ti estin) diye sorması olarak ifade eder. Heidegger açısından bakıldığın bu durum Antik Yunan düşüncesinin bir niteliği olarak ortaya çıkar ve varolan olarak varlığın ne olduğunu sorgular.[9]

Heidegger'e göre, soru sorma biçimimiz, aslında Yunan düşüncesinin etkisinde kalmıştır. Felsefe, 'bu nedir' (ti estin) diye sorar. Bu soru, bir şeyin özünün ne olduğuna yönelik, yani öze/temele (ground) yönelik metafiziksel bir sorudur. Varolanın özüne yönelik olan soru, Heidegger'e göre, felsefenin de başlangıcıdır. Felsefe, Herakleitos ve Parmenides ile ya da önceki pre-sokratiklerle değil, Sokrates ve Platon ile başlar. Çünkü pre-sokratikler logos ile

[7] Betül Cotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998), 23.
[8] Cotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, 25.
[9] Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, çev. Ali Irgat (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995), 38.

bağlarını koparmış değillerdir.[10] Onlar varlığı, belirli bir varolan olarak düşünmediler. Parmenides'e göre "varolanın anlaşılması, varolan tarafından belirlendiği, istendiği için, Varlığa aittir."[11] Öyleyse, anlaşılma, herhangi bir özne tarafından değil, anlaşılması istenen varolan tarafından olanaklı kılınır. Bu açıdan bakıldığında Heidegger için hümanistik ve metafiziksel düşünce Platon ve Aristoteles ile başlar. Çünkü onlar, belli bir düşünce biçiminden hareketle varlığı düşünmekte, onun anlamını ise düşünmemektedir.

'Bu nedir?' sorusu, yani felsefe ise şeyleri ya da anlaşılması istenen varolanı kendi düzleminde, kendine benzeterek ya da kendi soru sorma biçimine evirterek anlamaya çalışır. Varolana yöneltilen bu soru karşısında gelen cevap tam olarak tanıyamadığımız bir şeye adını vermekten ibaret olmaktadır. Bu soru tarzı Sokrates, Platon ve Aristoteles'in soru sorma tarzıdır.[12] Bu soru sorma tarzı belli bir bilgiyi kendine konu edinen bir tarz olarak görülmez. "Soru, felsefe denilen şeyin nasıl başladığına ve geliştiğine ilgi gösteren historik bir soru da değildir. Soru, tarihseldir (geschichtliche), yani gönderilen (geschick-liche), bir sorudur. Dahası: o, bir soru değil, batılı – Avrupalı varoluşumuzun tarihsel sorusunun kendisidir."[13]

Bu soru sorma tarzı aynı şekilde 'Tanrı nedir' sorusunu da gündeme getirmekte ve aranan cevap yine varlık çerçevesinde düşünülmektedir. Yine bu soru aslında, bir sınır belirlemedir, Tanrı'yı felsefi düşünce alanının içine çekerek, insani düzlemde onu anlama çabasıdır. Öyleyse, felsefi soru sorma tarzı, hümanistik bir sınırda kalarak, şeylerin ancak bu sınırlar çerçevesinde düşünülmesine yol açmaktadır denilebilir. Bu sonuç ise aslında önemli bir sorun teşkil etmektedir ki bu da mutlak ve kesin bilgilere ulaşılabileceği düşüncesidir. Bu özellikle Tanrı söz konusu olduğunda hayati bir öneme sahiptir. Çünkü söz konusu kesinlik düşüncesi, Tanrı'yı düşüncenin nesnesi kılarak onu elde edilebilir bir varlık gibi görülmesine yol açmaktadır. Felsefi aklın dini alanı kendine konu edinmesi, konu edindiği şeyin kendisi olarak değil, belli bir muhakeme mantığı içinde incelenmesi demektir. Dolayısıyla bir şeyin kendisi ile onun alımlanışı arasındaki ilişki daha başlangıçta bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da aslında felsefenin kendisine konu edindiği şeyi, kendisi olmaktan çıkararak

[10] Martin, *Nedir Bu Felsefe*, 31.
[11] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Asa Kitabevi, 2001), 78.
[12] Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, 31.
[13] Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, 33.

(bir anlamda düşünce için rahatsız edici olmaktan çıkarılarak), o şeyi bir tanım nesnesi haline getiren, onun farklılıklarını, indirgenemezliğini, kavranılamazlığını dışsallaştırmak suretiyle törpüleyerek, epistemik şiddet uygulayarak kendine konu edindiği anlamına gelir. Bu sadece dinin alımlanışı ile ilgili değil, çağdaş felsefede kimlik ve farklılık ötekilik/başkalık tartışmalarından da görülebileceği gibi, felsefi düşüncenin hâkim düşünme mantığını, düşünce konusu kıldığı şeyi belli bir aynılık mantığı açısından kendine konu edinmesi sebebiyle ona epistemik/metafiziksel bir şiddet uygulamasında da fark edilebilir.[14] Felsefe ve din arasındaki ilişkinin bizim tarafımızdan bu şekilde serimlenmesi, çağdaş felsefede de meselenin bu şekilde ele alınmasıyla ilişkili bir husustur.

Felsefenin dinle ve teoloji ile ilişkisi süreklik arz etmektedir. İlkçağ düşüncesinde felsefe ve din arasında felsefi bir din (Platon), Ortaçağ düşüncesinde dinin hizmetinde bir felsefe (Aquinas), Aydınlanma düşüncesinde aklın güdümünde rasyonel bir din ve Çağdaş dönemde ise pozitivist düşüncenin etkisiyle felsefeden kapı dışarı edilen ve son olarak da postmetafizik düşünceyle birlikte tekrar felsefi sahneye geri dönen bir din anlayış(lar)ı ile karşı karşıya kalındığı görülmektedir.[15] Dinin, felsefenin bir konusu olarak ele alınması, felsefenin kendi imkan ve olanakları ile dini değerlendirmesi, dinin felsefi olarak incelenmesi din ve felsefe arasında bir ilişki, bir bağ kurulmasına neden olur. Felsefenin genel karakteristiği olarak görülen rasyonel düşünce tarzı, bu ilişkinin nasıllığının belirlenmesi açısından da önemlidir. Elbette 'rasyonel olma' nitelemesi kimi problemleri ihtiva etmektedir. Özellikle çağdaş düşünce için rasyonel olma bir problem olarak ele alınmakta ve din ve felsefe arasındaki ilişki düşünüldüğünde, dinin felsefenin bir inceleme konusu olarak rasyonel sınırlar içinde ele alınması bir eksiklik olarak görülmektedir.

Çağdaş düşünce ile birlikte, dine ve Tanrıya yönelik fikirlerin radikal bir biçimde ve neredeyse yok sayılarak ele alınması artık pek mümkün görünmemektedir. Nitekim postmodern ve postyapısalcı düşünürler, yapıların ve kuramların köklü eleştirisini ortaya koymuş ve modern düşüncenin hümanistik doğasının açığa çıkarılmasıyla öznenin merkezsizleşmesine yol açmışlardır. Bu durum, modern düşüncenin epistemik kaygılarla ortaya koyduğu ve Tanrı'nın

[14] Çağdaş felsefede farklılık tartışmaları için bkn., Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları* (Bursa: Emin, 2016).
[15] M. Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Platon to Postmodernism* (England: Oneworld Press, 2002), 26.

bir bilgi meselesi olduğu probleminin de yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Nitekim modern düşünceye ve onun hümanistik doğasına yönelik eleştiriler, onun reddettiği ya da daha doğru bir ifadeyle yaşamın dışına itilerek sadece bir inanç meselesi olarak gördüğü din ve Tanrı probleminin felsefe sahnesine yeniden çıkmasına olanak sağlamıştır. Tüzer'in de ifade ettiği gibi pozitivist felsefenin etkisindeki Analitik felsefenin miadını doldurmasıyla ve yapıların, kuramların eleştirilmesiyle birlikte artık anti-temelci, anti-özcü ya da postmetafizik düşünceler seslerini daha güçlü bir şekilde duyurmaya başlamıştır. Öyleyse diyebiliriz ki; çağdaş düşünceyle birlikte, yapıların ve kuramların artık olmadığı, onların çözülmeye başlandığı, 'kuramdan sonra hayat'ın tartışıldığı, anti-özcü, anti-temelci, mutlak hakikat, evrensellik ve rasyonalite gibi söylemleri içeren yapıların postmetafizik bir dönemle birlikte sona erdiğini söyleyen düşüncelerin ön planda olduğu bir zamanda felsefe ve din arasındaki ilişki[16] de değişmektedir. Bu nedenle evrensellik, mutlak hakikat/doğruluk, insan doğası gibi özcü, temelci ve metafiziksel yaklaşımlar terk edilerek din üzerine konuşmanın yeni olanakları aranmaktadır. Bu açıdan Din felsefesinde metafiziksel, özcü ve temelci olmayan felsefelerin, rasyonel bir düşünce çizgisinde hareket ettiği söylenen klasik ve modern düşünceden kopuşuyla yeni olanakları zuhur eder. Bu olanakların ortaya çıkması demek metafiziğin, teolojinin ve hümanizmin eleştirilmesi ile birlikte felsefe ve din ilişkisinin de değişmesi demektir. Felsefenin dini rasyonel sınırlar içinde değerlendirmesi, dinin tıpkı bir insan etkinliği gibi algılanmasına sebebiyet vermekte, bu durum da ciddi problemlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Varlığın kaynağının ne olduğuna ya da öze yönelik bir sorgulama, metafiziksel bir yapının inşa mantığını açığa çıkarır. Felsefenin Tanrı'yı kendine konu edinmesi de felsefenin metafiziksel düşünce mantığı içinde hareket etmesi anlamına gelir. Peki bu metafiziksel düşüncenin temel mantığı nedir ya da hümanistik ve metafiziksel düşünce nasıl kurulmuştur? Hümanistik ve metafiziksel düşünce, özellikle modern düşünceyle birlikte öznenin belirleyici bir pozisyon alarak Tanrı'yı kendi ölçüsünde değerlendirmenin önünü açmıştır. Burada varlık ve hakikate yönelik gerek klasik düşüncede gerekse modern düşüncede kimi ortak noktaların olduğunu belirtmek önemlidir. Nitekim varlık ve hakikate dair rasyonel bir zemin arama ya da bu rasyonel zeminin var olduğunu düşünme, klasik düşünce ve modern düşüncenin ortak özellikleri arasında sayılabilir. Fakat bu iki düşünce arasında kimi temel farklılıklar da vardır

[16] Tüzer, *Din ve Postmodernite*, 16.

ki hümanistik ve metafiziksel düşünce bunlarından birisidir. Burada hümanistik düşünce, öznenin merkeze alındığı, varlığın ve hakikatin özneye göre konumlandığı insan merkezli anlayışı ifade eder. Her ne kadar Heidegger tarafından hümanistik düşüncenin Platon ile başladığı düşünülse de aslında bu düşüncenin modern dönemde daha belirgin hale geldiği, klasik düşüncede ise bunun temellerinin görülebileceğini söylemek daha doğru olacaktır.

Klasik düşüncenin hâkim anlayışına bakıldığında, varolanların değişen yapısının ardında, kendisi değişmeden kalan bir öz, bir ilke ya da temel olduğu fikri başat bir düşünce iken insan da bu özün/temelin bilgisine sahip olma ve onu düşüncede temsil etme yetisine sahip olan bir varlık olarak algılanır. Kaosun değil düzenin egemen olduğu makrokozmos olarak evren, rasyonel bir varlık olarak insan tarafından yani mikrokozmos tarafından kavranabilir bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Klasik düşüncede ana fikir, evrenin bir kozmos ya da yasal düzen olarak kavranmasıdır. 'Doğanın yasası', onun arkhesi veya yol gösterici ilkesi, mikrokosmos olan insan için de geçerlidir.

Hakikatin elde edilmesinde klasik düşüncede özneye özel bir yer tahsis edilmezken, insan kurucu ve inşa edici bir konumda yer almaz. Felsefi düşüncenin kırılma noktası ise tam da bu noktada kendini göstermeye başlar. Varlık ve varolanlar noktasından hareketle meseleler araştırılırken, varolanın bilinebilirliğinden kuşku duyulmazken (Parmenides, Platon), zamanla felsefi araştırma bilinebilirliğin/bilebilirliğin koşullarına yönelmiştir. Varolanın, kendinde ne ise o olarak bilinebileceği düşüncesinin olanaksızlaşması düşüncesiyle beraber, varolanın sadece, ‘‘bilen varlığın, bilme koşullarına göre bilinebileceği’’[17] düşüncesi hâkim hale gelmiştir. Bu değişimden önce ise Klasik düşüncedeki öz/temel, değişmez/sabit bir gerçekliğin varolduğu ve bunun elde edilebileceği fikri salt öznenin zihnine indirgenmez. Fakat klasik düşünce, modern hümanistik özne için önemli bir arka plan oluşturmaktadır. Modern düşünce ile birlikte, ontolojiden epistemolojiye doğru bir geçiş söz konusu olmuş ve bu da modern hümanistik öznenin her şeyi kendi epistemik sınırları çerçevesinde anlamasına yol açmıştır.

Klasik düşünce içerisinde her şey Tanrı’ya bağlı ve her şey Tanrı referans alınarak açıklanmakta ve kesinlik Tanrı’ya nispetle ortaya konulmaktadır. Gerçeklik insanın kendisine değil Tanrı’ya ya da insanın dışında var olduğu düşünülen hakikate bağlıdır. Oysa bu Tanrı

[17] Cotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, 23.

merkezli düşünce Rönesans dönemi ve modern düşünceden başlayarak Aydınlanma düşüncesine kadar olan süreçte ciddi bir değişime/dönüşüme uğramıştır. Teoloji ve metafizik arasındaki ilişki yavaş yavaş yerini epistemoloji temelli bilimsel anlayışlara bırakarak, teolojinin metafiziğin temel bilimi olma durumu ortadan kalkmaya başladı. İnsanın, Tanrı-evren-insan üçgeninde yaşadığı köklü değişiklikler, onun bu üç aşamayı anlama ve değerlendirme sürecinde merkezi bir role sahip olmasının da önünü açmış oldu. Bu da demektir ki insan, kendi kendini anlayıp değerlendirebilen, doğanın bir parçası olmaktan ziyade onun efendisi olabilen ve hatta olması gereken, hakikate ulaşma konusunda kendi epistemik çerçevelerinin dışında başka bir 'bilme' aracı tanımayan ve son olarak da kendisi dışında/üstünde başka bir güç tanımayan bir varlık şekline bürünmüştür. Bu güç modern hümanistik öznedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde hümanistik ve metafiziksel düşüncenin nasıl inşa edildiği meselesinden hareketle, klasik düşünce ve modern düşünce arasındaki farklara odaklandık. Nitekim burada ortak noktalar olmakla birlikte, özelikle modern epistemolojinin özne temelli yaklaşımı ile klasik düşünce arasında oldukça önemli ayrımların olduğunu göz önüne alarak, modern hümanistik öznenin varlık ve hakikati bilme noktasında teoloji-felsefe ilişkisinin nasıl inşa edildiğini serimlemeye çalıştık. Bu fark aslında, hümanistik öznenin varlık ve hakikat üzerinde söz sahibi olduğu ve hatta onu belirlediği düşüncesini içermektedir. Burada çalışmamız açısından önemli olan, bu belirlemenin Tanrı meselesi söz konusu olunca ciddi problemlere yol açmasıdır ki bu da dinin Tanrı anlayışı ile onun felsefi olarak ele alınıp değerlendirilmesi arasında, yukarıda bahsettiğimiz gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Elbette burada her ne kadar Klasik düşüncede varlık ve hakikati idrak edebilme/kavrayabilme, özellikle pre-sokratik düşünce açısından özcü ve temelci bir anlayışla oluşturulmayarak, varlığın kendini açması ya da ifşa etmesi açısından yani varlığın aletheik yönünden kavranılması söz konusu olsa da yine de özellikle Aristoteles ile mütekabiliyetçi bir doğruluk ve hakikat anlayışı tesis edildiği söylenebilir. Dolayısıyla özcü ve metafiziksel bir düşünce açısından varlık ve hakikat hakkındaki bu doğruluk ya da mütekabiletçi anlayış, varlık ve düşünce özdeşliği ile mümkün kılınmaktadır. Bu da rasyonel yetilerin ön planda olduğu hümanistik bir düşünce yapısına işaret etmektedir. Bu hümanistik ve metafiziksel düşünce yapısı her ne kadar modern düşüncede tam manasıyla kendini gösterse de özellikle,

Aristoteles'in 'mantığın kategorilerinin varlığın gerçek belirlenimidir' yaklaşımının modern düşünceye temel sağladığı söylenebilir.

Modern epistemoloji, doğruluğun ve hakikatin referans noktasının hümanistik özne olduğu bir anlayışa evrilmiştir. Dışsal ya da aşkın bir referansın olmadığı bu düşünce tarzında şeyler, ancak hümanistik öznenin bilme sınırları içinde hakikat olarak değerlendirilir. Modern hümanistik düşünce, klasik düşüncenin de etkisiyle birlikte insanı, bilgi ve hakikatin merkezine yerleştiren, tekçi, tarih dışı ve kalıcı hakikatin[18] bilgisine erişebilen, merkezi bir özne haline getirmiştir. Bu durumda hakikat, mutlak suretle belirli bir düzenin ve mantığın sınırları içinde değerlendirilmekte dolayısıyla Tanrı meselesi de bu durumda farklı bir bağlam ve anlam çerçevesi içinde değerlendirilmektedir. Her ne kadar Descartes epistemolojisinde Tanrı, bir garantör olarak sunulmuş olsa da yine de özne, onun garantörlüğünü kavrayan ve idrak eden bir varlık olarak değerlendirilir ve her şey bu özneye referansla düşünülür.

Hümanistik öznenin en önemli özelliği akıl sahibi bir varlık olarak telaki edilmesidir. Heidegger, insanın ayırt edici özelliği olarak görülen 'akıl' ya da 'ratio' kavramsallaştırmasının, insanın insanlığını tam olarak yansıtmadığı ve eksik bıraktığı için de yeterli olmadığını düşünür. Hümanistik düşüncenin metafizik bir mahiyete sahip olması, her şeyin beşerî özneye indirgenmesi anlamındadır ki bu da metafiziğin hümanistik mahiyetini gizlediği için mümkündür. Heidegger'e göre bu metafiziksel yapı, modern dünyanın mevcut durumunun sorumlusudur. Bu nedenle hümanistik düşünce, bir kriz düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Yine çağdaş düşünür ve Heidegger'in takipçilerinden Vattimo da hümanistik düşüncenin bugün bunalımda olduğunu ve sonuçları itibariyle düşünüldüğünde onun düşüşte olduğunu vurgular. Vattimo'ya göre hümanizmin bunalımı Tanrı'nın ölümü ve metafiziğin çöküşüyle ilgilidir. Ona göre hümanizmin bunalımı, Tanrı'nın değil de insanın evrenin merkezi olarak kabul edilmesinden kaynaklanır.

> …insanlığın kendisi için merkezî ve hususî bir rol belirleyebileceği metafizik bir çerçeve olmadan hümanizm mümkün değildir. Öte yandan, Heidegger'in metafizik tarihini yeniden inşa etmek için harcadığı daimî çabanın gösterdiği gibi, metafizik ancak 'hümanistik' mahiyetini (herşeyi beşerî öz neye indirgeme anlamında) gizlediği ölçüde varolabilir. Metafiziğin indirgemeci mahiyeti

[18] Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 272.

> kendini aşikâr kıldığı zaman... metafizik düşüşe geçmiş ve onunla beraber hümanizm de inişe geçmiştir. Bu sebepten dolayı, metafiziğin sonu ve neticesi olan Tanrı'nın ölümü de hümanizmin bunalımıdır.[19]

Bu açıdan bakıldığında Vattimo, hümanizmin bunalımını nihilizm ile özdeşleştirir. Bu Hümanistik düşüncenin bunalımı ya da krizi gerek Aydınlanma düşüncesinin içinden gerek bu düşüncenin sonrasında ortaya çıkan bir dizi eleştirilerde kendini göstermektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde söz konusu hümanistik ve metafiziksel düşüncenin eleştirilerine yer verdik. İkinci bölüm, özellikle öznenin merkezi statüsünün sarsılması meselesini ele aldığı için önemlidir. Burada modern düşüncenin totalleştirici ve sınırlandırıcı yapısına yönelik eleştiriler söz konusuyken, aslında hümanistik özneyi eleştirimek, onun kapı dışarı ettiği Tanrı fikrinin de yeniden gündeme gelmesi anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla burada ilk olarak Aydınlanma düşüncesinin içinden, Aydınlanma ve modern düşünceye yönelik eleştirilere değindik. Bu eleştiriler Alman tarih okulu ve romantiklere ait olmakla birlikte, özellikle 19. yüzyılda Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerin eleştirilerinin postyapısalcı düşünceye yol açmasına kadar olan süreci serimlemeye de çalıştık. Alman tarih okulunun, modern düşüncenin evrenselci ve tarih dışı hakikat anlayışına yönelik eleştirileri, bilginin mutlaklığı ve tarihselliği meselesinin gündeme gelmesi açısından önemlidir. Alman tarih okulu, tarihin sürekli bir ilerleme olarak görülmesi düşüncesinin de karşısında yer alarak, lineer tarih anlayışlarının erken bir eleştirisini sunar. Romantikler ise her şeyin mekanik bir açıklama düzeyine indirgenerek ele alınmasını, insanın manevi ve ruhsal yönünün göz ardı edilmesini eleştirmek suretiyle çağdaş düşünceye zemin hazırlamıştır. Dahası Romantikler, Aydınlanma düşüncesinde radikal bir şekilde ileri sürülen özne anlayışının, salt rasyonel yetilerle açıklanmasına itiraz etmişlerdir. Onlara göre insan salt bir akıl varlığı değildir. Onların bu eleştirilerinin en önemli yönü, bireysel dindarlığa ve seküler bir hayat formuna fazlaca vurgu yapmalarıdır. Elbette burada geleneksel dini ritüeller değil, insandan hareketle oluşturulan bir anlayış söz konusu edilmektedir. Onlar felsefenin her şeyi tek bir ilke düzeyine indirgeyerek açıklamasına karşı çıkarak, Kierkegaard ve Nietzsche üzerinde de etkili olmuşlardır.

[19] Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 86.

Modern düşüncenin epistemolojisine yönelik eleştiriler, tözsel öznenin ademi merkezileşmesine yol açarak, doğruluk ve hakikat iddiaları tarih dışı ve dilden bağımsız bir düzlemden bağlamsal bir düzleme taşınmıştır. Burada artık öznenin her şeyin evrensel temeli olmadığı fikri söz konusu edilmektedir. Bu durum, modern epistemolojinin hakikat ve doğruluk kriterlerinin eleştirilmesi anlamına gelmekte ve Tanrı'ya yönelik rasyonel olma iddialarının da yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Öznenin statüsü sorunsallaşınca onun kesinlik ve mutlaklık iddiaları da eleştirilmekte ve öznenin bir kurgu olduğu fikri öne çıkmaktadır. Eğer özne bir kurgu ya da bir icat ise o zaman onun evrensel bilgi iddiaları da sorgulamaya açık hale gelir. Böylece modern hümanistik öznenin aşkın bir referans olmadan her şeyi kendisinden yola çıkarak temellendirme girişimleri de askıya alınacaktır. Bu aynı zamanda bir krizin ortaya çıkması demektir. Söz konusu kriz sadece epistemolojik değil, aynı zamanda ontoloji, etik, sanat ve din alanında da görülmekte olan bir krizdir. Bu noktada özellikle Foucault'un, öznenin bir inşa olduğu fikri ile Derrida'nın, Batı düşüncesinin logos-merkezci bir yapıya sahip olduğuna yönelik fikirleri bu krizin değerlendirilmesi açısından önemlidir. Derrida'ya göre logosantrik düşünce her şeyi belli bir düşünce tarzı içinde değerlendirirken, ötekinin kendi içinde ne olduğunu göz ardı etme cihetine gitmektedir. Dolayısıyla her şeyi tekçi ve belirli bir tarzda değerlendirerek varlığı nesneleştirici bir forma sokmak bir anlamda totaliter bir bakış açısının ürünüdür.[20] Hümanistik öznenin söz konusu totalleştirici yapısı, yapısalcı düşünce tarafından da eleştirilerek öznenin ademi merkezileşmesine katkı bulunulmuştur. Fakat yapısalcı düşünce her ne kadar eleştirel bir tavır takınsa da yine o yapıları ön plana çıkarmasıyla postyapısalcı düşünürler tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Özellikle postyapısalcı düşüncenin öznenin yerinden edilmesine yönelik başlattığı girişimler, metafiziksel olmayan bir düşüncenin mümkün olup olmadığı tartışmaları açısından önemlidir. İkinci bölümde bu konuyu detaylı bir şekilde açıklamaya çalıştık. Bunun sebebi ise, hümanistik ve metafiziksel düşüncenin özne temelli yapısını bozuma uğratması ile dini olana yeni bir alan açılmasının olanaklarını ortaya koymaktır. Burada Heidegger, Derrida ve Foucault gibi düşünürlerin ortaya koydukları eleştiriler söz konusu olduğunda özne düşüncesinin nasıl bir süreçle merkezsizleştirildiğinin de altını çizmeye çalıştık.

[20] Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015), 35.

Tüm bu ifadeler elbette üçüncü ve son bölüm için temel teşkil etmektedir. Nitekim üçüncü bölümde hümanistik ve metafiziksel düşüncenin ontolojik ve epistemolojik statüsünün sorgulanması sonucu, özellikle modern düşüncede seküler bir formda ve ancak doğal teoloji aracılığıyla ortaya konmaya çalışılan din anlayışlarının eleştirisi ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde Kierkegaard'ın ve Nietzsche'nin din felsefesi açısından önemli gördüğümüz fikirlerine değindik. Özellikle Nietzsche'nin 'Tanrı'nın ölümü' mefhumundan hareketle Heidegger'in İlahi olana yönelik düşüncelerini ifade etmeye çalıştık. Elbette benzer şekilde Derrida'nın da dekonstrüksiyon anlayışı bizim için oldukça önemli bir kaynak oluşturdu. Derrida'nın kendine has düşünce şekli ve kullandığı kavramlar, Din felsefesi açısından yeni olanakların doğması açısından önemlidir.

Söz konusu düşünürlerden hareketle Vattimo, Caputo ve Marion'un fikirlerine yer verdik. Vattimo ve Caputo, özellikle Nietzsche, Heidegger ve Derrida'dan hareketle metafiziksel olmayan bir dinin mümkün olup olmadığını tartışırlarken, ortaya koydukları zayıf düşünce ve zayıf teoloji kavramları Din Felsefesi açısından yeni tartışmalara olanak sağlamaktadır. Nitekim Batı metafizik düşünce tarihini 'güçlü düşünce' olarak adlandıran Vattimo'ya göre, postmetafizik düşünceyle birlikte artık 'zayıf düşünce' söz konusudur. Bu zayıf düşünce, aslında bütüncül ve sistematik felsefelerin artık olmadığı ve daha yorumlamacı ve farklıların vurgulandığı bir çağa işaret eder. Buradan hareketle Vattimo'ya göre dini düşünce de seküler anlayışlarla zayıflamış ve postseküler bir dönem başlamıştır. Ona göre aslında Hıristiyan vahyi bir anlamda bu seküler düşüncenin temelidir. Çünkü din, ancak kendini seküler bir formda sürdürebilir. Nihilizmi bir fırsat olarak gören Vattimo, dinin de bir geri dönüş yaptığını ve nihilizmin buna olanak sağladığını vurgular. Benzer şekilde dinsel olanın seküler bir hayat formu ile mümkün olduğunu ve küreselleşen dünyada hakikatin tek değil çok olduğunu savunan Caputo da 'zayıf teoloji' düşüncesiyle önemli bir konuma yerleşmektedir. Derrida'nın izinden giden Caputo, negatif teolojinin Tanrı meselesinde yeniden ele alınması gerektiğini ifade eder. Ona göre bir Tanrı'nın var olması her zaman 'gelecek' umuduyla paraleldir. Caputo, Tanrı'nın sevgi ve umut olarak ifade edilebileceğini söyleyerek, yaşamın tümden dinsel olduğunu ama bunun herhangi bir vahyedilmiş din olmadığını savunur. Ona göre din, hakikate ulaşmak için insanın her zaman umut içinde yaşamasına yol açar çünkü Tanrı güçsüzlerin, mazlumların

Tanrısıdır. Böylece Caputo, güçlü bir Tanrı ve din anlayışını değil, zayıf ve sevgiden ibaret olan bir Tanrı anlayışını öne sürmektedir.

Öte yandan, iki düşünürden farklı olarak Fransız düşünür Marion ise modern düşünceden beri ihmal edilen ve neredeyse felsefenin konusu olmadığı düşünülen vahiy fenomenini ele alması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Marion, Heidegger'in ontoteoloji anlayışını büyük oranda sahiplenmekle beraber, ontoteolojinin klasik düşünceden değil Descartes felsefesinden itibaren başladığını savunur. Ona göre, her ne kadar Heidegger, Batı metafiziği ile ontoteoloji arasında paralellik kursa da Varlık meselesini Tanrı meselesinin önüne koyması açısından putperest bir yaklaşım sergiler. Ona göre ontoteoloji kavramsal bir putperestliktir. Kavramsal putperestlik, Tanrı'yı sınırlandıran ve onu salt kavramlara hapseden bir anlayışı temsil eder. Bununla birlikte Marion, putperestçe olmayan ve ikonik olarak ifade ettiği anlayışı vahiy ile temellendirmeye çalışır. Ona göre felsefe, vahyin imkânını göz ardı etmiştir. Özellikle Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımlarını eleştirerek vahyin imkânını açıklamaya çalışan Marion, Varlıksız Tanrı düşüncesini buradan hareketle açıklar. Bu kavram Marion düşüncesinde merkezi bir rol oynar. Çünkü Varlık kavramsallaştırması, kavramsal bir putperestliktir ve Tanrı'nın sınırlandırılması anlamına gelir. Oysa Tanrı'yı Varlık olarak ifade etmemek gerekir ki bu aslında Tanrı'nın var olmadığ anlamına gelmez. Bu Tanrı'nın kavramlarla ifade edilmesinin eleştirisidir.

Çalışmamızın sonuç kısımında söz konusu meseleleri ele alarak, dinin postmetafizik düşünce içinde nasıl değerlendirildiğini, Çağdaş Kıta felsefesinin din ile olan bağlantısına da değinerek bu konudaki güncel meseleleri ele almaya çalıştık.

I.BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCESİNİN HÜMANİSTİK KARAKTERİ BAĞLAMINDA TEOLOJİ – METAFİZİK İLİŞKİSİ

1.1. Metafizik Düşüncenin Hümanistik Doğası

Metafiziksel düşünce, Batı felsefesinin meydana getirdiği rasyonalizmin karakteristik yapısı olarak görülür. Bu rasyonalist karakter Batı düşünce tarihinde Çağdaş Kıta Felsefesine kadar etkili olmuştur. Varlığın bir anlamı olduğu ve bunun sabit, değişmez, tarih dışı ve akla içkin bir yapı arz ettiği için de kavranılabilir olduğu düşüncesi metafiziksel ve hümanistik düşüncenin göstergeleri olarak ifade edilebilir. Buradan hareketle denilebilir ki metafiziksel ve hümanistik düşünce, rasyonel hakikat problemi ve aklı merkeze alan, akıl aracılığıyla yönlendirilen felsefi bir düşünce sistemidir.[21] Batı metafiziğinde Hegel'e kadar olan süreçte metafiziğin mantık olarak hareket ettiği ifade edilebilir. Metafizik- mantık ilişkisi Varlığa logos çerçevesinde yaklaşarak olur. Çünkü mantık, "zemin (logos) olarak Varlık açısından haddi zatında varlıkların bütün içindeki zeminini her yerde sağlayan ve sebebini izah eden düşünme tarzı için verilen isim olarak"[22] ifade edilir. Dolayısıyla mantık ve metafizik arasındaki ilişki logos'un işlevselliği ile ilgili olarak Batı metafiziğinin onto-teolojik doğasını açığa çıkarmaktadır.

Nitekim Heidegger'e göre Batı düşüncesinde asıl ya da temel mesele Varlık değil akıl-hakikat ilişkisidir. Bu ilişki rasyonel akla müracaat ederek özne-nesne arasındaki ilişkinin epistemik bir formda yürütülmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Batı düşüncesinde bu ilişkinin başlıca sebebi ise 'akıl' ve 'hakikat' kavramlarının birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Platon'dan Nietzsche'ye kadar neredeyse bütün düşünürler varlıklar arasındaki ilişkileri daima

[21] Ernesto Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies* (Binghamton: ACMRS Press, 1983), s.78.
[22] Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s.59.

rasyonel insan aklına dayanarak temellendirmeye çalışmışlar ve mantıksal hakikat meselesi ile meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla Batı metafiziği Varlık meselesinden ziyade 'hakikat' meselesi ile meşgul olmuştur. Heidegger'e göre, "batı metafiziğinde başlangıç noktası Varlık meselesi değil, hakikat meselesidir; hakikatin önceliğini bu düşünce geleneğinin tarihi boyunca görmek mümkündür. Hakikat meselesi (truth), varlıklar arasındaki ilişkiden yani özne-nesne ilişkisinden doğar."[23] Böylece denebilir ki 'hakikat' arayışı Batı metafiziğinin özünü oluşturmaktadır. Hakikatin merkeziliğini, onun Batı metafiziğinin bir dayatması ve şiddeti olduğunu ifade eden Rorty ise bu durumu şöyle açıklar;

> Hakikat arayışı nosyonu etrafında yoğunlaşan ve Yunan filozoflarından Aydınlanmaya dek süren Batı kültüründeki gelenek, doğrultusunu dayanışmadan nesnelliğe çevirerek insanın varoluşundaki anlam bulma girişiminin en açık örneği olmuştur. Kişinin kendisi için yahut kişinin gerçek veya imgesel topluluğu için yararlı olacağından değil, kendisi için takip edilmesi gereken bir şey olarak Hakikat fikri bu geleneğin merkezi temasıdır.[24]

Felsefenin varlığa rasyonel bir yönelme ile ilgi göstermesi "varlıklar arasındaki ilişkinin doğruluğunu temellendirme"[25] kaygısı olarak görülür. Bu temellendirme kaygısı, Batı metafiziğinde Platon ve Aristoteles düşüncelerinden beri her zaman Varlık ve hakikat ile ilişkili olarak, kalıcılık ve yücelik özelliklerini haiz varlıklar olarak anlaşılmıştır. Hakikat rasyonel insan zihnine içkin bir yapı olarak kavranılırken, bu onu kişiden kişiye aktarılabilen bir niteliğe büründürür. Eğer Varlığın ve hakikatin rasyonel olarak kavranılabilirliği kabul edilirse o zaman ortaya evrensellik, kalıcılık, değişmezlik, sabitlik ve tarihten bağımsız bir rasyonalite çıkar. Tam da burada metafiziğin hümanistik karakteri açığa çıkmış olur. Çünkü varlığı anlamaya ve hakikate ulaşmaya metafizik, insan zihnine aşkın bir yoldan değil, insan zihnine bağlı bir yoldan ulaşmaya çalıştığı için yani hakikat arayışı insanın epistemik güçlerine başvurularak yapıldığı için metafiziğin hümanistik doğası da kabullenilmiş olur.[26] Yine Vattimo'nun da belirttiği gibi metafizik ve hümanizm arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir. Ona göre "insanlığın kendisi için merkezi ve hususi bir rol belirleyebileceği metafizik bir çerçeve olmadan hümanizm mümkün

[23] Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, s.79.
[24] Richard Rotry, *Objectivity, Relativism, and Truth*, çev., s.21.
[25] Gianni Vattimo, "'Modernliğin Sonu' Hakkında", *Modernliğin Sonu*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), s.17.
[26] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), s.3.

değildir."[27] İnsanlığa, dünyaya ya da bir bütün olarak evrene yönelik ileri sürülen kapsayıcı fikirler metafiziksel bir biçimde ileri sürülür. İnsandan yola çıkan, insanı referans noktası olarak gören ve insanın dışındaki her şeyi insanın epistemik evreni içinde açıklayarak, bu açıklanan şeyleri nihai, evrensel ve tüm zamanlar için doğru kabul eden her yaklaşım hümanist bir metafizik formda ortaya çıkar.

Metafizik ve felsefe arasındaki ilişkiyi, özellikle çağdaş düşünceye kadar olan süreçte, zorunlu ya da karşılıklı bir ilişki olarak ifade edebiliriz. Metafizik, filozofun düşüncelerinin zeminlendiği alan olarak görülür. Dolayısıyla "metafizik, felsefe yapmanın, felsefi söylem oluşturmanın bir kalkış noktası olarak"[28] ifade edilebilir. Bu da insani bir etkinlik olarak felsefenin varlığa, varolana bütüncül, kapsayıcı ve kuşatıcı bir yaklaşımla baktığını ima eder. Varolanlara anlam yükleme işi olarak felsefe, bu anlamlar dizisinde metafizik bir yapı sergiler. Metafiziği, şeyleri anlamlandırma ya da belli bir düzenlilik içinde kavrama olarak ifade ettiğimizde, felsefi söylemler de bu minval üzre değerlendirilir. Anlam, varolanlara yönelik bir edim olarak ortaya çıkar.

Büyük ölçüde, özellikle Kant felsefesiyle birlikte eleştirilen metafizik, hakikate ilişkin temel gerçekleri, yalnızca akla dayanan öncüller yoluyla ortaya koymayı amaçlar.[29] Metafiziksel bakış açısından yaklaşıldığında Varlık bir anlama sahip ve bu anlam insan tarafından yakalanabilirdir. Öyle ki Agustinus'un varolmak, yaşamak ve anlamak ya da anlam vermek edimleri bu düşüncede temellenir. Metafiziksel düşüncenin hümanistik karakteri burada kendini belli etmeye başlar. Çünkü anlam verme ya da varolduğu düşünülen anlamı zihinsel yetiler çerçevesinde keşfetme düşüncesi insan açısındadır. Hümanistik metafizik ya da metafiziğin hümanistik karakteri, şeyleri oldukları gibi değil de insan zihninin sınırları ya da Aristoteles'in Varlığın kategorilerinde belirttiği gibi görmeye ve özü ya da nihai olanın ne olduğunu bu doğrultuda anlamaya çalışır. Aristoteles düşüncesinde varolanın bilinebileceği savı hâkimdir. Bu ise kategoria ile ifade edilir. Kategorialar sayıca bellidir ve bu sayı on'dur. Aristoteles düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan töz düşüncesi, kategoriaların ilkidir ve diğer her şey bu ilk kategoriadan türer ve ilinekseldir. Kategorialar varlığı, bilgiyi ve dili

[27] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 86.
[28] Betül Cotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem* (İstanbul: İnkilap Kitapevi, 2002), 17.
[29] Garrett, *What is this thing called Metaphysics?* 11

belirler. Kategorialara göre düşünürüz ve varlığı ona göre sınıflandırırız. Dolayısıyla kategorialar ontolojik, kozmolojik ve lojik-lengüistik bir yapıya sahiptir. Öyleyse, Anlamın varoluşsal temeli, sadece var olan ve yaşayan değil, aynı zamanda anlam vermeyi amaçlayan insandır. Bu yaklaşıma göre anlam yaratma çabası insan merkezlidir ve anlam yaratmanın başlangıç noktası insan ve içinde yaşadıkları dünyadır. Anlam yapmak insanlar içindir ve bu çabanın garantisi de insanlardır. Bu metafizik ve felsefi söylem, tüm temellerini insanlardan alarak ve onlara güvenerek insanlara öncelik veren hümanist metafiziğe dayanmaktadır. Hümanist metafizik, insanları söylemin merkezine yerleştirerek ve anlam çıkarmanın başlangıç noktası olarak görerek önemini vurgular. Bu yaklaşım, insanların anlam yaratma yeteneğine sahip olduğunu ve anlam yaratmanın insanların uğraştığı amaçlı bir eylem olduğunu göstermektedir. Metafiziğe yönelik bu hümanistik bakış açısı, insanların benzersiz olduğu ve onları diğer varlıklardan ayıran anlam yaratma yeteneğine sahip olduğu fikrine dayanmakla birlikte, insan deneyimiyle ilgilidir ve anlam yaratmada öznel deneyimin önemini vurgular. [30]

Nitekim metafizik, evrene ya da şeylere yönelik bütünsel ve kuşatıcı bir bakışla yaklaşan, görünenin ardında görünmeyeni arayan, değişenden ziyade değişmeyen/sabit olanı kendine konu edinerek varlık dünyasını anlamlandırır. Batı metafizik düşünce geleneği, insanı tüm varlığın, anlamın ve değerin merkezine yerleştiren niteliğiyle modern hümanist düşüncenin de temeli olarak görülmektedir. Fakat hümanist düşüncenin erken formun Antik Yunan düşüncesinde bulunur. Çünkü varlığın rasyonel ve idrak edilebilir olduğu anlayışı Parmenides'ten Aristoteles'e kadar olan süreçte Klasik düşüncenin benimsemiş olduğu bir düşüncededir. Bu düşüncelerin kavramsal karşılığı olarak ifade edilen 'metafizik' ve 'hümanizm' kavramlarının ne olduklarının belirtmek çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

Antikçağ ve orta çağda metafizik, "varlık olarak varlığı" veya "şeylerin ilk nedenlerini" veya "değişenin ardında varolduğu düşünülen değişmeyeni" araştıran bilim olarak anlaşılır. 'İlk ilke', 'öz', 'töz' ya da 'değişmeyen' gibi kavramlar üzerinde metafizik düşünme, gerçekliğin en genel ve her yerde bulunan özelliklerini araştırmak ve gerçek olan her şey için geçerli olan en temel ilkeleri ortaya çıkarmakla meşgul olur.[31] Dolayısıyla, metafiziğin büyük oranda 'varolan olarak varlık', 'varolanların ilk nedeni' ve 'değişmeyen şeyler'in özüne yönelik

[30] Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 18.
[31] Brian Garrett, *What is this thing called Metaphysics?*, 3. Bs (New York: Routledge Press, 2017), 11.

bir soruşturma olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse denilebilir ki metafizik, gerçekliğin nihai doğasını ortaya çıkarmayı kendine amaç edinir.

Metafizik, ilk olana yani öz'e (eidos) ya da töz'e (ousia) yönelik bir soruşturmadır. Aristoteles'in ilk felsefe diye ifade ettiği, konusu 'varlık' olan metafizik, varlığı varlık olması açısından ele almaktadır. Metafiziğin konu alanları ontoloji, kozmoloji ve teoloji olarak ifade edilebilir. Metafiziksel düşüncenin ontoloji, kozmoloji ve teoloji konularında yapmış olduğu sorgulama nihayetinde tek bir şeye 'Bir'e, her şeyin nihai kaynağına, ilk sebebe; kendisinden başka bir şeye dayanmayana, zamandan ve mekândan ayrı, onlardan bağımsız olana, mutlak ve zorunlu varlığa dair bilgiye, kısacası her şeyin ilkesi olan Logos'a yöneliktir. Varlık olarak varlığı inceleyen metafizik, onto-teoloji, fizik ötesi, varlığa dair rasyonel bir araştırma, düalist bir varlık anlayışı ya da kutupsal karşıtlıklar aracılığıyla varlık ve hakikate ulaşma gayesi, logos-merkezcilik ya da mevcudiyet metafiziği gibi tanımlamalar ile ifade edilmektedir.[32]

Söz gelimi, Batı metafizik düşünce geleneğini düalist bir epistemoloji aracılığıyla kutupsal karşıtlıklar yoluyla varlık ve hakikate ulaşma çabası olarak adlandırmak, Greklerden başlayarak Aydınlanmanın temeli olan modernizme ve postmodern düşünceye kadar, bir bütün olarak Batı düşüncesinin kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıklar üzerinden okumayı gerektirir. Nietzsche'den başlayarak, Batı metafiziğine dair böyle bir okuma Heidegger ve Derrida gibi post-metafizik ya da postmodern düşünce içerisinde adı geçen düşünürlere kadar uzanmaktadır. Bu düşünürler, Batı metafizik düşünce geleneğinin varlığı ve hakikati rasyonel olana indirgemek suretiyle, değişmez, sabit, kalıcı bir öz, töz ya da temel, zemin arayışında olduğunu ifade etmişlerdir. Şeylerin nihai açıklama noktası olarak metafizik, her ne kadar yukarıda da belirttiğimiz gibi, sorgulanmaksızın ve kesin bir şekilde varlığı ve anlamı kavrayabileceğini düşünse de bunu ancak akıl yardımı ile yapar. Felsefe tarihinde aklın metafizik ile olan bu ilişkisi Kant düşüncesine kadar neredeyse sorgulanmaksızın devam etmiştir. Kant düşüncesinde geleneksel düşünce ve akıl anlayışı eleştirilirken akla sınır çizme kaygısı kendini gösterir. Bu, akla sınır çizme kaygısı elbette aklın merkeziliği yapısını ortadan kaldırmaz. Ama aklın kendinde şeyi kavrayamayacağı fikrinin güçlü nedenleri ortaya konulur. Metafizik düşünce işte bu noktada akıl ile bir kesişmeye sahiptir. Akıl şeylerin ardına sarkarak metafizik yapar. İnsan

[32] Erdem, *Batı Metafiziğinden Postmodernizme Ötekinin Kökleri*, 16.

aklının kendisinin dışına çıkabileceği ya da tüm her şeyi kendi akıl yetileriyle bilebileceği bu hümanistik metafizik Batı metafiziğinin karakteristiğini oluşturmaktadır.

Batı metafiziği epiteme-doxa, idealar-gölgeler dünyası, özne-nesne ya da numen-fenomen gibi ikilikler üzerinde temellenir. Bu temellenme birinci lehine ikincinin görmezden gelinmesini, reddedilmesini ya da sadece birincinin sayesinde varolduğunu vurgular. Kalıcı olan birincilerdir. Onlar sabit, değişmez, tarih-dışı bir öze sahiptirler. Bu düalist (kutupsal karşıtlık) anlayış, hakikati elde etme amacıyla kurulmuştur.

> Batı metafizik geleneğinin en temel karakteristiği, kutupsal karşıtlıklar (binary opposition) yoluyla sabit, kalıcı bir kaynak arayışına girmesi ve hakikati de tarih-dışı, varolan ve gerekli epistemolojik vasıtaların kullanılması yoluyla elde edilmesi mümkün bir şey olarak temsil etme cihetine gitmesidir. Episteme-doxa, idealar-gölgeler dünyası, form-madde, ruh-beden, özne-nesne, numen-fenomen, olgu-değer vb. gibi tarihsel bir izlekte sıralanabilecek tüm dikotomik ayırımlar, Batı metafizik geleneğince söz konusu tarihdışı hakikat idealine ulaşmak maksadıyla geliştirilmişlerdir.[33]

Metafizik varlığın özüne, öze yönelik bir düşünme, bir ground/temel, referans noktası belirleme olarak ifade edilir. Heidegger'e göre metafiziksel düşüncede varolanın özü düşünülür ve hakikatin temeli hakkında kesin bir sonuç çıkarılır. Metafiziksel düşünce varolanın belli bir yorumu, hakikatin belli bir şekilde ele alınışı ile bir dönemin öz-biçiminin temelini belirleyerek, onu ifade eder.[34] Heidegger'in metafizik hakkındaki bu tanımı, onun Batı metafizik düşüncesine bakışının bir göstergesi olarak da okunabilir. Metafiziğin varolanın belli bir yorumu olması demek, logos-merkezci ya da mevcudiyet/bulunuş metafiziğinin mantığını ifade etmek içindir. Yine tanımda bir çağın düşünme biçimine yapılan vurgu da tarihselliği ifade etmesi açısından okunabilir. Bu tarihsellik bir temele atfedilir. Çünkü metafizik bir temel, öz arayışı olarak ifade edilir. Öyleyse diyebiliriz ki Batı metafizik düşüncesinin öne çıkan "karakteristiği, varlık ve hakikatin rasyonel insan varlığına, zamanın herhangi bir anında tam bir mevcudiyet içerisinde açık olduğu düşüncesidir."[35]

---

[33] Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 1. Bs (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008), 17.
[34] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, trc. Levent Özşar, 2. Bs (İstanbul: Asa Kitabevi, 2001), 65.
[35] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 14-15.

Metafiziksel ve hümanistik düşünce arasındaki ilişki, varlığın bir varolana indirgenmesi ile birlikte varolanların sübjektif insan aklı tarafından bilinebileceği düşüncesinde ortaya çıkar. Metafiziksel ve hümanistik düşünme pratiği arasındaki ilişki bu sübjektif bağ yolu ile insan zihninin şeyleri kavrama, algılama ve temsil edebilme gücü olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla bu yolla varlığın ve hakikatin mutlak ve rasyonel bir şekilde kavranılabileceği düşüncesi Batı felsefesinin karakteristiği olmuştur. Varlığa ve hakikate rasyonel yollarla ulaşabilme çabası metafiziksel hümanistik düşüncenin sübjektivist karakterini gözler önüne serer. Sübjektivite metafiziği ve hümanistik düşünce ise Klasik düşüncede Aristoteles düşüncesinde temellenerek modern düşüncede radikal bir forma bürünmüştür.

Metafizik hakikat düşüncesi, bir anlamda, saf, etkilenmemiş, bağımsız ve yalıtık bir zihnin tasavvur edilebileceği düşüncesinin yansımasıdır. Varlık ve hakikatin tarihsellikten, zamansallıktan, kültürel yapılardan, ekonomik ve sosyal bağlamlardan bağımsız bir şekilde kavranabileceği düşüncesi aslında hümanist bir paradigmanın inşa mantığını da açığa çıkarmaktadır. Çünkü mevcudiyet metafiziğinin böyle bir biçimde ortaya konması, hümanistik bir tarzda temellendirilen bütün bir hakikat iddialarını, mutlak doğruların var olduğu anlayışını, "anlamın mevcudiyeti fikrini, yazar, metin ve okur ilişkisini, mevcudiyet metafiziğinin çağdaş formu olan ben bilincine sahip özne fikrini, tüm tarihselliğinden, kültüründen, ekonomik ve sosyal bağlam ile güç ilişkilerinden bağımsız fail fikrini"[36] oldukça tartışmalı bir duruma getirir.

Hümanistik ve metafiziksel düşünce, varlığı ve hakikati tam bir bulunuş formu içerisinde anlaşılabilir, elde edilebilir ve idrak edilebilir bir bütün olarak düşünmektedir. Bu düşünce, varlığı ve hakikati bağlamsallık, ilişkisellik, tarihsellik ve zamansallığın dışında ya da onların etkisi altında olmaksızın kavranabileceğini ifade eder. Bu zaviyeden bakıldığında metafizik düşünceyi "değişmenin ardından değişmeyen bir töz arayışı olarak nitelemek mümkündür. Bu anlam çerçevesi içinde ele alındığında, Batı metafizik geleneğinde ortak olan hususun, Varlığı (Sein) hazır bulunuş (presence) anlamında mevcudiyet olarak tesis etmek olduğu söylenebilir."[37] Bu etkiye kapalı olma durumu, Batı metafiziğinde, varlık ve hakikatin logos-merkezci bir anlayış ve kutupsal karşıtlıklar yoluyla düalist bir epistemoloji çerçevesinde hareket ettiğini göstermektedir. Bu logos-merkezcilik ve düalist epistemoloji anlayışı varlığın

[36] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida,* 15.
[37] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida,* 33.

ve varolanın rasyonel insan aklını referans alarak, var olanların akli bir temele sahip olduğu düşüncesiyle bireysellik, ilişkisellik, bağlamsallık ve zamansallığından edildiği bir yapı arz etmektedir.[38] Logos-merkezci düşünce ile felsefeye imtiyazlı bir yer atfedilir ve diğer söz ya da bilgi formları karşısında ayrıcalık tanınır.

Varlığı, anlamı, değeri ve bilgiyi insanı ölçüt alarak ortaya koyan metafizikler olduğu gibi hümanist olmayan yani merkeze insanı koymayan düşünceler de mevcuttur. Fakat konumuz itibariyle yani hümanist metafizik açısından bakıldığında, tam manasıyla metafiziğin hümanistik karakterinin Rönesans'ta kendini belli etiğini ve Aydınlanma düşüncesiyle birlikte radikalleştiğini söyleyebiliriz. Klasik düşünceden başlayarak Aydınlanma döneminde merkezi bir rol oynayan metafiziksel hümanizm, bilgimizin ya da insan zihninin varlığı ve hakikati temsil edebileceği düşüncesini ve bunu da insanın kendi kategorileri vasıtasıyla yapabileceği fikrini içerir. İnsan kendi mantık evreni içinde şeyleri temellendirir. Bu da aslında felsefi düşüncenin bir anlamda kendi kendini kanıtlayan, totolojik ve hümanistik bir karaktere büründüğünü gösterir. Elbette metafiziğin bu hümanistik karakteri klasik düşüncede modern düşüncede olduğu kadar net ve keskin bir şekilde görülmez. Fakat bu durum bahsedildiği gibi metafiziğin hümanistik doğasını ortadan kaldırmamaktadır.

Modern düşünce ile birlikte radikalleşen hümanistik ve metafiziksel düşünce, insanı anlamın, varlığın ve bilginin belirleyicisi olarak düşünür.[39] Elbette bu durum felsefi düşüncenin yapısı gereği olağan bir durum olarak karşılanabilir. Öyle ki insanın şeyleri kendi epistemik sınırları içerisinde değerlendirmesi, onun akıllı bir varlık olmasıyla ilişkilendirilir. Buradaki temel sorun, şeylerin insanın algıladığı gibi olduğu konusunda diretilmesi ve anlamın ancak insanın dünyasında nasılsa öyle olduğu hususudur. Başka bir olanak ya da yol yoktur. Tek yol metafiziksel ve hümanistik bir çerçeveye sahip olan rasyonel akıldır. Yani insan şeyleri kendi zihinsel yetileri ile algılarken onların özüne, neliğine, kendiliğine nüfus edebileceğini düşünerek, onları nasılsa öyle olarak algıladığı iddiasını öne sürer. İşte bu metafiziğin hümanistik karakterini açığa çıkarır.

[38] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 3.
[39] Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 19.

Böylece, özellikle Çağdaş Kıta Felsefesi ya da felsefeyi dekonstrüksiyona uğratma çabaları bu noktayı temel alarak felsefi düşünceye itiraz eder. Bu itirazın en önemli noktası, bilginin herhangi bir etki olmadan doğal bir arzu olarak ifade edilip insanın doğasında zaten varolduğu için elde edilebilir ve evrensel nitelikte işlevselleştirilebilir olduğu düşüncesidir. Batı düşünce tarihini bir yapısöküm, yerinden etme ya da dekonstrüksiyon mantığı ile okuduğunu söyleyebileceğimiz Nietzsche, Heidegger ve Derrida için Batı düşüncesi logos-merkezci bir anlayış ile metafizik tarihi boyunca hep logos'a ayrıcalık tanımıştır. Logos, ayrıcalıklı bir konuma doğru çekilmiştir.[40] Aristoteles düşüncesinde bilginin doğal bir arzu olarak ifade edilmesi bunun bir örneği olarak sunulabilir. Aristoteles'e göre 'insan doğal olarak bilmek ister'. Bu ifade analiz edildiğinde ortaya çıkarılabilecek şeylerden biri bu ifadenin 'bilme' edimine vurgu yaparak onun doğal bir şey olduğunu ifade etmesidir. Eğer 'bilme' bizim doğamızda var ise bu bizim ve bilmenin ya da varlığın bir özünün olduğuna da işaret eder. Onun özünün olması demek ise önceden belirlenmiş olduğunu yani teleolojik bir yapısının olduğunu gösterir. O halde bilme edimi insan için özü bilme anlamına gelmektedir. Bu da bilmenin etki dışı, tarih dışı ve bağlamdan kopuk kendi başına bir amaç olduğunu içerir. Oysa M. Foucault bu durumun olumsallıktan uzak ve kopuk bir durum olduğunu ifade eder. Aristoteles'in bu ifadesini doğal ve tarih dışı olarak ifade eden Foucault, bilme istencinin doğal olmadığını tarihsel olduğunu ifade eder. Bilgi belli bir tarihsel süreç ve doğru-yanlış rejimleri sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Bu anlamda bilginin iddia edildiği gibi, doğal bir istençten ziyade, tarihsel, zamansal ve kültürel süreçler dâhilinde ortaya çıkan, salt teorik kaygılarla hareket edilmeyen bir yapıya sahiptir.[41] Çağdaş Kıta felsefesinde ya da metafizik sonrası düşüncede özellikle vurgulanan ve Batı metafizik düşüncesine yapılan eleştiri tam da bu noktada, bilme iddialarını aslında bir tahakküme yol açtığı ve bu iddiaların baskı aracı olarak kullanıldığı dolayısıyla da felsefesinin metafiziksel ve hümanistik doğası aracılığıyla varlığın ve hakikatin zapturapt altına alındığı eleştirileridir. Bu eleştiriler Batı metafiziğini tamamen reddetme üzerine değil belli bir anlama biçiminin evrensel ve mutlak doğru gibi ifade edilmesine yöneliktir. Derrida, Lyotard, Foucault gibi düşünürler Batı metafiziğinin bu yönlerini açığa çıkarmaya çalışan düşünürlerdir. Çalışmamızın sonraki bölümlerinde bu konuya daha detaylı

[40] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 12.
[41] Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, trc. Kerem Eksen (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 20-21.

olarak inceleyeceğiz. Dolayısıyla Batı metafiziğinin bilginin ve anlamın belirleyicisi olduğu rolünü insana vermesi meselesi ve buradan yola çıkarak da insanın Tanrı'yı kendi yetilerine göre bilebileceği meselesi açığa çıkacaktır. Anlam veren insan Tanrı'yı da kendi anlam evreni içinde sanki gerçekten öyleymiş gibi algılama gayreti içinde olmuştur.

Anlam veren ya da şeylerin bir özünün, nedeninin olduğunu düşünen filozof, kimi kavramlarla bu anlam dünyasını serimlediğini, açığa çıkardığını düşünür. Dünyanın nasıl işlediği ve neden var olduğu, olan şeylerin nasıl açıklanabileceğine yönelik fikirler yaratılan kavramlarla dile getirilir. Bu kavramlar ya nesnelere karşılık gelir ya da doğrudan bir nesneye karşılık gelmese de nesnelerarası ilişkileri açıklar. Logos, idea, kategoria, töz, arke gibi kavramlar bu kavramlardandır. Bunlar her şeyin oluşumunu ya da varlığını açıklama gücüne sahip olduğu düşünülen kavramlardır. Kişiye göre değişen değil genel-geçer olan kavramlar olarak nesnellik ve evrensellik düşüncesinin de temelidirler.

Logos, idea ve kategoria gibi kavramlar değişimin evrensel yasasını ve düşünme ve dil arasındaki ilişkiyi de açıklar. Her ne kadar mitos ve logos karşıt ya da birbirlerinin yerine geçen kavramlar olarak görülse de aslında karşılıklı bir beslenmenin olduğu iddiası da kimi düşünürlerce ortaya atılmıştır. Her iki kavramın da oluşturduğu dünyanın en önemli özelliği olarak Çotuksöken'e göre hümanist düşünce gösterilebilir. Ona göre Sokrates öncesi dönemden başlamak üzere Antik düşünce dünyasında her şey insan açısından değerlendirilmiştir. "Hümanist, insan merkezci bu tutum her türlü yaklaşımın taşıyıcısı durumundadır. Dinsel nitelikli söylemlerde bile, insana ilişkin değerlendirmelerin ne denli önde olduğu bilinmektedir."[42]

Felsefi düşüncenin metafizik ve hümanistik yapısı, şeylerin nihai nedenlerini ya da ilk nedenlerini bilebilme ya da idrak edebilmeye yöneldiğinde artık bilgiyi elde etmeye çalışan ve edebileceğini düşünen bir etkinlik haline gelir. Oysa Sokrates öncesi düşünceye bakıldığında felsefi düşüncenin bilgiden ziyade bilgelik ile ilgilendiği, hikmet sevgisinin (wisdom) ve buna paralel olarak en yüce şeylerin sevgisi olarak düşünüldüğü görülmektedir.[43] Sokrates sonrası felsefede ise özellikle Aristoteles ile birlikte hikmet sevgisinin yani en yüce şeylerin sevgisinin

[42] Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, 46.
[43] John D. Caputo, *Truth* (England: Penguin Books, 2016), 20-21.

yerini artık en yüce şeylerin bilgisini elde etme arzusu almıştır. Böylece felsefe en yüce varlığın, ilk nedenlerin bilgisi olarak metafiziksel ve hümanistik bir karaktere bürünmüştür. Her ne kadar Aristoteles'ten önceki Yunan felsefesi genel olarak gerçekliğin nihai doğası sorunuyla ilgilenmiş olsa da metafiziğin herhangi bir incelemesine Aristoteles ile başlamak genel kabul görmektedir. Yine de Aristoteles'in "Metafizik"i olarak bilinen şey, kendi terimleriyle, felsefe üzerine bir çalışma ve felsefenin hangi yönünün birincil olduğuna dair bir değerlendirmedir.[44] Adorno'ya göre metafiziksel felsefelerde aşkın âlem ile mevcut âlem arasında bir gerilim ortaya çıkar. Bu gerilim nedeniyle empirik dünya ile duyularüstü dünya arasındaki ilişki metafiziği belirler. Adorno'ya göre metafizik, buradan hareketle Platon felsefesinde değil Aristoteles felsefesinde kendini gösterir. Ona göre Platon düşüncesinde aşkın âlem ile olayların geçtiği âlem arasında bir gerilim olmakla birlikte bu gerilim aşkın âlemin empirik âlemden yola çıkarak açıklanmaması nedeniyle metafiziksel değildir. Dolayısıyla Adorno'ya göre metafiziksel alanın ancak bu gerilimin kendisinin felsefenin konusu olduğu yerde, düşüncenin kapsamı içine girdiği yerde varolmasıdır.[45]

Aristoteles ile birlikte, zemin olarak, şeylerin bilinmesi meselesi ontolojiden epistemolojiye bir kaymanın olduğu noktayı temsil eder. Aristoteles'in metafiziği ile birlikte en yüce şeylerin sevgisi ya da hikmet meselesi yerini en yüce varlığın bilgisine ve ilk neden arayışına bırakmıştır. Varlık ve hakikate yönelik ilgi bilgiyi elde etme sorunuyla birlikte ele alınmıştır. Aristoteles için felsefe ve metafizik, nedenleri araştıran ve onları bilmeye çalışan disiplin olarak kendini gösterir. Aristoteles metafizik kavramı yerine ilk felsefe kavramını kullanarak, öncesiz-sonrası ve değişmez, sabit olanın, maddeden bağımsız olanın bilgisine ulaşmayı onun görevi olarak düşünür. İlk felsefe yani metafizik maddi olmayan, ilk olan varlığın peşindedir. Bu felsefede varlığın kendisi değil onun bilgisi aranmaktadır. Aristoteles'in insanı rasyonel bir varlık olarak tanımlaması metafiziksel ve hümanistik yapının temellerinin Aristoteles düşüncesinde bulunduğunun bir göstergesi olarak görülmektedir.[46] Böyle modern düşüncenin epistemoloji merkezli yapısı Aristoteles felsefesinde kendine zemin bulur. Varlık ve hakikate dair mutlak bir bilgi edinme düşüncesi ya da onun bilinebileceği düşüncesi varlığın

[44] Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: ATheo-logical Introduction* (England: Ashgate Publishing, 2005), 18.
[45] Thedor W. Adorno, *Metafizik Kavram ve Sorunlar*, trc. İsmail Serin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 39.
[46] Adorno, *Metafizik Kavram ve Sorunlar*, 39.

ve hakikatin başka türlü elde edilir olmadığını ifade ettiği için felsefi düşünce hümanistik bir doğaya sahiptir denilebilir. Varlığı izlemek, temaşa etmek ya da varlığın kendini açımlamasından ziyade onu elde edip ona hükmedebileceğini düşünmek hikmet sevgisi olarak görülen düşüncenin aklı dar bir alana hapsettiği görülür.[47]

Caputo'ya göre felsefe Aristoteles ile birlikte aklın belli bir şekilde kullanılmasına neden olmuştur. Ona göre Aristoteles'e kadar olan süreçte akıl sadece epistemolojik bir işleve sahip olarak değil daha geniş bir şekilde kullanılmaktaydı. Dolayısıyla hikmet anlayışı çerçevesinde akıl daha sınırları geniş ve zengin bir biçimde iş görürdü. Aristoteles ile birlikte aklın rasyonel yönüne vurgu yapılması daha fazla ön plan çıktı. Modern düşüncenin zeminlendiği bu durum metafiziğin hümanistik doğasına işaret eder. [48] "Bu düşünce pratiği logos-merkezci, özcü ve temelci karakterine bağlı olarak sabit, değişmez, temel teşkil edici ve tarih dışı bir varlık ve hakikat anlayışı üzerinden kendisini inşa etmiştir. Böylece Aristoteles ile başlayan rasyonel varlık ve hakikat fikri, modern hümanist tavrın da erken bir formunu oluşturmuştur."[49]

Hümanistik düşünce, modern Batı felsefesinde 'özne'nin nasıl kurulduğuyla ilişkili olarak, Klasik düşünceden Aydınlanmaya hatta Çağdaş düşünceye kadar etkili olan felsefi bir kavramdır. Hümanistik düşüncenin oluşumu her ne kadar özne kavramıyla paralel bir şekilde modern düşüncede karşımıza çıksa da varlığın ve hakikatin rasyonel bir temeli olduğu inancıyla hareket eden Klasik düşüncede hümanizmin nüvelerinin bulunduğu söylenebilir. Öyle ki Heidegger *Platon'un Hakikat Doktrini* adlı makalesinde hümanizmin ve oradan da ilişkili olarak metafiziğin Platon'a kadar geri götürülebileceğini vurgular. [50]

Hümanizmin insanlara ve onların faillik statüsüne en yüksek etik değeri yerleştiren felsefi bir doktrin olduğunu kabul edersek o zaman kavramı, natüralist bir metafiziğin akıl ve bilime artan bir inanç, hayvani doğamızın inkârı ve tüm bilgi, ahlak ve eylemin kaynağı olarak bireye artan bir güven ve gelişimini gözlemleyen bir tarihöncesini vurgulamak için

[47] Caputo, *Truth*, 20-21.
[48] Caputo, *Truth*, 20-21.
[49] Sema Çevirici Atilla, *Episteme ve Adalet İlişkisine Dair Bir İnceleme* (Doktora, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Entstitüsü, 2022), 25.
[50] Martin Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", çev. Zeynep Berke Çetin, K*utadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Heidegger Sayısı* 30 (2016), 47.

Romalılardan çok daha önceye uzatabiliriz.[51] Hümanistik düşünce ve metafizik arasındaki ilişkinin felsefe yoluyla kurulduğunu ifade eden Heidegger'e göre felsefenin de başlangıcı metafizikle eşdeğerdir. Heidegger, felsefe ve metafizik arasındaki ilişkinin kaynağını da Platon'a kadar geri götürür. Ona göre varlık hakkında, varolanlar hakkında düşünmenin ortaya çıkması yani felsefe Platon'la birlikte kendini gösterir. Nitekim Heidegger'e göre Platon'dan bu yana, varolanın varlığı hakkında düşünmek aslında "felsefe" haline gelmiştir, nitekim o idealara bakma meselesidir. Felsefenin bu başlangıç durumu aynı zamanda onun metafizikle olan birlikteliğini ima eder. Benzer şekilde Heidegger'e göre hümanizmin başlangıç noktası ile metafiziksel felsefenin başlangıcı aynı yerde yani Platon felsefesinde görülür. Ona göre "Metafiziğin, Platon'un düşüncesindeki başlangıcı aynı zamanda 'hümanizm'in de başlangıcıdır."[52] Buradaki hümanist metafizikten kasıt, insanın varolanlar arasında gitgide merkezi bir konuma çekilmesidir.

Çalışmamızın temel meselesi, Batı metafiziğinde hümanist düşüncenin nasıl oluştuğu ve metafizik-hümanizm ve teoloji ilişkisinin seyri açısından Tanrı fikrinin bu hümanistik düşünce içinde nasıl şekillendiğini ortaya koyma çabası olacaktır. Bu çaba içerisinde hümanizmin nasıl tanımlandığı önem arz etmektedir. Nitekim bir kavram olarak hümanizm oldukça karmaşık bir tarihe sahiptir. Bir anlamda, hümanizmin karmaşık tarihi, öznenin Kopernik öncesi çağın jeo-merkezciliğinden Rönesans pedagojisindeki ilahlaştırılmasına kadar, öznenin tahta çıkışının tarihidir. Yine bu karmaşık tarih daha sonra Aydınlanma hümanizmi, yirminci yüzyıla kadar hâkim olan ve hâlâ liberal hukuk ve eğitim kurumlarının belkemiğini oluşturan Kartezyen-Kantçı felsefenin karakteristiği olan, bilen ve politik özneyi süsleyen özgürlük ve özerkliğe dayalıdır.[53] Bununla birlikte kavram olarak hümanizmin etimolojisi de bizlere bu özerk özne anlayışı hakkında bilgi verecektir.

19. yüzyılın başlarına kadar ve muhtemelen ilk olarak Almanya'da, Antik Yunan-Romen dünyasının estetik görüşlerini ve bunların aktardığı değerleri öven bir eğitim ahlakını tanımlayan 'hümanizm' ismiyle karşılaşıyoruz. Bu dar görüşe göre, hümanizm o zaman

[51] Michael A. Peters, "Posthumanism, Platform Ontologies and the 'Wounds of Modern Subjectivity'", *Educational Philosophy and Theory*, 2019, 1.
[52] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", 47.
[53] Peters, "Posthumanism, Platform Ontologies and the 'Wounds of Modern Subjectivity'", 1.

yalnızca Niethammer (1766-1848) tarafından Alman eğitim sisteminde ve Wilhelm von Humbolt (1767-1835) tarafından kurulan Alman üniversitesinde somutlaşan antropolojik ve teolojik-felsefi değerlere atıfta bulunacaktır.[54] İşte bu durum da yine hümanizmin metafizik yönüne işaret eder. Hümanizm belli bir insan anlayışından, bir özden hareket ederek eğitim müfredatının içine yerleştirilir. Böylece her hümanizm kendini metafiziksel bir temelde var eder. Yine 'hümaniti', Niethammer tarafından 19. yüzyılın başlarında lise ve üniversite müfredatını tanımlamak için kullanılan Orta Çağdan beri bilinen "hümanite" teriminden türemiştir. *Hümanite,* Antik Yunan ve Latin edebiyatı, tarihi ve kültürünü ifade eden ya da ona atıfta bulanan bir kavramdır. Bununla birlikte *humanismus* kelimesi Georg Voigt ve Jocob Burckhardt gibi isimler tarafından *modern hümanist*çe *öğrenme*yi, Rönesans'ı ya da Greko-Roman uygarlığının yeniden doğumunu tanımlamak için kullanırken, 15. yüzyıl İtalya'sının profesyonel öğretmenleri ve bilginleri, *umanisti* tarafından desteklenen değerleri tanımlamak için[55] eğitim alanında kullanıldı. Bununla birlikte daha verimli olan ikinci bir tanım, öz ve içeriğe odaklanan bir tanımdır. Bu tanım içinde 'homo' ve 'humanismus' kavramlarının ayrımı da önemlidir.

Homo (insan) isminin sıfatlanmış hali olan 'humanismus' kavramı, Latince 'humanistas', insan doğası, insana dair ya da insan topluluğu gibi anlamlar içermektedir.[56] Türkçe'de ise 'insani', 'insancıl' sıfatlarına karşılık gelir. Burada şunu ifade etmek gerekmektedir ki, hümanizm kavramı Türkçe'de genelde 'insanseverlik' anlamında kullanılmaktadır. Elbette, kelimenin bu hali anlam açısından değil ama felsefi olarak problemlidir. Nitekim hümanizm, 'insancıllık' değil, 'insancılık'tır.[57] Buradaki en temel fark 'insancıllık' bir taraf tutma, insanı sevme ya da insan onurunu yüceltme iken, 'insancılık', var olan her şeyi insani düzeye indirgemek, her şeye salt insani çerçevelerden bakmak anlamına gelmektedir.

[54] Jens Zimmermann, *Humanism and Religion: A Call for the Renewal of Western Culture* (New York: Oxford University Press, 2012), 36.
[55] Tony Davies, *Hümanizm*, trc. Emin Bozkırlı, 1. Bs (İstanbul: Sitare, 2010), 17.
[56] Yümni Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, 1. Bs (İstanbul: Ayışığı, 1997).
[57] Sezen, *Hümanizm*, 21.

Yine kimi kaynaklar, hümanizmin 14. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini, kelime olarak ise 1539'da kullanıldığını belirtir.[58] Benzer şekilde, 15. yüzyılda İtalyancada 'umanista' sözcüğü kullanılır. Bu sözcük bilgili, aydın, kültürlü insan için kullanılmıştır. [59] Hümanizm kavramının bu değişik formları, Antik Yunan kültüründe bulunmamakla beraber, benzer bir kullanım olarak 'paideia' kavramı, yüksek düzeyde eğitim ve sanat alanını ifade etmiştir.

Heidegger, hümanizmin köklerini Roma İmparatorluğuna kadar götürür. O, *Humanitas* kavramı üzerinde ilk kez Roma'da konuşulduğunu ifade eder. Bunun sebebi, Antik Yunan'dan alınan 'paideia', yüksek düzeyde eğitimin Roma'ya uyarlanmasıdır. *Homo humanus* olarak hümanizm, *homo barbarus*'un karşıtı şeklinde algılanmıştır. O sebeple ilk hümanizmle burada karşılaşıldığı ifade edilebilir çünkü hümanizm Romalı'dır.[60] Fakat Hiedegger, hümanizmin şeceresini çıkartırken onu hem Yunan paideia'sıyla hem de metafizikle ilişkilendirir. Çünkü hümanizm bir öz, temel (ground) problemi olarak belirir ki bu da varlığın ilk nedeni ya da tözselliği açısından felsefi bir sorun olarak karşımıza çıkar. Yine insanın bir özünün olması Klasik düşüncede iki yönlüdür. Biri ahlaki diğeri ise akılsal yani rasyonel yön.

Klasik düşüncede, insanın özünü tanımlamak, kendisi ve diğerleri için ahlaki bir standart oluşturmak anlamına gelir. İnsan bu anlamda yerine getirilmesi gereken bir görev olarak algılanır; insanın kendini tanıması ve kanıtlaması gerekir. Bu, humanitas'ın Roma erdeminde açıkça belirgindir, barbar figürünün aksine inşa edilen kültürlü vatandaşın erdemidir bu. Ancak fikrin daha uzun bir şeceresi vardır. Erdem olarak insan bir Roma icadı olsa da, yol Yunanlılar tarafından çok önceden hazırlanmıştır. İnsan kavramı, Batı felsefesinin tarihi olarak adlandırılabilecek şeyin başlangıcından, iyiyle belirli bir ilişki olan agathon'a (en yüce iyi) sahipti.

Platon ile bu hikâye belirgin bir şekilde değişmiştir. Gerçekten insan olmak şimdi akla adanmış bir hayat yaşamak, paideia'nın hareketini, ruhun eğitimini yerine getirmektir. Bunu yapmamak, bir "molekül" düzeyinde yaşamak ya da hiç yaşamamak olacaktır çünkü kişinin hayatını algılama, deneyimleme ve hatırlama eylemlerinin hepsi akıl, nous ile ilişkilidir.

[58] Sezen, *Hümanizm*, 21.
[59] Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık)*, 1. Bs (İstanbul: İnkilap ve Aka, 1982), 16.
[60] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 12.

Platon'a göre insanlığın yerine getirilmesi, paideia'nın ilerlemesi, sadece duyulur dünyanın sınırlarının dışına çıkma, kişinin durumunu İdeaların evrensel perspektifinden kavrama yoluyla ilerler.[61] Bu düşünce metafizik terimlerle belirtilir ve kişinin iyi yaşam anlayışlarını haklı çıkarmaya zorlandığı diyalektiğin yardımıyla gerçekleşir. Bu gerekçelendirme sürecinde insan kendini fikirlere ve nihayetinde iyiye bağımlı olarak bulur.

Platon'un form ya da idea düşüncesi, özün ya da asıl olanın ne olduğunu ifade etmesi açısından önemlidir. İdea, bir şeyin ortaya çıkması ya da görünmesinin nedenidir. O varlığın varolmasındaki neden olarak orijin yani kökendir. Var olanlar, idealar aracılığıyla görünüşe çıkarlar. Gölge olan görünür dünya, bu nedenle ideaların birer yansıması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla,

> Her idea, bir şeyin görünür biçimine, bir varolanın her bir durumda, ne olduğuna bakmamızı sağlar. Bu yüzden Grek düşüncesinde "idealar" bir şeyin kendi mahiyetinde görünmesini ve böylelikle de kendi tutarlılığı içinde varolmasını sağlar. İdealar, varolan her şeyde olandır. Bu yüzden bir ideanın idea olabilmesi, -Platon'un ifadesiyle: tüm ideaların ideası- mevcut olan her şeyin tüm görünürlüğü içinde, görünmesini mümkün kılmasına dayanır.[62]

Varlık kendi anlaşılabilirliği içinde öze sahip olarak anlaşılır ve insanın ruhu İdealarla ilişkilidir. İnsan bu ilişki aracılığıyla tanımlanır. Bu görüşe göre insan olmak varlığı anlamaktır. Bu sadece ruhu idealarla özgür bir ilişki içinde yerleştirme meselesi değildir. Platon için önemli olan şey ruh ve idealar âlemi arasındaki en uygun ilişkidir. İdealarla olan ilişkisinde ruh eninde sonunda İyi ile ilgilidir. Bu şekilde idealar kendilerini hiyerarşikleştirir, insan ruhu nihayetinde idealara ve insan varlığına anlam ve istikamet veren şey olarak iyiye yönelir. Bu nedenle insanın mükemmelliği, akli kapasitenin genişletilmesinde, iyiyi anlamada ve böylece iyi olmada yatmaktadır. Platon için bu felsefenin devinimidir.[63]

İnsanın, Aklın ve İyinin bu mantıklı birleşimi, Batı felsefesi tarihi boyunca Aristoteles, Seneca, Pico della Mirandola ve Descartes gibi farklı düşünürler tarafından farklı versiyonlarda tekrarlanmıştır. Her bir durumda, varlığın gerçekliğini algılama yeteneği olarak insan kavramı ile aklın kullanılması arasında bir bağ kurulduğuna tanık oluyoruz. Ruhun gözünün bu

[61] Cederberg, *Resaying the Human*, 11.
[62] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", 41.
[63] Cederberg, *Resaying the Human*, 10.

uygulaması aynı zamanda özgürleşmesi ve dışarıdan belirlenimden kurtulmasıdır. Rasyonellik, en azından Platon'dan bu yana, insanı kendi düşünce ve eylemlerinin yönetici olarak anlaşılan bir otarşi (modern düşüncede: özerklik) kavramıyla ifade edilmiştir. İnsan olmak, diğerinden ayrı (heteronomi) tanımlanmamak anlamında özgür olmaktır. Bu iddia, Platon'un insan ruhunun kurtuluşu modelinin, usta bir diyalektikçinin çürütmeye yönelik akıl yürütmesine karşı çıkmış gibi görünebilir. Dahası aklın Platon için özerklikle belirgin bir şekilde bağlantılı olduğunu söylemek, İdealar âlemi altındaki insanın itaati ile çelişir.[64]

Bu özerklik ideali Aydınlanma çağında belirli bir bakış açısı bularak felsefe tarihinde silinmez bir mevcudiyete sahip olmuştur. Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği cevap bu noktada standart hale gelmiştir. Orada Kant Aydınlanmayı "insanın kendi kendine düştüğü ergin olma durumu" olarak tanımlar. Bu, başkalarının rehberliği olmadan kişinin kendi aklından yararlanma yetersizliği olarak tanımlanır. Kant, özerk bir akıl idealini formüle ettiğinde, onu dinin otoritesine karşı yönlendirir. Her insanın kendi aklını kullanmasına izin vermemek "insanın kutsal haklarını ayaklar altına almak" anlamına gelir. Aydınlanma çağrısı, bu anlamda laikleşme yoluyla insan haklarına yönelik bir çağrıdır. Aydınlanmanın bu anlamda etkileri din özgürlüğünden daha ileriye gider. Aydınlanma bu anlamda tamamen bütünleşmiş bir dünya görüşü olarak Hümanizmin öncüsüdür.[65]

Bu ifadelere rağmen hümanizmin tam olarak açık olmadığını belirtmekte fayda var. Antik Yunan düşüncesinden Roma eğitim anlayışına oradan Rönesansın özgür insan figürüne ve modern düşünceyle birlikte özerk bireye kadar geniş bir yelpazede süregelen hümanizm kavramının, Zimmermann'ın ifadesiyle "karmaşık hale gelmesinin" üç ana nedeni vardır. İlk olarak hümanizmin tek bir disipline indirgenememesi, ikinci olarak hümanizmin ateizmle eşdeğer görülmesi ve son olarak da hümanizmin genellikle anti-hümanist filozoflar ve teologlar tarafından Platonizm ile eşitlenmesi ve bu nedenle Platonizm olarak ifade edilmesi.[66]

Hümanizmi tanımlamadaki ilk zorluk, hümanizmin disipliner odağı üzerinde genel bir bilimsel fikir birliği bulma sorunudur. Hemen hemen her entelektüel ya kendini hümanizm

[64] Cederberg, *Resaying the Human*, 11.
[65] Cederberg, *Resaying the Human*, 11.
[66] Zimmermann, *Humanism and Religion*, 37.

kavramı altında ifade etmiş ya da bu etiket altına alınarak öyle adlandırılmıştır. Grek hümanizmi, Roma veya Stoacı hümanizm, Patristik hümanizm, Skolastik hümanizm, Rönesans hümanizmi, Marksizm, ateist-seküler hümanizm, Varoluşçuluk, pragmatizm, Husserl'in fenomenolojisi, Gadamer'in felsefi hermenötiği, Heidegger'in hiper-hümanizmi, Levinas'ın ötekinin etik hümanizmi, hatta postmodern anti-hümanizm ve fütürist trans-hümanizm. Tüm bu hareketler, hümanizm adı altında toplanabilir.[67]

İkinci zorluk, hümanizmin popüler bir şekilde seküler hümanistler tarafından ateizmle eşdeğer sayılmasıdır. Bu durum ise kimi Protestan teologlar tarafından hümanizmin reddedilmesine yol açmıştır. Sekülarist düşünceye göre hümanizm, din olmadan nasıl yaşamamız gerektiğine yönelik bir cevap girişimidir. Hümanizm ile din arasında bağıntı kurmanın önündeki en zorlu engelin ne net tanımların eksikliği ne de hümanizmin ateizmle eşitlenmesinden değil, herhangi bir evrensel akıl kavramına yönelik postmodern şüpheden kaynaklandığı ortaya çıkabilir. Ne de olsa sekülerizmin dini irrasyonel olarak reddettiği indirgemeci akıl biçimleri yirminci yüzyılın başından beri postmodernizmi şekillendiren aynı filozoflar tarafından yapıbozuma uğratılmıştır.[68] Aslında hümanizmin bu felsefi çalışmasında incelediğimiz düşünürlerin çoğu rasyonel olanı doğrulanabilir ya da hesaplanabilir olana indirgemeye çalışmanın rasyonel aktiviteyi keyfi olarak insan deneyiminin çoğundan ayıran yanlış bir kesinlik arayışı olduğuna inanmaktadır. Yine de postmodern felsefenin belirli kolları, haklı olarak rasyonalizmi eleştirirken, evrensel akıl fikrini terk ederek güvensizliklerinde çok ileri gider.

Hümanizmi tanımlamadaki üçüncü engelleyici faktör hem Hıristiyanlığı hem de hümanizmi, düşüncenin varsayılan bir Platoncu şeyleştirmesine dâhil eden etkili Nietzscheci ve Heideggerci hümanizm okumasıdır. Bu yorum iki farklı anti-hümanist eğilimle sonuçlanmıştır.[69] Nietzsche'nin belirli bir okumasını izleyen ilki aşkınlığı tamamen reddeder. Heidegger'i takip eden ikinci seçenek aşkınlıkları korur ancak onu olası herhangi bir nesnelleştirmeden ve dolayısıyla herhangi bir grup ya da birey tarafından herhangi bir toptancı

[67] Zimmermann, *Humanism and Religion*, 36.
[68] Zimmermann, *Humanism and Religion*, 37.
[69] Zimmermann, *Humanism and Religion*, 42.

otoriteden korur.[70] Çalışmamızın temel seyri açısından hümanist düşünceyi şöyle tanımlayacağız: Hümanizm, Batı metafizik düşünce geleneğinde köklenen ve kutupsal karşıtlıklar aracılığıyla işleyen düşüncenin ya da diğer bir ifadeyle "düalist epistemolojinin, Batı'ya özgü hegemonik temsil siteminin ve özneyi yapılandıran logosmerkezci töz metafiziğinin bir yaratımıdır."[71]

Bizim de çalışmamızın konusu üçüncü engelleyici faktör olarak görülen ve postmodern düşünürler tarafından yapıbozuma uğratılan Batı metafizik geleneğinin en temel karakteristiği olarak hümanist düşüncenin din ile olan ilişkisinin nasıl kurulduğu meselesidir.

1.2. Onto-teoloji Kavramı Bağlamında Hümanizm-Metafizik-Teoloji İlişkisi

Metafiziksel düşünce, insanın rasyonel yetilerini kullanarak tarih-dışı, değişmez, sabit bir töz yani bir temel/zemin bulma arayışı olarak karakterize olunur. Bu temel/zemin bulma düşüncesi insanın sahip olduğu rasyonel yetiler aracılığıyla ve aklın ilkelerinden hareketle soruşturulur ya da aranır. Tam da bu noktada Tanrı'ya dair problem ya da Tanrı'nın metafiziğin bir konusu olma durumu daha anlaşılır bir hale gelir. Tanrı da bir töz ya da dayanak olarak algılanır. Sabit, değişmez, Bir olan demek aynı zamanda mükemmel olan demektir. Hiçbir şeyden etkilenmeyen anlamında, kendi kendisinin bir nedeni olarak ilk neden, ilk ilke ya da temel olarak Tanrı da mükemmel bir varlık olarak zamandan ve tarihten münezzehtir. Böyle bir düşünce Tanrı'nın değişmez olduğunu ve neyse o olarak kaldığını zımnen içermektedir. Batı metafizik düşüncesinde töz ile ilişkilendirilen ve ilk ilke olarak adlandırılan Tanrının, varlık ve hakikatin rasyonel olarak düşünülebileceği iddiasından hareketle, insanın epistemik yetileri aracılığıyla kavranabileceği düşünülür.

Felsefe ve teoloji arasındaki ilişki de bu minvalde değerlendirilmektedir. Teoloji ve felsefenin bu ilişkisi genel olarak, gerilimli bir ilişki olarak algılanır. Vahiy ile aklın, inanç ile bilginin gerilimli ilişkisi teoloji ile felsefeyi karşı kutuplara yerleştirir. Elbette bu, teolojiyi ve

[70] Zimmermann, *Humanism and Religion*, 42.
[71] Erdem, *Batı Metafiziğinden Postmodernizme Ötekinin Kökleri*, 12.

felsefeyi nasıl tanımladığımızla paralel bir durumdur. Felsefeyi, vahiyden ve inançtan uzak bir şekilde dünyanın ve hayatın yorumu ve teolojiyi de dünyanın ve hayatın inanç esaslarına göre yaşanması ya da anlaşılması olarak yorumlarsak, bahsi geçen çatışmanın kaçınılmaz olması beklenebilir. Dolayısıyla, bu şekilde düşünüldüğünde, felsefe ile teoloji iki dünya görüşü arasındaki bir gerilimi ve mücadeleyi gösterir.[72] Teoloji ve felsefenin aynı gerçekliği iki farklı şekilde yorumlaması düşüncesinin neden olduğu bu gerilim ya da çatışma durumu, felsefenin Tanrı üzerine ya da onun hakkında konuşmasıyla ilgili olarak algılanır. Bu, Tanrının felsefeye konu olması ya da Heidegger'in deyimiyle Tanrının felsefeye girişidir. Heidegger, Tanrının felsefeye girişini metafiziksel bir girişim ve bu girişimin adının da onto-teoloji olduğunu ifade eder.[73]

Onto-teoloji'nin iki farklı anlamı vardır. İlki, Kant (1724-1804) tarafından Tanrının varlığının lehine yönelik kullanılan ontolojik kanıtı ifade eder. İkincisi ise Heidegger'in Batı metafiziğinin ontolojik-teolojik yapısını ifade etmek için kullanıma sokulur. Bu iki kullanım arasında kısmen benzerlik olmasına rağmen bu kullanımlar birbirlerinden oldukça farklıdır. Kant, iki farklı transandantal teolojnin farkını ortaya koyarak onto-teoloji ve kozmo-teoloji arasında bir ayrım yapar.[74] Ona göre onto-teoloji, Tanrı'nın varlığı hakkında kutsal metinlere veya doğal vahiylere başvurmadan yalnızca akıl kavramları aracılığıyla, örneğin 'ens realissimum' (en gerçek varlık) veya 'ens originarium' (orijinal, ilk varlık) kavramı aracılığıyla bir şeyler bilmeyi amaçlayan bir tür teolojiyi tanımlar. Bunun en açık göründüğü yer ise Anselm'in 'kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık' şeklinde formüle ettiği teoloji örneğidir. Bu yaklaşımın modern felsefede Descartes'ın ontolojik argümanında da görmek mümkündür. Descartes ontolojik argümanı çok fazla farklılaştırmadan, a priori akıl aracılığıyla, sadece kavramdan yola çıkarak Tanrının varlığının lehine kanıtlar ortaya koymaya çalışır.[75]

Kant'a göre teoloji temel bir varlığın bilgisi üzerine düşünür. Teolojinin nesnesini salt akıl yoluyla ya da aşkınsal kavramlar aracılığıyla düşünmesi doğal teolojinin tanımını verir. Kant, doğal teolojinin aşkınsal teoloji ile özdeş olduğunu vurgular. Ona göre teolojinin kozmo-

[72] Martin Heidegger, "Fenomenoloji ve Teoloji", *Heidegger ve Teoloji*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 33.
[73] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 57.
[74] Immanuel Kant, *Arı Usun Elştirisi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 304.
[75] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 10. Bs (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2002), 30.

teoloji ve onto-teoloji olarak bölünmesinin nedeni onların temel varlığa yaklaşım tarzları ile ilgilidir.

> Aşkınsal tanrıbilim, yine, ya yalnızca kök-varlığın varoluşunu genelde bir deneyimden (bunun ait olduğu evreni daha tam olarak belirlemeksizin) türetmeyi düşünür ve o zaman kozmo-teoloji ya da evren-tanrıbilim olarak adlandırılır, ya da böyle bir varoluşu en küçük bir deneyimin yardımı olmaksızın yalnızca kavramlar yoluyla bilebileceğine inanır ve bu durumda onto-teoloji ya da valık-tanrıbilim olarak adlandırılır.[76]

Anselm ve Descartes tarafından sunulanlar gibi Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik argümanlar, Kantçı anlamda onto-teolojinin örnekleri olarak görülebilir. Heidegger ise onto-teolojiyi daha farklı bir anlamda kullanmakla birlikte, Kant'ın kullanımı ile arasında benzerlik olduğunu söylemek mümkündür.

Metafiziğin hümanistik doğasına bağlı olarak metafiziksel düşünce, Varlığı bir varolan olarak düşündüğünde bir temel arayışı vücut bulur. Bu temel arayışı ya da "zemin, varlıkların temel doğasıyla ratio, varlıkların toplanması (gather) ve onların oluşması anlamında, Logos'tur."[77] Felsefe işte bu yapı ile ratio ve logos ile metafiziksel bir karaktere bürünür. Çünkü felsefe, "sadece rational (akla-uygun) bir şey değil, ayrıca ratio'nun (aklın) asıl yöneticisidir."[78] Bu yönüyle ele alındığında, felsefi düşünce metafiziksel düşünce ile özdeş bir hal alır. Felsefenin metafizik ile olan bu paralelliği, Aristoteles'e referansla söyleyecek olursak, ilk neden ve ilk temel araştırması yani varolanın varlığının araştırılmasıdır. Felsefenin bu niteliği metafizik düşünce ile özdeşleşir. Heidegger felsefenin ve metafizik düşüncenin bu özdeşliğinden de yola çıkarak felsefeyi ve metafiziği şöyle açıklamaktadır:

> Felsefe, varolanı, yani varolanın varolan olarak ne olduğunu görmeye yetkinleştiren bir tür yetkili olmasıdır.[79]

> Metafizik, haddi zatında yani genelde varlıkları düşünür. Metafizik, haddi zatında varlıkları bir bütün olarak düşünür. Metafizik, varlıkların Varlığını, hem en genel olan şeyin, her yerde kayıtsız olarak geçerli olan şeyin zemin verici birliğidir ve hem de zeminin yani En Yüce'nin

[76] Kant, *Arı Usun Elştirisi*, 304.
[77] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 56.
[78] Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe,* trc. Ali Irgat (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995), 27.
[79] Heidegger, *Nedir Bu Felsefe,* 40.

> sebebini izah eden her şeyin birliğindedir. Bu nedenle, varlıkların Varlığı, zeminlenen zemin olarak düşünülür/ Böylece metafizik, temelde ve zeminden itibaren, zeminlenen şeydir, zeminin sebebini izah eden şeydir, zeminle izah edilen şeydir ve son olarak izah etmek için zemin denilen şeydir.[80]

Felsefe ve metafiziksel düşünce arasındaki bu ilişki, Heidegger'in onto-teoloji kavramını oluşturmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Yukarıdaki iktibastan yola çıkarak diyebiliriz ki, metafiziksel düşünce zeminin sebebini ilk neden ve en yüce neden olarak açıklarken onto-teolojik bir görünüm arz eder. Böylece onto-teolojinin çiftli görünümü ya da çifte temellendirme kısmı ortaya çıkar. Onto-teolojinin çifte temellendirmesi yine bir bütün olarak varlığın aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya doğru temellendirilmesidir. Ontoloji ile aşağıdan yukarıya, teoloji ile yukarıdan aşağıya yapılan bu temellendirme ile varlıkların zeminini ve varlıkların bir bütün olarak sebebini açıklamaya çalışılır.

Heidegger düşüncesinde onto-teolojinin nasıl ortaya çıktığı, onun metafiziği Varlığın anlamının unutulmasının tarihi olarak adlandırılması ile ilişkili olduğu söylenebilir. Varlığı bir var olana indirgeyerek düşüncenin rasyonel bir nesnesi kıldığından dolayı metafizik, Varlığın anlamını unutmuştur. Bunun da bir yandan, varlığın zeminini düşünerek ontoloji, bir yandan da varlığın ilk ilkesini düşünerek teoloji formunda gerçekleştirildiği için Heidegger'e göre bütün bir metafizik onto-teolojidir. Bunun, metafiziği, varlığın özünün veya en evrensel özelliğinin eşzamanlı olarak belirlenmesi yoluyla, olan her şeyin varlığını anlamaya çalıştığını söylenebilir. Yine, kimi en yüce ya da ilahi entitelerde varlığın bütün kaynağının temelinin belirlenmesi anlamına gelir.

Metafiziğin 'onto-teo-lojik' doğasını soruşturma konusu kılan Heidegger, metafiziksel araştırmanın ontolojik-teolojik yapısı nedeniyle hem felsefe hem de teoloji üzerinde zararlı etkileri olduğunu savunmaktadır: Bu zararlı etki, felsefeyi, kendisi bir var olan olmayan Varlık hakkında düşünmekten alıkoymuştur. Böylece Tanrı'nın doğasının yanlış yorumlanmasıyla da, ilahi olanla ilişki engellenmiş olur. Batı metafizik düşünce geleneği boyunca Varlık ve Tanrı iç içe geçerek neredeyse özdeş kabul edilmiştir. Heidegger'in "eğer teoloji yazma durumunda kalsaydım, onda Varlık'a yer olmazdı" ifadesini de bu iç iç içe geçmişliğe vurgu yapmak için

[80] Heidegger, "Fenomenoloji ve Teoloji", 33.

kullandığını söyleyebiliriz. Tanrının bir var olan olarak algılanması, onto-teolojinin kaynağını da göstermiş olur. Batı metafiziğinin Varlık ile Tanrıyı özdeş kılması onu onto-teoloji haline getirmiş olur. Var olanların varlığı gibi düşünülen Tanrı, artık ilahi bir Tanrı olarak görülmez. O teolojinin bir Tanrısıdır.[81]

Heidegger'e göre, onto-teoloji, genel olarak Batı felsefesiyle özdeş bir şekilde ele alınan metafiziğin Tanrıyı teorikleştirmesi ve soyut düşüncenin konusu yapmasını sorunlu bir yaklaşımı tanımlamak için kullanılan eleştirel bir terimdir. Batı metafiziğinde bu sorunlu yapı temel ve en üstün ilke olarak yani metafiziğin teolojiyle özdeşlemesi olarak görülür. Tanrı en üstün ve en temel varlık olarak görülür. Metafizik tarihinde bu ilk ilke meselesi Aristoteles felsefesinde açık bir şekilde görülebilir.

> Tanrı en üstün varlıktır, summum ens'tir, en mükemmel varlıktır, ens perfectissimum'dur.(…) Tanrı sadece bir varlığın varlığının temel ontolojik örneği değil, aynı zamanda bütün varolanların ilk temelidir. Tanrısal olmayan varlık, yaratılmış olan varlık en üstün varlığın varlığı aracılığıyla anlaşılmalıdır. Varlık biliminin ayırt edici bir anlamda Tanrı olan varlığa yönelmesi tesadüfi değildir. Bu Aristoteles'in prote philosophia, ilk felsefe olarak adlandırdığı şeye kadar geri gider.[82]

Metafiziksel düşünce, düşünce konusu kılınan şeyin ne olduğu bağlamında mahiyeni açığa çıkarmaya yönelik bir düşünce pratiğine karşılık gelir. Bu anlamda metafizik düşünce pratiğinin sormuş olduğu soru kipi 'bu nedir?' sorusudur. 'Bu nedir?' sorusu çerçevesinde neliği, mahiyeti soruşturan doğası nedeniyle düşünce konusu kılınan şey oluştan kopartılarak soyut düşüncenin nesnesi haline getirilir. Felsefenin soru sorma biçimi olan 'ne'liğin soruşturulması varlığın anlamından ziyade varlığın bilgisine yönelik bir tarzdır ve bu da epistemoloji öncelikli bir düşünme tarzına gönderme yapar. Bu nelik soruşturması ve bilgisi tarih-dışı, değişmez, sabit ve evrensel olanın bilgisine ulaşma çabasıyla Varlığın özünü belirlemeye çalışır. Nesnel olana ya da zaman-dışı olana ulaşma çabasındaki bu anlayış, değişimi, oluşu bir yanılgı olarak kabul etmektedir. Episteme-doksa ayrımında kendini gösterdiği biçimde sanı dünyası bir yanılgıdan ibaret görülür. Böylece bir bütün olarak Batı

[81] Martin Heidegger, "Fenomenoloji ve Teoloji", *Heidegger ve Teoloji*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 33-48.
[82] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter (USA: Indiana University Press: Bloomington&Indianapoli, ts.), 28.

metafizik geleneğinin hâkim anlayışı da karakterize olunur.[83] Metafiziğin soru sorma ve varlığı rasyonel olana müracaatla kavrama biçimi değişmenin ardında değişmeyeni arama yani temel arayışıdır. Dolayısıyla bu şekliyle metafizik, varolanı, varolan olarak ve bir bütün olarak kavramak ve tekrar ele geçirmek için onun ötesi hakkında soru sormak anlamına gelmektedir.[84]

Metafizik, var olanların ilk nedenini ortaya koymak maksadıyla kullandığımız en temel kabullerin zemini olarak ifade edilebilir.[85] Metafiziksel düşünce, nihai gerçekliğe ilişkin açıklamasının -tipik olarak karışık veya birleştirilmiş bir tarzda- iki genel metafizik açıklama biçimini (ontoloji-teoloji) birleştirdiği ölçüde bir onto-teoloji'dir; bu iki genel metafizik açıklama, birlikte ele alındığında, gerçekliğin bütününü insan için anlaşılır kılmayı amaçlar. Bunlar, tüm varlıkların ortak olarak sahip olduklarını (evrensel veya temel varlık) açıklayan bir ontoloji ve bir bütün olarak varlıklar sistemini (en yüksek veya nihai bir varlık veya ilk ilke) anlaşılır kılan bir teolojidir. Geleneksel olarak yorumlandığında, Platoncu metafizik, tikel varlıkların varoluşunu evrensel biçimlere (ontoloji) başvurarak açıkladığı ve bütün varlıkların kökenini ve anlaşılabilirliğini her şeyin ondan çıktığı (teoloji) 'İyi' ideasına başvurarak açıkladığı ölçüde Heideggerci anlamda bir onto-teoloji örneğidir.[86] Heidegger'in bu "onto-teoloji" düşüncesi ve onun etkili metafiziğe yönelik eleştirisi, çağdaş onto-teoloji tartışmalarını, özellikle kıtas felsefesi ve din felsefesinde yeni tartışmalara vesile olmuştur.

Heidegger'in bir bütün olarak Batı metafiziğini eleştirmesinin başlıca nedeni *Varlık ve Zaman* eserinin hemen girişinde belirttiği Varlığın anlamına dair sorunun unutulmuş olması problemidir. Varlığın anlamı meselesinin unutulduğu ve bunun metafizik düşünce ile ilişkili olduğunu dolayısıyla da bu meselesinin Varlık konusundaki en önemli sorun olduğunu vurgulayan Heidegger, bu sorunun yeniden gündeme getirilmesi gerektiğini ifade eder. Heidegger, Varlığın anlamına yönelik sorunun söz konusu metafizik düşünce tarafından gereksiz kılındığını ve göz ardı edilmesine yol açtığını düşünür.[87] Ona göre bu çok önemli bir

[83] Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008), 169.
[84] Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 38.
[85] D.Iain Thomson, *Heidegger: Onto-teoloji/ Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, trc. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma, 2012), 12.
[86] Martin Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", çev. Zeynep Berke Çetin, *Kutadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Heidegger Sayısı* 30 (2016), 48.
[87] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, trc. Kaan H Ökten, 1. Bs (İstanbul: Agora, 2011), 21.

sorudur. “Bu soru, öyle herhangi bir soru değildir. Nitekim Platon ile Aristoteles’in araştırmalarına can katan bu soru olmuştur. Ama onlardan sonra varlık sorusu, sahici bir araştırmanın tematik sorusu olmak anlamında sessizliğe bürünmüştür.”[88]

Varlığın anlamının ne olduğu ve dolayısıyla bu sorunun unutulması ile metafizik arasında bir paralellik vardır. Nitekim Heidegger açısından bakıldığında, Varlığın metafizisel yorumu, bu soruyu gereksiz kılmanın ve göz ardı edilmesinin de nedenidir.[89] Batı metafiziği ona göre büyük bir anlam çarpıklığına yol açmıştır ve Heidegger’in düşüncesi de bu çarpık anlamların yeniden ele alınmasına yöneliktir.

Varlığın unutulmuş olması bir anlamda Varlığın üzerinin örtülmesi demektir ki bu örtü sanki altında ne olduğu çok açık bir şekilde bilenen bir şeyi saklıyormuş gibi görünür. Sokrates’ten itibaren filozoflar sanki Varlığın ne olduğu biliniyormuş gibi davranmışlardır. Varlık, varolanların toplamı anlamında en tümel olan, en genel olarak görülmüş, tanımlanmaya dahi ihtiyaç duyulmadan bilindiği varsayılmıştır. Öyle ki Heidegger, “açıkça anlaşılıyor ki, ‘varolan’ ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddütte düşmüş durumdayız”[90] ifadesini Platon’dan alıntı yaparak Varlık yerine varolanın düşünüldüğünü ileri sürer. Ama Heidegger’e göre Sokrates öncesi düşüncede Varlık bir varolan olarak görülmez. Metafizik, varolan ile varlık arasındaki ayrımı düşünmediği için varlık hakkında soru sormaz. Yani metafiziksel düşüncede Varlık, bir varolan olarak değil de varolanların Varlığı olarak düşünülür.[91]

Hiedegger’e göre, Batı metafizik geleneği boyunca hâkim olan düşünme biçimi, rasyonel, hesapçı, teknik ve matematiksel bir çerçeve ile sınırlandırılmıştır. Oysa Heideggere’e göre düşünme, rasyonelleştirilmiş ve teknik-bilimsel bir metotla matematikleştirilmiş bir mahiyete sahip değildir. Hesapçı düşünme, Varlığı düşünmek anlamına gelmez. Zira Heidegger için düşünme, Varlığın kendisini açması suretiyle Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik

[88] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 1.
[89] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 21.
[90] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H Ökten (İstanbul: Agora, 2011), 1.
[91] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 14.

ayrımı düşünmektir. Dolayısıyla Heidegger'e göre Batı düşüncesindeki en önemli sorun da Varlık ile varolanlar arasındaki farkın düşünülmemiş olmasıdır.

> Düşünme, Varlığın insanın özüyle olan bağını yerine getirir. Düşünme, kendine Varlık tarafından verilmiş bir şey olarak bu bağı yalnızca Varlığa sunmakla yetinir. Bu sunuş, Varlığın düşünmede dile gelmesiyle gerçekleşir. Dil Varlığın evidir.[92]

Varlığı daima varolan olarak düşünerek sanki Varlığın ne olduğu biliniyormuş gibi hareket eden metafiziksel düşünce, Varlık ile varolanlar arasındaki ontolojik ayrımın unutulmasına yol açmıştır. Heidegger'e göre metafizik;

> Varlığı Varlık olarak düşünmez; Varolan ile Varlık arasındaki farkı düşünmez. Metafizik, Varlığın kendisinin Hakikati hakkında soru sormaz. Bu nedenle insanın özünün hangi biçimde Varlığın Hakikatine ait olduğu sorusunu da hiçbir zaman sormaz. Metafizik bu soruyu bugüne kadar sadece sormamakla kalmadı. Bu soru, Metafizik olarak Metafiziğin yanına dahi yaklaşamayacağı bir sorudur. Varlığın kendisi, insan için düşünülmeye değer olmayı hala beklemekte.[93]

Heidegger için Batı metafiziğinin Varlık ve düşünmeye olan bu eksik ve yanlış bakışı hümanist bir anlayışla doğrudan ilişkilidir. *Hümanizm Üzerine Mektup* adlı eserinde bu düşünceye oldukça geniş bir yer ayıran Heidegger, hümanistik düşüncenin belli bir doğa, tarih, dünya anlayışı, yani varolanın tümünün çoktan belirlenmiş bir yorumlaması tarafından belirlenmesiyle oluştuğunu düşünür.[94] Dolayısıyla Heidegger'e göre hümanistik boyut ya bir metafiziğin içinde bulunur ya da metafiziğe bir temel teşkil eder. Varlığın anlamı ya da hakikatine dair herhangi bir sorgulama yapılmaksızın, Varolanın bir yorumunu kabul eden her belirleme metafiziksel bir belirlemedir.[95] O zaman diyebiliriz ki hümanistik düşünce, Varlık ve varolan arasındaki ontolojik farklılığı dikkate almaksızın varlıkların Varlık'ına yönelik rasyonel düşüncenin ufku içinde bir teori inşa etme anlamında metafizik bir düşünme pratiğine vücut vermiştir. Hümanistik düşünce içinde Varlık, insan düşüncesinin soyut bir nesnesi kılındığından ötürü nesnel kavramlarla anlaşılmaya çalışılmıştır. İlk hümanizmden bu yana,

[92] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 5.
[93] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 14.
[94] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 13.
[95] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 13.

yani Roma hümanizmden beri tüm hümanist anlayışlar insanın en genel özünü *animal rationale* olarak kabul eder. Bu aynı zamanda metafiziksel bir yorumdur. Heidegger'e göre bu belirleme yanlış değil ama metafizik tarafından koşullandırılmıştır.[96] Buradaki en temel sorun insanın özüne yönelik her sorgulamanın ya da belirlemenin metafiziksel bir girişim olarak kalmasıdır.

Heidegger hümanistik düşünce ile metafiziksel düşünce biçimini temelde aynı düşünme pratiği içine sokar. Çünkü metafiziksel düşünce pratiği özü gereği hümanistik olduğu için ontolojik farkın unutulmasına bağlı olarak varolanların varlığını düşünmeksizin Varlığı bir varolan olarak ele alır. Batı metafiziği bu nedenle her şeyi verili olana, örneğin İdea'ya indirgeyerek varlığın hakikati üzerine düşünmeyen bir anlayışla hareket etmiştir. Bu ise felsefi düşünmedir. Oysa felsefeden artık çok fazla bir şey beklememek gerekir. Heidegger'e göre düşünme, felsefe değildir. Nitekim felsefe özü gereği metafiziksel bir karaktere sahiptir. Bu nedenle hakiki anlamında düşünme felsefe değildir; bunun da ötesinde 'düşünme' felsefeyle özdeş tutularak görülebilecek metafizikten daha köklü düşünmektir pratiğine karşılık gelir.[97]

Felsefe ve metafizik arasında kurulan bu bağlantı, aslında insanın merkeze alındığı hümanistik düşüncenin sınırlarını ortaya çıkaran bir düşünme pratiğidir. Zira bu düşünce epistemoloji öncelikli bir düşünme biçimi olarak varlıkları özdeş sayan bir karaktere sahiptir. Bu eleştiri aynı zamanda özü gereği hümanistik bir karakter arz eden ve Heidegger'in onto-teoloji olarak koyutladığı teolojik yorumun da eleştirisi olarak görülmektedir.

Heidegger, felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi, bir mücadele olarak ifade ederken, doğal olarak, felsefenin ve teolojinin görevlerinin de farklı olduğunu öne sürer. Felsefe, vahiy veya inanç temelli bir etkinlikten uzakken, teoloji dünyanın dinsel açıdan yorumlanması olarak düşünülür. Heidegger'e göre "felsefe, dünyanın ve hayatın vahiyden uzak ve inançtan bağımsız olan yorumudur." Teoloji ise, "…dünyanın ve hayatın akaidi olarak anlaşılmasının -bizim örneğimizde Hıristiyani anlayışın- ifadesidir."[98] Bu şekliyle felsefe ve teolojinin dünyayı yani yaşadığımız hayatı yorumladığını ifade edebiliriz. Fakat Heidegger, bu ifade edişin ciddi sonuçları olduğunu, felsefenin teolojiyle ilişkisinde nasıl onto-teolojiye dönüştüğünü açıkça

[96] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 14.
[97] Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, trc. Ekrem Ayyıldız, 2. Bs (İstanbul: Paradigma, 2013), 56.
[98] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 33.

ortaya koyarken, bilim tanımından hareketle, teolojiyi pozitif bir bilim olarak addedip, felsefeden mutlak olarak ayrıldığını düşünür. Heidegger'e göre teoloji, pozitif bilim olarak, felsefeden ziyade kimya ya da matematiğe daha yakındır.[99]

İnanç, rasyonel ya da herhangi bir zihinsel yolla değil, kişinin önüne serilen beşerî bir varoluş durumu olarak meydana gelir. Bu nedenle Heidegger, inanç ile ilgili açıklama yaparken vahyin meydana gelişini de ancak inanç konusu olarak ifade eder. Heidegger'e göre "inanç, yalnızca inanmada kendini anlar. Her halükârda inançlı kişi, inançtaki varoluşunu deruni tecrübelerinin teorik teyidiyle bilmeye başlamaz. Daha ziyade, kişi, varoluşsal olasılığının, beşerî varoluşun üzerinde hâkim olmadığı, bir köle olduğu bir olasılık; Tanrı'nın öne getirildiği ve yeniden doğduğu bir olasılık olduğuna inanabilir: İnanç=Yeniden doğuş"tur.[100] Dolayısıyla, Heidegger'e göre, "teoloji, inancın bilimidir." Teoloji sadece inancı bir nesne veya konu olarak almak bakımından inancın bilimi değildir. Bizzat inançtan doğduğu için inancın bilimidir.[101] Fakat bu bilim inancı sağlamlaştıran ya da pekiştiren bir bilim değildir. Heidegger, teolojiyi inancın bir kurtarıcısı ya da daha makul bir forma büründüren mahiyete sahip olduğunu düşünmez. Ona göre teoloji, inancı zorlaştırır. İman, teoloji sayesinde kazanılmaz. O ancak inanç vasıtasıyla kazanılır.[102] Heidegger teolojiyi Tanrı bilimi olarak tanımlarken, teo-loji olarak düşünüldüğünde, onun nesnesinin Tanrı olmadığını ifade eder. Bu nedenle Tanrı, teolojinin spekülatif bir nesnesi değildir. Ona göre teolojinin nesnesi, insan ve Tanrı'nın ve Tanrı ve insanın her şeyi kapsayan ilişkisidir.[103]

Batı metafiziğinin eleştirisi olarak okunabilecek olan Heidegger'in destrüksiyonu felsefenin Tanrı hakkında konuşmasının da bir anlamda eleştirisi niteliğindedir. Heidegger için bu konudaki öncelikli soru, 'Tanrı felsefeye nasıl girer?' sorusudur. Bu anlamda da metafiziğin onto-teolojik yapısının sorgulanması gerekmektedir. Felsefe Tanrı hakkında ancak nötr bir pozisyonda olabilir ve devamında da felsefe, Tanrı hakkında ontolojik bir bakış sunduğu zaman, felsefe *a/teistik* bir forma bürünür. Buradan hareketle denebilir ki Heidegger'in metafiziği

[99] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 34.
[100] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 38.
[101] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 39.
[102] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 40.
[103] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 42.

onto-teoloji olarak adlandırması da Tanrı'nın felsefeye nasıl girdiğinin bir açıklamasıdır. Nitekim Heidegger için metafizik teolojidir. Bu yolla tanrı felsefeye girmiş olur.[104]

Heidegger'e göre felsefe Tanrı hakkında konuştuğu zaman aslında ilahi Tanrı hakkında konuş(a)maz. Felsefenin konu edindiği Tanrı metafiziksel bir Tanrıdır. Temellerin temeli ya da ilk ilkedir. O rasyonelize edilerek hümanist bir düşüncenin içinde sınırlandırılmıştır. Antik çağdan beri felsefe Tanrı'yı bir varolan olarak değerlendirmiştir. Varlık ve Tanrı özdeş kabul edilmiştir. Bu nedenle metafizik onto-teoloji halini almıştır. Oysa bu Tanrı İlahi bir Tanrı değil metafiziksel bir Tanrıdır. O varolanların temeli, zemini olarak düşünülmüştür. Causa sui olarak ilk neden ya da zemin olarak Tanrı onto-teolojinin yani Batı metafiziksel geleneğinin Tanrısıdır. Bu tanrı düşüncesi logos, theos ve ontos'un bir araya gelmesiyle oluşan ilkelerin Tanrısıdır. Fonksiyonel olarak bakıldığında bu tanrı hareket ettirici sebep, ilk ilke, ilk akıl, değişmeyen ve mükemmel olan, mutlak varlık gibi isimlerle anılır. Bu isimlere sahip olarak Tanrı ibadetin, duanın muhatabı olan bir Tanrı değildir:

> Bizatihi bu zemin, sebebi izah eden şey tarafından yani en üstün bir biçimde asli mesele vasıtasıyla sebep olma –ki bu, *causa sui* olarak sebeptir- tarafından uygun bir şekilde sebebi izah etmeye ihtiyaç duyar. *Causa sui*, felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui'*nin önünde insan ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir.[105]

Varlık bilimi, Orta çağdan modern döneme geçiş sırasında ontosofi ya da ontoloji olarak adlandırılır. Heidegger'e göre ise ontoloji aslında içinde teolojiyi de barındırır. Çünkü ontoloji anlamında metafizik, temel varlığın ve en yüce varlığın anlaşılır kılınması olarak işlev görür. Bu nedenle Greklerdeki başlangıcından bu yana Batı metafizik düşüncesi gerek ontoloji gerekse de teoloji olmuştur. Bunun nedeni ise metafizik tanımına bağlıdır. Heidegger metafiziği, bütünün bilgisine ulaşma olarak ifade eder. "Bu bütünün bütünlüğü, oluşturucu zemin olarak birleştiren bütün varlıkların birliğidir. Okuyabilenler için bu şu anlama gelir: Metafizik, onto-teo-loji'dir."[106]

[104] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 59.
[105] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 66.
[106] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", 56.

Varolanlardan hareketle açıklanmaya çalışılan Tanrı insan zihninin dışına çıkamadığından ötürü eleştirilmektedir. Varolanları bir bütün olarak görmek ve onların bir yasa, kanun tarafından düzenlendiğini ifade etmek, işte bu durum ontoloji, teoloji ve logos'un bir aradalığını ortaya koyar. Bu onto-teolojidir. Ontoloji ve teoloji, logostan hareketle varlıkların zemini ve sebebini açıkladıklarından dolayı logosla uyum içinde görülür. Bu nedenle Heidegger tarafından Batı metafizik düşüncesi onto-teoloji olarak değerlendirilir.

1.2.1. Klasik Düşüncede Teoloji-Metafizik İlişkisi

Klasik düşünceden başlamak üzere varlığın rasyonel bir şekilde kavranmaya uygun olduğu ve insan zihninin şeylerin özünü kavrayabileceği düşüncesi özellikle Aristoteles felsefesiyle birlikte hâkim anlayış haline gelmiştir. Şeylerin özünün kavranabileceğine yönelik düşünce logos-merkezci, özcü karakteriyle tarih-dışı, sabit ve değişmez bir hakikat anlayışını vücuda getirmiştir. Varlığın rasyonel olarak kavranılabilir olduğu ve hakikate bu yolla ulaşılabileceği, insan aklının şeyleri kendinde bulunan epistemik güçler ya da akıl ilkeleri ve kategorilerine yüklenen anlam dâhilinde temellendirebileceği varsayılmış ve varlık-yokluk arasındaki ilişki de buradan hareketle temellendirilmiştir. Yokluk düşüncesinin mümkün olmadığı dolayısıyla da var olanın düşünülebileceği ancak aklın ilkeleri doğrultusunda böyle bir sonuca varılmasının mümkün olduğu anlayışı varlık-düşünce özdeşliğinin nasıl kurulduğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Akıl ilkelerine uygun olarak düşünce nesnesi kılınan şeyler bir gerçeklik olarak alımlanmaktadır. İlk olarak Parmenides'te görebileceğimiz, özdeşlik mantığına vücut verecek şekilde varlık ve düşüncenin aynı olduğu vurgusu, düşüncenin kategorilerinin varlığın kategorileri olduğunu öne süren Aristoteles felsefesiyle birlikte daha da belirginleşmiştir. Mantığı ontoloji statüsüne taşıyan söz konusu düşünce biçimi, evrenin ancak rasyonel düşünce yoluyla kavranılabileceği fikrini savunmuştur. Klasik düşüncenin karakteristiğini oluşturan 'evrenin rasyonelliğine olan inanç', Erickson'un da ifade ettiği gibi, Tanrının da bu şekilde yani rasyonel olarak alımlanmasının yolunu açmıştır. Klasik

düşüncede gerçeklik, bütünsel, birbiriyle ilişkili ve ayrıca düalistik bir karaktere sahip olarak algılanmıştır.[107]

Klasik düşüncede yalnızca doğrudan tanımlanabilen doğal dünya değil, aynı zamanda daha az belirgin olmakla birlikte yine de gerçek olan, doğaüstü bir alan vardır. Eğer Tanrı evrenin nedeni ise ve onu ayakta tutmuşsa, bu durumda her şeyin bir modeli ve bir amacı var demektir. Düalistik akılcılık ve ruhsal düzen bu nedenle insanlığa hiyerarşik yapıda ayrıcalıklı bir yer vermiştir. Teoloji de bu düzenin bildirildiği kanalı yani vahyin getirdiği mesajı dikkate alan ve onu rasyonalize etmeye çalışan bir düşünme pratiğiyle neşet etmiştir. Burada teolojinin zamanla felsefi düzleme doğru evrilmesi söz konusudur. Teolojinin mesajı yorumlama kaygısının felsefi muhakeme mantığının içerisinde meseleye yönelmesinin Tanrıyı felsefeye dâhil etmek suretiyle ve Tanrının felsefi yolla anlaşılabilir olduğu düşüncesiyle hareket ettiği söylenebilir. Böylece Tanrı var olan bir varlık, bir düşünce nesnesi olarak teolojinin konusu haline gelmektedir. Bu yönüyle de logos-mitos ayrımı çerçevesinde dinin mitosla irtibatlandırılmasıyla zaman içinde kendi muhakeme mantığından kopartılıp aşılmaya çalışılması -ki bu özellikle modern düşüncede radikalleşmiştir- dini iddiaların rasyonel bir forma büründürülmesi söz konusu olmuştur.

Teolojinin logos ile olan ilişkisi, dinin ortaya koyduğu iddiaların dinsel bir önerme formundan çıkartılarak felsefi bir muhakeme mantığı içinde değerlendirilmesinin yolunu açmıştır. Bu nedenle dinle rabıtası kopan teoloji, felsefi düşünce mantığından hareket eder. Felsefe ve teolojinin bu ilişkisi Tanrının felsefeye dâhil olmasına ve Tanrının tanrılığının ya da ilahi vasfının yitirilmesiyle yetkin neden ya da sebep/ilkeye dönüşmesine neden olur. Felsefenin varolanın varlığına yönelik sorgulaması onun aslında Tanrı ile ilgili bir sorgulamaya giriştiğini ifade eder. Çünkü felsefe bütüne dair bir sorgulama yapar. Dolayısıyla felsefenin "Tanrı hakkında soru sorduğunda, var olanın varlığı hakkında soru sorduğunu bu açıdan da metafizik olarak ortaya çıkması"[108] metafizik ve teoloji ile ilişkisini gösterir. Bu metafiziksel Tanrı, her şeyin kaynağı ya da kökeni olarak varlıkların sebebi ve ilk ilkesi diye ifade edilip varolanların nedeni olan bir Varlık olarak düşünce nesnesi kılınmıştır.

[107] Millard J. Erickson, *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 15.
[108] Abdurrahman Aliy, *Felsefenin Tanrısı-Felsefi Teolojiye Giriş* (İstanbul: Pinhan Yayınları, ts.), 54.

Logos ve mitos arasında olduğu varsayılan -ki bu Aydınlanma düşüncesinin hâkim felsefe tarihi okumasıdır- durum teolojiyi şekillendirmiştir. Dolayısıyla teoloji kavramı daha başından itibaren bir gerilimi, çatışmayı içinde barındırıyor gibidir. Bu durum teoloji kavramının theos (tanrı) ve logos (akıl) kavramlarının birleşiminden kaynaklanmaktadır. Akıl-iman, bilgi-inanç ilişkisine yönelik tartışmaların da temelinde bu gerilim yatmaktadır. Burada dinin ortaya koymuş olduğu iddiaların akıl aracılığıyla değerlendirme girişimi söz konusu gerilimi açıklamaktadır. Doğal akıl aracılığıyla dinin iddia ettiği Tanrı hakkında düşüncelerin oluşturulması yani Tanrı meselesinin felsefi düzleme taşınması teolojinin felsefe ile ortak zeminini oluşturur. Bu zeminin kaynağı ise logosa atfedilen anlam ile ilişkilidir. Teolojinin en yüce varlığın araştırılması ve dünyanın dinsel bir yorumu olarak ifade edilmesi felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde gösterir. Teoloji bu durumda "Tanrı'nın vahiy yoluyla bildirdiği mesaja işaret eden 'teo' hecesi ve beşeri aklın mesajı kavrama gayretine işaret eden 'loji' hecesinden müteşekkildir."[109] Beşeri aklın mesajı kavrama gayreti ve onu kendi sınırlılıkları içinde yorumlaması yani onu işlemesi, Tanrı'nın bilinebileceği ya da akıl aracılığıyla izah edilebileceği düşüncesine işaret etmektedir.[110] İnsan aklının Tanrı'ya yönelmesi ya da onu bir düşünce konusu haline getirerek varolan olarak değerlendirmesi meselesi ontolojik bir düzlemden epistemolojik bir düzleme kaymanın göstergesidir. Çünkü Levinas'a göre de varlık, bilgide ve bilgi aracılığıyla ortaya çıkar.[111] Bu nedenle teoloji kavramı sadece felsefe ve din arasındaki ilişkiyi değil aynı zamanda ontoloji ve epistemoloji arasındaki gerilimin de zemini olarak görülür.

Klasik düşüncede filizlenen logos-merkezci düşünce en yüce varlık olarak Tanrıyı logosa uygun bir şekilde açıklamaya çalışır. Batı metafiziğinin onto-teoloji olarak temellendiğini söyleyen Heidegger bu logos-merkezci düşünce yoluyla felsefenin teolojinin yerini aldığını belirtir. Ona göre daha Aristoteles'ten itibaren Varlığın bir var olana indirgenmesiyle Tanrı felsefeye konu olmuş ve metafiziksel bir çerçevede yani varolan olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla "bu demektir ki nesnesini Atina'ya göre biçimlendiren teoloji… vahyin adlandırdığına değil, Atina'nın biçimlendirdiği şekliyle bir 'Yüce Varlık'a Tanrı adını

[109] Paul Tillich, *Philosophy and Theology* (Chicago: Chicago Press, 1957), 84.
[110] Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji* (Bursa: Düşünce Yayınları, 2008), 3.
[111] Özkan Gözel, *Varlıktan Başka - Levinas'ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 21.

vermektedir."[112] Buradaki Atina vurgusu logos merkezci düşünmeye işaretledir. Teoloji, Tanrı meselesine logos aracılığıyla yaklaşmak anlamında Klasik düşüncede metafizikle özdeş bir kavram olarak düşünülmüştür. Kavram olarak teoloji, Anselmus, Augustinus veya Aquinas gibi teolog ve düşünürlerin Aristoteles felsefesinden hareketle teolojiyi ilk felsefe olarak metafizikle özdeşleştirmeleri, söz konusu rasyonalize etme çabasına gönderme yapar. Hıristiyan düşünürleri tarafından metafiziğin teoloji olarak anlaşılması, teoloji kavramının Hıristiyan bir forma bürünmesine neden olmuştur.[113] Bununla birlikte o aslında, Antik Yunan düşüncesine kadar geri gider. Hıristiyan düşünürlerce Antik Yunan felsefesinin işlenerek, özellikle Aristoteles'in ilk neden düşüncesi çerçevesinde inanç ile aklı bağdaştırma çabaları kendilerinden önceki felsefelerin etkisini göstermektedir.[114]

Klasik düşünce açısından felsefe-din arasındaki ilişkiyi felsefi teoloji olarak adlandırabiliriz. Teolojinin felsefe ile ilişkisinde, onun felsefi bir forma bürünmesi olarak adlandırdığımız şey doğal akla yapılan vurgu ve dolayısıyla da doğal teolojinin ya da felsefi teolojinin ortaya çıkmasıdır. Dinin felsefe tarafından ele alınması olarak ifade ettiğimiz felsefi teoloji, dinin tanrı kavramını inceleme altına alır. Tanrıyı kendine konu edinir.[115]

Dinin, felsefenin bir konusu olarak ele alınması ya da daha doğru bir ifadeyle dinin inanç objelerinin, dini tasavvurların felsefe tarafından eleştirel bir şekilde ele alınması olarak felsefi teoloji, dinin inanç objelerini ya da dinin tezahürlerini rasyonel bir biçimde ele alarak dinin felsefi anlamıyla ilgilenir. Bu açıdan bakıldığında Kant'a* göre insan aklı, nasıl ki dünya ve ruh gibi konuları araştırma alanına dâhil etmekteyse, dini de bunun dışında tutamaz. Dolayısıyla Kant'a göre Tanrı konusu da insan aklı tarafından araştırılmaktan kurtulamayacak olan aşkın bir İde'dir.[116] Bu aşkın İde'nin araştırılmasında felsefe bir yöntem olarak yer alır. O ancak dinin Tanrısını inceler. Dolayısıyla felsefi teoloji aslında dinsel olanı rasyonalize etme girişimi olarak görülür. Bu da daha başından itibaren felsefenin, dinin iddialarının rasyonel

[112] Ahmet Demirhan, "Teoloji ve Teioloji", *Heidegger ve Din* (İstanbul: Gelenek Yayınları, ts.), 18.
[113] Werner Jeager, *Humanism and Theology* (USA: Marquette University Press, ts.), 6-7.
[114] Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (New York: Scribner's Sons, 1940), 71.
[115] Aliy, *Felsefenin Tanrısı-Felsefi Teolojiye Giriş*, 30.
* Klasik düşüncede teoloji-felsefe arasındaki ilişkiden bahsederken Kant'a referansta bulunmamızın nedeni, felsefi teolojinin Kant tarafından tanımlanıp sınırlandırılmasıdır. Konuyla ilgili bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Politis Vasilis, çev. Meiklejohn (England: Orion Publishing Gruoup, 1993), 630.
[116] Kant, *Critique of Pure Reason*, 630.

olmadığını kabul ettiği anlamına gelir. Felsefe bir anlamda dinin Tanrı kavramını kendi sınırları içinde akla uygun hale getirmeye girişir.

Böylece teoloji de tam olarak bir form kazanır. Bu form teo'nun lojik olarak incelenmesidir. Mitostan koparılarak logos yolunda değerlendirilmeye başlanan din böylece şekillendirilir. Bu açıdan bakıldığında teologlar aslında düşüncenin ilkel mitolojik safhasını temsil etmektedirler. "Sonraki yıllarda felsefe -rasyonel düzeyde- teologların daha önce zaten kendi usullerince uğraşmış oldukları soruna yeniden döner. İşte o zaman her iki safhayı da hesaba katacak kadar kapsamlı bir kavram doğar: Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz teoloji kavramıdır bu."[117] Dolayısıyla teoloji ve buna bağlı olarak da felsefe bir anlamda klasik metafizik ile de iç içe geçmiş haldedir. Çünkü felsefi teolojinin iddia ettiği Tanrı aklın doğasına ve düşünmenin kategorilerine uygun bir Tanrıdır. Klasik düşüncede varlığın metafiziksel bir yaklaşımla ele alınması ya da metafiziğin ontoloji olarak incelenmesi, varlığa "idea, Muharriki evvel vb. varlık kavrayışı temelinde, varlığın bilgisinin edinilmesine"[118] ve teolojinin de bu manada felsefe ile özdeş bir hale gelmesine yol açmıştır.

Nasıl ki logos Yunan zihninin bir ürünü ise teoloji de Tanrı'ya ya da tanrılara dair logos aracılığıyla yaklaşmak anlamında insan zihninin bir ürünüdür. Tanrı'ya logos marifetiyle yaklaşmak, onu bir problem haline getirmek anlamına gelir. Örneğin Platon'un birçok diyaloğunda bu durumun izine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Klasik düşüncenin teoloji ile olan ilişkisini, üzerinde yükseldiği mit ve efsanelerden soyutlamak kolay görünmemektedir. Felsefe ve teoloji ilişkisi ya da Tanrı'nın felsefeye nasıl girdiği meselesi için Antik Yunan düşüncesine ve dolayısıyla mit-logos ilişkisine bakmak gerekmektedir. Nitekim Jeager'in de ifade ettiği gibi doğal ya da felsefi teolojinin köklerini bulma yönündeki her çaba Antik düşünceyle başlar.[119] Antik Yunan düşüncesi hakikatin doğası hakkında rasyonel soruşturma ile varlığı kavramaya çalıştığından, onun doğal teolojinin doğuş yeri olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki Jeager'e göre Antik Yunan düşüncesi gerçek manada bir doğal teolojidir. Nitekim o hakikatin doğası ile ilgili rasyonel bir kavrayışa dayanır.[120]

---

[117] Aliy, *Felsefenin Tanrısı-Felsefi Teolojiye Giriş*, 39.
[118] Sema Çevirici Atilla, *Episteme ve Adalet İlişkisine Dair Bir İnceleme* (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Entstitüsü, Doktora, 2022), 40.
[119] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, trc. Güneş Ayas, 1. Bs (İstanbul: İthaki, 2012), 15.
[120] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 17.

Mitos'tan logos'a geçiş ile felsefe rasyonel ve mantıksal düşünme biçimiyle karakterize olmuştur. Derrida'nın vurguladığı gibi bu geçiş ile felsefe "giderek mantığın emin yoluna" doğru adım atmıştır ve kendini mitostan ayırarak ölçmeye başlamıştır. Derrida bu kopuşun Platon'dan Hegel'e kadar uzandığını ifade eder. Ona göre Hegel bu hareketin zirvesidir. Çünkü Hegel, felsefi mantığın beslendiği mitsel düşünce formunu terk ettikten, daha çok bunu kısmen muhafaza edip aştıktan sonra tam manasıyla rasyonalize olduğunu savunur. Hegel düşüncesinde felsefenin bu rasyonel tutumunun devam ettirebilmesi için ciddi bir tavır olmayan mitsel unsurlardan vazgeçmesi gerekmektedir.[121]

Felsefenin mitostan koparak mantığın emin yoluna girdiği düşüncesi Derrida'ya göre ideal olana bir geçiş olarak değerlendirilmemelidir. Derrida'ya göre bu kopuş fikri aslında metafiziksel düşüncenin bir tarihi olarak görülen felsefe tarihinin bir yaratımıdır. Metafiziksel düşüncenin ya da felsefenin bu tarihi Platon'dan Hegel'e kadar belli bir temele yaslanmaktadır. Bu da mutlak bir hakikat anlayışı çerçevesinde felsefi düşüncenin ortaya çıkmasıdır. Felsefe tarihinden okunabilecek olan bu hakikat anlayışı çerçevesinde ortaya çıkan düalizm, monizm, ruhun ölümsüzlüğünün savunulduğu kimi felsefi pozisyonlar Derrida'nın nazarında metafiziğin temalarıdır.[122] Bununla birlikte Derrida burada Platon'un felsefi düşüncenin özdeşlik ya da çelişmezlik mantığına düşmemek için çaba sarf ettiğini ve logosun dışında bir düşünce mantığı aradığını da ifade eder. Ona göre Platon *Timaios* adlı eserinde, "filozofların çelişmezlik mantığına, evet ve hayır mantığına, ikilik mantığına meydan okur gözükür. Belki de logos mantığından farklı olan mantığı ortaya çıkaracaktır bu."[123]

Elbette mitos ve logos arasında keskin bir ayrım olduğu düşüncesinden hareketle ortaya çıkan bu temalar mitosun ve logosun nasıl konumlandırıldığıyla ilgilidir. Mitos ve logos arasında var olduğu düşünülen karşıtlık gerçek manada var mıdır? Yoksa o sadece modern düşüncenin felsefeyi okuma biçiminin bir tezahürü müdür? Bu soruya verilecek yanıt bir anlamda akıl-inanç, bilim-din gibi ilişkilerin de pozisyonunun belirlenmesinde etkili olacaktır. Bu nedenle kısa bir şekilde de olsa mitos ve logos kavramlarına değinmek tezimizin seyri açısından uygun görülmektedir.

---

[121] Jacques Derrida, *Khôra*, çev. Didem Eryat (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 34.
[122] Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2014), 109.
[123] Derrida, *Khôra*, 13.

Mitos, söz, masal, efsane ya da gelenek tarafından anlatılan hikâyelerin bütünü olarak "mûthéomai: söylemek, konuşmak, demek, anlatmak, nakletmek, adlandırmak, anmak… mûthologîa: efsânevî destânlar, hikâyeler, masallar, menkabeler anlatma"[124] olarak adlandırılır. Bu şekliyle masal ya da anlatılara yer verilen tanımlamaların yanında, logos ile karşıt bir şekilde ele alınan tanımlamalar da mevcuttur. Ölçü anlamına gelen epos ve hakikati dile getirdiği söylenen logosa karşı mitos "olağanüstü kahramanlıkları ve doğaüstü güçleri anlatan hayâl ürünü sözdür. Bilgi öncesi ve dışıdır, pratikle denetlenemez, inanç alanının kapsamı içindedir."[125] Yine benzer şekilde Cevizci de mitosu akıl karşıtlığı olarak tanımlar: "Yunancada akli açıklamanın tam karşısında yer alan öykü, efsane, masala karşılık gelen terim."[126]

Mitosun karşısında yer aldığı düşünülen logos kavramı ise mitosa göre daha karmaşıktır. Çünkü kimi zaman evren yasası, kimi zaman varlıkların bağlı olduğu temel ilke, kimi zamanda da Tanrı yerine kullanılmıştır. Fakat logosun yaygın olarak Herakleitos düşüncesi ile kullanıma sokulduğu söylenebilir. Logos, "Yunanca'daki ilk anlamı söz, sonradan düşünce, kavram, us, anlam, evren yasası anlamlarını da almış, Herakleitos'tan beri felsefenin temel kavramlarından biri olmuştur."[127] Herakleitos'tan Parmenides'e ve Platon'dan Aristoteles'e kadar birçok düşünür logosu evren yasası olarak tanımlamış ve evrenin işleyişini bu logosa yani belli bir mantığa göre oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Evren yasası olarak logos, prensip, açıklama, akıl gibi anlamlarına vurguyla rasyonel olana vurguyla ve bu yapının kaynağı olarak kullanılır.[128]

Felsefi düşüncenin, düşünce konusu kıldığı şeyi inceleme ve açıklama teşebbüsü onun kendinden önce var olan mitsel düşünce ile karşılaşması sonucunda zuhura geldiği iddia edilir. Felsefe, görünen ile değil de görünenin ardında varolduğu düşünülen ilke/logos arayışına giriştiğinde, görünenin ardı meselesi mitsel düşüncenin alanı olarak zaten önceden kurulmuş olarak orada durmaktadır. Dolayısıyla felsefe mitos ile bir çatışmadan önce onun alanı hakkında akılcı ve sistematik bir şekilde kendini kurar. Böylece felsefe, teorik dünya incelemesi ve dünya

[124] Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 225-226.
[125] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), "Mit", 289.
[126] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), "Mytos", 1186.
[127] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkilap Kitapevi, 1998), 124.
[128] G.B Kerferd, *The Encylopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), "Logos", 5/83.

açıklaması çabasıyla, kendisini doğrudan görünen gerçeklikle değil, bunun yerine bu gerçekliğin mitsel anlayışı ve yeniden yapılandırılmasıyla karşılaştırır.[129]

Felsefi düşüncenin bu 'mitsel alan'a dâhil olması, sabit, değişmez bir doğa alanıyla değil, değişen, sabit olmayan ve dolayısıyla da zapt edilemez bir alanla karşılaşması demektir. Felsefe doğayı olmuş bitmiş bir alan olarak bulmaz. Felsefe mitsel düşünceyle örülmüş bir dünya görür. Bu dünyanın felsefi bir forma büründürülmesi felsefi düşünce sistematiği için kolay değildir. Çünkü girmiş olduğu alanın mitsel yani ilk düşünsel temelinden hareket eder. "Felsefi düşünmenin başlangıçları, uzun süre, kaynak probleminin felsefi ve mitik ifadesi arasında, aracılı ve adeta kesin olmayan bir konumlama taşır."[130]

Mitos, felsefi düşüncenin hâkim olması yoluyla hakikati yansıtmak bir yana inandırıcılığı olmayan bir form olarak görülür. Mitsel düşüncenin felsefi düşünceye temel olması dışında bir geçerliliği kalmaz. İfade ettiğimiz 'doğa' ya da 'dünya' algısının değişimi mitsel düşünceyi dışlar. Böylece, "mitosa herhangi bir esaslı anlam ya da -sadece dolaylı olsa bile- 'hakikat' tesis etmek gerekiyorsa eğer bu sadece mitosun bu dünya kavramına bir işaret ve ön hazırlık olarak görülmesiyle mümkün olabilir."[131] Fakat bu dünya algısı değişimin, oluşumun dünyası iken Parmenides ile birlikte bu algının değişmeye başladığı görülmektedir. Parmenides düşüncesinde var-olan ve var-olmayan hakkında yargıya varma logos aracılığı ile mümkün görülür. Varlığın düşünülebilir olduğu ve var olmayanın düşünülemeyeceğini belirten Parmenides, varlığın birliğini de bu düşünülebilirlik üzerinden logos aracılığıyla kurar. Değişmenin karşısına değişmeyeni yerleştiren Parmenides bu şekilde hümanist düşüncenin erken bir formunun da öncüsü olarak görülebilir. Varlık ve düşünce özdeşliği çerçevesinde logosun gücü bir anlamda duyulur dünyanın kalıcı olmayan yapısı ve zamansallığı karşısında kalıcı olanı yakalamaya muktedir bir forma sokulur. Parmenides'te ilk kez düşünmenin, logosun varlık için kıstas seviyesine yükseltilmesi, var-olan ve var-olmayan hakkında karar, kesin bir yargının logostan beklenmesi söz konusu olurken, zamanın ve oluşun gücü artık sırf

[129] Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefe II*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2005), 3.
[130] Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefe II*, 16.
[131] Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefe II*, 16.

bir yanılgı içinde erir. Logosun kendisi açısından zamansal kaynağın anlamı sorusu kaybolurken, varlığın oluş tarihi, zamansal bir kaynak sadece mitos için var olmayı sürdürür.[132]

Felsefi düşüncenin mitos ile olan ilişkisi, evrenin Homerik geleneğe bağlı bir şekilde tasvir edilmesinin felsefi düşünce açısından sorunlu olarak algılanması sonucu ortaya çıkar. Felsefi düşünce mitostan, evrenin düzeninin ve ahlaki yapısının insan aklına hitap edecek biçimde sistemli ve rasyonel olarak açıklamaya çalışılması ile ayrılır. Homerik gelenekteki evren tasvirleri ile yetinmeyen felsefe, kozmosun ardında var olduğu düşünülen temel ilke (arke) arayışı ile metafiziksel düşüncenin zeminini oluşturur ki özellikle Platon felsefesinde bu duruma dair kimi tasvirlere rastlamak mümkündür. Aristoteles düşüncesinde ise bu durum düşünmenin kategorileri yoluyla rasyonel bir düzleme taşınır. Logos, Platon ve Aristoteles düşüncesinde oldukça önemlidir. Fakat iki düşünür logosu farklı anlamlarda kullanırlar. Platon logosu mantıksal bir çerçeve içinde epistemolojik temellendirme için kullanır. Nitekim Theaitetos diyaloğunda Platon 'bilgi nedir?' sorusuna logos çerçevesinde cevap bulmaya çalışır. Aristoteles düşüncesinde ise logos matematiksel oran ve ahlak konuları ile ilişkilendirilmiştir. Logos daha sonra, özellikle Yeni Platonculuk ve Hıristiyan teologlar tarafından tanrısallıkla özdeş bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Düşüncesinde mitos ve logos birlikteliğinin göze çarptığı Platon, teoloji kavramını kullanan ilk düşünürdür. Caird'a göre *theology*, Aristoteles felsefesinde varlık ve bilmenin temel prensipleri üzerinde, ilk felsefe ya da metafizik olarak ortaya çıkarken, Platon'un düşüncesinde ruh ile ilişkili bir şekilde ifade edilir.[133]

Devlet eserinde şiire yönelik fikirleri bilinmekle birlikte, Platon'a göre şairlerin tanrılar hakkında ileri sürdükleri şeyler, rasyonel bir zemine oturtulmalıydı. "Tanrılar üzerine söylenecek masallar ne yolda olacak?" diye soran Platon, teolojinin sınırlarını ya da çerçevesini çizerken, mitsel geleneğin Tanrı algısıyla rasyonel bir zihnin Tanrı algısı arasında bir çatışmanın da doğmasına neden olmuştur.[134] Yine de Platon düşüncesinde 'İyi ideası' olarak tarif edilen ve epistemik sınırlar çerçevesinde bilinebilen olarak değerlendirilmeyen idea,

[132] Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefe II*, 198.
[133] E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosopher* (Glasgow: James Maclehose and Sons, 1904), 31-32.
[134] M. Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Platon to Postmodernism*, 1. Bs (England: Oneworld Press, 2002), 35.

rasyonel düşünmeye indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Cevizci'ye göre, Platon logosun yetmediği durumda, mitolojik açıklamaya yönelse de mythosu logosun ya da felsefi düşüncenin dışında konumlandırmıştır. Philon ise felsefeyle teolojinin birleşimini yapabilmek için iki yaklaşımı alegorik bir biçimde sentezlemeye çalışır.[135] Bu karmaşıklık Platon felsefesinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Platon'nun fikirleri salt rasyonel bir düzlemde ele alınamayacak kadar farklı öğelerden oluşur. Mitos ve logos karşıtlığının net olarak görüldüğü ve dini söylemlerde rasyonel düzeye yer verildiği görülse de Platon düşüncesi efsanelerden beslenir. Onun düşüncesinde Varlık bir var olan olarak düşünülmez. "Platon, tanrısal ilhamdan, cinbilimden söz eder; her bilimin İyi'yi temaşaya yönelmesi gerektiğini düşünür; o, temaşa fiilinde ruhun bütün güçlerini kendisinde toplaması gerektiğini" belirtirken "İyi'ye, 'bir varlık olmayan' 'varlığın ötesinde olan'"[136] diye atıfta bulunur. Hatta Platon dünyanın yaratımını konu edindiği *Timaios* diyalogunda mitos'a başvurmanın gerekçesini şöyle açıklar:

> Tanrılara ve dünyanın doğuşuna ait birçok meselelerde, birçok noktalara dair her bakımdan birbirine uygun, tamamıyla doğru açıklamalar veremezsek buna şaşma; ama açıklamalarımız akla en yakın açıklamalardan geri kalmazsa size bunları söyleyenin benim ve hüküm veren sizlerin birer insan olduğumuzu hatırlayıp böyle bir konuda akla en yakın olan mitosu kabul ederek daha ilerisine gitmeden buna sevinmeliyiz.[137]

Böylece salt rasyonel yolla açıklanamayacak şeylere atıf yapılarak, mevcut düşünce tarzının dışında bir düşünme biçiminin de varlığı kabul edilmiş olur. Aklın farklı iki boyutundan bahsederek, ilk boyutun şeyler arasındaki ilişkiyi ya da ölçme biçme yeteneğiyle amaçlara ulaşmak için araçları belirlemeye yönelik olduğunu belirten Platon, çok daha önemli olan ikinci boyutun ise ruhun İyi formu ile bağlantı kurması olduğunu söyler. "Düzey ve güç bakımından en yüksek varlık olan veya varlığı aşan iyi formu"[138] bilginin kaynağı olarak görülür. Dolayısıyla Platon felsefesinde, teolojinin -loji ekiyle yapılan vurgusunda ifade edildiği üzere salt rasyonel olana müracaat ettiğini söylemek yerinde bir düşünce gibi görünmemektedir.

---

[135] Ahmet Cevizci, "Felsefe Sözlüğü", *Antihümanizm* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 1136.
[136] Henry Dumery, "Din Felsefesi ve Geçmişi", *Din Felsefesi Yazıları I*, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 10.
[137] Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 143.
[138] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 94.

Böylece Platon'un Devlet ve Yasalar'daki düşünceleri, teolojinin ilk ve en önemli düzeyi olarak belirir.[139] Burada bir anlamda doğal teolojinin doğuşundan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla teolojinin gelişiminde doğal akla merkezi ve belirleyici bir rol verilmesi sadece modern düşüncede değil Klasik düşüncede de mevcuttur.[140] Bu mevcudiyet düşünülebilir/idrak edilebilir olanın logos marifetiyle kavranılabileceğini ifade eder. Collingwood'a göre Yunan düşüncesi, doğanın akılla dolu olduğu fikrinden hareket eder. Antik Yunan düşünürleri aklın doğada bulunuşunu, doğanın kurallılığının ve düzenliliğinin kanıtı olarak görmekteydirler. [141]

Heidegger ise Platon'un 'idea' fikrinin metafiziksel olduğunu ve onun Tanrı meselesinde bir ilke olarak ileri sürüldüğünü ifade eder. Bu düşünceye göre Batı metafizik düşüncesinde Tanrı'nın alımlanmasının kökeninde, varolanların sebebi ve köken araştırması olarak *idea* düşüncesi vardır. Çünkü idea düşüncesi tüm varolanların varlık sebebi, varolanlara varlık veren olarak tüm varolanların mevcut olmasının ve görünüşünün kaynağı olarak görülür. Bu ise ideaların ideası olarak 'İyi' ideasına gönderme yapar. İyi ideası en yüksek ve her şeyin sebebi olarak kavranır. Platon ve Aristoteles düşüncesinde bu ilah (to theion)'a gönderme yapar. Böylece varlık idea olarak adlandırılır ve varolanın varlığı hakkında düşünme gerçekleşir. Bu düşünme metafizikseldir. Aynı zamanda ilahi olana yönelik olduğu için de teolojiktir. Dolayısıyla metafizik ve teoloji arasındaki ilişki varlığın nedeni olma anlamında bu şekilde kurulur. Teoloji "varolanın 'sebebi' nin Tanrı olarak yorumlanması ve varlığın bu sebebe aktarılması anlamına gelir."[142]

Metafiziğin teoloji ile ilişkisi bir anlamda varolanları kendine mesele edinen felsefi düşüncenin bu varolanların ilkesinden hareketle Tanrı hakkında düşüncelerin ileri sürülmesiyle bağlantılıdır. Bu ilkelere evrensellik atfedilmesi ve bunun Tanrı ile bağdaştırılması metafiziksel düşüncenin doğasını da gözler önüne serer. Dolayısıyla metafiziksel düşünce "varlığın doğasından hareketle Tanrı'nın varlığına veya kendisine tanrısallık atfedilen evrensel ilkelerin

[139] Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi,* 18.
[140] Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, 1. Bs (Bursa: Düşünce Yayınları, 2008), 21.
[141] R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, trc. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 12.
[142] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", 47.

varlığına gitme"[143] cihetinde bulunur. Varolanın logostan hareketle bilinebileceği düşüncesi, varlığı düşünülür-idrak edilebilir olana indirgeme anlamına gelir. Varlığı zemin olarak ifade eden Varlık metafiziği onu kimi zaman *logos*, kimi zaman da *hypokeimenon* olarak, modern düşüncede ise *töz* olarak ifade etmiştir. Bu nedenle felsefe varlığı mevcudiyet olarak tesis etmiştir. Bu mevcudiyet metafiziği varlığı logostan hareketle izah ederken -lojik yani mantıksal olanın da çerçevesi bu anlayışla sınırlandırılır. Metafiziğin bu -lojik mantığı hem ontoloji de hem de teoloji de iş başındadır. Heidegger bunu, metafiziğin varlığa logos olarak tepki vermesi yani akla ve mantığa uygun bir şekilde izah edilmesi olarak düşünür.

> Ancak -loji, bir ifadeyle tutarlı olan ve genelde o ifadenin doğasında olan şey, bütün bilimsel bilgiyi yapılandıran, hareket ettiren, emin kılan ve ileten şey anlamında mantıksal (logical) olandan daha fazla şey saklar. Her bir örnekte, -Logia bir sebep izah eden zeminlerin ağının bütünlüğüdür ki bu ağ içinde bilimlerin nesneleri, kendi zeminleri açısından temsil edilir, kavranılır. Ancak ontoloji ve teoloji, haddi zatında varlıkların zeminini sağladıkları ve bu varlıkların bütün içinde sebeplerini izah ettikleri sürece "-lojiler"dir. Onlar, varlıkların zemini olarak Varlığın sebebini izah eder. Logos'u ele alır onlar ve Logos'la uyum içinde temel bir anlamda ele alırlar; yani onlar Logos'un mantığıdır (logic).[144]

Varolan her şeyin ilk nedeni, ilkesi ya da sebebi düşüncesi Klasik düşüncede çoğu zaman Tanrı düşüncesi ile özdeş bir yapıya bürünmüştür. Özellikle Aristoteles felsefesinde bunu görmek mümkünken, ilk neden ya da temel ilke meselesi bu konuda önemli bir vurgu olarak göze çarpar. İlk neden ya da temel meselesi, metafiziksel yaklaşım boyunca logos aracılığıyla düşünülmüştür. "İlk Yunan filozofları temelde iki şeyi aramıştır, bilgi ve neden ekseninde sabit kalıcı/ezeli-ebedi olan bir ilk neden ve/veya ilk bilgi; öz ve/veya töz."[145] Bu ilke düşüncesi varolan her şeyi bir birlik, teklik içinde açıklama girişimidir. Antik Yunan düşüncesinin temellerinde yani mitostan logosa geçişte varlığı ve hakikati ortak bir paydada, tek bir şey gibi kavramaya dair[146] bu durum orta çağdan Aydınlanma düşüncesine kadar uzanarak Batı metafiziğinin karakteristiği haline gelmiştir.

---

[143] Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 74.
[144] Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 58.
[145] Burcu Kaya Erdem, *Batı Metafiziğinden Postmodernizme Ötekinin Kökleri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 16.
[146] Jussi Backman, "Bir, Bir Şey Değildir: Post-Metafizik Düşüncede Birlik ve Çokluğun Akıbeti", *Sabah Ülkesi*, 51 (Nisan 2017): 16.

Varlığın birliği sorunu, Platoncu ve Aristotelesci hiyerarşik ya da onto-teolojik yaklaşımlarda çokluk olarak varolanların, varolanların en mükemmeli ve faili olan teklikten varlıktan pay almasıyla açıklanır. Platon'nun İdealar teorisi ve Aristoteles'in 'Saf Düşünce'si bu durumun en önemli örnekleri olarak göze çarpar. Platon'da İdealar, tüm var olanlardan pay aldığı ölçüde mükemmelliği temsil ederken, Aristoteles'in metafiziğinde kendini gösteren, mutlak ve bölünemez öz-bilinç sahibi metafiziksel Tanrı (Theos), tüm varlıkların teleolojik ihtiyaçlarını karşılar. Bu da onun ilk neden olması ile eşdeğer bir durumdur. Yunan düşünürlerinin, ortaya attıkları ilkelerle Tanrılarını ya da Tanrılarla ilkelerini bir ve özdeş saymaları[147] varlığın ve hakikatin rasyonel olarak kavranılabilirliği düşüncesinin bir tezahürü olarak görülür. Bunun en kesin hatları Aristoteles felsefesinde görülmektedir. Evrenin ilk hareket ettiricisi olarak Tanrı, felsefi olarak ilk ilke ve dünyanın nihai nedenidir. İlk neden olarak Aristoteles felsefesinde yer alan Tanrı, yaratıcı değil oluşu izah etmek noktasında müracaat edilen düzenleyici bir ilke statüsündedir. Çünkü Aristoteles'in düşüncesinde evren her zaman varolmuş ve varolacak olan bir evrendir. Yani o ezeli ve ebedidir. O halde böyle bir dünyanın nasıl yaratıldığı ya da nasıl ortaya çıktığı bir sorun olarak görülmez. Gilson'a göre Aristotelesin 'İlk neden' anlayışı özellikle Orta çağ felsefelerinde etkili olup rasyonel teolojinin de yolunu açmıştır. Aristoteles'in Tanrısı kendinden sonraki dönemlerde sadece etki eden bir etken olarak tasarlanmış ve dünyanın ya da evrenin kendi kendine düşünen 'İlahi Düşünce'nin Fiil olarak ortaya çıkması[148] çerçevesinde yorumlanmıştır.

Bu düşünce içinde gelişen ilk felsefe ya da teoloji olarak metafizik aynı zamanda en yücenin de araştırması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde teoloji ve metafizik iç içe geçmiş bir durumdadır. Varlığın ilkelerinin bilimi olarak metafizik en yüce olanın bilgisi olarak teoloji Aristoteles'te bir arada yani onto-teoloji olarak bulunurlar. Aristoteles'e göre;

> …eğer, tanrısal olan herhangi bir yerde varsa, onun bu hareketsiz ve (maddeden) bağımsız varlıklarda var olacağı açıktır. En yüce bilimin de konu olarak en yüce cinse sahip olması gerekir. Böylece eğer teoretik bilimler en çok aranması gereken bilimlerse, Teoloji de en çok arzu

[147] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, trc. Mehmet S. Aydın, 2. Bs (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1999), 37.
[148] Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 41.

> edilmesi gereken teoretik bir bilimdir. Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu yoksa bir cinsi yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendisine sorabiliriz.[149]

Duméry'e göre Aristoteles kendinden önceki Yunan düşünürleri gibi olmasa da teoloji konusunda bir 'saf Fiil' teolojisi geliştirmiştir. Aristoteles'in teolojisi 'hareketsiz Hareket ettirici' bir teolojidir. Bu teoloji her ne kadar bir dini problem ortaya koymamış olsa da, kendinden sonra gelen Batı metafiziğinde Tanrı düşüncesi için bir kalkış noktası, zemin ve temel oluşturmuştur. Aristoteles'in teolojisinde Tanrı, ilişki kurulamayan, sadece hareketin başlatıcısı olan bir Tanrıdır. Onun "Tanrı'sı Değişmez varlık oluşuyla, dünyanın dengesi için, gayeliliği için, hiyerarşi içeren düzeni için zorunludur. Fakat insan onu bilemez; onunla ilişki kuramaz."[150]

Aristoteles için felsefe varlık (dolayısıyla ontoloji) olduğu sürece varlığın (onta) bilimidir, ancak özellikle nihai ve değişmeyen varlık -ilahi olan-la ilgisi vardır. İlk felsefenin başlığı bu ilahi bilime verilir, çünkü o ousia akinèntos yani değişmez töz/öz ile ilgilidir.[151] Varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi olarak metafizik düşünce bu tanımı nedeniyle Varlık üzerine bir düşünümün gerçekleşebileceği ve yokluk üzerinden herhangi bir şey söylenemeyeceği düşüncesini Parmenides'in devamı olarak sürdürür. Çünkü yokluktan yani hiçten bir şeyin çıkması mümkün değildir. Eğer yokluk var olursa bu bir çelişkiye neden olacaktır. Akıl ya da aklın kategorileri açısından böyle bir düşünce mümkün olmadığı için Aristoteles düşüncesinde metafiziksel alan varolanların varlığını, onları varlık olmaları bakımından inceler. Varlık maddenin bilkuvve halinden bilfiil haline geçmesiyle vücut bulurken yoktan değil vardan varolur. İşte bu noktada hareketin başlatıcı noktası olarak temel bir ilke yani Tanrı tasavvuru belirir. Bu da ilke olarak Tanrının zorunlu olmasını gerektirir.

> Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre bu ilkeler ve

[149] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993), 2/332.
[150] Dumery, "Din Felsefi ve Geçmişi", 14.
[151] Horner, *Jean-Luc Marion,* 37.

nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır.[152]

Onto-teolojinin kökenlerini Antik Yunan düşüncesinin kendisinden beslendiği Yunan mitosunda bulabiliriz. Yunan mitosunda tanrılar kendilerine tapılan ya da dua edilen varlıklar olarak değil de hareket ettirici olarak görülmekteydi. Bunun en önemli örneği Homeros'ta bulunur. Yunan mitolojisinin kaynakları arasında önemli bir yer tutan Homeros, "tanrıları bizim anladığımız anlamda dinsel huşu ve tapınma nesneleri olmaktan çok öncelikle eyleyiciler olarak düşünüyordu."[153] Yunan düşüncesinin mitsel düşünceden tamamen ayrılmadığını söylemimizin altında da bu mitsel Tanrı anlayışı vardır. Metafiziğin hareket etmeyen hareket ettirici, ilk neden, ilke tanrısı Yunan mitosundaki tanrıların özelliklerini kısmen içermektedir. Yunan düşünürlerinin kendi tanrı anlayışlarını ortaya koyarken yaratıcı bir tanrıdan ziyade düzenleyici, var olanı kaostan kozmosa dönüştürücü bir Tanrı tasavvur etmelerinin daha sonraki metafiziksel düşünce sistemlerine dayanak teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Öyleyse bu konuda son olarak diyebiliriz ki Heidegger'in onto-teolojinin yani felsefenin ve metafiziğin Tanrısının kökeni aslında mitos ile logos'un kesişmesiyle kendini gösterir. Antik Yunan düşüncesinin merkezi problemlerinden biri olarak görülen 'bir', 'varlık', 'ilk neden' ya da 'ilk ilke' problemi, mitsel ya da dini motiflerle bağlantılı olarak serpilip geliştiği ifade edilebilir. Din, doğa filozofları olarak adlandırılan düşünürlerin beslendiği bir kaynaktır. Duméry'e göre "din, Greklerde gerçekten her düşüncenin annesi gibi görünmektedir: Din bilime, dünya hakkında bir ilk tasavvur oluşturması için, imgeleri seçme (imkânı ve görevi) verir ve gene din felsefeye, basit pozitif gözlem planını aşan, sonsuzun (Anaximandros'u hatırlayalım), adilin, adaletsizin, ölümlünün ve ölümsüzün (Anaximenes asıl cevheri tanrılaştırmakta tereddüt etmez) anlamı verir."[154]

Batı metafiziğinin onto-teolojik karakterinde karşılığını bulan felsefi Tanrı tasavvurları, Heidegger'in de ifadesiyle, "kendinden sonra gelen tüm gelenekleri açıkça şekillendirecek temel" teşkil etmiştir. "Varlığın farklı düzeylerini, farklı derecedeki varlıkları her şeyin kökeni olan, mutlak ve tanımlanamaz birlikten 'taşmalar' dizisi olarak kavrayan Yeni-

[152] Aristoteles, *Metafizik*, 2/187-188.
[153] W.T. Jones, *Klasik Düşünce-Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 1/20.
[154] Dumery, "Din Felsefesi ve Geçmişi", 4.

Platoncu gelenek aracılığıyla, tektanrıcılığın her şeyin yaratıcısı olan Tanrısı ile birlikte Aristotelesçi metafiziksel Tanrı da Orta çağ İslam ve Hristiyan felsefesi tarafından özümsendi."[155] Bu onto-teolojik yapı tözselliğin farklı bir forma büründüğü modern düşünce ve sonrasında değişiklik göstermiştir. Her şeyin nedeninin olması ya da 'Bir' düşüncesi modern felsefe ile birlikte devam ederken, referans noktası tanrısal aşkınlıktan özneye içkin bir yapıya bürünür. Descartes ile başladığı düşünülen modern düşünce bu dönüşümün başladığı yerdir. Hakikati bir olarak, tek olarak gören bu birlik düşüncesi Descartes'ta 'cogito ergo sum' şeklinde kendini gösterir. Benzer biçimde Leibniz'in monadolojisinde, Kant'ın transandental öznesinde ve Hegel'in mutlak idealizminde kendini gösterir. Varlığın birliği düşüncesi böylece Klasik düşünceden Aydınlanmaya kadar tanrısal aşkınlıktan özneye içkin bir aşkınlık kazanmak suretiyle varlığını sürdürmüştür.

1.2.2 Modern Sübjektivite Metafiziği Açısından Hümanizm-Metafizik İlişkisi

Modern düşünceye kadar olan süreçte Batı metafiziğinde varlık ve hakikate dair fikirlerin aşkın bir referansa bağlı bir şekilde açıklanmaya çalışıldığı ve insanın da varlığın bir parçası olarak açıklanan şeyler arasında kendine önemli bir yer edindiği bilinmektedir. Klasik metafiziksel düşüncede varolanların varlığı hakkında bir sorgulama gerçekleşirken insan da varlığın bir parçası olarak hiyerarşik bir düzlemde doğanın bir parçası gibi algılanmaktaydı. Burada düşünce ile nesnesi arasında bir mütekabiliyet ilişkisi söz konusuyken modern düşüncede bu ilişki sadece özne tarafı merkeze alınarak, insan aklının gerçekliğe ulaşmada meşru bir zemin olarak kullanıldığı fikri ön plana çıkmaktadır. Bu zemin öznenin 'bilme' etkinliğinde kesinlik kaygısıyla hareket edip bu kaygıyı ortadan kaldırmaya muktedir olduğu düşüncesiyle modern hümanist anlayışın karakteristiğinin oluşumunda oldukça etkili olmuştur. Dolayısıyla varolanların varlığının sorgulanmasından varlığın bilgisine doğru, öznenin bilginin kaynağı olarak merkeze çekilmesiyle sübjektivite metafiziğinin ortaya çıkmasının yolu da açılmış olmaktadır. Böylece varlığın nedeni, temeli ya da arkesi üzerine yapılan sorgulamalar bilen bir özne olarak insanının bilme yetilerine doğru çekilerek ontoloji yerine epistemolojinin geçmesi söz konusu olmuştur. "Dolayısıyla metafiziksel ve hümanistik doğasıyla felsefi düşüncede, varlık-düşünce ya da özne-nesne dikotomisindeki bilme edimi, varlığın bilgisine

[155] Backman, "Bir, Bir Şey Değildir", 16.

değil, bilginin bilgisine yol açan metafizik bir idealizme yol açmıştır. Çünkü burada söz konusu olan bilginin hem ontolojik hem de epistemolojik temellendirilmesidir." Böylece metafiziksel ve hümanistik doğası göz önüne alındığında felsefi düşüncenin varlık ve hakikate dair ortaya koyduğu iddiaların özne temelli olduğu da açığa çıkar. Felsefi düşüncedeki bu dönüşüm sübjektivist karakteriyle modern düşüncenin hümanistik yapısını serimleyerek hakikat fikrinin de insanın düşünce yetilerine bağlı bir şekilde aşkınlaşmasını ifade eder. Her ne kadar hümanistik düşüncenin Klasik düşüncede filizlendiği söylenilse de, hümanistik düşüncenin radikal bir forma bürünmesi, klasik düşüncedeki aşkın hakikat fikrinin özneye içkin bir yapıya bürünmesiyle mümkün olmuştur. Bu da modern düşünceyle birlikte varlık hakkındaki ontolojik araştırmadan, bilginin neliği, imkânı ve sınırları gibi problemlerin sorunsallaşmasının önünü açmıştır. Buradaki sorunsallaştırmalar modern Batı metafiziğinde Descartes'la 'epistemik özne', Kant ile 'ahlaki özne' ve Hegel ile bireysel ve genel iyiyi kendinde birleştiren 'tarihsel özne' üzerinden çözülmeye çalışılmış ve sübjektivite metafiziği bu sorunsallaştırmalarla vücut bulmuştur.[156]

Modern düşüncede bilginin merkezi problem olarak görülmesi, nesneden bilgi meselesine ve bilen özneye vurgu söz konusu sübjektivite metafiziklerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Modern düşünce açısından bakıldığında bilme iddiası açıkça bilen öznenin ve bilinen nesnenin ya da öznelliğin ve nesnelliğin nasıl kavrandığıyla ilişkilidir. Bilme eyleminde Klasik düşüncenin önceliği nesneye verdiği ve bu bağlamda öznenin nesne üzerindeki mutlak belirleyiciliğini varsaymadığını ifade edebiliriz. Mutlak belirleyici olma yani şeylerin kesin bilgisini belirleme olanağının klasik düşüncede olmaması bu düşünce tarzının duyulur dünyanın eksik ve mükemmellikten yoksun olarak tasarlanmasıyla mümkündü. Mutlak olanın yeryüzünde değil gökyüzünde olması ve bu bağlamda varlıkların aşağılık ve yücelik mertebelerine göre sınıflandırılmaları söz konusu belirleyici olma vasfını açıklamaktadır. Bu nedenle modern düşünceyle birlikte belirginleşen özne-nesne ayrımında, Klasik düşünürlerin esas olarak nesne kutbunu vurguladıklarını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Platon ve Aristoteles bilgi konusunda nesnellik açısından benzer bir ilişkiyi paylaşırlar. Platon'un *İdea* ve Aristoteles'in *ousia* anlayışı, gerekli bir bilgi koşulu olarak anlaşılan 'değişmez bir nesne' için

[156] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları,* 19.

normatif bir gereksinimi karşılar.[157] Bu gereksinim düşüncesi, ideal olana ulaşmanın yolunun duyulur âlemden ziyade İdeal olan ya da oluşa ve değişime direnerek varlık mertebeleri arasında mükemmelliği temsil eden matematiksel bir düşünceye ulaşmakla mümkün hale gelebileceği imasını içermektedir.[158]

Klasik düşüncede nesnel bilginin doğasını ve imkanını belirleyen meseleler, bilginin kime iletildiği veya bilginin kimin aracılığıyla ortaya çıktığı sorunu üzerinde açık bir şekilde düşünülmeden tartışılır. Buna karşın modern düşüncede olduğu gibi özne merkezi bir konuma yerleştirilmez. Modern özne anlayışının yükselişi, Klasik düşüncede eksik olan ya da merkezi bir role sahip olmayan *birey* kavramına bağlıdır. Bu kavram, Augustinus'un insanın ve onun sorumluluğun ne olduğunu sorması sonrasında, teolojik bir kaygı yoluyla felsefi geleneğe girer. Bireysellik kavramını önceden varsayan bu bireysel sorumluluk anlayışının, modern düşüncede özellikle kartezyen sübjektiviteye temel oluşturduğu söylenebilir.[159]

Her ne kadar varlık ve hakikatin düşünülür olduğu fikrini benimsiyor olsa da modern sübjektivite metafiziği Klasik düşünceden farklı olarak aşkınlık fikrinin yitirildiği, özneye merkezi ve dışlayıcı[160] ontolojik statü bahşedilen ve hakikatin, değerin, anlamın öznenin epistemik imkânlarına indirgenmek suretiyle temellendirildiği bir düşünme pratiğine karşılık gelir. Bu düşünme pratiği aynı zamanda Klasik düşüncede de görülen varlık ve hakikatin düzensiz, akıl dışı, tarihsel ya da irrasyonel değil; sabit, evrensel, değişmez ve tarihten bağımsız bir yapıya sahip olduğu düşüncesini de bünyesinde barındırmaktadır. Klasik ve modern düşüncenin ya da bir başka deyişle Batı metafizik geleneğinin bu yapısı, varlık ve hakikatin akledilebilir/düşünülebilir olduğu imasını içermektedir. Akledilebilir/düşünülebilir olan ile duyulur olan arasındaki farka vurguyla, varlığın ve düşüncenin sınırlarının özdeş kabul edilmesiyle karakterize olunan Batı metafizik düşüncesinin hümanistik karakteri, sübjektivite metafiziği ile en kâmil bir formuna bürünmüştür.

---

[157] Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy* (London and New York: Routledge Press, 1995), 41.
[158] Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, 42.
[159] Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, 42.
[160] Gianni Vattimo, "'Modernliğin Sonu' Hakkında", çev. Şahabettin Yalçın, *Modernliğin Sonu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 72.

Modern düşüncede her şeyin bilen özneye referansla temellendiği ve ontolojik kaygıların yerine epistemolojik kaygıların işbaşında olduğu düşünme biçiminde hümanistik özne merkezi bir yerde konumlanır. Bu özne düşüncesi varolan her şeyi kendi epistemik sınırları çerçevesinde değerlendirirken, bu sınırların dışında olan şeyleri akıl dışı olarak kabul etmektedir. Burada merkezi rol oynayan hümanistik düşünce kendisine her şeyi konu olarak seçerek varlığı kendi zihinsel yetilerine uygun bir formda düşünür. Klasik düşüncede ise böyle bir düşünce tarzına rastlamak kolay görünmemektedir. Klasik düşünce varlık ve düşünce arasında bir paralellik kurarak her ne kadar modern düşünce ile benzeşse de o, insanı varolanların merkezi ya da referansı olarak algılamaz. Özne kavramının olmadığı klasik düşüncede merkez ya da referans noktası olarak seçilen aşkın bir töz, idea gibi kavramlarla ifade edilir. Klasik düşüncede şeylerin temeli insan değildir. İnsan da tıpkı şeyler gibi evrenin bir parçasıdır. O makrokozmosun içindeki mikrokozmostur. Ama belirleyici ya da yaratıcı değildir. Böylece modern düşüncede en belirgin olan şey öznenin kendi dışındaki şeyleri nesneleştirmesi olur. Şeyler kendilerinde nasılsa öyle olma durumundan çıkıp öznenin epistemik temsillerinin bir ürünü haline gelir. Dolayısıyla gerek modern düşünce gerekse ondan türeyen modern bilim "şeyleri yakalar, nesneleştirir ve kendi karşısına koyup (gegenstandlich machen) onları kurar."[161] Dolayısıyla insan zihni ya da ideler ile şeyler arasında bir mütekabiliyet söz konusu olunca, varlık ve hakikat insan aklı tarafından kavranabilir bir niteliğe sahip olarak bir meşrulaştırma zemini bulmuş olur. "Bu anlamda klasik düşüncenin varlık-düşünce mütekabiliyetini sorunsallaştırarak dış dünya (nesne) ile iç dünya (zihin) arasında ciddi bir mesafe zuhura getiren modern dönemde, özne ile nesne arasındaki bilişsel bağın güvenilirliği en büyük kaygı olarak ortaya çıkmış" ve bunun sonucunda da doğruluk nesnelerde değil de nesnelere yönelik düşüncemizde aranmaya başlanmıştır.[162]

Sübjektivite metafiziğiyle birlikte modern düşüncede varlık ve hakikat arasındaki ilişki 'bilen özne' olarak insanın epistemik güçlerine bağlanmıştır. Düşünceye ve bu yolla ulaşıldığı düşünülen gerçekliğe yönelik bu epistemolojik temel 'ben' bilincinin modern felsefedeki gelişiminde kendini net bir şekilde göstermiştir. Özne kavramındaki dönüşüm de bu netliği göstermektedir. Klasik düşüncede özne kavramı töz ile aynı anlamda kullanılmaktaydı.

[161] Doğan Özlem, "Giriş", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 19.
[162] Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020), 32.

Fakat burada ayrı bir özne tasavvuru söz konusu değildi. Heidegger'in de ifade ettiği gibi Grek düşüncesi, Yeniçağ felsefesinin anladığı anlamda özneyi merkeze alan bir yaklaşıma yabancıdır.[163] Bu töz düşüncesi Klasik düşüncede *hypokeimenon* kavramı ile ifade edilir. Töz anlamına gelen bu kavram, Latince'de *subjectum* olarak ifade edilir. Yunanca'da ise ilk olarak Aristoteles tarafından *hypokeimenon* kavramı kullanılmıştır. Aristoteles bunu bir varlığın dayanağı ve özü anlamında kullanır. Bu kavram *her şeyin zemini, altta yatan dayanak, prensip* ve *temel* anlamına gelir. Grek düşüncesindeki *hypokeimenon* kavramı, önde-duran, insanın karşısına çıkan gerçeklik olarak görülürken, insan da bu gerçekliğin bir parçası olarak algılanmaktaydı. Dolayısıyla Grek düşüncesinde bugün nesne olarak ifade ettiğimiz şey özne anlamına gelmekteydi.[164] Bu durumda kavramın yapısı da göstermektedir ki, Grek düşüncesi açısından varlığı belirleyen dayanak insan değil, aşkın bir güçtür.

Öznenin dönüşümü ontolojiden epistemolojiye geçişte kendini gösterir. Klasik düşüncede özne bir anlamda töz ile aynı manada kullanırlarken özcü yapısıyla metafiziksel bir karakter arz etmektedir. Töz yani varolmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan ilk neden/ilke ya da temel, Antik Yunan düşüncesinde zaman zaman Tanrı ile özdeş sayılırken, özellikle Kartezyen felsefe ile birlikte bu töz düşüncesi özneye atfen kullanıma sokulur. Dolayısıyla varolan şeylerin hakikatinin zemini aşkın bir referans değil öznenin bilincidir.[165] Modern düşüncenin öznesi, kendini doğadan ve diğer başka şeylerden soyutlamak yoluyla merkezi bir konum elde etmiştir. Dolayısıyla bu haliyle "gerçeklik, kendisini her şeyin önünde duran olarak kavrayan Descartes'ın 'özne'si tarafından öne-konulan-şey olup çıkmıştı. Ve böylece Yeni çağın başlarından itibaren insan özne oldu; o kendi önüne koyduğu her şeyin kendinin-bilincine sahip şekillendiricisi ve garantörü haline geldi."[166]

Daha önce de vurguladığımız üzere, metafiziksel ve hümanistik doğasında açığa çıktığı gibi metafiziksel düşünce, varlığı bir değer ve hiyerarşik manada düşünerek en yüce ve en genel varlık olarak onto-teoloji haline gelir. Varlığın genel ilkesi ve en yücesi anlamında Tanrıya biçilen bu metafiziksel rol ontolojiden teolojiye geçişi meşrulaştırır. Felsefi düşüncede

[163] Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik", Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s.16
[164] Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik",s.18
[165] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi,* 234.
[166] Özlem, "Giriş", 19.

bu meşrulaştırma modern düşüncede form değişikliği yaşamıştır. Varlığın en yüce ve geneli olarak ontolojiden teolojiye geçişte düşünen varlık olarak insanın yeri de değişmiştir. Modern hümanistik düşünceyle birlikte en yüce ve genel varlık düşüncesi yerini öznenin merkeze alındığı insan merkezli düşünceye bırakmıştır. Bu durumda şeylerin aşkın nedeni ve temeli olarak Tanrı'nın bile insan bilincinde temellendirilmesi durumu söz konusudur. Böylece insan bilinci şeylerin bilinmesi noktasında temel bir referans noktası olarak görülür. Bu temel, bir kesinlik içinde ilerlemenin en önemli yolu olarak görülür. Bu kesinlik özellikle Descartes'ın Kartezyen düşüncesinde kendini göstermek ve özneyi radikal bir forma evirmek suretiyle Tanrı'yı evrenin dışına iten bir düşüncenin de önünü açmıştır.[167]

Descartes'ın bilince ve ben'e yaptığı vurgu, bilincin bir konusu olarak Tanrı'yı nesne konumuna doğru itmiştir. Tanrı her ne kadar kesin bilginin garantörü olarak görünse de bu garantörlüğünü öznenin Tanrı hakkındaki düşünümünden kazanmıştır. Böylece Kartezyen düşünce kesinliğin kendisine göründüğü gibi olduğu bir *ben* tasarımı geliştirmiştir. Bu düşünce adeta insanı karşısında yer alan her şeyden başka olan, her şeyi değerlendiren, kendi zihninde her şeyi çözümleyip evrensel bir doğruluk noktasına sürükleyen; zamanüstü, tarih-dışı bir varlık olarak telakki etmiştir.

> Descartes'ın ego cogito (ergo) sumu'nda insan, kendi öz kesinliğini kendi içerisinde buldu. Düşünme (cogitare), gerek duyulan güvenliği kendi içerisinde bulacağına kendisini ikna etti. Artık insan, gerçekliği kendisine tasarımlayabilirdi. Tasarımlama her şeyden önce bir şeyi öne koyarak (vor-stellend) onun üzerine düşünmeyi öngerektirir ki bu da ancak kendisinde bu hak ve imkânı gören yani kendisi ve dış dünya ayırımı yapan bir tasarımcının meşrulaştırılmasına bağlıdır. Böylece insan gerçekliğin, kendisine göründüğü şekliyle yani bir düşünme nesnesi olarak karşısına dikebilirdi. İnsan bunu yapmakla hem kendi varoluşunu hem de böyle tasarlanan gerçekliğin varoluşunu güvence altına alınmış hissediyordu.[168]

Bu noktada hümanistik düşünce ya da sübjektivite metafiziği de açığa çıkmış olmaktadır. Düşünce sadece reel olanı, varolanı temaşa/seyir ederken yani kendisi de şeyler arasında bir şey olarak varolurken "şimdi kendisini kendisinden hareketle kesin bir şey olarak bulur. Ve aynı insan bu kendinden-kesinlik içerisinde, kendisini de gitgide gerçekliğin

[167] Leonardo Messinese, *The Problem of God in Modern Philosophy* (USA: The Davies Group, 2005), 78.
[168] Özlem, "Giriş", 18.

belirleyici merkezi olarak görür."[169] İnsanın bu belirleyici konuma taşınması yani özne olarak yerini alması 'özne metafiziği'nin başlangıcıdır.

Modern hümanist düşüncenin kökleri her ne kadar Antik Yunan düşüncesine kadar götürülerek onun metafiziksel yönü vurgulansa da, ontolojiden epistemolojiye geçişte özne kavramı hümanistik düşüncenin en kâmil formuna ulaştığı yer olarak görülür. Modern düşünceden hemen önce ise hümanist düşünce Rönesans düşüncesiyle birlikte kendini göstererek başta İtalya olmak üzere Avrupa'nın birçok yerinde sanat, edebiyat, felsefe gibi alanlarda etkili olmuştur. Buradaki hümanist düşünce, Antik Yunan dünyasındaki özgür insan algısına kapılmıştır. Antik Yunan dünyasındaki hümanist düşünce insanın özgür bir varlık olmasına ve mitolojik unsurlar çerçevesinde insanın tanrılardan kurtulmasına dayanmaktaydı. Fakat bu, dünyayı tamamen rasyonelleştirme düşüncesi ya da bireysel bir özne anlayışı değildir. Buradaki en temel özellik Rönesans hümanizminin Orta çağın teolojik karakterli yapısıyla modern seküler hümanizmin özne merkezli anlayışı arasında bir yerde kalmış olmasıdır. Bu algı, Antik Yunan düşüncesine dönüşü düşündürerek her alanda insani olanı temele almak üzerine kurulmuştur. Rönesans hümanizminin karakteristiği, kendini icat etme üzerinde değil, kendini geliştirme ve ahlaki oluşum üzerindedir.[170] Dolayısıyla klasik düşüncede modern hümanist düşünceden farklı olarak özneyi her şeyin merkezi yapan bir anlayıştan ziyade, kişinin kendini geliştirmesi ve iyi bir hayat yaşaması gerektiğine dair bir yönelim vardır.

Modern felsefe insanların doğal ve sosyal gerçekleri keşfetme ve dünyalarını buna göre inşa etme yeteneklerine odaklanan, büyük ölçüde seküler ve hümanist bir anlayışla temellenmiştir. Yine modern düşünce, evren ve toplumda doğayı ve sosyal koşulları temsil ve kontrol etmek için aklın keşfedebileceği düzen ve yasalar olduğunu varsayar. Dolayısıyla akıl, insanların doğaya hükmetmesini ve ahlaki ve adil toplumlar yaratmasını sağlayacak bilişsel güç olarak kabul edilir. Bu düşünceye göre hakikat rasyonel yollarla elde edilebilecek bir şeydir. Tanrı ve din anlayışı da bu doğrultuda, insan aklının epistemolojik sorgulama alanına dâhil edilerek birer bilme nesnesi olarak düşünülmüştür. Bu anlayışta öznenin var olanlardan ayrı,

[169] Özlem, "Giriş", 18.
[170] David E. Klemm - William Schweiker, *Religion and the Human Future : An Essay on Theological Humanism* (Blackwell Publishing, 2008), 31.

adeta kendi kendine yeten zihinsel bir güç olarak algılanması, hakikat için aşkınlığı da öznenin epistemik pratiklerine referansla temellendirilmiştir. [171]

Sübjektivite düşüncesi, insanın aşkın değerlerin tersine kendi düşüncesine içkin yani bilincin yetilerini kullanarak doğada olduğu varsayılan yasalara tabi olmasıdır.[172] Bu tabi oluş, modern düşünce ile birlikte ortaya çıkan hümanist öznenin, varolanları kendi bilişsel yetileri çerçevesinde değerlendirmesidir. Modern düşünce ile birlikte insan kozmosun ve kutsalın yerine ikame edilir. Bu, bilginin, ahlakın, dinin ve değerlerin insana dayandırılması anlamına gelmektedir. Klasik düşüncede asli olan insan değil dünyadır. Klasik düşüncede insan, kozmik Bütünün içinde kendinden çok daha yüce olan gerçekliğin bir parçası olarak algılanır. Modern felsefede ise, her ne kadar farklı akım ve düşünceler olsa da, her şeyden önce insan hümanist[173] bir anlayışın gereği evrenin merkezi olarak kabul edilir. İnsan artık kendisi ve dış dünya arasında bir tasarım yapmakta ve bu tasarım insanın kendi zihinsel yetileri çerçevesinde dış dünyanın 'ne'liğini ve 'nasıl'lığını belirlemektedir. Tasarımlayıcı olarak özne, gerçekliği kendi zihinsel kapasiteleri ölçüsünde, kendisinin algıladığı gibi olduğunu ve kendisinin dışında her şeyin kendi zihnine konu edinerek nesneleştirebileceği fikrine kapılır. Klasik düşüncede real olanı-önünde duranı izlemekle/temaşa etmekle ilgilenen insan, yaşanan bu dönüşümle birlikte şeyleri kendisinden hareketle kesin olarak bilebileceği iddiasında bulunur. Felsefi düşüncedeki bu dönüşümle birlikte "felsefeye egemen olan şey özne metafiziğidir."[174]

Bu özne metafiziğinin başlangıç yeri olarak görülen Descartes'ın felsefesinde Tanrı, sonsuz töz olarak anlaşılırken, O yine de öznenin epistemik sınırları dâhilinde kendine yer bulabilir. Nitekim Descartes "hakikate ulaşmak istiyorsam apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter" diyerek, bilincin hakikati kuşatabileceğinin vurgusuyla Tanrı fikrinin bu bilinç yoluyla kavranabileceğini ifade eder. Descartes'ın bu özne anlayışında en temel yeniliklerden biri, bu öznenin sadece bilgi yoluyla şeylere nüfus edebileceği düşüncesidir. Bilgi, Klasik düşüncede olduğu gibi insanı değiştirip dönüştüren ruhsal bir gelişme değil de

[171] David E. Klemm - William Schweiker, *Religion and the Human Future : An Essay on Theological Humanism* (Blackwell Publishing, 2008), 32.
[172] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 234.
[173] Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, trc. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 90.
[174] Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik", s.18

öznenin salt bilinç yoluyla elde edebileceği bir edim olarak görülür. Dolayısıyla hümanistik özene, hakikate erişmek maksadıyla kendini geliştirme çabasında olmaz.[175] Böylece töz olarak koyutlanan özne dışsal etkilerden uzak, yalıtık bir biçimde düşünülür. Bu *cogito* nun Descartes felsefesindeki yerini ifade eder. Bu özne anlayışı o kadar güçlüdür ki, insan aklı Tanrı'nın bir parçası olarak doğayı ve Tanrı'yı anlayabilecek[176] kudrete sahiptir. İnsan, "…nasıl üçgenden edindiği düşüncede üç açısının iki dik açıya eşit olmasının zorunlu olduğunu gördüğü için, üç açısının iki dik açıya eşit olduğuna şüphesiz inanıyorsa; aynı biçimde tam eksiksiz bir varlıktan edindiği düşüncede de, zorunlu ve sonsuz varlığın bulunduğunu gördüğü içindir ki, bu tam eksiksiz varlığın var olduğu sonucunu çıkarmaya"[177] kendini muktedir görür.

Descartes'a göre Tanrı, duyu deneyimine başvurarak ya da dış dünyayı gözlemleyerek kanıtlanamaz. Tanrı, Tanrı fikriyle kanıtlanır. Öyle ki O, ancak zihinde mükemmel bir varlık fikrinin olmasıyla açıklanabilir. Bunun dışında Tanrı fikrinin oluşabileceği ya da keşfedilebileceği başka bir yer yoktur. O şöyle ifade eder:

> Kendi kendime, kendimden daha mükemmel bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğimi sordum ve tabii ki bunun gerçekten de benden daha mükemmel bir doğadan gelmesi gerektiğini anladım, öyle ki, o benim içime, sahiden de benden çok daha mükemmel ve hatta benim hakkında bir fikre sahip olduğum tüm mükemmellikleri kendinde toplayan yani tek bir sözcükle açıklamak gerekirse Tanrı olan bir doğa tarafından yerleştirilmiş olmalıydı.[178]

Descartes ile birlikte tam manasıyla ortaya çıktığı düşünülen sübjektivite düşüncesi, insan-öznenin rolünü şeyler hakkında karar verici ve belirleyici bir statüye taşır. İnsan-özne doğanın bir parçası değil, kendinde var olan bilinç sayesinde "yaratıcı bir irade, bir iç tutum ilkesi" olarak görülür. Bu yaratıcı irade sübjektivite düşüncesinde Tanrı'ya benzeme fikrini de taşımaktadır. Öyle ki Tanrı, mutlak yaratıcı bir ilke olarak irade sahibidir ve akılla özdeştir.

---

[175] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2014), 219.
[176] Paul Davies, *The Minf of God*, 1. Bs (London: Penguin Books, 1993), 77.
[177] Rene Descartes, *Felsefenin İkeleri*, trc. Mesut Akın, 1. Bs (İstanbul: Say, 1992), 64.
[178] Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 34.

> Yalnızca kendimde denediğim irade öylesine büyüktür ki, ondan daha büyük ve daha geniş bir şey fikrine sahip olmam asla mümkün değildir: Öyle ki, benim Tanrının imgesini taşıdığımı ve Tanrıya benzediğimi bilmemi sağlayan odur.[179]

Sübjektivite düşüncesinde insan elbette Tanrı ile bir ya da özdeş sayılmaz. İnsan ruhunda Tanrı'nın izi vardır ve bilinçte keşfedilen Tanrı özneyi aşar. Bu, Tanrı'nın içkin oluşunun reddidir. Doğa yasalarını oluşturan Tanrı'nın doğa ile bir iletişimi yoktur. Bu, genel seküler bir yaşam pratiğine vücut veren ve her tür içkinliği reddeden bir düşüncedir. Bu düşünce aynı zamanda Tanrı'yı tarih sahnesinin dışına çıkarır. Tanrı zamansal ve tarihsel bir varlık olarak değil, bunların dışında yer alan bir varlıktır. Bu açıdan doğa dünyası ile Tanrı'nın dünyası tamamen ayrı olarak algılanır. İnsanların eylemleri her şeyi kendi gereksinimlerine tabi kılar; "iradesi Tanrıda yitip gitmez, kendisinde inançlar, duyumlar ve gereksinimlerle karıştırılamayacak bir 'Ben' keşfeder ki, bu da Özne'dir."[180]

Tanrı, Descartes tarafından sadece bir tür *deus ex machina* (makinedeki tanrı) olarak düşünülürken, benliğin dış dünya hakkındaki bilgisinin doğruluğunu da garanti eder; aynı zamanda fiziksel dünya kendi mekanik yasalarına göre işler, böylece tabiri caizse Tanrı'nın yapacak bir şeyi yoktur. Pascal'ın *Düşünceler*'de küçümseyici bir şekilde söylediği gibi, Descartes'in Tanrısı dünyayı harekete geçirmek için parmaklarını şaklatır ve sonra onu mekanik süreçlere bırakır. Tanrı'nın bilinçli benlik içinde keşfedilebileceği fikri Descartes tarafından ele geçirilmez veya kullanılmaz.[181] Bir anlamda, Kartezyen özne Tanrı'yı yerinden eder ve onun yerini alır. Amerikalı postmodern düşünür olarak Mark C. Taylor, şöyle der:

> Descartes'in meditasyonlarının ardından, modern felsefe bir özne felsefesi haline gelir. Kesinlik ve gerçekliğin odağı olarak sübjektivite, var olanları ondan neşet ettiği ve ona döndüğü ilk ilkedir. İdealizm ve romantizm, Aydınlanma yoluyla Descartes'tan hareketle ilahi öznenin geleneksel olarak belirlenen niteliklerini yavaş yavaş insani özneyle yer değiştirir. Diyalektik bir tersine çevirme aracılığıyla yaratıcı ölür ve yaratıcı öznede dirilir. Tanrı Logos aracılığıyla dünyayı yarattığı için insan, bilinçli ve bilinçsiz refleksiyon yoluyla bir dünya yarattı. Farklı terimlerle ifade edildiğinde, modern özne kendini yapıcı aktiviteyle

[179] Descartes'tan aktaran, Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 60.
[180] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kredi, 2002), 62.
[181] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 159.

> tanımlar. Tanrı gibi, egemen özne de sadece inşa ettiği şeyle ilgilidir ve bu nedenle kendisinden başka hiçbir şeyden etkilenmez.[182]

Modern düşünceyle birlikte ortaya çıkan hümanistik özneden anlaşılan şey, "akılcı ve insan düşüncesi tarafından anlaşılabilir yasalarla yönetilen bir dünya[183]yı temsil edip teorileştirmek suretiyle dünyayı kendi yetileriyle nesnel bir forma büründürmeye çalışan insan varlığıdır. İnsanın varlığın ve bilginin merkezine yerleştirilmesiyle ortaya çıkan insan merkezci (antroposentrizm) düşünceyi sübjektivite metafiziği olarak da adlandırabiliriz. Sübjektivite metafiziğinde özne, merkezi ve dışlayıcı ontolojik bir statü elde eder. Bu, modern felsefede antropolojik dönüş olarak da ifade edilmektedir.[184]

İtalyan düşünür Messinese, "antropolojik dönüş"ten bahsederken, Descartes'ın ünlü formülasyonu "Düşünüyorum, öyleyse varım" ile başlatılan modern felsefenin başlangıcına işaret eder ki ona göre bu aynı zamanda hümanist düşüncenin başlangıcı ve Tanrı'nın buradan hareketle temellendirilmesi ile pratik hayattan koparılmasının da işaretidir.[185] Bu başlangıç aynı zamanda Batı düşüncesinin sekülerleşmesine de yol açan önemli bir noktadır. Bu "antropolojik dönüş", sadece modern Batı düşüncesinde beden ve zihin, inanç ve akıl, din ve bilim arasında var olan ikiliklere yol açmakla kalmaz ama daha da önemlisi, bu dönüş, Tanrı'nın bir problem olarak nesneleştirilmesine ve epistemolojik bir sorgulamanın sınırları içerisinde değerlendirilmesine de yol açar. Bu da Tanrı'nın varlığına yönelik fikirlerin rasyonel bir zeminden hareket etmeleri ve dinin de buradan hareketle temellendirilmesi gerektiğini vurgulaması ve modern düşüncenin karakteristiğini oluşturması bakımından önemlidir.

Orta çağın teoloji ağırlıklı Tanrı anlayışlarının arka planda kalmasıyla birlikte, modern felsefede Descartes'ın Kartezyen anlayışı ya da Leibniz (1646-1716) ve Spinoza (1632-77) gibi düşünürlerin platonik/neo-platonik gelenekten çok farklı bir felsefi ve dini bağlamda faaliyet göstermeleri, dinin salt rasyonel bir formda değerlendirilmesini gündeme getirmiştir. Yine Leibniz'in akla yapmış olduğu vurgu da din ve felsefe arasındaki ilişkide son sözün aklın söylemesi gerektiğini ifade eden anlayışı temsil etmesi açısından önem arz eder. Leibniz'e göre,

---

[182] C. Mark Taylor, *Alterity* (Chicago: University of Chicago Press, 1987). S.xii
[183] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 230.
[184] Leonardo Messinese, *The Problem of God in Modern Philosophy* (USA: The Davies Group, 2005), 9.
[185] Messinese, *The Problem of God in Modern Philosophy*, 10.

"…imanı dinlemek için akla yüz çevirmemiz yahut Kraliçe Christine'in dediği gibi, 'hakikati göreceğim diye gözlerimizi oymamız gerekmez… Hem sonra aklın iman hakikatlerinden herhangi birine yaptığı itirazlara cevap verilemiyorsa, o sözde iman hakikatinin yanlış olduğunu ve Tanrı tarafından gönderilmediğini kabul etmek gerekir."[186] Bu akılcı anlayış, bir anlamda Tanrı'nın rasyonel olarak kavranmasının entelektüel bir düzeyi olduğunu ve dinin sembolik olarak ifade ettiği kimi şeylere akıl ile ulaşılabileceği fikrini de zımnen içerir.[187]

Gerek Descartes gibi rasyonalist, gerek Locke gibi empirist düşünürler ve gerekse de iki düşünceyi de eleştirerek otonom bir özne anlayışını felsefesinin temeli yapan Kantçı düşünürler olsun, öznenin rasyonel yetilerinin gerçekliği temsil etmede yetkin olduğu fikri modern düşünceyi şekillendirmiştir. Descartes ile başlayan, Locke ve Kant gibi isimler tarafından farklı formlarda savunulan epistemolojik pozisyon, insan bilincinin gerçekliği birebir yansıtan bir yapıya sahip olduğunu ve bu bilinç sayesinde gerçekliğin mutlak bilgisine ulaşılabileceği iddiasını içerir. [188] Modern epistemolojide özne, bilgi kuramsal açıdan düşünülerek salt bilgi sorunu etrafında şekillendirilmiştir. Öznenin salt bilinçten hareketle hakikati elde edebileceği düşüncesi bu doğrultuda ortaya çıkar. Burada hakikate ulaşmak için öznenin bir değişim, dönüşüm geçirmesi gerekliliği söz konusu olmaz. "Hakikate muktedir olmak için gözlerini açmak yeterlidir, salimen, düzgün biçimde ve kanıt çizgisine yol boyu yapışıp hiç bırakmadan fikir yürütmek yeterlidir."[189] Bu, modern dünyaya atılan adımın bilme yoluyla ve dolayısıyla da bilgiye sahip olmayla mümkün olduğunu ve özne olmanın yolunun bu bilme edimiyle gerçekleştiğinin göstergesidir.

Doğuştan idelerin insan aklına içkin bir şekilde var olduğuna yönelik rasyonalist çizgideki fikirleri eleştiren Locke, İde fikrini tümden dışlamamakla birlikte tüm bilgimizin deneyim kaynaklı olduğunu ileri sürer. Ona göre bilgilerimiz, rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi a priori bir şekilde zihinde daha önceden yer almazlar. Onlar yaşantı sonucunda, zihnin birleştirme, bir araya getirme ve soyutlama yetileri tarafından işlenerek oluşurlar.[190] Locke'un, bilginin kaynağı noktasında rasyonalist epistemolojiye bağlı inşa edilen metafiziksel unsurlara

[186] G. Leibniz, *Theodicee*, trc. Levent Özşar (Bursa: Biblos Kitabevi, 2009), 76-77.
[187] Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology", 33.
[188] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 39.
[189] Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015), 164.
[190] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 39.

yer vermeyerek dış duyuma vurgu yapması onu sübjektivite metafiziğinin dışında tutmaz. Çünkü Locke'a göre dışardan elde ettiğimiz bilgiler her ne kadar zihnimizde fikirler oluştursa da bunlar nesnelerin asıl bilgisi değildir. "Nitekim bilginin malzemesi her ne kadar dış dünyaya bağlı olarak değerlendirilse de, dış dünyadaki varlıkların bizim sahip olduğumuz ideler tarafından oluşturulduğunu ifade eden Locke'çu anlayış, bilgiyi son noktada ide ile dış dünya arasındaki tutarlılığa/uygunluğa değil de ideler arasındaki tutarlılık ya da tutarsızlığa bağlamakla bir anlamda öznenin merkeze alındığı sübjektivist düşüncenin içerisinde değerlendirilir.[191] Dolayısıyla da Locke kesin bilgiyi, dış duyum vasıtasıyla oluşsa da, basit idelerin bilgisi olarak görür. Ona göre özne gerçekliğin bilgisine zihinsel temsiller yoluyla ulaşabilir. Gerçekliğin temsil edilebileceğine yönelik gerek rasyonalist gerekse empirist bilgi anlayışları, zihnin gerçekliği yansıtan bir ayna gibi olduğunu vurgulamaları, nesnel ve evrensel gerçeklik iddialarının yine zihnin bu ayna işleviyle teminat altına alınmaya çalışılması söz konusu sübjektivite metafiziğini ortaya koyması açısından önemlidir.[192]

Descartes gibi evrensel bilgi arayışında olduğunu söyleyebileceğimiz Kant, ondan farklı olarak, kutsal bir güce ya da aşkın bir referansa yönelmez. Kant, Descartes'ın görüşünde salt edilgen bir izleyici olan özneyi, bilginin koşulu olarak bir aktöre dönüştürür. Ona göre bilgi, ne rasyonalistlerin savunduğu gibi a priori bir düzlemde, ne de empiristlerin ileri sürdüğü gibi salt deneyimden türer. Kant, bilginin kaynağının sadece akıl ya da deneyim olmadığından hareketle neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi sorunsallaştırarak, aklın sınırları üzerinde bir sorgulamaya girişir. Kant'a göre bilgimiz, *kendinde şey* hakkında değil[193] fenomenal olan hakkındadır. Fenomenal alan ile ilgili bilgilerimiz ise hem deneyimin hem de iç ve dış duyumumuzun oluşmasının temeli olan, başta zaman ve mekân a priori görü formları olmak üzere zihnimizin kategorileri aracılığıyla elde edilir. Öyleyse bilgimiz sadece bu dünya ile sınırlı bir hale gelmektedir. Fenomenal âlemin ötesi hakkında bilgi elde etmemiz saf aklın sınırları içinde mümkün olmadığından, metafiziksel bir düşünce kurmak da mümkün görünmemektedir. Kant'ın bu düşüncesi, metafiziksel söylemlerin geçerliliği konusunu oldukça tartışmalı bir hale getirmiştir. Nitekim en önemli mesele olarak da görülen ve

[191] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 40.
[192] Kasım Küçükalp, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji"", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 138.
[193] H. Heimsoeth, *İmmanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 83.

Kartezyen felsefenin temeli olan dış dünyanın gerçekliği meselesi, Kant felsefesinde ciddi eleştirilere maruz kalır. Kartezyen düşünceden farklı olarak Kant düşüncesinde dış gerçeklik ile bilinç arasında var olduğu düşünülen bağlantı Tanrının güvencesi ya da garantisi ile kurulmaz. Öyleyse, klasik düşünceden beri varsayılan varlık ile düşünce ya da doğa ile akıl arasındaki uygunluk düşüncesi kanıtlanabilir bir şey değildir. Dolayısıyla kesinlik, dışımızdaki bir şeyle değil kendimizle sağlanabilir.[194] Kant, varlık ve düşünce arasında olduğu varsayılan mütekabiliyet fikrinin geçerli olmadığını düşündüğü için onlar arasındaki ilişkiden ziyade, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini asıl mesele olarak görür. Kant, aklın ve duyuların tek başına yeterli olmadığını ifade etmesine karşın, aklın kategorileri sayesinde dış dünyanın algılandığını ifade eder. Bu aynı zamanda, Kopernik Devrimi'nde iddia edildiği şekliyle, Kant felsefesinde de dünyanın bilinenin bir ölçüye kadar şekillendirdiği dünya fikrinden, bilenin dünyayı şekillendirdiği fikrine geçiren/değiştiren, Kopernik devriminden hareketle oluşturduğu, nesnelerin kendilerini bizim zihnimize uyarlamaları fikridir. Bu fikir, insan zihnini bilginin merkezi haline getirerek, zihnin dışında var olduğu düşünülen gerçekliğin şimdi insan melekeleri aracılığıyla inşa edildiği fikri ortaya çıkmaktadır.

> Kopernik, gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafizikte de nesnelerin sezgisi açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi bir şeyin nasıl *a priori* bilinebileceğini düşünemiyorum; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uydurmalıysa o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim.[195]

Kant açısından bakıldığında kategoriler düzenleyici bir işleve sahip olarak dış dünyadan gelen verileri işler ve kendine göre düzenler. Bu düzenleme işlemi ile bilgi ortaya çıkar. Bilgi ancak kategoriler aracılığıyla mümkün hale gelir. Dağınık ve düzensiz şeyler dünyası kategorilerin işlevi ile düzenlenirken[196] onlar aynı zamanda bilimsel anlamda nesnel bilginin elde edilebileceğinin de garantörüdür. Bu nedenle Kant'ın öznesi aktif bir öznedir. Şeylere düzen getiren transandantal özne bilme yetisi aracılığıyla kendisinin dışındaki şeyleri nesne formunda işler. Bu özne anlayışı yukarıda Kopernik devriminde ifade ettiğimiz gibi

[194] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 96.
[195] Kant, *Arı Usun Elştirisi*, 29.
[196] Immanuel Kant, *Arı Usun Elştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 126.

bilginin merkezinin değişmesini radikal bir düzeye taşır. Öyle ki artık özne şeyler düzenine değil, şeyler öznenin düzenleyici kategorilerine uymak zorundadır. Dolayısıyla Kant'ın özellikle Kartezyen düşüncede bir töz olarak kabul edilen bilinç ya da benlik kavramını, aşkın bir özne anlayışı ile değiştirdiğini söyleyebiliriz.

Spekülatif ve teorik akıl deneyimlerimiz hakkında neyin doğru, neyin yanlış olduğunu ve bu tür bilginin olasılık koşullarını bilmek söz konusu olduğunda devreye girer fakat Tanrı ya da din hakkında olumlu bir şey kuramaz. Teorik akıl doğası gereği Tanrı ve bizim dışımızdaki numenal alan hakkında agnostik bir tutum takınabilir.[197] Dinsel alan her halükârda teorik değil pratik bir olgudur ki zaten Kant'ın dine yer açtığı alan da burasıdır. Kant bunu aynı zamanda evrensel metafiziğin bilgisine sahip olmamızda biricik yol olarak görür ve bu iç görü aynı zamanda onun etik ve estetiğinin merkezindedir. Bu durumda bilgimiz, bizim dışımızda var olanın ya da aşkın olanın bilgisi olamaz. Kant'a göre *kendinde şey* bilinemez bir alan olarak kalır. Zihnimizin empoze ettiği realite, zihnin kategorileri tarafından sağlandığından ancak fenomenal olana dair bilgimiz mümkün olabilmektedir. Saf akıl ancak fenomenal alana ait bilgilere sahip olabileceği için metafiziksel alana dair bir şey söyleyemeyiz. Kant metafiziksel alana dair mümkün bir konuşmanın ancak pratik akıl ile olabileceğini ifade ederek metafiziği tümden reddetmez ve inanca açık bir kapı bırakır.[198] Bu kapı, akıl-ahlak aracılığıyla yani pratik akıl ile açılabilecek bir kapıdır.

Nitekim Kant *doğal din* düşüncesinin ahlaki yapısının evrenselliğinden bahsederken, aklın önemini özellikle belirtir. Kant'a göre, "din tüm ödevlerin ilahi emirler olarak (öznel bakımdan) kabul görmesidir. Bir şeyi ödevim olarak kabul etmem için ilahi bir emir olarak önceden bilmemi gerektiren din, vahiy edilmiş (ya da vahye ihtiyaç duyan) dindir; bunun aksine doğal dinde bir şeyi ilahi buyruk olarak kabul etmeden önce onun ödevim olduğunu bilmem gerekir."[199] Kant'a göre vahyedilen din ile doğal din arasında ortak kimi noktaların olması gerekmektedir. Öyle ki vahyedilen dinin öznel yapısının evrenselleştirilebilmesi için bu zorunludur. Bu nedenle aslında din Kant için doğal dindir. Yani akıl yoluyla ikna olunabilecek

[197] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 100.
[198] Philip Goodchild - Hollis Phelps (ed.), *Religion and Europan Philosophy: Key Thinkers from Kant to Zizék* (Routledge Press, 2017), 75.
[199] Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, trc. S.Başar Çağlan, 1. Bs (İstanbul: LiteraTürk, 2012), 188.

bir yapıya sahiptir. Devamında Kant, vahyedilmiş her dinin doğal dinin kimi ilkelerini, yani aklın yasalarını barındırmak zorunda olduğunu ifade eder:

> Yine de en azından bir dereceye kadar her din, vahiy yoluyla gelmiş bile olsa, doğal dinin belli ilkelerini kapsamak zorundadır. Çünkü düşünce, vahyi bir din kavramına -bu kavram ahlâkı bir kanun yapıcını isteğine yönelik bir zorunluluktan çıkarılmış olsa da aklın saf bir kavramı olduğu için- ancak akıl yoluyla ekleyebilir. O halde vahiy edilmiş bir dine bile bir yandan doğal, öte yandan öğrenilen bir din olarak bakabilmemiz ve bu iki kaynağın hangisinden neyin ve ne kadarının geldiğini sınayabilmemiz gerekmektedir.[200]

Salt akıl, şeyleri kendi yapısı ile algılama kapasitesine sahiptir. Dışardan gelen yani duyu deneyi ile algılanan veriler zihnin kategorileri tarafından işlenerek bilgi haline getirilir. Fakat metafiziksel alan bir bilgi alanı oluşturmaz. Nitekim o algının ötesinde kalmaktadır. İnsan, aklını kullanma cesareti gösterdiği sürece özgür ve özerk bir birey olarak hayatına devam eder. Kant tarafından "saf aklın, kaynaklarının ve sınırlarının salt incelenmesinin bilimi olarak tanımlanan eleştirinin rolü, spekülatif aklın aşırılıklarında hüküm sürmektir yani bilginin imkanının koşulunu düşünmektir."[201] Nitekim Kant'ın geç dönem eseri olan *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din,* rasyonel teolojinin gerek ve yeter şartlarını ifade ederek dinin a priori bilgi alanına ait olduğunu vurgular.

Modern epistemoloji yoluyla ortaya çıkan sübjektivite metafiziklerini anlamak açısından önemli bir uğrak olarak karşımıza çıkan Hegel felsefesi, Descartes ve Kant felsefesiyle merkezi bir figür haline gelen bireysel ve otonom özneyi eleştirerek onun yerine tarihsel özneyi koyması açısından önemli bir uğrak noktasıdır. Descartes'ın cogitosundan Kant'ın özerk bireyine kadar olan süreçte modern felsefede ileri sürülen ve deneyimi önceleyerek kültürden, tarihten, mekândan etkilenmeyen özne anlayışlarını eleştiren Hegel, tarihsel özneyi ileri sürerek kendinden önceki düşünürlerden farklı bir konuma yerleşir. Bu konum oldukça önemlidir. Nitekim Kartezyen felsefelerde tarihten, zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde ileri sürülen özne anlayışı artık tarihe açılarak bu bağımsızlığın dışına çıkmış ve olmuş bitmiş bir şey olarak değil de olmaklığa doğru ilerleyen bir özne haline gelmiştir. Burada öznenin düşünme ve bilme yetisinin tarihten ve çevresinden bağımsız

[200] Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, 190-191.
[201] Cederberg, *Resaying the Human*, 12.

olmadığı aksine onun ancak bu unsurlar ile gelişebileceği düşüncesinin ön planda olduğu söylenebilir. Elbette Hegel düşüncesinde bu durum teolojiden bağımsız olarak düşünülmez.

Hegel, Klasik düşüncede var olan Tanrı-özne anlayışıyla modern düşüncede ortaya çıkan ve bu anlayışın yerine ikame edilen İnsan-özne anlayışını bir anlamda daha üst bir bilinç aşamasına taşımaya girişir.[202] Aklın tarih içindeki seyri de bu aşamanın gerçekleşmesi için sürekli gelişimini ve ilerlemesini zorunlu kılar. Tarihsel özne kendini insan eylemleriyle ortaya çıkarır ve bilincin giderek daha gelişmiş biçimlere doğru evirilmesine yol açar. Akıl, kendini tarih içinde gösterirken, o tek insan (öznel tin) da değil de, türde (insan türünde), sosyal yaşam (nesnel tin) içinde gelişir.[203] Bu, Tanrının planının insan aracılığıyla gerçekleştirildiği anlamına gelmektedir. İnsan tek başına bunu yapamaz. O diğer insanlarla bir arada olduğunda yani karşılıklı etkileşim yoluyla bu planı gerçekleştirir. Tanrının kendini tarihte göstermesi, insanın da kendini açarak göstermesi demektir. Tanrının planını gerçekleştiren olarak insan bunun farkında değildir ki Hegel buna 'aklın hilesi' der.[204] Dolayısıyla insan kendini tarihin öznesi olarak görerek bir yanılgıya düşer. Tarihte ortaya çıkan her şey Tin'in kendini gerçekleştirmesi için birer malzeme, uğrak noktalarıdır. Bu her şey Tin'in özüne uygun olarak ortaya çıkarken, bunların başka türlü olmalarının da mümkün görünmediği, her ne oluyorsa olması gerektiği için olduğu fikri bu tarihsel düşüncenin en önemli noktalarındandır.

> Tin ne eylerse özüne uygun eyler, kendisini kendinde olduğu şey yapar, kendini eylemine, yapıtına dönüştürür: böylece kendi kendisinin nesnesi olur, kendisini kendi önüne varoluş diye koyar.[205]

Hegel'in tarihsel öznesi, kendi kendine yeten yalıtık bir özne olmaktan ziyade başka insanlarla iletişimi sayesinde kendinin bilincine varır. Epistemolojik kaygılarla ortaya çıkan özne-insan olarak Kartezyen düşüncenin ortaya koyduğu anlayış, cogito yoluyla 'mantıksal Ben'in soyut, içeriksiz varlığıdır. Bu özne anlayışı olsa olsa bir yaratım olarak kalır. Hegel düşüncesinde ise özne kendini öznelerarasılık (intersübjektivite) yani karşılıklı etkileşim yoluyla gerçekleştirir. İnsan bu etkileşimin ve tarihin bir ürünüdür. Mutlak Tin'in kendini gerçekleştirmesi için gerekli olan şey, tarihsel öznenin bu süreç içerisinde farklı olan ile

[202] Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 62-63.
[203] Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 63.
[204] Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 64.
[205] G.W.F Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Sezer Önay (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 73.

karşılaşarak kimi gerilim ve çelişkilere maruz kalmasıdır. Dolayısıyla Hegel için bilinç, tarihten bağımsız ve zaman dışı bir şekilde tamamlanmışlığa sahip değildir. Böylece Hegel'e göre "her bilinç formu (tıpkı tarihin her evresi gibi), onu eksikli ve istikrarsız kılan dolayısıyla da son çözümlemede diyalektik olarak daha gelişmiş biçimlere yol açmak durumunda olan gerilimler ya da çelişkiler içerir."[206]

Tüm bunların yanında özellikle Descartes'ın etkisiyle ortaya çıkan özne anlayışından ve hümanistik düşüncenin radikalleşerek otonom bireye yol açan Kant felsefesinden farklı olan Hegel felsefesinin, söz konusu düşünürlerle ortak bir zeminde buluştuğunu da ifade etmek gerekir. Bu da Geist'ın diyalektiğine bir son amaç biçmek suretiyle nihai kertede *rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın rasyonel olduğu*nu vurgulayan Hegel felsefesinde modern öznenin ulaşmış olduğu rasyonelite biçiminin mutlak temsil statüsüne taşınmasıyla ilgidir. Her ne kadar Hegel düşüncesi kendinden önceki epistemik öznenin tarih-dışı ve evrensel hakikatlere ulaşabilecek bir mahiyete sahip olduğu fikrini eleştirerek sübjektivite metafiziklerinin zayıflamasına yardımcı olsa da, yine de o rasyonel olana ve özne merkezli düşünmeye öncelik vererek modern düşüncenin sınırları içinde değerlendirilmektedir.[207]

Hegel'in rasyonel olana yaptığı vurgular onun düşüncesinde özellikle de rasyonel teoloji eleştirisinde görülmektedir. Hegel'e göre Aydınlanma düşüncesi, dinin Tanrı anlayışına karşı çıkmış ve Tanrı anlayışlarına farklı bakış açıları getirmiştir ve bu da rasyonel teolojinin zuhuruna yol açmıştır. Ona göre "rasyonel teoloji topyekûn Aydınlanma teolojisi olarak" ifade edilebilir. Aydınlanmanın kimliği haline gelen rasyonel teolojinin ortaya koyduğu Tanrı fikri Hıristiyan Tanrısı değildir. O, soyut ve içeriksiz, ruhsuz bir Tanrıdır. Rasyonel teolojiye göre Tanrı bir içerik olarak kaldığı sürece ne olduğu bilinmeyen bir şey olarak kalır. Hegel özellikle bu noktada rasyonel teolojinin eleştirisini, "Tanrıyı düşünen akılla bilmek ve böylece hakikatin doğasına ilişkin canlı, somut bir tasavvuruna sahip olmak günümüzün ihtiyacıdır"[208] diyerek ortaya koyarken, yukarıda belirttiğimiz gibi rasyonel olana verdiği önemi hiçbir zaman geri çekmez. Böylece Hegel, kendi deyimiyle, "bizim tanımımız düşünen aklın tanımı olduğu için,

[206] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma, 1998), 60.
[207] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 80.
[208] G.W.F Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan, 2016), 18.

rasyonel teolojiyle aynı zeminde bulunuyormuş gibi görünsek de"[209] bu rasyonel olanın kendi düşüncesindeki merkeziliğini gözler önüne sermektedir.

Aydınlanma ve modern düşüncenin rasyonel teolojisini eleştirmesine rağmen o izlekte kalan Hegel, dinin de akla hitap etmesi ve ona uygun olması gerektiği fikrini savunur. Hegel'de dine bir içerik kazandırma çabası olmasından dolayı sağ Hegelciler, Hegel'in düşüncesini daha çok dini olanla irtibatlı kılmaya çalışmış, diğer taraftan sol Hegelciler Aydınlanmacı perspektifin doğa anlayışının bilimselliğini daha merkezi bir konuma taşıyarak teoloji eleştirilerini materyalizm üzerinden dile getirmişlerdir. Söz konusu hareketler, Aydınlanmanın önemli ve merkezi bir konum olan hümanist anlayışı bu perspektiften hareketle antropolojik bir bakış açısından Tanrı'nın yerine 'İnsan'ı koyma cihetine girişmiştir. Hatta bu, Hobbes'tan itibaren başladığını söyleyebileceğimiz materyalist antropoloji ekseninde Tanrı fikrinin nasıl doğduğunu da bu minval üzere açıklama çabası olarak kendisini göstermiş ve Feurbach'ta bu durum oldukça radikal bir noktaya taşınmıştır. Nitekim Eagleton'a göre Feurbach modernizmin Tanrı'yı merkezden uzaklaştırıp yerine insanı geçirme misyonuna sahip olduğunu düşünür. Buradaki yer değiştirme, dinsel olanı ya da dinsel duyguları ortadan kaldırmaktan ziyade, onları tekrar ele almaktır. Feurbach'ın düşüncesine göre Tanrı'ya tapınmak bir zaman kaybı iken, insana tapmak, onu yüceltmek çok daha doğru bir düşüncedir.[210]

Aydınlanma düşüncesinin en başat özelliklerinden birisi, *Dinin Tanrısı*nı soyut metafizik bir akıl tanrısı haline getirmiş olmasıdır. Her şeyin temeli ve nihai nedeni olarak bu Tanrı ancak zihinsel faaliyetler sonucunda keşfedilip, felsefi olarak incelenebilir. Öyle ki bu konuda Hegel, 'her dinin en yüksek gelişim aşaması olan Hıristiyan dininin özü, gerçek felsefenin özüyle tamamen örtüşmektedir' diyerek rasyonel olanın teoloji-akıl ilişkisini ifade eder. Akıl, bu yetkiye sahiptir. İster Descartes düşüncesindeki modern öznenin zihninde yer alan mükemmel Tanrısı isterse Kant'ın ahlaki Tanrısı olsun her halükârda özne merkezli ve belirli özellikleri haiz bir Tanrı ortaya çıkarken, bu Tanrı olabildiğince pasifize edilmiş ve seküler toplumun oluşması için giderek yeryüzünden silinmeye başlanmış olan bir Tanrıdır. Çünkü Tanrı artık ulaşılamayan, duyuların ötesinde ve herhangi bir şeye müdahil olmayan bir yapıya sahiptir. Tanrı'yı rasyonel aklın konusu haline getirmek şüphesiz ki dindeki birçok batıl

[209] Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, 19.
[210] Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, trc. Selin Dingiloğlu, 2. Bs (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 86.

inanışın ortadan kalkmasına katkı sunmuştur ancak aynı rasyonel akıl onun insan hayatında sadece bir iz olarak kalmasına da neden olmuştur.[211] Öyle ki bu soyut metafiziksel Tanrı, mümin olana herhangi bir tatmin veremez. Eagleton'ın da belirttiği gibi, bazı düşünürler, dinin Tanrısını rasyonel bir şekilde ele alarak onu soyutlarken, Kant'ın da içinde bulunduğu kimi düşünürler Tanrı'yı aklın ve duyuların berisine atmışlardır. Eagleton'a göre her iki yaklaşım da ideolojik olarak sorunludur. Her ne kadar İlahi olanı akılcı bir biçimde değerlendirmek, İlahi olanı batıl inançlardan kurtarmaya yardım etse de bu girişim onu bütün duyusal dünyanın dışına itmeye de yol açmaktadır.[212] Fakat dinin Tanrı'sının kapı dışarı edilmesi, insanın dinsel olana dair arayışının bittiğini göstermekten uzaktır. Nitekim Aydınlanma sonrasında yaşanan süreçte, toplumların bu Tanrı'nın yerine kimi yeni kutsallıklar edindiği bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl, doğa, Geist, devlet, Varlık, Öteki, arzu gibi formlar kimi zaman Tanrı'nın yerine ikame edilmeye çalışılmıştır.

> Bazı Aydınlanma figürlerinin, yüzlerini Tanrı'dan Doğa'ya doğru çevirirken, dönüp dolaşıp Doğa'da onları tekrar Tanrı'ya götüren bir aklın işaretlerini keşfettikleri gerçekten doğrudur. Becker, dini eleştirenlerin Cennet'i bir efsaneden ibaret görüp reddettiklerine fakat bakışlarını özlemle Roma altın çağının faziletlerine çevirdiklerine işaret eder. Bazıları kadiri mutlak, kendinden menkul, kendi kaderini elinde tutan bir güce tutunur fakat bu gücün adı artık Tanrı değil, Akıl'dır. Kilisenin ve kutsal kitabın hâkimiyetini tanımazlar fakat Doğa'nın ve Akıl'ın otoritesine dönük naif güveni ele verirler. Cenneti yerle bir ederler fakat insanlık için kusursuz bir geleceği iple çekerler. Hoşgörü için seslerini yükseltirler fakat bir papazın görüşünü sindiremezler. Mucizelerle alay ederler fakat insan ırkının mükemmelliğine inanır ve Tanrı aşkının yerine insanlığa adanmışlığı geçirirler.[213]

Aydınlanmayı 'Ilımlı' ve 'Radikal' aydınlanma olarak ikiye ayıran J. Israel'e göre Aydınlanmanın en belirgin özelliği, kilisenin egemenliğine, teolojik açıklamalara, toplumsal ve siyasi anlayışın bir enstrümanı olarak görülen dine karşı amansız savaştır.[214] Rasyonelliği kendine şiar edinen Aydınlanmanın ilk döneminde, hümanist bir bakış açısıyla birlikte, teolojik

---

[211] Jacques Derrida - Gianni Vattimo, *Din*, çev. Durdu Kundakçı - Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost Kitabevi, 1996), 78.
[212] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 58.
[213] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 35.
[214] I. Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and Emancipation of Man 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 12.

tartışmalar sürekli bir şekilde sıcak tutulmuştur. J. Israel'e göre Aydınlanma ve teoloji arasındaki gerilimin nedeni bilim ya da felsefe değildir:[215]

Kimi düşünürler ise Aydınlanmanın din kendisine değil, aşkın ve metafiziksel bir alanı referans göstermesine karşı olduğunu ileri sürmektedirler. Eagleton'a göre Aydınlanma, temelde din karşıtı değildir. Eagleton'un Cassirer'e göndermesinde ifade ettiği gibi, Aydınlanmanın temel amacı dinden ziyade, dinin aşkın referansının ve temelinin çözülmesi ve analiz edilmesidir. Bu anlamda Eagleton doğrudan dine bir saldırı olmadığı yönündeki fikirleri de ateizm sözcüğünün Avrupa dillerinde 17.yüzyıla dek pek rastlanmadığını düşüncesine dayanarak, gerçekte ateist bir pozisyonun şüpheli olduğunu vurgular.[216] Yine Tourine'a göre Aydınlanma düşüncesinin dini tutuma karşı olan tepkisi, dini söylemi bir şekilde çevrelediği düşünülen hurafe, söz ve hikâyelerin ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Ama Aydınlanma düşüncesi başka bir hurafeye Yunan düşüncesinden beri süregelen Logos fikrine karşı her zaman hayranlık duymuştur.[217]

Bu hayranlık Aydınlanma düşüncesinin başat özelliği olarak akla imanı ön plana çıkartır. Aydınlanma düşüncesinin ya da çağının özelliklerinde bahsederken, bu çağda farklı fikir ve görüşler olduğunu göz ardı etmemek önemlidir. Fakat yine de Aydınlanma düşüncesinin -bu farklı düşüncelere rağmen- ortak yanları olduğunu da vurgulamak gerekir. Aydınlanma düşüncesi nesnel bir bilim, evrensel hukuk, ahlak sitemi ve rasyonel ve otonom birey kavrayışıyla karakterize edilebilir.[218]

Aydınlanmadaki otonom birey, kendisi dışında başka bir güç kabul etmediği için özgürlüğe büyük önem verir. Doğanın kör güçlerinden ve geleneğin dogmalarından sıyrılan özgür birey 'kendi aklını kullanmak'tadır. Kendi aklını kullanan birey artık yetişkin bir bireydir. Bu yetişkin bireyin bilgi edinme süreci sadece doğaya hâkim olmak değil aynı zamanda ideal bir toplum yaratmayı da içermektedir. Böylece "akıl yürütmeye ve bilgiye dayalı olarak düzenlenmiş toplum ile insanın tam olarak özgürleşmesi sağlanabilecektir."[219]

---

[215] Israel, *Enlightenment Contested*, 65.
[216] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 20-21.
[217] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 112.
[218] Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, 2. Bs (Ankara: İmge, 2002), 113.
[219] Şaylan, *Postmodernizm*, 113-114.

Doğadaki yasalılığın keşfedilmesi, mutlak olanın doğada içkin olmasını da ifade eder. Mutlak gerçekliğe akıl yoluyla bu dünyada ulaşılabilir. Eğer ideal bir toplum ya da dil yaratılabilirse o halde hakikate bu dünyada da ulaşılabilir. Bu ise bilim yoluyla olur. Bilim nesnel gerçekliği keşfetmedeki en önemli ve mutlak araçtır. Şeylerin insan zihnine uygun olduğu düşüncesi, keşfedilen doğanın ya da yasaların mutlaklığını da göstermektedir. Ancak böyle bir dünya bilinebilir. Öyleyse tarihin doğal akışı içinde bir ilerleme olduğunu düşünmek, "aynı zamanda bir mutlak gerçeklik kavramını düşünce sistemine sokmak anlamına gelmektedir. Aydınlanma felsefesinin temel taşı olan bilimcilik bu çerçevede tanımı gereği tek ve mutlak gerçeklik kavramı üzerine kurulmaktadır."[220]

Rönesanstan Aydınlanma çağına kadar olan dönem bir anlamda, bilimin ve bilginin yalıtılması ya da demistifikasyonu olarak görülebilir. Bilgi tanrısal bir süreç olmaktan çıkarılır ve sadece akıl yürütme sonucu elde edilen bir şey haline gelir. Doğal hukuk, doğal toplum ve doğal din düşüncesi bu dönemin en önemli vurgusu olarak ortaya çıkar. Buradaki doğal olan, kültürden, gelenekten, dogma ve batıl inançtan kurtarılmış olanı ima eder. Din, ortadan kaldırılması gereken değil, batıl inanç ve itikatlardan arındırılması gereken bir şeydir. Tanrı, mucizelere yer veren bir dinin değil, rasyonel aklın ışığında keşfedilen mutlak yaratıcı olarak vardır. Aşkın bir Tanrı, doğal dinin en önemli sacayağıdır. Rasyonel teolojinin yani aklın ilkeleri tarafından tanımlanan Tanrının gönderdiği bir din yine ancak bu ilkeler aracılığıyla doğrulanmalıdır. Din ancak akla uygun ise varlığını sürdürmelidir. Dolayısıyla gerçek olan rasyonel ve rasyonel olan gerçektir düşüncesi Aydınlanmanın teoloji ile olan diyaloğunu da ortaya koymaktadır.[221]

Doğa ya da şeyler tasarımlanırken kendinde ne olduğu bilinerek değil de özne tarafından kurularak yapılandırılır. Bu anlamda Tanrı düşüncesi de aynı tasarımlama ile ortaya konur. O, rasyonel insan zihnine uyacak şekilde tanımlanır ve belirlenir. İnsanın şeyleri algılaması nasıl ki şeylerin kendisine bağlı değilse, Tanrı da kendinde nasılsa öyle algılanmaya açık değildir. Tanrı da bu tasarımın bir parçası olarak belli sınırlar içerisinde değerlendirilir.

[220] Şaylan, *Postmodernizm*, 115.
[221] Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (England: Basil Blackwell, 1982), 83.

> Bu yüzden mevcut olan her şeyin bir neden-etki (eser) birlikteliği ışığında kendisini sergilediği yerde, tanrı bile, tasarımsal düşünmeye göre, yüksek ve kutsal olan her şeyi ve mesafesinin gizemliliğini kaybedebilir. Tanrı, nedenselliğin ışığında bir neden düzeyine, causa efficiens düzeyine gömülebilir. O halde tanrı, teolojide bile, filozofların tanrısı, yani gizinden-çıkmış ve gizlenmiş-olanı yapıp etmenin nedenselliği çerçevesinde, fakat bu nedenselliğin özsel kökenini hiç irdelemeden tanımlayan filozofların tanrısı haline gelir.[222]

Klasik düşüncenin evren ya da doğa anlayışında var olan teleolojik düşünce, özellikle mekanik evren tasavvuru ile birlikte ortadan kalkmıştır. Fakat Aydınlanmanın ilerlemeci ve iyimser bakış açısı, başka bir noktadan teleolojik doğa anlayışını toplumsal düzlemde geri getirir. Hegel'in Mutlak Tin'i, Marks'ın komünist toplum düşüncesi bunun en önemli iki örneği olarak karşımıza çıkar. Tarih ileriye doğru akar. Bu ileri doğru akma mükemmele, mutlak iyiye, insanlığın yüksek refah seviyesine çıkmasını imler. Bu olumlu hareket ancak hümanistik öznenin aşkın bir hakikat yerine özneye içkin olan epistemolojik yetileriyle elde edilebilir. İdeal olanın yeryüzünde aranması yani insanın kendi cennetini var edebileceği düşüncesi hümanist öznenin özlemi olarak karşımıza çıkar. Bu teleolojik düşünce metafiziksel bir temele dayalıdır. Öyleyse aydınlanmanın hümanistik öznesi hümanist bir metafizik inşa etmektedir. Böylece ilerleme ve ideal toplum düşüncesi kendine bir temel bulur. "Yani ilerlemenin, tarihin ileriye doğru akmasının nihai bir ereği vardır; sözü edilen bu nihai erek ideal toplum düzeni olarak belirlenmektedir."[223] Tarih sürekli ileriye doğru akmaktadır. Tarihte kırılmalar ya da kesintiler yoktur. Öyleyse doğanın herhangi bir müdahale gerektirmeyen bir özelliği olarak ilerleme düşüncesi, doğanın kendisinde var olan bir yasadır. İnsan rasyonel ve epistemik yetileriyle bu yasayı keşfeder ve ona göre ideal bir toplum inşa edebilir.

Aydınlanma düşüncesi evrensel ve nesnel bilgilerin var olduğu kabulünden hareket eder. Doğru tektir. Yasalar her yerde aynıdır. Din ise yalnızca rasyonel temellere sahip olarak vardır. Tekçi bir zihnin ürünü olan Aydınlanma, ahlak için de mutlak normların olduğunu varsayar. Örneğin, Aydınlanma düşüncesinin önemli temsilcilerinden Condercet, iyi olanı tanımlarken onu herkes için geçerli olan olarak ifade eder. Bu iyi düşüncesi evrensel bir ilkenin gerekliliğine işaret eder. Bu aynı zamanda bilimin de temel mantığını açığa çıkarmaktadır.

[222] Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 70-71.
[223] Şaylan, *Postmodernizm*, 115.

Bilimde de tek bir mantık, tek bir doğru vardır. İleride bu anlayış pozitivizm olarak ortaya çıkacak ve modern düşünceyle beraber ahlaki alanda bu hümanistik düşüncenin merkeziliğini temsil edecektir. Dolayısıyla Aydınlanma için, onun hümanistik bir düşünce üzerine inşa edilmiş olduğunu söylemek mümkündür.[224]

Hume, Kant ve Nietzsche gibi düşünürlerin metafizik-teolojik önerme ve anlamlara dair yapmış oldukları eleştiriler, özelikle kendinde şey/töz gibi kavramlar, metafiziğin ve teolojinin bilgi konusu olup olmadığı noktasında şüphelere yol açarken bu alanların bilginin konusu olamayacağı fikrine kapı aralamışlardır. Metafizik-teolojik alan, bir bilme alanı olarak değil, bir inanç, ya da kanaat alanı haline gelmiştir. Çünkü bu önermeler, değişmeyen, zorunlu bir alanın var olduğundan söz etmektedir. Oysa böyle bir alan ya şüphe altında (Hume) ya bilinemeyen bir durumda (Kant) ya da sadece bir perspektif (Nietzsche) olmak zorundadır.

[224] E. Klemm - Schweiker, *Religion and the Human Future,* 36.

II. BÖLÜM

HÜMANİSTİK VE METAFİZİKSEL DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ

Klasikten moderne izini sürdüğümüz hümanistik ve metafiziksel düşüncenin özneyi giderek her şeyin merkezi olması anlamında bir temel, referans noktası haline getirme süreci gerek Aydınlanma düşüncesinin içinden gerekse bu düşüncenin sonrasında yapılan eleştirilerle bağlantılı olarak, öznenin âdem-i merkezileşmesi diyebileceğimiz bir sürece evirilmiştir. Hümanistik özneye ve onun yarattığı ileri sürülen politik-sosyal hayata yönelik radikal düzeydeki eleştiriler, öznenin modern zamanlardaki statüsünün yerinden edildiği, tartışmaya açıldığı bir süreç başlamıştır. Bu eleştiri ve tartışmaların vardığı nihai nokta ise daha ziyade postyapısalcı ve postmodern nitelemelerle ifade edilen ve modern düşünceyle kemale erdiği düşünülen hümanistik ve metafiziksel düşüncenin çok daha radikal eleştirilere maruz kalması ve öznenin merkezsizleştirilmesidir. Bu anlamda sübjektivite metafiziğinin eleştirisini, modern hümanistik öznenin merkezsizleşmiş yapısının açığa çıkartılması olarak dil, felsefe, tarihsel, psikanalitik, politika gibi öznenin egemen boyutlarının ele alınarak çözümleme girişimi diye ifade edebiliriz. Bir başka ifadeyle, sübjektivist düşüncenin eleştirisi olarak öznenin merkezsizleşmesi, onun tarihi inşa eden ve hakikati kendi epistemik güçleri vasıtasıyla kuran yapısının formüle edilişindeki ontolojik ve epistemolojik araçların yerinden edilmesi süreci diye de okuyabiliriz. Bu merkezsizleştirme süreci özellikle postmetafiziksel bir anlayışın ya da başka bir ifadeyle metafiziksel ve hümanistik bir doğaya sahip olmayan bir düşüncenin mümkün olup olmadığı üzerinde tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hümanistik özne modern düşüncenin karakteristiği olarak ortaya çıkarken, burada bilen öznenin bilineni nesne haline getirerek onu belli bir düşünce mantığı içinde ele alması ve bunun sonucunda da nesnenin bilgisinin onun hakikati olduğu düşüncesi, nesnenin ele geçirilmesini, tahakküm altına alınarak bir iktidar-güç ilişkisi formunda olmak üzere değersizleştirilmesinin önünü açmıştır. Olanı olduğu gibi yansıttığı düşünülen bu düşünce biçiminde ya da başka bir ifadeyle bu temsil mantığında ortaya çıkan şey klasik düşünceden başlamak üzere modern düşünceyle birlikte varlığın bir var olana indirgenmesi ya da varlığın rasyonel olanla özdeşleştirilmesi sürecine karşılık gelir.

Descartes ile birlikte sübjektivite metafiziğinde varolanlar bütünüyle hümanistik öznenin epistemik güçlerinin dolayımından geçmek suretiyle öznenin aklına indirgenerek değerlendirilmiştir. Bu durum düşünce konusu kılınan her şeyin yalnızca rasyonel düşüncenin sınırlarında düşünülmesi gereken bir çerçevede zihnin temsil gücüne referansla insani bir inşa faaliyetine vücut vermiştir. Dolayısıyla mutlak bilgi iddialarının da bu bağlamda ileri sürüldüğü ve temsili düşüncenin gerçekliği tam olarak yansıtma iddiasına sahip olduğu söylenebilir. İnsanın rasyonel yetileri sayesinde bir bütün olarak varlığı ve hakikati kavrayabileceği ve bilginin de bu rasyonel yeti aracılığıyla kesin olarak elde edilebileceği, başka bir deyişle gerçekliği tam bir örtüşme ile düşüncede ve dilde temsil edebileceğine yönelik modern tutum, sebep olduğu teorik ve pratik sorunlar nedeniyle eleştirilmiştir. Hümanistik öznenin gerçekliği düşüncede ve dilde tam manasıyla temsil ettiği anlayışına yönelik yapılan itirazlar, öznenin kendi epistemik sınırları dâhilinde şeyleri temsil kabiliyetine sahip olmadığı ve şeylerin gerçekte ne olduğunun tarihsel, kültürel, toplumsal ve bilinçdışı bağlamlardan bağımsız bir şekilde bilinebileceğine yönelik postmodern anlayışlarla birlikte radikal bir forma ulaşmıştır. Modern düşünceye ve onun temsilci mantığına yönelik itirazlar gerek hümanistik öznenin yerinden edilmesinin gerekse bu doğrultuda ortaya konulan hakikat anlayışlarının sarsılmasına yol açmıştır. Artık gerçeklik öznenin rasyonel yetileri ile elde edebileceği bir şey olmaktan çıkarak, oluşun, değişmenin, tarihin etkisinde parçalı bir hale getirilmiştir.[225] Bu çerçevede öznenin âdem-i merkezileşmesine bağlı olarak soyut, yalıtılmış, tarih-dışı varlığı tartışılmaya açıldığı gibi gerçekliğin de özne tarafından temsil edilebilir sabit, kalıcı, rasyonel bir muhteva barındırmadığı düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Bir yandan epistemik temsil yoluyla dünyayı, varlığı adeta bir resme dönüştüren karakteri, diğer yandan da etik-politik bağlamda ortaya çıkan dünya görüşleri anlamında ideolojilerin baskıcı, totaliter, sınırlayıcı sonuçlarının deneyimlenmesine bağlı olarak eleştirilmiştir. Öznenin sahip olduğu bilgi güçlerine referansla bilen bir fail olarak dünyanın karşısına geçmesi ve onu pasif bir nesne konumunda görerek, nesnesini tam bir temsil pratiğine tabi tutması anlamındaki durum, her ne kadar Aristotelesçi metafizik düşüncede de varlık-düşünce özdeşliği bağlamında bunun izleri görülse de ne Antik düşüncede ne de Orta çağda var olan bir düşünme biçimine karşılık gelir. Nitekim epistemik kesinlik fikri modern düşüncede

[225] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 20.

özne metafiziğine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, özne tarafından tasarımlanan dünya, metafiziksel bir öz etrafında temellendirilmiştir. "Bu metafizikte varolan tasarımın nesnelliği, doğruluk ise yine tasarımın kesinliği olarak tanımlanır."[226]

Hümanistik öznenin radikal düzeyde eleştiriye tabi tutulması, onun kesinlik düzleminde değerlendirmeye aldığı epistemolojik, ontolojik, etik ve dinsel alanların da sorunsallaşmaya başladığı anlamına gelir. Böylece hümanistik öznenin bir dizi krizle birlikte anılması kaçınılmaz olmuştur. Bu kriz şüpheden kesinliğe doğru bir yol izleme çabasında olan modern düşüncenin kesinlikten muğlaklığa doğru postmodern düşünce tarafından eleştirilmesiyle kendini göstermiş, böylece hümanistik öznenin ya da başka bir ifadeyle temsili düşüncenin krizi ile birlikte düşüncenin kesinlikten belirsizliğe doğru[227] değişimi ortaya çıkmıştır.

Gerçekliğin öznenin zihni tarafından doğru bir şekilde yansıtıldığı ya da Rorty'nin belirttiği gibi 'zihnin bir ayna işlevi gördüğü' Descartes, Locke ve Kant felsefelerinde düşünüldüğü şekliyle değil de bu yansıtmanın ya da temsilin olsa olsa zihnin kendi temsilleri olduğu ve hakikati olduğu gibi yansıtmanın özne için mümkün olmadığı ifade edilmeye başlanmıştır.[228] Postmodern düşüncenin de özellikle eleştirilerine konu olan mesele, öznenin gerçeği olduğu gibi yansıtan bir temsil gücüne sahip olmadığı yönündeki meseledir. Bununla birlikte öznenin her şeyi kapsayan bütünlükçü, totalci ve evrenselci bir anlatı formuyla ya da postmodern söylemle ifade edersek metaanlatılarla şeyleri açıklama çabası da eleştirilen noktalardan bir diğeridir.

Sübjektivite metafiziğiyle özne doğal ve tarihsel olan her şeyi bir bütün olarak kavrayıp, dünyayı teorik bir çerçevede açıklayabileceğini düşünerek bilim ve aklın ışığında onun gizemli ve karanlık hiçbir yönünün kalmayacağı inancıyla hareket etmiştir. Söz konusu durumun, sonuçları itibariyle düşünüldüğünde özellikle Kant ve Fichte düşüncesinde olmak üzere tahakkümcü bir anlayışı beslediği dahi söylenebilir.[229] Bu durumun son evresi olarak, istencin ya da istemin dünyaya hükmetmek ve onu yönetmek için anahtar bir temel haline gelmesi söz

[226] Tülin Bümin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 50.
[227] F. David Peat, *From Certanity to Uncertanity* (Washington DC: Joseph Henry Press, 2002), 98.
[228] Simon Lumsden, *Self-Consciousness and The Critique of The Subject* (USA: Columbia University Press, 2014), 33.
[229] Nick Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway* (Sydney: Allen & Unwin, 2000), 15.

konusu olmuştur. Sübjektivite metafiziği, varolanların tümünün hesabını verebilme anlamında aklın ve bilimin her şeyi massedebileceği fikriyle özün ve temelin mutlak bilgisine sahip bir yapı kazanmıştır. Bu sübjektivite metafiziğinin dünyayı teknik bir yapı olarak görmesine ve buna uygun bir şekilde şeyleri matematiksel bir karaktere uygun olarak hesapçı bir şekilde değerlendirmesi anlamına gelmektedir. Dünya belli bir bakış ile yani teknik ve bilimsel sınırlar çerçevesinde görülen bir yer ve bu 'görme'de nesnel, evrensel teorik bir hakikat telakisine vücut vermesi açısından da metafizikseldir.[230]

Modern düşüncede doğa-insan ve Tanrı hakkındaki fikirlerin epistemolojik bir düşünce temelinde gerçekleştiğini ve bu düşüncenin belli bir mantık içinde hareket ederek[231] her şeyi kapsayan teoriler çerçevesinde hümanistik bir formda meydana geldiği söylenebilir. Bu epistemolojik temel doğa-insan ve Tanrıyı her ne kadar her şeyi kapsayacak tarzdaki düşüncelerle ifade etmeye çalışsa da yine de onları öznenin sınırlılıkları dâhilinde nicel ve parçalanmış bir yapıya dönüştürür. Dolayısıyla modern düşünce ile birlikte ortaya çıkan varlık ve hakikatin insanın epistemik güçleri ile belirlenebileceği fikri, teleolojik ve nitel bir evren fikrinin kaybolmasını da beraberinde getirmiştir. Buna göre insan da tıpkı varlık ve hakikat gibi nicel terimler bağlamında ele alınmış ve şeyleşmeye uğramıştır. Sonuç olarak, tamamlanma fikrinin kaybolması sonucunda insan kavramı parçalanmış ve daralmıştır.[232] Bu durum özellikle Aydınlanma düşüncesinde radikalleştiği söylenen hümanistik öznenin bir dizi krizle birlikte anılmaya başlanmasına neden olmuştur. Bu kriz Aydınlanmanın iki farklı yönde gelişmesiyle ortaya çıkmıştır: bir yanda Aydınlanmanın beşerî bilimlerdeki tipik ifadesi olan akılcılık, diğer yanda ampirik bilimlerin bilimsel materyalizmi. Genellikle çatışan bu iki yol arasındaki gerilim, moderniteyi sürekli bir kriz durumunda bırakmıştır.[233]

Nihayetinde öznenin merkezsizleşmesine yol açacak olan bu kriz düşüncesi, Batı kültür ve düşünce dünyasında ciddi değişimler yaşanmasıyla iyiden iyiye kendini belli etmeye başlamıştır. Zimmermann, Fransız düşünür Dominique Janicaud'u işaret ederek, Batı düşünce ve kültür dünyasının 'insan' hakkındaki fikirlerinin bir kriz yaşadığını ve artık insan hakkındaki

[230] Bümin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 51.
[231] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 13.
[232] Kasım Küçükalp, "Neo-Humanism and Diminution of the Concept of the Human", *Ilahiyat Studies* 8/1 (2017), 8.
[233] Lumsden, *Self-Consciousness and The Critique of The Subject*, 3.

temel sorulara cevap veremeyen Batı düşüncesinin amacını ve kimliğini kaybetmenin eşiğine geldiğini ifade eder. Ona göre geleneksel dini tanımların yok olması ve insan mühendisliğindeki artan biyo-teknik ilerlemelerle birlikte, Batı kültürünün şu anda 'insan kimliği hakkında benzeri görülmemiş bir belirsizlik' ile damgalandığı gün yüzüne çıkmaktadır.[234] Hiç kuşku yok ki bu belirsizlik soyut ve rasyonel özne fikriyle bağlantılı olarak geliştirilen sübjektivite metafiziklerine yönelik güven kaybıyla ilgili bir şekilde de okunabilir.

Aslına bakılırsa bu mezkûr kriz düşüncesinin kökeninde Bacon'dan 1789 Fransız Devrimi'ne kadar olan dönemi niteleyen Aydınlanma düşüncesinin gittikçe radikalleşmesi suretiyle kendi idealleriyle çelişen sonuçlara vücut vermesi gösterilebilir. Bu dönemin, siyasi örgütlenme şeklinin ulus-devlet forumuna dönüşmesini, seküler bir yaşam biçimini savunan kimi ideolojilerin ortaya çıkmasını (totaliterlikten liberal devlete) ve kolektif dinin yerine kişisel duyarlılık kültünün (bireysellik) ikame edilmesiyle birlikte, özelikle modern ampirik bilimin kökenlerine kadar bir dizi farklı gelişmeleri kapsadığı söylenebilir. Bu toplumsal ve bireysel ideallerin yaratmış olduğu bir dizi olumsuz sonuçtan dolayı (dünya savaşları, kapitalist yaşam düzeni, v.b) Aydınlanma ve onun hümanistik karakteri çağdaş eleştirel düşüncenin hedefi olarak seçilmiştir. Eleştiri konusu kılınan günümüz dünyasının modern devlet aygıtındaki kurum ve yapıları, modern Batı düşüncesinin sosyal ve politik sistemlerinin bir ürünü olarak görülmektedir. Bu yönüyle modern sübjektivite metafizikleri (hümanizm) yol açtıkları kimi durumlarla sanık sandalyesine oturtularak çağdaş düşüncenin eleştirilerine hedef olmaktadır. Bu eleştiriler öznenin özgür, otonom ve rasyonel bir varlık olduğu sorunu üzerinde odaklanarak onu farklı bir modelle değiştirmeyi amaçlayan radikal saldırılara ya da tüm sübjektivite fikrini tamamen terk etmeyi amaçlayan fikirlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[235] Aslında bu durum, bireysel deneyimi bir bütün olarak kavrama çabası ile onun özünün ve hakikatinin bilinçli süreçlerde bulunabileceği inancı arasında bir çelişki ve çatışmanın doğması anlamına gelmektedir. Bu da özellikle Descartes ve Kant felsefelerinde kemale erdiği düşünülen sübjektivist anlayışlara karşı geliştirilen irrasyonel ya da öznenin bilinçdışı düşünce biçimlerinin etkisi altında olduğunu ileri süren düşüncelerle mümkün olmuştur.

[234] Zimmermann, *Humanism and Religion*, 12.
[235] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 13.

Kantçı Kopernik Devrimi, Alman idealizminde geniş ölçüde etkili olan Kartezyen karşıtı bir özne anlayışına yol açar. Eğer bilgi ancak ve ancak özne bildiğini ürettiğinde mümkünse o zaman Kopernik Devrimi Kant'ı özne ile nesne arasındaki özdeşlik ilişkisi gibi aktif bir öznellik görüşüne de bağlar. Eğer özne bildiğini üretiyorsa, o zaman bilgi yoluyla ürettiği gerçekliği de bilir. Dolayısıyla, nesnellik özne tarafından idrak edilebilir veya özneye içkindir, böylece nesnellik öznelliğe bağlanır ve onunla özdeşleşir.[236] Kant sonrası düşünce ise bu konuda hem izleyici konumundaki Kartezyen özne anlayışını hem de bilginin garantörü olan aktif özne anlayışını eleştirir. En basit ifadeyle, Kant'tan sonra Alman idealizminde öznenin soyut epistemolojik bir unsur, yalnızca bilgi amacıyla kabul edilen bir ilke olduğu fikrinden; öznenin sosyal, politik ve tarihsel unsurlardan etkilenen bir yapı olarak farklı görüşlere doğru kademeli bir uzaklaşması söz konusudur. Dolayısıyla özellikle Kant sonrası felsefe ile birlikte ortaya çıkan eleştirilerin özne temellinde, öznenin sahip olduğu bilincin tarih-dışı ve oluşa tabi olmayan bir yapı olarak görülmesidir. Böyle bakıldığında, tarihselci düşüncenin zuhuruna paralel bir şekilde aklın da tarihsel olduğu fikrine bağlı olarak eleştirilmeye başlanması ve tarih-dışı bir temele yaslanamayacağı fikri, öznenin de evrensellik, mutlaklık iddiasının yerinden edinmesi konusunda önemli bir adım olarak nitelenebilir.

Hümanistik öznenin merkeze alınarak temellendirilmesiyle ortaya çıkan ve etik, politik ve sosyal alanlarda bir dizi krizi tetikleyen sübjektivite metafiziklerinin, postyapısalcı ya da postmodern düşüncede radikal bir şekilde olmak üzere üç noktadan eleştiriye uğradığı söyleyebilir. Elbette modern düşünce ilk olarak hümanistik bir formda ve metafiziksel bir doğaya sahip olarak özne üzerinden eleştirilir. 20. yüzyılın ikinci yarısına hâkim olan sübjektivite teorileri özne eleştirisini genel olarak iki kategoriye üzerinden yapar: öznenin doğasını veya yapısını ("gerçeği") tanımlamaya çalışanlar ve herhangi bir öznellik tanımını kültür ve gücün ürünü olarak görenler. İlki, Freud'un psikanalizinden başlamak üzere, yapısalcılık ve Jacques Lacan'ın çalışmaları ile ilişkilendirilirken; ikincisi, Friedrich Nietzsche, Heidegger, Michel Foucault, Derrida, Lytord ve Deleuze gibi bir dizi düşünürün çalışmalarıyla ilişkilendirilebilir. Görüleceği gibi her iki yaklaşımda da eleştirilen unsur, öznenin özgür ve özerk bir birey olarak algılandığı düşünce tarzına karşı çıkmaktır. Bu eleştiriler açısından bakıldığında özne bir yapı, inşa, güç ilişkileri süreci içerisinde üretilmiş açısından

[236] Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, 47.

değerlendirilmiştir. Her iki yaklaşım için de özne, neredeyse bir embriyonik formda kendi içinde kapsüllenmiş tüm doğası ve kapsamı ile dünyaya gelmez. Öznellik, insan bağlamını oluşturan ilişkiler tarafından yapılır/inşa edilir. Psikanalize göre bunlar arasında baskın olan cinsiyet ve cinsellik açısından tanımlanan aile ilişkileridir. Foucault için bunlar her yerde ve tüm toplumlarda mevcut olan geniş güç ve boyun eğme ilişkileridir.

Yine eleştirilerin odağında gerek psikanaliz için ve gerekse anti-hümanist bir çizgide özne eleştirisi yapan Foucault için dil vardır. Her iki yaklaşım da bu bağlamın bireyi oluşturduğu yer olarak dili görür. Fakat özneyi sistematik olarak etkileyen dilin ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Dil eleştirisi, modern gösterge kavramından hareketle ortaya çıkar. Bu, kavramlarımız ve nesneler arasındaki bağlantının zorunlu olup olmaması ve göstergelerin keyfi mi yoksa özsel mi olduğuna yöneliktir. Burada özellikle Wittgenstein ve yapısalcılığın temsilcisi Saussurre üzerinden tartışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Öznenin bir bilinç varlığı olarak özerk bir düşünce mantığına bağlı olduğu görüşünün tersine, öznenin "dilin ve onun cisimleştiği sosyal, tarihsel ve kültürel etkilerin sosyal gerçekliğin inşa edicisi olduğu"[237] tezine geçiş, ismi zikredilen düşünürlerin ortak görüşleri olarak modern düşünce eleştirilerine ve antihümanist çizginin ortaya çıkmasına vücut vermiştir.

Son olarak ise eleştirilerin odağında epistemolojinin nesnesi yer alır. Öznenin şeyleri kendi bilincinin bir nesnesi olarak kurması ve onu zihinde tam manasıyla temsil edebileceği düşüncesi, özellikle Nietzsche'den başlayarak eleştiri konusu olmuştur. Bu nesne eleştirisi modern öznenin bilgi ve bilim anlayışlarının ortaya çıkardığı evrenselleştirici ve nesneleştirici anlayışlara yöneliktir. Sınıflandırmaya çalıştığımız bu eleştiriler, modern düşünceyi bir krizin içine doğru çekmiş ve hümanistik ve metafiziksel hakikat iddialarını sorunsallaştırılmıştır. Bu sorunsallaştımanın en radikal boyutlarını modern Batı düşüncesinin hümanistik ve metafiziksel karakterine bağlı olarak, metafizikteki sabit ve değişmez varlık anlayışıyla ilişkilendirilerek kritiğe tabi tutan Nietzsche, Hiedegger, Derrida ve Vattimo gibi isimlerin eleştirilerinde görmek mümkündür. Bu eleştirilerin metafizik ve hümanizm arasında tam bir paralellik olduğunu ileri sürerek rasyonel varlık ve hakikat anlayışının temelci, özcü bir anlayışla oluşturulduğunu ve bu

[237] Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 211.

nedenle de metafiziğe ya da hümanizme yönelik bir eleştirinin her ikisini de kapsayacağı düşünülmüştür.

> Bu eleştiriler açısından bakıldığında, hümanizmin imkânı, insana merkezi ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizikle sağlanmış olup, hümanizm de her şeyi beşeri özneye akılcı bir biçimde indirgeyen bir metafizikten başka bir şey değildir. Bundan dolayı çağdaş felsefelerde ortaya konulan hümanizm eleştirisi ile metafizik eleştirisi arasında tam bir örtüşmeden söz edilebilir.[238]

Sübjektivite metafiziğinin ya da hümanistik öznenin gerek Aydınlanma döneminin içinden yükselen seslerle gerekse Aydınlanma sonrası dönemde ortaya çıkan sesler sonucunda merkezi konumunu yitirmeye başlaması, postyapısalcı/postmodern düşüncede radikal bir düzeye ulaşmıştır. Alman idealistlerinin, Romantiklerin, Freud, Frankfurt Okulu ve yapısalcılığın eleştirileri, öznenin merkezi konumunu sarsmıştır. Bu eleştiriler genel olarak Aydınlanma düşüncesinin temalarından hareketle ortaya çıkan rasyonel ve tarih-dışı hakikat anlayışlarına, her şeyi kapsayıcı teorilere ve tek ve gerçek düşünce biçiminin rasyonel düşünce biçimi olduğuna yönelik anlayışlara karşı tepki olarak geliştirilmiştir. Bu anlamda birinci bölümde de işaret ettiğimiz gibi Hegel felsefesi, yalıtık özne yerine tarihsel özneyi geçirmiş ve bu özne Marks ile birlikte ekonomik özne'ye dönüşmüştür. Bununla birlikte Alman Tarih Okulu'nun ilerlemeci tarih anlayışına ve Romantiklerin de dünyayı salt mekanist bir anlayış içinde görülmesine dair tepkileri, Aydınlanmanın ilklerine yönelik önemli tepkilerdir. 20. yüzyılın başlarından itibaren özellikle Frankfurt Okulu olarak bilinen Eleştirel Teori geleneği de dünyanın rasyonalizasyonu yoluyla aklın bir tahakküm aracına dönüştürüldüğüne yönelik eleştiriler fikirler ileri sürmüştür. Yine özellikle Psikanaliz alanındaki çalışmalarıyla bütünsel ve yalıtık özne fikrini, bilinçdışı etkilerden oluşan özne anlayışıyla parçalayan Freud'un anlayışı da hâkim hümanistik özne anlayışlarına önemli bir darbe indirmiştir. Öznenin merkezi konumunun sarsılmasındaki etkili ve son eleştiriler ise Yapısalcı düşünürlerin, öznenin dilsel, toplumsal ve kültürel yapıların etkisinde ortaya çıktığı ve dolayısıyla da onun özerk ve zihinsel bir varlık olarak algılanmasının mümkün olmadığını vurgulayarak antihümanist bir çizgiye yaklaşan tavırları olmuştur.

[238] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 173.

Yapısalcı düşüncenin özneye dair ileri sürdükleri eleştiriler, postyapısalcı düşünceye kapı aralaması bakımından önemli bir uğraktır. Postyapısalcı düşünce, yapısalcılığın özne nosyonunun yerine 'yapı'ların koyulmasını eleştirerek yapısalcılığı reddeder. Bu reddedişin nedeni, yapısalcılığın 'özcü' analayışın sınırlarında kalmasıdır. Yapısalcılık, anlamın zemini olarak modern özne nosyonunu reddederken onun yerine 'yapı'ları kabul etmeleri, 'yapı'ların belirleyici bir fonksiyon taşımaları anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında 'yapı', eleştirilen ve kurtulunması gerektiği düşünülen Tanrı, özne, bilinç kavramları gibi özsel bir kavram olarak ortaya çıkar. Oysa postyapısalcılar, benimsemiş oldukları olumsal varlık anlayışından dolayı öznenin de söz konusu olumsallığın sonucu olarak, kırılgan, parçalı, bilinçdışı ve çeşitli güç ve söylem ilişkilerinin çerçevesinde muğlak etkilerin altında yaratıldığını ileri sürerler.

Yapısalcı düşüncenin öznenin yerine yapıları koymasındaki bu kısmi antihümanist düşünce, postyapısalcılar tarafından radikal düzeyde eleştirerek öznenin merkezsizleşmesi tam manasıyla gerçekleşmiş olur. Öznenin kurgusal olduğuna yönelik bu anlayış Nietzsche'den Heidegger'e, Foucault'dan Lytord'a, Derrida ve Deleuze'a antihümanist bir karaktere sahiptir.

Birinci başlığımızda söz konusu eleştirilere yer vermemizin nedeni, son bölümde tartışacağımız metafizik sonrası eleştirilerin uğrak noktalarını göstermek içindir. Bununla birlikte son bölüme asıl temel sağlayacak olan ikinci başlığımız ise postyapısalcı ve postmodern eleştirilerin hümanistik öznenin konumundan edilmesini içerdiğini ve bu merkezsizleştirmenin yeni arayışlara yol açtığını göstererek, felsefi düşünce sahnesinde Tanrı'nın ve buna bağlı olarak dinin konumunun yeniden düşülmesi noktasındaki etkilerini tartışmaktır.

2.1. Hümanistik Özenin Merkezden Uzaklaştırılması

Hümanistik ve metafiziksel düşünceye yönelik en sert eleştiriler Aydınlanma döneminde kemale erdiği düşünülen özneye yöneliktir. Kuşkusuz bu eleştiriler nispeten, saydığımız düşünürlerden daha öncesinde karşı-Aydınlanma[239] olarak da ifade edilen anlayışlarda görülmeye başlanmıştır. Bu eleştirilerin önemli uğraklarından biri de

[239] Karşı-Aydınlanma kavramı için bkz. D. Linker Damon, "From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the Name of Reason", *The Review of Metaphysics* 2/54 (Aralık 2000).

Aydınlanma döneminin ilerlemeci ve tarih-dışı gerçeklik nosyonlarına dair olarak ileri sürülmüştür. 18. yüzyıl Alman düşünürlerinden Herder (1744-1803), Aydınlanmanın ilerleme nosyonuna eleştirel yaklaşması ve daha sonra ortaya çıkacak olan tarihselci anlayışların erken bir eleştirmeni olması açısından önemli bir figürdür. Onun ilerleme düşüncesine ve tarihe yönelik düşünleri bir bütün olarak ele alınmaktadır. Nitekim Herder'e göre tarih, inişlerin çıkışların tarihidir ve o sürekli bir ilerleme olarak görülmez.[240]

Herder'e göre Aydınlanma düşüncenin bir yaratımı olan 'ilerleme' düşüncesi yanıltıcı bir düşüncedir. Tarihsel süreçleri ilerleme ya da gerileme kavramlarıyla değerlendirmenin yanıltıcı olmasının temel nedeni geçmişe bugünün gözüyle bakmaktır. Bugünün gözüyle geçmişe bakmak demek ise evrensel olarak belirlendiğine inanılan ölçütleri kullanmaktır. Herder'e göre böyle bir evrensel ya da genelleştirici ölçüt eğer varsa, bu ölçütü ancak bugünkü bakış açımızla ifade edebiliriz.[241] Dolayısıyla "tarihin gerçek genelliği, böylece bizim ölçütlerimize göre başka bir renge bürünmüş genellik olarak kavranmış olur." Böyle bir düşüncenin sonucunda "gelecek kuşaklar da bizleri kendi ölçütlerine göre oluşturulmuş bir genellik tasarımı altında göreceklerdir ki, bu, tarihin hiçbir zaman tek bir genellik içinde kavranılamayacağı"[242] anlamına gelmektedir.

Herder'in tarih ile ilgili görüşleri onun doğa tasarımıyla da yakından ilişkilidir. Organik bir evrimsel sürecin doğada var olduğunu düşünen Herder, Tanrı'nın evrene belli ilkeler yerleştirdiğini ve evrimin de bu ilkelere göre geliştiğini ifade eder. Bu anlamda doğadaki gibi tarihte de beli bir canlılık, süreklilik, oluşma ve farklı canlıların sürekli bir mücadelesi söz konusudur. Hem doğa hem de tarih sürekli bir şekilde hareketin olduğu, sabitliğin yaşanmadığı oluşun hâkim olduğu alanlardır ki bu da doğada Tanrı'nın etkisini ya da tanrısal süreçleri görmek anlamına gelmektedir. "Tarih, doğada tam bir benzerini bulur. Tarihsel olaylar doğanın ürünüdürler ve tarih de 'mutlak varlığın uyumlu bir evrimi'dir."[243]

[240] Johann Gottfried von Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı, 2012), 25.
[241] Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", 28.
[242] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: İnkilap Kitapevi, 2001), 69.
[243] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 70.

Elbette Herder'in tarih ve doğa arasında kurduğu bu benzerlik, doğanın yasalılığında olduğu gibi tarihin de belli bir yasalılık içinde hareket ettiğini göstermez. Herder tarihsel olayların doğa olayları gibi kesin bir yasalılığa ve nedenselliğe sahip olmadığını söyler. Ona göre bu anlamda Tanrı'nın da doğada ve tarihteki açımlanması farklı olacaktır. Tanrı tarihe, doğadaki kesin yasalılık ya da nedensellikte olduğundan farklı tam olarak anlaşılamayacak bir düzen vermiş gibidir. "İşte bu nedenle Herder'e göre tarihe doğadakinden farklı bir düzen olarak bakmak ve ona doğabilimsel bakıştan farklı bir bakış geliştirerek eğilmek gerekir."[244] Nitekim o bu konuda şöyle demektedir;

> [Aydınlanma filozofu] herşeyi bilen varlığı dikkate almadı! Tek bir bireyin asla haritasını çıkaramayacağı, insanlığın tümüyle beraber herşeyi içeren Tanrı'ya ait daha büyük bir planın olanağını, hiç bir şeyin tek bir bireyin bitiş çizgisini oluşturduğu tek bir sona doğru gitmediğini -özellikle 18. yüzyıl filozofu ya da sakinine doğru gitmediğini- çünkü her sahnenin ve sadece her birindeki her bir aktörün üstesinden gelebileceği ve sonunda belki mutlu olabileceği ve bütün bu sahnelerin yine de bir bütün, bir ana performans oluşturabileceği gerçeğini ve tek bir bencil bireysel oyuncunun göremeyeceği ve bilemeyeceğini; sadece doğru bakış açısına sahip olan ve sükünetle sürecin tamamlanmasını bekleyen seyirciyi, Tanrı'yı [dikkate almadı].[245]

Bu anlamda Herder, tüm tarihi kavramaya yarayacak tarih-dışı bir evrensel aklın/tinin olmadığını ifade eder. Ona göre her dönemde olduğu gibi tüm tarihi tek bir yasa ya da teori ile kavrama çabası içinde olanlar aslında sadece kendi dönemlerinin ya da çağlarının aklını/tinini tarihe taşımaktadır. Her çağın kendi ölçütlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Herder, her çağın, her dönemin geçmişi kendi şartlarına göre yorumladığını ifade eder. Geçmişi kendi akıl/tinine göre kavrar.[246] Bu fikirleriyle Herder, Alman Tarih Ekolü'nün ve Dilthey'in 'tarihsel görecelilik' anlayışına da kaynaklık etmiştir.

Tarihin genellenemeyeceğinin altını çizen Herder, onun bireysel bir alan olduğunu ve kesin yasalılığın hüküm sürmediği için de mutlak bir biçimde teorileştirilemeyeceğini belirtir. Theoria etkinliğine elverişli bir alan olmayan tarih oluş içindeki bir alandır. Elbette

[244] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 70.
[245] Johann Gottfried von Herder, "This too a Philosophy of History for the Formation of Humanity"", *Philosophical Writings*, ed. Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 328.
[246] Herder, "This too a Philosophy of History for the Formation of Humanity"", 325.

oluş halinde genelleştirilemeyen ve teoriye direnen haliyle tarih anlaşılamaz değildir. Onun da bir kavranış tarzı vardır. Ona göre bu tarz 'anlama'dır. Herder bir yöntem olarak belirttiği anlamayı ileri sürmekle hem Alman Tarih Ekolü'nü hem de Dilthey'i etkileyerek tarihçilik geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Onun tarihin genelleştirilemeyeceğine yönelik tarih karşıtı fikirleri Aydınlanmanın ilerlemeci tarih anlayışının karşısında yer alır. Herder, Özlem'in de ifade ettiği gibi; "Aydınlanmanın rasyonalist-mekanist bilim anlayışına karşı tarih biliminin anlama gibi özel bir yöntemle çalışması gerektiğini ileri sürmekle, günümüzde oldukça yoğunlaşan doğabilimleri-tin bilimleri tartışmasının da başlatıcısı sayılabilir. Öyle ki anlama, geleneksel theoria-historia karşıtlığını aşma konusunda bugün de başvurulan ana kavram durumundadır."[247]

İlerlemeci tarih anlayışına yönelik bir başka eleştiri ise köken ve gelişim olarak Herder'den esinlenen Alman tarih okulundan gelir. Bu okulun düşünürleri arasında von Humbolt ve Sybel'in isimlerini saymak mümkündür. Alman tarih okulunun en belirgin özelliği, düşüncenin tarihsel karakterine yönelik yaptığı vurgudur. Alman tarih okulu, ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkarak onun bir tarih kategorisi ve dolayısıyla da tarihin aklın gerçekleşme ya da kendini açma alanı olmadığını ifade ederek Hegelci tarihi determinizm anlayışına karşı çıkar. Onlara göre ilerleme fikri ancak ahlaki alanda söz konusu edilebilir ve bu nedenle de o tarihin bir kategorisi olarak ifade edilemez. İlerlemenin akla içkin bir yapı olduğu düşüncesinin somut tarihe bakıldığında Hegel'in belirttiği gibi "aklın gerçekleşme alanı" olarak görülmesi için bir kanıt olmadığını vurgularlar.[248]

Somut tarihin, elbette tarihsel süreçlerde akla uygun gelişmeleri saptadığı doğrudur. Ama aynı somut tarih araştırması aynı zamanda irrasyonel ya da akıl dışı motif ve gelişmelerin de olduğunu hatta onların daha ağır bastığını gösterebilmesi açısından önemlidir. Onlar ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkarken bu anlayışların teolojik bir formda ifade edilmesini de kabul etmezler. Özellikle Hegel ve Feurbach'ın teolojik fikirlerin insana bağlı bir şekilde değerlendirdiğini ifade ederlerken, Hegel'in 'Geist' ve Feurbach'ın ise 'insan-Tanrı' anlayışlarının spekülasyondan ibaret olduğunu düşünürler. "Bu akıldışı motiflerin de bir başka akılsallığa örneğin 'tanrısal akıl'a bağlı olduklarını ise ancak kötü

[247] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 78.
[248] Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative* (England: Harvard University Press, 2003), 34.

anlamıyla spekülatif çalışan bir düşünce söyleyebilir. Öyle ki, tarihe mantıksal-kurgusal bir şema ile yönelmek ve tarihte bu şemanın aslında kendisinden başka bir şey olmayan bir akılsallık bulunduğunu söylemek boş bir spekülasyondur."[249] Onlara göre tarih, insanın tarihidir. Bu nedenle de tarihçi insani olan hiç bir şeye yabancı olamaz. Nitekim insani olan her şeyin tarihsel olduğunu savunan bu okula göre tarih insani ve ahlaki her şeyin taşıyıcıdır.[250]

Aydınlanma düşüncesinin sonucunda ortaya çıkan mekanik evren anlayışı ve insanın rasyonel olan yönüne dair yapılan vurgu, içerisinde kimi Alman idealistlerinin de olduğu romantik akım tarafından eleştirilmiştir.[251] Aydınlanma düşüncesi, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru gerek rasyonel düşüncenin merkeziliğine yönelik ilgisinin kendisini tartışmalı hale getiren bir şüpheciliğe yol açmasıyla gerekse bilimsel düşüncenin mekanik evren tasavvuru neticesinde materyalist anlayışları doğurması kimi eleştirilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu noktada bir diğer uğrak noktası olarak karşımıza Romantik düşünce çıkmaktadır. Romantik düşüncenin önemi birkaç faktöre dayanır. Birincisi, erken romantikler, Kartezyen mirasın başlıca yönlerini eleştirirler: mekanik doğa anlayışı, zihin ve beden arasındaki ikiliği, öze olan temelci inancı ve kendi kendini aydınlatan özerk bir öznelliğe olan inancı. İkinci olarak genç romantikler Aydınlanma rasyonalizminin ardındaki bazı temel varsayımları da sorguladılar: tarih dışı bir aklın imkânını, apaçık ilk ilkeleri. Üçüncüsü, erken romantikler aynı zamanda felsefenin neredeyse her alanında yenilikçiydiler. Metafizikte, Aydınlanma'nın mekanik paradigmasıyla rekabet edebilmek için organik bir doğa kavramı geliştirdiler. Etikte, Kant'ın ve Fichte'nin ahlakının biçimciliğine tepki olarak sevginin ve bireyselliğin önemini vurguladılar. Dördüncüsü, siyasette romantikler modern sözleşme teorisinin ardındaki bireyciliği sorgulayarak Platon ve Aristoteles'in klasik cemaatçi geleneğini yeniden canlandırdılar. Modern sivil toplumun temel sorunlarından bazılarını ilk kez tanımlayan ve ele alan romantiklerdi: anomi, atomculuk ve yabancılaşma gibi. Yine bununla birlikte Romantiklerin bireye yaptıkları vurgu, faşizan yapıların ve ulus-devlet anlayışlarının ortaya çıkmasında da etkili olmuştur.[252]

[249] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 136.
[250] C. Beiser, *The Romantic Imperative*, 34.
[251] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 170.
[252] C. Beiser, *The Romantic Imperative*, 2.

Son olarak, Romantik düşüncenin din konusundaki tavrı mekanistik evren anlayışıyla birlikte popüler hale gelen materyalist dünya görüşünün eleştirisini yaparak bireysel dindarlık ve sekülarizmin radikalleşmenin de önünü açması açısından önemlidir. Öyle ki aralarında Schlegel ve Novalis gibi düşünür-şairlerin bulunduğu Romantikler, akılcılığın değerler dünyasını soluk bir hale getirdiği endişesiyle bu değerlerin dinsel nosyonlarla değil de yine insan dünyasından ya da doğadan hareketle kurtarılması gerektiğini düşünürler ki burada Feurbahçılığın etkisi de görülmektedir. İnsanın kendisinin Tanrısı olduğunu ya da onun "insan, insanın Tanrı'sıdır" ifadesiyle dile getirdiği radikal hümanistik tavır belli oranda Romantikler tarafından kabullenilmiş, doğal ya da insanın duygu, his ve şairene yönüne vurgu yapan bir dini tavra dönüşmüştür.[253] Nicholas Boyle'un 'sekülerleşmiş teolojinin başlıca formu olarak gördüğü[254] İdealist felsefenin ve Feurbach gibi materyalist anlayışların etkisinde kalan Romantikler, bu anlamda dinsel olanı tamamen koparıp atmamışlardır. Fakat artık din, vahiy temelli ve aşkın değerlere yönelik bir ilginin var olmadığı bir alan olarak görülür. Bununla birlikte Romantik akımın önde gelen ismi Novalis, Alman İdealist düşüncesini ve özellikle de Fichte'nin, sistematik düşünce dizgelerine her şeyi açıkladığını iddia eden anlayışlara karşı çıkar. Novalis, "bütün tek bir ilke anlayışları, daireyi kareleme girişimine benzeyecektir"[255] diyerek bu durumu açıklar. Novalis'e göre mutlak ya da tek bir ilke arayışı, sonlu olan dünyamızda sonsuzun aramanması demektir. Dolayısıyla Novalis "her yerde mutlağı ararız ve bulup bulabileceğimiz ancak sonlu şeylerdir"[256] diyerek mutlak arayışının da eleştirisini yapar.

İdealist ve Romantik felsefelerin Aydınlanma düşüncesinin rasyonalist, mekanistik anlayışlarına karşı ileri sürdükleri eleştiriler öznenin merkezsileşmesine katkı yapsa da yine de onların teolojiye ya da dine yönelik fikirleri Aydınlanma düşüncesinin karakteristiklerine bağlı bir şekilde geliştirilmiştir. Onlar, vahyin ya da tebliğ edilenin yerine doğal bir din arayışında olarak bu doğalcı düşünceden hareketle metafiziksel bir anlayışı onaylamışlardır. Burada modern anlayıştan hareketle dinsel inancın seküler bir zeminden hareketle yeniden inşası söz konusudur. Öyle ki Eagleton, 'Tin' kavramının Alman idealistleri tarafından rahat

[253] C. Beiser, *The Romantic Imperative*, 78.
[254] Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 72.
[255] Novalis, *Fichte Studies* (England: Cambridge University Press, 2003), 168.
[256] Novalis, *Fichte Studies*, 167.

bir şekilde Tanrı yerine kullanıldığını ifade eder. Ona göre Tanrı'nın yerinden edinerek bir dizi kavramın onun yerine kullanılması bu seküler dinsel inanç meselesinin bir belirtisidir.[257]

Eagleton'a göre seküler bir forma bürünen toplumsallık ile birlikte gerileyen din, özellikle Alman idealistleri ve Romantikler tarafından reddedilmemiş başka bir biçime sokularak savunulmuştur. Fakat bu savunma dinin insani sınırlar içinde ya da aklın ilkelerine uygun bir biçimde olmalıdır. Kutsalın yerinden edinmesi ile birlikte ortaya çıkan boşluk doldurulmalı ve dini olan böylece savunulmalıdır. Buradan hareketle modern düşünceyle birlikte radikalleşen insani öznenin Tanrı yerine kimi valiler belirlediğini öne süren Eagleton, bu valilerin Akıl, Doğa, Geist, sanat, devlet, insanlık, Varlık, Öteki, arzu ve yaşam gücü gibi nosyonlar olduğunu belirtir. Ona göre modern düşüncenin ortaya çıkardığı şey, artık aşkınlığın farklı bir düzlemde değerlendirilmeye başladığıdır. Tanrı'nın kendisini tarih sahnesinde gösterdiğine yönelik fikirler de bu anlayışların merkezinde yer alarak, ortaya çıkan boşluğun kapatılması gayretine işaret etmesi bakımından önemlidir. "Aşkınlık artık, tabiri caizse, dikey olmaktan ziyade yataydır. Kendi yarattığı evrenin ötesindeki sakin mekanlarda uzanan bir Tanrı meselesi olmaktan çok gelecekteki bir pleroma ya da tamamlanmışlık hali sürekli kendini aşan bir tarih meselesidir."[258]

Dinin yerine ikame edilmeye çalışılan aşkınlık fikri ya da Feuerbach'taki gibi radikal hümanizm, seküler bir ilahilik formunun da arayışı olarak okunabilir. İnanın manevi yönünün reddinin değil de dinin toplumsal hayattan çekilerek bireysel bir formda ama seküler bir biçimde var olması gerekir. İdealist ve romantik düşüncenin Tanrı ve dine yaklaşımı bu anlamda bireysel dini yaşamdır. "İdealistler için Mutlak, başka şeylerin yanı sıra sekülerleşmiş bir ilahilik formu sunmuştur."[259] Romantik düşünce için dinsel olan devam etmeli ve insan bundan vazgeçmemelidir. Fakat dinin nesnesi elde edilemez ve bilinemez olarak kalır. Yüce olana, sonsuz olana bir özlemin reddedilmediği aksine onun peşinden gidilmesi gerektiği fikrini savunan romantikler bu arzunun bitimsiz olduğunu düşünürler. Dolayısıyla "sonsuzu arayan, özünde dinsel bir çaba varlığını korur; fakat bu arzunun nesnesi nüfuz edilemez ve karanlıktır... Arzu eğer sonsuzsa, o halde aynı zamanda ebediyen

[257] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 73.
[258] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 72.
[259] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 131.

tatminsizdir; her daim yitik olan bir cennet arayışıyla bir steril nesneden diğerine mekik dokur ve sonunda anca kendisinde huzur bulur."[260]

Eagleton, insani olanın sınırlarına indirgenen bu kutsallık formunu ya da düşüncesini 'sadece bir özne felsefesiyle değil, bir özne teolojisiyle karşı karşıyayız' diyerek ifade eder. Bu özne teolojisi ilahilik formunun yerine ikame edilmiştir. Öznenin, bilginin ve hakikatin referansı haline gelmesinden sonra şimdi de hem tarihin hem de mutlak'ın referansı haline gelmesi, Hegel gibi büyük sistem filozoflarının eliyle mümkün olmuştur. Onlar yaratmış oldukları sistemle hiçbir şeyin kendisinden kaçamadığı bir karadelik gibi her şeyi açıklamaya çalışırken, bunu gerçek olan ile rasyonel olan arasında paralellik kurarak yapmaktadır. Bu anlayışlar öznenin her şeyin temeli olması anlamında mutlak olanın özne tarafından kavranılabileceği inancını paylaşırlar. "Öznenin dolaysız mevcudiyetinde özne ve nesnenin mutlak kimliğini ya da öznelliğin altını eşemeyeceğimiz bir temel, tüm dünyanın üzerinde döndüğü bir eksen olduğunu bulmalarıdır."

Romantikler indirgemeci bir materyalizm olmayan bir natüralizm, düalizm ve mekanizmanın aşırı uçları arasında bir orta yol aradılar. Bu özellikleriyle birçoğuna göre erken romantikler postmodernistlerdi. Postmodernistler gibi onlar da temelciliğin savlarına, evrensel eleştiri mantığına, eksiksiz ve bütüncül sistemlere ve kendi kendini aydınlatan özne düşüncesine şüpheyle yaklaşıyorlardı. Öyle ki romantikler, Foucault'dan önce cinsel özgürlüğün havarileri, cinsel stereotiplerin eleştirmenleri ve kişisel özgürlüğün savunucuları olarak görülmektedirler. Aynı zamanda hermenötiğin gelişiminde öncü ve tarihselci düşüncenin kurucularıydılar. Pek çok düşünür, temelcilik karşıtlığının, tarihselciliğin ve hermenötiğin kökenlerinin yirminci yüzyılda Heidegger, Wittgenstein, Gadamer veya Dewey gibi düşünürlerden önce on sekizinci yüzyılın sonunda Aufklärung'a karşı tepkide ortaya çıktığını ifade etmektedir.[261]

Dolayısıyla, tüm bunların ışığında bakıldığında romantiklerin, "insan düşüncesinin sezgisel, duygusal, estetik ve rasyonel olmayan yönlerini vurgulamak suretiyle modern düşüncenin bilinçli öznesine yönelik sıkı bir eleştiri mantığını gündeme getirdiği

[260] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 131-132.
[261] C. Beiser, *The Romantic Imperative*, 3.

söylenebilir."[262] Alman Romantikleri, bilginin mutlak bir şekilde elde edilebileceği fikrine karşı çıkarlar. Onlara göre 'mutlak' epistemolojinin ya da Kartezyen anlayışın ileri sürdüğü gibi ulaşılabilir bir şey değildir. "Alman Romantikleri realizm düşüncesinden ödün vermeden Kartezyen gelenek ile başlayan ve Aydınlanma düşüncesi ile geliştirilen bilgi ve temellendirme anlayışına, bilginin temellerinin mutlak ya da koşulsuz kılınması yoluyla mutlak olana ulaşılabileceği düşüncesine karşı çıkmışlardır."[263] Romantiklerin irrasyonel olana ya da aklın kuru bir resminin çizildiği Aydınlanma rasyonalliğine karşı çıkışının yanından onların özellikle tarihe olan bakışları onları Aydınlanma ile aynı çizgede bırakır. Romantizm ilerlemeci tarih anlayışına olumlu yaklaşır. Onlar Aydınlanmanın ve Alman idealizminin etkisi altında kalarak tarihi bir ilerleme süreci olarak görürler. Böylece onlar insanlığın tam bir yetkinliğe doğru gittiği Aydınlanmacı inancı beslerler.[264]

Romantik düşüncenin bu eleştirileri daha sonraki süreçte öznenin merkezi statüsü hakkındaki tartışmaların alevlenmesine yol açmıştır. Kant felsefesinde aktif bir role sahip olarak rasyonel iradesiyle ahlaki sorumluluğa sahip olan özne, Hegel ile birlikte farklı bir yöne çevrilerek tarihsel bir konuma yerleştirilir. Burada özne kendini bireysel olarak bir insanda değil de belli bir cemaat ya da toplulukta cisimleşen somut bir yaşantıda bulur. Bu sefer özne tarihselleşerek kollektif bir biçim almıştır. Hegel'de tarih sahnesinde kendine yer bulan bu özne anlayışı, Marksist düşünce çizgisinde zaten tarihselleşmiş olmanın yanında bir de ekonomik ilişkiler dolayımıyla maddeselleşerek bireyin egemenliğinden kurtarılmıştır. Burada ise özne maddi süreçlerin bir sonucu olarak kendi yaratımı değil, toplumsal çatışmaların ve yaşanan olayların meydana getirdiği sınıfsal bir öznedir. Daha doğrusu artık özne kavramı, proloterya–burjuva diyalektiği düzleminde ekonomik praksisin bir ürünü olarak Marksist düşünceyle birlikte kendini göstermiştir. Dolayısıyla hümanistik öznenin rasyonel yetileri sonucunda gerçekliği ahlaki ve teorik olarak bütünsel şekilde elde edebilmesi ya da onu belirlemesi mümkün değildir. Bu anlamda doğanın diyalektiği yoluyla bireyin bilincinin tarihsel olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Elbette burada da gördüğümüz

[262] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 171.
[263] Ömer Faik Anlı, "Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin 'Anti-Temelcilik' Anlayışlarının Karşılaştırılması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 166.
[264] Özlem, *Tarih Felsefesi*, 133.

gibi bireysel özne tamamen ortadan kaldırılarak hümanist düşüncenin aşılmasından ziyade tıpkı Hegel düşüncesinde tarihsel bir özne statüsüne taşınır.[265]

Elbette Alman idealistleri ile birlikte romantiklerin de bu eleştirilerinin modern hümanist öznenin merkezsizleşmesine katkı sağladığı söylenebilse de özneden tam kopuşun gerçekleşmediği ifade edilebilir. Bu kopuş postmodern söylemlerle birlikte gerçekleşecektir. Dolayısıyla bilginin ve anlamın merkezine yerleştirilen modern hümanistik özne ilk olarak merkezsizleştirilmiş sonrasında ise tamamen hümanizmden kopuş gerçekleşmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi Hegel ve Marks ile birlikte öznenin özerk ve bağımsız bir kimlikten tarihsel bir sürecin parçası olan bir özneye evirilmesi süreci ile birlikte Alman romantik akımı da bu kopuşu tam manasıyla sağlayamamıştır.[266]

Alman idealistleri, Romantikler ve Marks'ın hümanistik özneye ve onun dayandığı temsili düşünceye yönelik eleştirilerinden farklı olarak bir diğer eleştiri Freud tarafından yapılır. Tutarlı, bütünleşmiş hümanistik öznenin konumunu sorgulayan Freud bilinçli ya da özbilinç sahibi bu öznenin bilinçdışı faktörler tarafından oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Öznenin saf bir bilinç ile tarihten, çevreden ve anılardan bağımsız bir şekilde var olmasının ya da oluşmasının mümkün olmadığını ifade eden bu yaklaşım böylece modern özne anlayışını parçalayıp, merkezsiz ve heterojen bir özneyi onun yerine ikame etmiştir. Dolayısıyla Freud'un ileri sürdüğü özne, "bilen" bir özne değil, her şeyden önce çokluk, dağınıklık ve kendi kendini aldatma ile nitelenen "psikanalitik bir özne" olarak ortaya çıkar. Freud'un modern özneye yönelik başlattığı bu saldırı, postmodern düşünce tarafından da kabul görmüştür. Çünkü bu anlayış akıldışı ve nesnel olmayan bir biçimde rasyonel özne düşüncesini ileri sürerek bütünlüğü ortadan kaldırmış ve parçalı ve yerel doğrular fikrine yol açmıştır. Freud'a göre öznelliğimiz bozulmamış olarak doğmayız. Benlik fikri yakın aile çevremizdekilerin, genellikle ebeveynlerimizin bedenleriyle -özellikle de cinsiyetleriyle- karşılaşmamızın bir sonucu olarak bize aşılanır. Bu karşılaşma içsel yaşamımızı uyandıran, etrafımızdakilerden ayrı olduğumuzu hissettiren bir krizi tetikler ve karmaşık, dinamik; kimi

[265] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 254-258.
[266] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 220.

zaman muğlak bir psikolojik yapıya, kısacası öznenin bilinçli ve bilinçsiz olarak ikiye ayrılmasına neden olur.[267]

Dolayısıyla psikanaliz, öznenin gerçekliğini, içsel yaşamımızın nasıl yapılandırıldığını, şekillendirildiğini ve hem benzersiz bireysel özellikleri (örneğin, sinirsel alışkanlıklar ve cinsel zevkler) hem de geniş ölçüde kamusal olanları (örneğin, toplumsal cinsiyet ve kültür siyaseti) araştırma konusu yapan önemli ekollerden biridir. İnsanı anlamın ve değerin merkezi olarak gören modern Batı düşüncesinde özne, kendisine konu edindiği nesnesinin ölçülebilir ve bilinebilir olduğu varsayımına dayanır. Dolayısıyla sübjektivite metafiziğine göre şeyler bilinebilir ve öngörülebilir kalıplarda işleyen sabit bir yapıya sahiptir.

> Freud'un düşüncesinde efsaneler, insanın gizemli ve mahrem yönleri-daima akılcı bir açıklamayla aydınlığa kavuşturulur. Freud'un gayet net düşünen bir kafası vardır. Bu eserlerdeki bir diğer Aydınlanmacı vurgu, psikanalizin evrenselciliği konusunda düğümlenir. Freud kültüralist-tarihselci bir açıklamadansa, insanın ruhsal örgütlenmesinin tüm tarih ve kültürlerde narsistik ve Oidipal eksenler çerçevesinde tanımlanabileceği fikrini kabul eder. Bu evrenselcilik, güçlü bir modernizm ve Aydınlanma eğilimini yansıtır.[268]

Bu sabit ve bilinebilirlik fikrine olan ve Aydınlanmanın ilkelerine bağlılığından dolayı Mansfield psikanalizin, sübjektivite metafiziğinin önemli bir parçası olarak görüldüğünü belirtir.[269] Bu Aydınlanmacı ilkeler doğrultusunda Freud'un modern hümanistik öznenin merkezsişleşmesini, yukarıdaki intibası da dikkate alınarak, tam olarak sağlayamadığını da vurgulamak gerekir.[270] Bu durumun bir diğer örneği de Freud'un din hakkındaki görüşleridir.

Freud'a göre din, ilkel insanın uygulamış olduğu ritüellerin bir devamı olarak günümüze kadar gelmekle birlikte o, nevrotik bir durumdur. Ona göre nevrotik duygulardan mustarip olan hastalarla dindar insanların inançları arasında bir benzerlik vardır. Bu benzerlik her ne kadar yüzeysel gibi görünse de daha temele inildiğinde bunun aynı kökene

---

[267] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 8.
[268] Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Kanat Kitap, 2010), 134.
[269] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 9.
[270] Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004), 76.

sahip olduğu görülebilir. "Nevrotik duygulardan şikayetçi insanlardaki saplantılı eylemlerle dindar insanların inançlarını dile getirme konusunda uyguladıkları kararlar arasındaki benzerliği ilk gören kişi elbette ben değilim."[271] Freud'a göre din kolektif ve saplantıya dönüşmüş nevrorik bir yapı olduğu için tedavi edilmesi gereken bir hastalık gibidir.

Freud'un, insanın gelişimini anlatırken kullandığı üç evre Comte'un fikirleriyle benzerlik gösterir. Ona göre insanlar önce animistik, sonra dinsel ve son olarak da bilimsel evrelerden geçerler. Animistik evrede insanın kendini yücelttiği ve her şeye kadir olduğu anlayışı hâkimken dinsel evrede bu hâkimlik ve kadirlik tanrılara atfedilir. Fakat hala animistik evrenin izleri, Tanrıyı antropomorfik sıfatlarla andıkları için, görülmeye devam eder. Son olarak ise bilimsellik evresinde insan artık evren karşısında kendi küçüklüğünü kabul eder ve ölüm ve doğanın zorunluluklarına boyun eğer.[272] Ona göre Tanrı animistik dönemden kalma benlik duygusunun atfedilediği yerdir. Tanrı ideal ben'in şahıslaştırılmasıdır. O kendi başına var olan bir realite değil, ilke insanın benliğini yansıttığı kişidir. Ölüm korkusuna karşı bir savunama ve nevrozun da kaynağı olan 'baba kompleksi'nin bir ifadesidir. Freud'a göre insanın Tanrı algısının ya da dinsel inancının temelinde çocukluk döneminden kalma korku ve baba oteritesinden duyulan rahatsızlığın giderilme isteği yatmaktadır. Çocuğun Tanrı-baba arasında kurduğu bu ilişki bir yanılsama/illizyondur. İnsan bu yanılmasa/illizyon ile hayatına bir anlam vermeye çalışmaktadır.[273] Dolayısıyla Freud dinin evrensel bir saplantı ve hastalık olduğunu ifade etmekte ve ondan kurtulunması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre o bastırılmış duyguların bir ürünüdür.[274]

Dini inançları insan türünün gelişmesinde bir evre olarak gören Freud, dinin hominizaysonu yani insanileştirme sürecini ortaya koymak ister. İnsan türünün bu gelişme evresi onun öznelliğin ilk (yani en köklü bilinçaltı) yapılanmasının aklîleştirilmesinin sonucudur.[275] Dolayısıyla Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği* eserinde dinî duyguyu, gerçekten insanî bir fenomen olarak görür; bununla birlikte bu duygu insana bağımsız ve

[271] Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yapım, 1999), 31.
[272] Freud, *Dinin Kökenleri*, 148.
[273] Freud, *Dinin Kökenleri*, 145-189.
[274] Freud, *Dinin Kökenleri*, 89.
[275] Zeki Özcan, *Bilimsel İndirgemecilik Ve Din* (Bursa: Ak Ajans, 2001), 116.

aşkın bir ilke vermek şöyle dursun, Feuerbach'ın da ileri sürdüğü gibi insanî olanın tezahürü, bir yansıtılmasıdır

Freud'un bu görüşleri, bilhassa post-Freudian psikanaliz bağlamındaki radikalleşmeleri dikkate alındığında postmodern veya postyapılsacı düşünce için önemli bir ilham kaynağı olarak görülmüştür. Öyle ki Freudian psikanaliz, Lacan sonrası psikanalizle[276] birlikte düşünüldüğünde, postmodern ve postyapısalcı düşüncenin ekseninde öznenin daha radikalleştiği antihümanist bir bakış geliştirmiş ve merkezsiz bir insan anlayışına vücut vermiştir.[277]

Hümanistik öznenin merkeze alınması konusunda Aydınlanma düşüncesinin eleştirisini yapan bir diğer anlayış Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori mensuplarıdır. Aydınlanma ve onun yarattığı rasyonalite düşüncesinin sert bir eleştirisini yapan Frankfurt Okulu özellikle Horkheimer ve Adorno'nun çalışmalarının etkisiyle felsefi, toplumsal ve siyasal alanda önemli fikirler ileri sürmüşlerdir. İki ismin birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserin hemen girişinde, Aydınlanma düşüncesinin dünyayı, efsane ve hurafelerden arındırma girişiminin kendisinin bir mit olduğunu söylerler. Onlara göre bu demistifikasyon girişimi bir anlamda aklın araçsallaşarak tahakkümcü bir karaktere dönüşmüştür.

> Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Ne var ki tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor. Aydınlanmanın programı dünyayı gizlerinden kurtarmaktı. Mitleri parçalayacak, hamhayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti.[278]

Onlara göre akıl artık bir hizmetkâr olarak görülerek, şeylerin kendinde bir amaçlarının olmadığı ancak bir fayda sağladıkları ölçüde geçerli olduğuna yönelik düşünce, çağın

---

[276] Bu noktada Deleuze ve Gutttari psikanalizi, arzuyu yoksulluk olarak kabul etmeleri nedeniyle eleştirir. Onlara göre arzunun yoksunluk olarak görülmesi, arzunun nesnesiyle tatmin ilişkisine sokulması anlamındadır. Oysa arzunun tatmin olacağı bir nesne yoktur. Arzu kendini arzulamaktadır. O kendini arzuladığı ölçüde onu kod bozumuna uğratmak, arzunun özgürleştirilmesi açısından çok daha önemlidir. Bkz. Gilles Deleuze- Felix Guattari Felix, Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni, (çev. Fahrettin Ege vdğr.), Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012

[277] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 175.

[278] Max Horkheimer - Thedor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 19.

felsefesinin genel karakteristiği olarak nitelenebilir. Horkheimer bu durumu nesnel ve öznel akıl ayrımı yaparak ifade eder. Ona göre nesnel akıl evrensellik iddiası taşırken, şeylerin kendinde bir anlamları ve dünyanın da bu anlamlar çerçevesinde bir amacının olduğu görüşünü içermekteydi. Nesnel akıl sistemci ve bütüncül bir bakış sunarken önemli olanın araç değil amaç olduğunu ve dolayısıyla dünyanın bu amaca göre yorumlandığını belirten Horkheimer, bu aklın yalnızca bireylerde değil bireylerarsı ilişkilerde, doğada ve doğanın tüm görünüşlerinde mevcut olduğunu ifade eder. Dünyanın büyüsünün henüz bozulmadığı bu nesnel akıl aşaması ona göre büyük felsefi sistemlerin kurucularının düşüncelerinin de temelidir. Horkheimer'a göre Platon ve Aristoteles gibi düşünürler teleolojik bir doğaya ve nesnel bir aklın varlığına inanmaktaydılar;

> …aklı yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da yani insanlararası ve sınıflararası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de varolan bir kuvvet olarak görüyordu. Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş, insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu.[279]

Yapılan davranışların belli bir amacının ya da belli bir referansının olduğunu dile getiren Horkheimer, bu referansın nesnel akıl olduğunu bu nedenle de hayatın bir amacının olduğunu ama Aydınlanma düşüncesiyle birlikte radikalleşen 'öznel akıl' anlayışının bu referansları yok ettiğini ve dünyanın büyüsünün bozularak araçların amaçların önüne geçtiğini ifade eder.[280]

Öznel akıl ile birlikte amaçlar ve araçlar yer değiştirmiştir. Akıl araçsallaşarak faydacı bir pozisyona çekilmiştir. Burada artık amaç tamamen bireye fayda sağlayıp sağlamama durumuna göre değerlendirilmektedir. Herhangi bir kavramın kendinde iyi olup olmadığının sorgulanmadan bırakıldığını söyleyen Horkheimer, adalet, eşitlik, mutluluk gibi tümel kavramların yerine tikel kavramların geçirilerek söz konusu kavramların değerden düşürüldüğünü söyler.[281] Böylece aklın araçsal değerinin doğa ve

[279] Max Horkheimer, *Aklı Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 56.
[280] Horkheimer, *Aklı Tutulması*, 56.
[281] Horkheimer, *Aklı Tutulması*, 67.

insan üzerindeki egemenliğine göre değerlendirilmesi gerektiği fikri ortaya çıkar. Hesaba katılamayan ya da bilinemeyen her şey Aydınlanma düşüncesine göre kuşku altındadır.[282] Bu kuşku öznel aklın kullanımı ile ilgilidir.

> Öznelci görüş açısından, 'akıl', bir eylemi değil de bir nesneyi ya da bir düşünceyi anlatmak için kullanıldığında, söz konusu olan bu nesnenin ya da kavramın kendisi değil, sadece belli bir amaçla bağıntısıdır. Anlatılmak istenen bu nesnenin ya da düşüncenin başka bir şey için iyi olduğudur. Kendi başına akla uygun olan bir amaç yoktur.[283]

Aklın araçsallığı noktasında ortaya koyulan bu eleştirilere rağmen onlara göre hem nesnel hem de öznel akıl insan için gereklidir. Fakat buradaki temel mesele öznel aklın her şeyi işlevsellik açısıdan değerlendirerek 'el altında tutma' fikridir. Bu fikir aslında dünyayı kontrol altında tutma, ona hükmetme ve bir anlamda öngörülemeyeni ortadan kaldırma anlamına gelir. Böyle bir düşüncenin Hegel felsefesinde de olduğunu düşünen Horkheimer, onun tarih anlayışını bu açıdan eleştirir. Horkheimer, özellikle Hegel'in tarihselci düşüncesine karşı çıkar. Hegel'in tarihi bir bütün olarak görmesini eleştirirken, diyalektik sürecin kestirilebilir olmadığını ve dolayısıyla tarihte bir 'son' düşüncesinin doğru olmadığını savunur. Adorno'ya göre bütüncül bir sistem üreterek 'dünyayı kontrol altında tutma arzusu'nun göstergesi olan tarihçilik savunulamaz bir yaklaşımdır. Nitekim ona göre de tarih, cehaletten bilgisizliğe doğru çizgisel bir yol izlemez ve nihai bir hakikat de mümkün değildir.[284] Yine Adorno'ya göre spekülatif ve pozitivist felsefi sistemlerin zihne ilişkin bütün tözleştirmeleri sakıncalıdır ve onlardan kaçınmak gerekir. Bu anlamda Nietzsche'nin sistematik düşünceye, temelci epistemolojiye, metafiziksel anlayışların mutlak hakikat iddialarına yönelik eleştirilerinin de Eleştirel teorinin 'sistem eleştirisi'ne kaynaklık etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Horkheimer ve Adorno'nun bu eleştirilerinin postyapısalcı düşünleri öncelediğini söylemek de mümkündür.

Özellikle Horkheimer'ın nesnel-öznel akıl ayrımı, dinin gerek klasik felsefede gerekse Aydınlanma düşüncesinde nasıl konumlandırıldığı konusunda oldukça

[282] Horkheimer - Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 22.
[283] Horkheimer, *Aklı Tutulması*, 57.
[284] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 90.

önemlidir. Modern düşünceyle birlikte gerilediği iddia edilen dini düşünceye yönelik özellikle bağımsız bir eserleri bulunmayan okul mensuplarının dine bakışları da yine nesnel ve özne akıl çerçevesi içinde değerlendirilmektedir. Her ne kadar Marksist bir ideolojiden beslenmiş olsalar da onlar Weber'den de etkilenerek üst yapıya fazlaca önem vermiş ve dinin de modern düşünceyle birlikte öznel aklın dolayımında değerden düşürüldüğünü ifade etmişlerdir.[285]

Horkheimer'a göre modern felsefeyle birlikte seküler bir forma doğru itilen inanç alanı ya da dinsel yaşam şekli, Locke gibi deneyci filozoflar tarafından değil Spinoza gibi rasyonalist/metafizikçi filozoflarca nesnel akıl çerçevesinde değerlendirilmiştir. "Çünkü metafizikçilerin entelektüel kurguları, Tanrı, yaratılış ve hayatın anlamı doktrinleriyle deneyimcilerin kuramlarından çok daha yoğun biçimde ilgiliydi."[286] Ona göre Rasyonalist filozoflar dini düşüncenin temeli olarak kabul edilen nesnel doğruların ve Tanrı inancının kesinliği düşüncesini, dinin dışında salt akıl aracılığıyla açıklamaya çalışırlarken bunu insan zihninde kimi doğuştan ideaların ya da doğruluğu apaçık kavranabilen (sezgilerin) bulunduğunu varsayarak yapmaktaydılar. Dolayısıyla onlar artık dinsel bir temele değil akli bir temele dayanarak başka bir değişle doğal teoloji yoluyla nesnel olana ulaşmaya çalışmışlardır. Horkheimer'a göre felsefenin dinin yerini alma girişimi, nesnel hakikat ya da doğruluk anlayışının ortadan kaldırılmasını amaçlamıyordu. Burada temel kaygı vahiy ve akıl arasındaki bağlantıydı. "Asıl sorun, nihai doğruyu belirleyecek ve ortaya koyacak olan gücün vahiy mi yoksa akıl mı, teoloji mi yoksa felsefe mi olduğu noktasında düğümleniyordu."[287]

Horkheimer bu rasyonalist metafizikçilerin yaratılış, hayatın anlamı ve Tanrı'nın varlığı konusundaki meseleleri kendinlerine konu edinmelerinin dinin değerini düşürdüğünü iddia etmektedir. Ona göre felsefe ve din arasındaki bu ayrım ya da çatışma, dinin kültürel bir insani fenomen olarak görülmesine neden olmuştur. Bu da

[285] Jay Martin, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları*, çev. Sevgi Doğan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 399.
[286] Horkheimer, *Aklı Tutulması*, 64.
[287] Horkheimer, *Aklı Tutulması*, 64-65.

onun ruhsal nesnelliğin tek zemini olma iddiasının elinden alınması anlamına gelmektedir.

> Dinin birçok kültürel değerden sadece biri durumuna indirgenmesi ve hadım edilmesi, nesnel doğruyu içerdiği yolundaki 'bütüncü' iddiayla çelişiyor ve onu etkisizleştiriyordu. Dine gösterilen saygı yüzeyde sürüp gitse de bu etkisizleşme, dinin ruhsal nesnelliğinin tek zemini olma özelliğinin yok edilmesine ve sonuçta da dinsel vahyin mutlaklığı düşüncesinden doğan böyle bir nesnellik kavramının ortadan kaldırılmasına yol açtı.[288]

Horkheimer'a göre Aydınlanma düşüncesinin ve söz konusu rasyonalist felsefelerin dine yaklaşımları, dinin temeli olan Tanrı fikrine zarar vermiştir. Bu zarar verme durumu Aydınlanma düşüncesinin mite dönüşmesiyle açıklanırken, ona göre Aydınlanma Tanrı'nın rolünü üstlenmeye girişmiştir. Aydınlanma dinin Tanrı fikrini onun elinden alarak kendine mal ederken yaptığı şey aslında seküler bir toplumu var ederek araçsal aklı her şeyin üstünde tutmak ve yeni bir kutsallık yaratmaktır.[289]

Modern öznenin merkezi statüsünün tartışılmaya açılmasındaki bir diğer etki, modernitenin kaderini kendi tayin eden öznesinin anlamsal otoritenin merkezi olmadığını savunan yapısalcılıktır. Yapısalcılık gerek insan bilimleri gerekse toplum bilimleri alanında hem yazarın hem de öznenin ölümü mefhumuna zemin hazırlamış olması bakımından önemlidir. Yapısalcılık modern düşüncenin bir yaratımı olarak görülen özne anlayışının yanı sıra, onun bir uzantısı olarak ama farklı bir formda ileri sürülen ve varoluşçu düşüncenin imtiyazlı bir konuma yerleştirdiği bireysel özgürlük ve hümanizm nosyonlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.[290] Yapısalcılar hümanistik öznenin toplumdan, dilden ve toplumsal ilişkilerden bağımsız kendi kendine yeten bir fail olarak algılanmasına karşı çıkarlar.

Bu yönüyle yapısalcı anlayış bir anlamda bireyden ziyade onu oluşturan yapılardan bahseder. "Yapısalcılar bireyin üzerindeki vurguyu kaldırıp daha geniş yapılar üzerinde, bir sistemin işleyişinin biçimsel yasaları, bu yapıların dilsel olarak inşa edilmesi ve taşıdıkları simgesel anlam üzerinde veya yapısal dönüşümler içinde tezahür eden değişimler üzerinde

---

[288] Horkheimer, *Aklı Tutulması*, 65.
[289] Martin, *Diyalektik İmgelem*, 401.
[290] John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity* (England: Routledge, 1994), 1.

odaklanarak yazardan/özneden uzaklaşma eğilimini başlattılar."[291] Dolayısıyla özne, içinde bulunduğu yapıdan bağımsız bir şekilde toplumsal olanın dışına çıkmaya güç yetiremez. Bu anlamda yapısalcılık sosyal fenomenlere ve dile dair bilimsel bir yaklaşım tarzı benimsediğini iddia ederek hareket eder.[292] Bireyi belirleyen unsurların yapılar olduğunu vurgulayan yapısalcı düşünce, sosyal fenomenleri özerk yapılar ve yasalar aracılığıyla değerlendirilen olgular olarak kabul eder. Bununla birlikte "toplumsal-tarihsel bağlamla ve kolektif eylemle olduğu kadar bireysel eylemle de ilgili bütün mütalaları ya tümden bir yana bırakır ya da en aza indirger."[293] Yine yapısalcılık Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ön plana çıkan ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisini yapması bakımdan önemlidir. Yapısalcılığa göre tarih kimi evrimsel süreçlerle sürekli bir şekilde ileriye doğru akan bir yapı değil aksine kimi radikal değişimler tarafından belirlenen ve sürekliliği olmayan bir süreçtir.[294]

Yapılara ve yapılar arasındaki ilişkilere vurgu ile ifade edilen yapısalcılık özellikle Saussure temelli dilbilimden hareket eder. Saussure tarafından ileri sürülen ve dile dair incelemenin yapılara ilişkin olması gerektiği fikri yapısalcılığın ilkesidir.[295] O dile dair incelemelerinde konuşan özneden çok dilin kendisine odaklanır. Dile odaklanan bu yaklaşım, dil ve konuşma arasındaki temel ayrımın özneyle dil arasındaki ilişkiye yönelik geleneksel anlayışın da yerinden edinmesini ifade eder. Saussure dili meydana getiren karmaşık konuşma edimlerine bir düzen getirmek amacıyla dil (langue) ve söz (parole) arasında ayrım yapar.[296] Dil bir sistemdir ve dilin somut kullanımı olarak söz ise bu sistemin içinde spesifik bir konuşmacı tarafından pratiğe dökülen belli bir andaki uygulamasıdır. Bu uygulama ile sözler dil siteminin içinde hareket ederek ona uyarlar. Dolayısıyla dilin somut uygulaması olarak sözün arkasında onu belirleyen soyut ve toplumsal bir dil sistemi olduğu söylenebilir. Konuşma ya da söz, konuşanlardan önce var olan bir yapı olmadan ortaya çıkmaz.[297]

---

[291] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 78.
[292] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 1.
[293] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Yapısalcılık", 1631.
[294] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 3.
[295] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 149.
[296] Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 112.
[297] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 150.

Dilin fark etmeksizin bütün unsur ve temelleri, ses, sözcük ve bunlara dayalı anlamlar bir sistem yoluyla ve aynı sistemin arasındaki ilişkilerle belirlenip anlaşılabilir. Dil, bir göstergeler sistemi olarak anlaşıldığı için, ses ve sözcükler anlamlardan bağımsız değildir. Dolayısıyla dile dair araştırma anlama dair araştırmalardan ayrı düşünülemez. Dilsel yapılar anlamın birincil belirleyicisidir ve tekil özne hiçbir şekilde bu yapıların kaynağı veya belirleyicisi olarak kabul edilemez.[298] Gösterenle gösterilen arasındaki ilişkinin özsel değil keyfi olduğunu vurgulayan Saussure[299], anlamın gösterenle gösterilen arasındaki söz konusu ilişkiden doğduğunu ve dolayısıyla da anlamın mutlak olmadığını vurgulamış olur. Dile ve anlama dair bu öncelik-sonralık ilişkisi postyapısacı düşüncede de kabul edilmiştir. Saussure'a göre dil, göstergeler (sözcükler ve anlamlar) sistemidir ve öznenin tikel konuşma ediminden bağımsızdır.[300]

> Konuşmacılar bir şeyi sadece onlar konuşmazdan önce de varolan bir dilin yardımıyla söyleyebilir ya da anlatmak isteyebilirler. Dilin anlamı işte bu durumun bir sonucu olarak fenomenoloji ya da psikolojinin öznel terimleriyle açıklanamaz. Anlam, gösterge ve anlam arasındaki bir tür psikolojik ya da zihinsel çağrışımın ürünü olarak anlaşılamayacağı gibi fenomenolojinin telkin ettiği üzere öznenin bilinçli anlam verme ya da kastetme edimlerine de bağlanamaz.[301]

Saussure'un bu dil ve anlama dair fikirleri, birleşik ve soyut özne fikrinin iptali noktasında önemlidir. Bu yönüyle bir kez daha yapısalcılığın hümanizme karşı bir tavır takındığı söylenebilir.[302] Yapısalcılar, insanın bir özünün olduğu ve bu özün önceden belirlenmiş olduğu fikrine karşı çıkarken, insanı belirleyen şeyin 'yapı' olduğunu ifade ederler. Aynı zamanda, her ne kadar geleneksel felsefenin varoluş-öz dikotomisini eleştirseler de yine de öz'e öncelik vermesi açısından varoluşçu felsefeler de yapısalcı düşüncenin eleştirilerine konu olur. Dolayısıyla yapısalcılar varoluşçu felsefenin özgür ve sorumlu birey düşüncesinin tersine, insanın özgür ve otonom bir birey olmasının koşullarının

[298] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 150.
[299] Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 111.
[300] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 226.
[301] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 227.
[302] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 229.

araştırılmasıyla aslında onun çeşitli faktörler tarafından yapılıp belirlendiği fikrini öne sürerler.[303]

Bir diğer yapısalcı düşünür olan Lévi Strauss, Saussure'ün yöntemini kültür alanına uygular. Yapısalcılığın, "değişmez olanı ya da yüzeydeki farklılıklar arasındaki değişmez unsurları araştıran"[304] bir yaklaşım olduğunu söyleyen Strauss, bu yüzeydekilerin kaotik bir yapıya sahip olduklarını ama derinliklere bakıldığında onların ortak unsurların ürünleri olduklarının fark edilebileceğini ifade eder. Bu bağlamda yapısalcılığın, postyapısalcılar tarafından eleştirildiği yerin de burası olduğunu belirtmekte fayda var. Nitekim Strauss'a göre her ne kadar farklı kültür ve yapılar var olsa da insanların aslında her yerde aynı oldukları düşüncesi antropolojinin verileri ile paraleldir.

> İnsanlığın muhtelif kısımları arasında kültürel farklılıklar olmasına rağmen, insan zihninin her yerde bir ve aynı olduğu ve aynı kapasitelere sahip bulunduğu, muhtemelen antropolojik araştırmaların pek çok sonucundan biridir. Bunun her yerde kabul edildiğini düşünüyorum.[305]

İnsanı toplumsal ilişkilerin oluşturduğu ve kendi kendini yapan bir varlık olmadığını ileri süren yapısalcı ekolün önde gelen ismi Lévi-Strauss, kendi çalışmalarının amacının "insanı kurmak değil çözmek" olduğunu vurgular.[306] Nasıl ki dil kendi iç dinamikleri gibi değerlendirilmekteyse, kültür de kendi iç dinamikleriyle değerlendirilmelidir. Bu nedenle Strauss, kültürel bir varlık olarak öznenin bilincin değil; kültürün, dilin bir yaratımı olduğunu savunur. Mitolojiyi batıl inancın ve ilkel zihnin ürünleri olarak gören modern düşünceye karşı Strauss'a göre mitler insanın haberi olmadan onun içinde düşündüğü ve 'ben' ya da 'bana göre'nin[307] aslında nasıl da 'yapı'lara bağlı olduğunun bir göstergesidir. Dış gerçekliklerin ya da sosyal ve kültürel süreçlerin bir ürünü olarak görülen insan, modern öznede olduğu gibi fail bir etken olarak değil de edilgen bir ürün olarak görülür. Bu açıdan yapısalcılık modern düşünceyle birlikte ortaya çıkan epistemolojinin merkezi figürü olarak ve ontolojik bakımdan da imtiyazlı bir yere sahip olan hümanistik öznenin merkezsizleştirilmesini ve bu öznenin söylemlerin ve söylemlerin arasındaki ilişkilerin

[303] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 3.
[304] Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 42.
[305] Strauss, *Mit ve Anlam*, 53.
[306] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 78.
[307] Strauss, *Mit ve Anlam*, 37.

ürünü olduğu ileri sürmesi bakımından önemlidir. Kültürel ya da toplumsal modeller bir dilin modellerine benzer şekilde bir kuşaktan diğer kuşağa bilinçli bir şekilde aktarılmaz. Dolayısıyla dil gibi toplum da bireysel, sosyal güçlerin amaç ve eylemlerini araştırmak olarak anlaşılmaz.[308] Toplumsal ve kültürel yapılar toplumun bütünsel sistemi içindeki yeri itibariyle açıklanır. Onlar doğuş ya da kökenleriyle anlaşılamaz.

Bunun sonucunda yapısalcılık özne yerine birincil anlam alanı olarak anlamları mümkün kılan yapılarla değiştirir. Yani özneden nesneye bir kayma söz konusudur. Bununla birlikte özneden semantik yapılara geçiş, metafiziğin sübjektivite mantığını ortadan kaldırmamaktadır. Temel metafizik varsayım -dünyanın verili bir anlamı (sabit, birleşik ve tutarlı bir yapı) olduğu ve ancak doğru bilimsel yöntem kullanılırsa anlaşılabileceği- öznenin tam olarak merkezsizleştirilmesiyle sonuçlanmaz. Yapısalcılık, metafiziğin kusurlarını fiilen düzeltmeden, bir anlamda odağı özneden nesneye kaydırır.[309] Modern öznenin yerini hâlâ tüm anlamın yapılanma mahalli olarak hizmet eden yeni bir merkez alır. Yapısalcılığın sübjektivite metafiziğine -dil sistemlerinin anlamın yetkili belirleyicisi olduğu şeklindeki- tepkisi, bu nedenlerle postyapısalcılık için tatmin edici değildir. Postyapısalcı meydan okuma, sistematiklik kavramına ve herhangi bir anlam sisteminin belirleyici bir birleşik merkezi olabileceği fikrine meydan okuyarak metafiziğin kalbine kadar ilerletir.[310]

Saussure, Strauss gibi isimlerin yanı sıra bir diğer yapısalcı ve anti-hümanist düşünür ise Louis Althusser'dir. Marksist bir düşünür olan Althusser, öznenin kapitalist düzen içindeki yerinin eleştirisini yapar. O, kapitalist sisteminin kendi istediği tarzda bir özne yarattığını ifade eder. Ona göre özne kapitalist bir yaşam pratiğinin yaratımıdır. Althusser *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı eserinde kapitalist toplum yapısının kendisini nasıl yeniden ürettiğini araştırmaktır. Art arda gelen nesiller nasıl kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu uysal işçiler ve tüketiciler haline gelir? Bu, basitçe kapitalist devletin emrindeki baskıcı güçlerle -Althusser'in Ordu, polis ve hapishane sistemi gibi Baskıcı Devlet Aygıtları dediği şeyle- açıklanamaz. Ona göre cevap, kapitalist sistemin değerlerini, anlamlarını ve mantığını yeniden üreten kilise, aile ve özellikle okul gibi Devletin İdeolojik Aygıtları denen

[308] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 230.
[309] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 3.
[310] Lumsden, *Self-Consciousness and The Critique of The Subject*, 8.

kurumlarda bulunabilir.[311] Bu kurumlar, kapitalist değerleri -ya da en azından içimizdeki doğru derecede uysallığı ve kaderciliği- bizi egemen düzen için yararlı kılarak sonsuz bir biçimde pekiştirir. Dolayısıyla, kapitalizm yalnızca endüstriler, sınıflar ve yapılar düzeyinde işlemez. Aletleri ve taşıyıcıları haline gelen özneler yaratarak başarılı olur. İdeoloji öznelliğe ihtiyaç duyar. Althusser'e göre ideoloji bizi "çağırarak" özne haline getirir. Onun en ünlü örneğini kullanacak olursak, bir polisin sokaktaki birine seslenmesi gibi bize seslenerek oluşturulması bu durumu ifade eder. Althusser bunu şöyle anlatır:

> Söz konusu seslenme eylemini kafamızda canlandıra-bilmek için polisin (ya da başka birinin) her gün kullandığı en sıradan "Hey, sen, oradaki!" yollu seslenişini düşünmek yeter. İşi "iyice somutlaştıralım" derseniz, imgelediğimiz kuramsal sahnenin sokakta yaşandığını, seslenilen kişinin de sese doğru döndüğünü varsayabiliriz. İşte, seslenilen birey, bedeninin yüz seksen derecelik bu dönüşüyle özne olup çıkar. Neden? Çünkü seslenmenin "tam da" kendisini hedeflediğini ve de (başkasına değil de) "kendisine seslenildigini" anlamış bulunuyor.[312]

Dolayısıyla, bu özne kendi istek, yetenek ve arzularına göre gelişmez, ona ihtiyaç duyan sistem için vardır. Tek kamusal gerçekliği, onu belirli bir varlığa çağıran toplumsal aygıt tarafından belirlenir. Özneler, ideolojiler içinde kendi adlarıyla çağrıldığından onlar ideoloji tarafından belirlenir. Bu ideolojik aygıtlara dini de ekleyen Althusser, dinin de aynı şekilde özneyi kuran ve belirleyen bir unsur olarak görür. Din kendi öznelerini belirlerken; "işte senin kim olduğun, sen Pierre'sin. İşte senin kökenin… İşte senin dünyadaki yerin, işte senin ne yapacağın, eğer sevginin yasasını gözetirsen kurtulacaksın."[313] şeklinde insanları yönetir. Buradaki 'Özne' Althusser'e göre Tanrı'dır. Çünkü özne bir başka en büyük özneye ihtiyaç duyar. İnsanın dönüştüğü ya da 'çağırma'ya olumlu yanıt verdiği bu tür sitemler insanı kendi esiri olarak alırlar. Din baskıcı ve denetlenemez bir aygıttır. Bu aygıt, doğa yasaları gibi zorunlu değil aksine raslantıya dayalı ya da kanıtlanamaz bilgilerle kendi öznelerini yaratır. Böylece bir iktidar kurar. "O zaman söz konusu 'iktidar' (doğanın veya devletin iradesi) insan yeteneklerini ötesinde, hemen hemen doğaüstü güçlerle donanmış ve 'kararları' tahmin edilemezmiş gibi görünür. Bu iktidarın model ve özetinin

[311] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 53.
[312] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin ideolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 103.
[313] Althusser, *İdeoloji ve Devletin ideolojik Aygıtları*, 108.

Tanrı olduğu açıktır."[314] Bireyler kendi hayatlarını kendileri dışında bir güce, kadere teslim ederler. İdeolojilerin ve günümüz kapitalist sisteminin de yaptığı şey aslında budur. Bu nedenle öznellik, kapitalist devletin daha geniş siyasi zorunluluklarının ihtiyaçlarına uydukça dönüştüğümüz varlık tipidir. Sadece belirli şekillerde davranmamızı değil aynı zamanda belirli insan türleri olmamızı da gerektirir.[315] Althusser'in bu 'çağırma' ya da 'seslenme' teorisinin, postmodern düşüncenin iddialarına zemin hazırladığını ve Foucault'un 'öznenin söylemsel bir üretim' olduğu düşüncesine de kaynaklık ettiği söylenebilir.

Dilbilim ve yapısalcılıktan etkilenerek bir özne teorisi geliştiren[316] Lacan, postyapısalcı ve postmodern düşünceye zemin hazırlayan bir diğer isimdir. Onun psikanalizden hareketle geliştirdiği özne teorisi yapısalcı antropoloji ve dilbilimin keşiflerine dayanmaktadır. Lacan'ın bu bağlamda, en temel düşüncesi, bilinçdışının bir dil gibi yapılandığına yöneliktir. Lacan'ın dil hakkındaki fikirlerinin arkasında daha önce de belirttiğimiz gibi Saussure'ün ders notlarının düzenlenmiş bir versiyonu olan *Genel Dilbilim Dersleri* adlı eseri yatmaktadır. Saussure'e göre dil, her biri maddi bir formu, göstereni (bir sayfadaki yazılı işaretler veya ağızdan çıkan sesler) soyut bir kavramla, onun gösterileniyle birleştiren bir göstergeler sistemidir. Bu nedenle işaretler doğrudan gerçekliğe değil, insan zihnindeki gerçekliğin kavramsallaştırılmasına bağlıdır. Dolayısıyla her bir gösterenin ilişkisi, bağlantı kurması gereken dış dünyadaki nesneyle değil, sistematik bir dünya görüşü oluşturdukları için diğer gösterenlerle ilişkisidir.[317] O halde dil bir araç değil, bir sistemdir. Bu sistem, onun dışında, dil öncesi bir alanda olup bitenler tarafından belirlenmez. Dil, farklılıkların içsel bir düzenlemesi etrafında inşa edilmiştir.

Lacan, dilin iletişim kurmak için var olduğu ve öznelliğin ifade aracı olduğu şeklindeki klasik dil teorisini reddeder. Lacan'a göre bilinçdışı da dile benzer gizli bir yapıya sahip olup dünyayı ve benliği oluşturan bir karaktere sahiptir. Dile bu yönüyle oldukça önemli bir işlevi, bir kimsenin ayrı bir varlık olarak kendisini ayırt edebilme

[314] Louis Althusser, *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 44.
[315] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 54.
[316] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 718.
[317] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 39.

işlevini yükleyen Lacan, "özneleri, taşıdıkları karşılıklı (ortak) karşıtlıklar yoluyla tanımlayarak, öznelliğin temelini kuran Ben-Sen diyalektiği"[318]nin dil yoluyla gerçekleştiğini ifade eder. Bununla birlikte dil kültürün kuralları, yasakları ve yasalarını da taşıyan bir araç olarak görülür. Dolayısıyla özne, dil tarafından kurulur. Dil öncelikli bu anlayışa göre öznenin dilden önce varolması söz konusu değildir. Önce dil vardır ve özne o dile doğar. Öznenin oluşumu dil, yasa ve toplum ile tanışması ile kendi benliğini kurması sonucu ortaya çıkar. Lacan'a göre özne, kendisini kayıp bir hayata ve arzu adı verilen belirli bir doymak bilmez nostaljiye mahkûm eden simgesel düzene girerek kurulur.[319] Bu kurulum ya da kurma Lacan'ın simgesel dönem dediği aşama ile mümkündür. Simgesel dönemden önce bir dil ile karşılaşmayan özne bir benlik kuramaz. Dolayısıyla benliğin kurulması için dil şarttır. Lacan'a göre dil olmadan özne olamaz ve bununla birlikte özne salt dile indirgenemez.[320] Bilincin dil aracılığıyla kurulduğunu ifade eden, Lacan, "herkesin akıl edebileceği gibi, dil olduğu için hakikat vardır… hakikat ancak dil var olduğu andan itibaren yerleşmeye başlar"[321] diyerek dil dışında bir varoluşun olmadığını ve gerçekliğin ve hakikatin de dile bağlı olduğunu vurgular.

Yapısalcılığın hümanizm, özne ve yazarı şüphe altında bırakan bu düşünceleri her ne kadar önemli olsa da onlar yine de 'yapı' etrafında özcü bir model geliştirdikleri ve bilime, akla ve rasyonaliteye bağlı kaldıkları için postmodern düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulmuşlardır.[322] Çünkü yapısalcılar bir yandan modern özcü düşünceleri eleştirmekte başka bir yandan da 'yapı'yı anlamın belirleyici olarak görmektedirler. Hal böyle olunca 'yapı' düşüncesi bir özcülük haline gelir. Hakikatin ve anlamın bütün zamanlar için geçerli ve elde edilebilir olduğu düşüncesinin sert bir eleştirisini yapan postmodern anlayışın bu sistematik özcü yapıyı kabul etmesi mümkün değildir. Nitekim özcülük, "bütün kültürler ve zamanlar için doğru olduğu düşünülen değişmez bir gerçekliğin olduğunu ve böylece hakikat veya fikirlerin, sosyal bir tarzda oluşturulmuş

[318] Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdulbaki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004), 19.
[319] Mansfield, *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*, 81.
[320] Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 16.
[321] Lacan Jacques, *Benim Öğrettiklerim*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Monokl, 2012), 46.
[322] Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 34.

şeylerden ziyade, değişmez 'öz'lere dayandığını ileri süren"[323] ve neredeyse bütün bir Batı metafiziği tarafından kabul gören anlayışı temsil etmektedir. Bu nedenle postyapısalcılık, yapısalcılığın modern izlek içinde kaldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla postyapısalcılık, bu özcü anlayışın değişmeyen bir insan doğasını varsayarak hümanist nosyonu yeniden üreten yapısalcı ekolün hümanizmden tam olarak vazgeçmediklerini savunurlar.[324]

Bu noktada yapısalcılığın özneyi merkezsizleştirmeye yönelik yaptığı antihümanist girişim postmodern düşüncede daha radikal bir boyuta taşınır. Bu antihümanist girişim özellikle Nietzsche felsefesinden başlamak üzere Heidegger, Foucault, Lyotard, Derrida ve Deleuze gibi postyapısalcı/postmodern düşünürlerde kendini gösterir. Buradaki ortak tema ise bir kurgu olarak öznenin Kartezyen düşüncenin iddia ettiği gibi bilincin dış etkenlerden bağımsız, tarih dışı ve evrensel hakikatlere ulaşılabileceği fikrinin eleştirilerek onun dil, toplumsal ilişkiler ve tarihsel etkenler tarafından inşa edildiğidir. Bu anlamda Foucault ve Derrida gibi düşünürler öznenin 'dildeki bir konum' olduğunu ve belli söylemlerin etkisinde vücut bulduğunu ileri sürerler.[325]

2.2. Anti-hümanizm ve Özenin Âdem-i Merkezileşmesi

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere insanın hakikat, değer ve anlamın merkezine yerleşmesiyle bir dizi felsefi ve sosyal gelişme çerçevesinde ortaya çıkan meseleler sonucunda kazandığı konum sarsılmaya başlamıştır. Epistemik özneye biçilen bu görev ve bu görevi akıl aracılığıyla yerine getirebilecek güce sahip olduğu inancı "hem bilişsel ve hem de pratik özne yani hem bilginin bulunduğu yer ve hem de değerlerin kaynağı olarak özne hakkında belirli birtakım kabuller"[326] üzerinden temellenmiştir. Gerek epistemoloji gerekse ahlak temellendirmesi, söz gelimi Descartes'ta ben bilincinin kesinliği, Kant'ta ise öznenin transandanteal düzeye taşınması ile oluşurken, bilginin objesi olarak soyut zihin ya da akıl yeniden inşa sürecine sokularak mümkün hale gelir. Öznenin bu konumunun sarsılması, onun inşa mantığının açığa çıkarılma çabasıyla mümkündür.

[323] Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Anti-özcülük", 116.
[324] Steven Best - Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 37.
[325] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 74.
[326] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 214.

Öznenin ‘Ademi merkezileşmesi’ yani onun yerinden edinmesi Kant’ın transandantal öznesine kadar geri götürülebilir. Her ne kadar Kant epistemolojik ve ahlaki bakımdan özneyi en yüksek derecede önemli bir yere oturtsa da yine öznenin yerinden edinilmesine engel olunamamıştır. Özneye yönelik en sert eleştiriler ise özellikle Nietzsche ve Heidegger aracılığıyla postyapılsacı/postmodern düşünce çizgisinden gelir.

Modern hümanistik öznenin Nietzsche ve Heidegger aracılığıyla özellikle yapısalcı ve postyapısalcı ya da postmodern düşüncede eleştirilmesinin en önemli nedeni, onun sarsılmaz bir rasyonalizme bağlı şekilde kendi inancının, değerlerinin ve kararlarının yargıcı olarak sadece kendi aklını görmesidir. Bu yargılayıcı ve karar verici akıl her şeyi kavrayıp kuşatabilecek ve kendini şeylerin dışına çıkararak -tabir yerindeyse kendini gökyüzüne çıkarıp yeryüzünü izleyemeye koyularak- onları belirleyen bir aktör konumundadır. Hümanistik öznenin merkeze alınarak temellendirilmesiyle ortaya çıkan ve etik, politik ve sosyal alanlarda bir dizi krizi tetikleyen sübjektivite metafiziklerinin, postyapısalcı ya da postmodern düşüncede radikal bir şekilde olmak üzere, üç noktadan eleştiriye uğradığı söyleyebilir. Elbette modern düşünce ilk olarak hümanistik bir formda ve metafiziksel bir doğaya sahip olarak özne üzerinden eleştirilir.

20. yüzyılın ikinci yarısına hâkim olan sübjektivite teorileri özne eleştirisini genel olarak iki kategori üzerinden yapar: öznenin doğasını veya yapısını (“gerçeği”) tanımlamaya çalışanlar ve herhangi bir öznellik tanımını kültür ve gücün ürünü olarak görenler. İlki daha önce değindiğimiz Freud’un psikanalizinden başlamak üzere yapısalcılık ve Jacques Lacan’ın çalışmaları ile ilişkilendirilirken; ikincisi Friedrich Nietzsche, Heidegger, Michel Foucault, Derrida, Lyotard ve Deleuze gibi bir dizi düşünürün çalışmalarıyla ilişkilendirilebilir. Görüleceği gibi her iki yaklaşımda da eleştirilen unsur, öznenin özgür ve özerk bir birey olarak algılandığı düşünce tarzına karşı çıkmaktır. Bu eleştiriler açısından bakıldığında özne bir yapı, inşa, güç ilişkileri süreci içerisinde üretilmiş olması bakımından değerlendirilmiştir. Her iki yaklaşım için de özne neredeyse bir embriyonik formda kendi içinde kapsüllenmiş tüm doğası ve kapsamı ile dünyaya gelmez. Öznellik, insan bağlamını oluşturan ilişkiler tarafından yapılır/inşa edilir. Psikanalize göre bunlar arasında baskın olan cinsiyet ve cinsellik açısından tanımlanan aile ilişkileridir. Foucault için bunlar tüm toplumlarda her yerde mevcut olan geniş güç ve boyun eğme ilişkileridir.

Yine eleştirilerin odağında gerek psikanaliz için gerekse de anti-hümanist bir çizgide özne eleştirisi yapan Foucault ve Derrida gibi isimler için dil vardır. Her iki yaklaşım da bu bağlamın bireyi oluşturduğu yer olarak dili görür. Fakat özneyi sistematik olarak etkileyen dilin ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Dil eleştirisi, modern gösterge kavramından hareketle ortaya çıkar. Bu, kavramlarımız ve nesneler arasındaki bağlantının zorunlu olup olmaması ve göstergelerin keyfi mi yoksa özsel mi olduğuna yöneliktir. Burada özellikle Wittgenstein ve yapısalcılığın temsilcisi Saussurre üzerinden tartışmaların yürütüldüğü görülmektedir. Öznenin bir bilinç varlığı olarak özerk bir düşünce mantığına bağlı olduğu görüşünün tersine öznenin "dilin ve onun cisimleştiği sosyal, tarihsel ve kültürel etkilerin sosyal gerçekliğin inşa edicisi olduğu"[327] tezine geçiş, ismi geçen düşünürlerin ortak görüşleri olarak modern düşünce eleştirilerine ve antihümanist çizginin ortaya çıkmasına vücut vermiştir.

Son olarak ise eleştirilerin odağında epistemolojinin nesnesi yer alır. Öznenin şeyleri kendi bilincinin bir nesnesi olarak kurması ve onu zihinde tam manasıyla temsil edebileceği düşüncesi, özellikle Nietzsche'den başlayarak eleştiri konusu olmuştur. Bu nesne eleştirisi modern öznenin bilgi ve bilim anlayışlarının ortaya çıkardığı evrenselleştirici ve nesneleştirici anlayışlara yöneliktir. Sınıflandırmaya çalıştığımız bu eleştiriler, modern düşünceyi bir krizin içine doğru çekmiş, hümanistik ve metafiziksel hakikat iddialarını sorunsallaştırmıştır. Bu sorunsallaştımanın en radikal boyutlarını modern Batı düşüncesinin hümanistik ve metafiziksel karakterine bağlı olarak metafizikteki sabit ve değişmez varlık anlayışıyla ilişkilendirilerek kritiğe tabi tutan saymış olduğumuz isimlerin eleştirilerinde de görmek mümkündür. Bu eleştiriler, metafizik ve hümanistik düşünce arasında tam bir paralellik olduğunu ileri sürerek rasyonel varlık ve hakikat anlayışının temelci, özcü bir anlayışla oluşturulduğunu ve bu nedenle de metafiziğe ya da hümanistik düşünceye yönelik bir eleştirinin her ikisini de kapsayacağı iddiasını içermektedir. Dolayısıyla;

> Bu eleştiriler açısından bakıldığında, hümanizmin imkânı, insana merkezi ve dışlayıcı bir rol veren bir metafizikle sağlanmış olup, hümanizm de her şeyi beşeri özneye akılcı bir biçimde indirgeyen bir metafizikten başka bir şey değildir. Bundan dolayı, çağdaş felsefelerde ortaya konulan hümanizm eleştirisi ile metafizik eleştirisi arasında tam bir örtüşmeden söz edilebilir.[328]

[327] Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, 211.
[328] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 173.

Yapısalcılığın hümanizm, özne ve yazarı şüphe altında bırakan yukarıda açıkladımız düşünceleri her ne kadar önemli olsa da onlar 'yapı' etrafında özcü bir model geliştirdikleri için ve bilime, akla ve rasyonaliteye bağlılıklarından dolayı postmodern düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulurlar.[329] Çünkü yapısalcılar bir yandan modern özcü düşünceleri eleştirmekte başka bir yandan da 'yapı'yı anlamın belirleyicisi olarak görmektedirler. Hal böyle olunca 'yapı' düşüncesi bir özcülük haline gelir. Hakikatin ve anlamın bütün zamanlar için geçerli ve elde edilebilir olduğu düşüncesinin sert bir eleştirisini yapan postmodern anlayışın bu sistematik özcü yapıyı kabul etmesi mümkün değildir. Nitekim özcülük, "bütün kültürler ve zamanlar için doğru olduğu düşünülen değişmez bir gerçekliğin olduğunu ve böylece hakikat veya fikirlerin, sosyal bir tarzda oluşturulmuş şeylerden ziyade, değişmez 'öz'lere dayandığını ileri süren"[330] ve neredeyse bütün bir Batı metafiziği tarafından kabul gören anlayışı temsil etmektedir. Bu nedenle postyapısalcılık, yapısalcılığın modern izlek içinde kaldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla postyapısalcılık bu özcü anlayışın değişmeyen bir insan doğasını varsayarak hümanist nosyonu yeniden üreten yapısalcı ekolün hümanizmden tam olarak vazgeçmediklerini savunur.[331]

Bu noktada yapısalcılığın özneyi merkezsizleştirmeye yönelik yaptığı antihümanist girişim postmodern düşüncede daha radikal bir boyuta taşınır. Bu antihümanist girişim özellikle Nietzsche felsefesinden başlamak üzere Heidegger, Foucault, Lyotard, Derrida ve Deleuze gibi postyapısalcı/postmodern düşünürlerde kendini gösterir. Buradaki ortak tema ise bir kurgu olarak öznenin Kartezyen düşüncenin iddia ettiği gibi bilincin dış etkenlerden bağımsız ve tarih dışı ve evrensel hakikatlere ulaşılabileceği fikrinin eleştirilerek onun dil, toplumsal ilişkiler ve tarihsel etkenler tarafından inşa edildiğidir. Bu anlamda Foucault ve Derrida gibi düşünürler öznenin 'dildeki bir konum' olduğunu ve belli söylemlerin etkisinde vücut bulduğunu ileri sürerler.[332]

[329] Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 34.
[330] Cevizci, "Anti-özcülük", 116.
[331] Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 37.
[332] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 74.

Öznenin merkezi konumundan uzaklaştırılması çabası olarak antihümanist yaklaşımlar temelde üç açıdan özne eleştirisi yaparlar. İlki, öznenin modern felsefenin bir icadı olmasıdır. İkincisi, öznenin merkeziliği ya da onun her şeyden bağımsız kendiliği düşüncesi hümanistik bir söylemdir ve postmodern ya da postyapısalcı düşünceye göre bundan kurtulmak gerekir. Son olarak öznenin bir nesneyi gerektirdiği fikridir. Özneye yapılan bu vurgu zorunlu olarak bir nesnenin de gerekliliğini doğurduğu için bu ikilik kabul edilemez.[333] Özneye yapılan vurgu modernlik ve modern değerlerle ya da modern dünya görüşüyle bağlantılıdır. O modern toplumun icadı olarak Aydınlanmanın ve rasyonalitenin ilkelerine bağlıdır. Bu ilkeler doğrultusunda gerçekliğin nihai referans noktası olarak beliren insan-özne, Tanrı-öznenin yerine ikame edilmiştir. "Modern bilim dinin yerini alınca, rasyonel birey (modern özne) Tanrı'nın yerine geçmiş" ve bu çerçeveden bakınca "ister bilimsel (dış gerçeklik, teori, nedensellik, bilimsel gözlem) ister siyasi ('haklar siyaseti', demokratik temsil, özgürleşme ve kurtuluş) nitelikte olsunlar modern kavramlar bağımsız bir özne"[334] gerektirmiştir. Postmodern/postyapısalcı anlayışın itirazlarının yükseldiği modern özneye yönelik bu anlayışlar eleştirildiğinde onunla bağlantılı bir şekilde kurulan bütün modern kavramlar da yerinden edilmeye başlar. Dolayısıyla öznenin merkezsizleşmesi onunla birlikte ya da o temele alınarak temellendirilen her şeyde yıkılmanın meydana gelmesi demektir. Heidegger'in deyimiyle 'temelin temelsizliği' söz konusudur. Dolayısıyla da "özneyi ortadan kaldırınca... modern araştırma için merkezi önem taşıyan nedensellik ve fail gibi araçlar yok olur."

Modern öznellik, Descartes'tan başlayarak kendisini nesnel olmayan gerçeklikten yani gerçekliğin katılımcı ya da birinci şahıs perspektifinden ayırır. Postmodern düşünürlerin projesi, Descartes'tan kaynaklandığı şekliyle modern öznelliği hem eleştiren hem de onun yerini alan stratejiler tasarlamaktır. Bu stratejilerde postmodern düşünürler dile, modern öznelliği hem eleştirmek hem de onun özneden ayırmak için kullanılması ve dilin felsefi kavramları veya deneyimleri gerçeklikle aktarmadaki sınırlamalarını ve onun doğasını ve amacını ifade etmek için özellikle dikkat ederler. Dilin dünyayla ilişkisinin dolaysız olmadığını ve bilgi-gerçeklik arasındaki ilişkisinin insanın temsili güçlerine

[333] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 79.
[334] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 79.

indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu ileri süren postmodern düşünürler, dilin nötr bir araç olmadığını bu nedenle de gerçekliğin basit bir temsilinin imkansız olduğunu ifade ederler.[335] Dil bir araç değil, dünyayı anlamamızı sağlayan bir çerçeve olarak görülür. Dolayısıyla gerçeklik dilsel bir alışkanlıktır. Bu da hakikatin/gerçekliğin, dilin dışında ve bilinç tarafından elde edilebilecek bir kendiliğe sahip olmadığı anlamına gelmektedir. O zaman diyebilir ki; "hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe tümcelerin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir."[336]

Dilin bir araç olarak düşünceyi ifade etmek için kullanıldığı ve ikincil bir özelliğe sahip olduğu rasyonel ve şeffaf bir varlık olarak modern düşüncede özne "tamamen bölünmez" olduğu için kendisinin dışında bir dış referans noktasına ihtiyaç duymaz. Sonuç olarak, modern özne düşünen, zihinsel ve mekanik bir töz olarak beden ile bölünmüş veya ikili bir varoluş yaşar: beden ve dış dünya anlaşılması ve kontrol edilmesi gereken nesneler olarak varken, zihin özne için kesinlik, akılcılık ve bilinç alanıdır. Postmodern düşünürler bu açıdan bakıldığında modern öznenin dilin dolayımında olduğunu ve kendi kendine, etkilenmeyen bir varlık olmadığının altını çizerler. Onlara göre özne Descartes'ın iddia ettiği kadar akılcı, bütünlüklü ve şeffaf olmamakla birlikte daha yakından incelendiğinde özne kendi kendisiyle çatışır. Kartezyen akıl evrensel olarak erişilebilir, nesnel bir araştırma modu olmayabilir, bunun yerine kişinin arzularını ve kişisel çıkarlarını tatmin etmek için bir sömürü aracı olarak görülür. Yine gerçeklik özneler ve nesneler olarak ikiye ayrılmaz ve bunun olabileceğini iddia etmek, dünya ve öznenin onun içindeki yeri hakkında çarpık bir anlayış yaratır. Son olarak, kişi Tanrı'nın varlığından şüphe etmek için ikna edici nedenler sunabilir ve böylece onun dış dünyanın garantörü rolünü savunulamaz hale getirebilir.

Bu noktalardan bakıldığında postmodern düşünürler için özne kendi dışında varolanlara yönelik tahakkümcü bir tavır içine girerek özne-nesne ikiliği yaratır. Postmodern düşünceye göre öznenin bu tahakkümcü tavrı, öznenin nesne karşısında

[335] Recep Alpyagil, *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrsüksiyon ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 31.
[336] Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük - A. Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 26-47-48.

kendisini sürekli aktif ve nesnenin konumunu belirleyen bir fail olarak görmesi nedeniyledir. Bu durumun en net görüldüğü yer olarak modern epistemolojinin mantıksal yapısı, hakikatin hiçbir şekilde tarihsel, toplumsal ve zamansal olmadığını dolayısıyla da "öznenin hakikat, doğru ve anlamı üstlenmek suretiyle adeta nihai karar mercii kılındığı bir özne-nesne ilişkisini"[337] zorunlu kılma cihetine gittiğini söyleyebiliriz. Postmodern düşünürler bu mantıksal yapı ile kurulmuş ve aşkın bir temel ilkeyle temellendirilmiş olan düalist anlayışları kabul etmezler. Onlara göre hakikat dışarıda bir yerde bağımsız bir şekilde var olan evrensel bir tözün temsili değildir. Bu şekilde oluşturulmuş modern teorilerin hakikate ulaşma iddialarını reddeden postmodernler, hakikati bir amaç ya da ideal olarak görmezler.[338]

Modern düşüncenin yaratmış olduğu özne-nesne düalizmi, hakikatin değişmez bir yapıya sahip olarak özne tarafından keşfedilebileceğini iddia ederken, özellikle Nietzsche ile başlayan ve postyapısalcı ve postmodern felsefelere vücut veren anlayışlar hakikatin keşfedilebileceğini değil yaratılan bir mahiyete sahip olduğunu iddia ederler. Bu anlamda onlar gerek metafiziksel ve gerekse modern hakikat telakisine ve buna bağlı bir şekilde oluşturulan özne-nesne dikotomisine sert eleştiriler getirirler.

> Zira söz konusu düşünür ve felsefeler açısından bakıldığında, hem özne hem de hakikat, olan değil, kurulan ve çeşitli söylem pratiklerine bağlı olarak yaratılan bir şeydir. Buna göre hakikat, tarihsel öznenin değer, ilgi ve tasavvurlarının bir sonucu olduğu gibi, kendi bilincine sahip ve bağlamsallığından kopuk bir özne fikri de savunulabilir değildir.[339]

Postmodern düşünürlerin modern düşüncenin ürünü olan hümanistik özneye ve bu özne anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan hakikat, bilgi, değer, ahlak görüşlerine karşı çıkmaları noktasında kendilerini önceleyen Nietzsche oldukça etkili olmuştur. Nietzsche postmodern teoriyi özne ve akıl eleştirisinde, modern hakikat, temsil ve nesnellik kavramlarının yapısızlaştırılmasında perspektifçiliğini ve estetik felsefesini ve yazma tarzını etkilemiştir. Nietzsche Batı metafiziğinin, oluşun gerçekliğini görmezden gelerek, hayatın bütünlüğünü bozan ve onu düalist bir forma sokarak bu dünyayı reddeden bir

[337] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 89.
[338] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 119.
[339] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 180.

karaktere sahip olduğunu söyler.[340] Nietzsche ayrıca, özellikle Batı metafiziğinin temel kavramı olarak kabul ettiği "Ben" nosyonu olmak üzere temel kavramların soykütüksel analizlerinde de postmodern düşünürler için bir kaynak teşkil etmektedir. "Bireysel özne, modernliğin kendinden emin (self-certain) temeli olmak şöyle dursun, bir kurgu, görünürdeki birliğinin altında, birbiriyle çatışan bilinçsiz itkilerin karmaşasının kaynadığı, tarihsel bakımdan olumsal bir kuruluştur."[341]

Batı düşüncesi hakikati 'ben' nosyonu üzerinden bir kurgu olarak ortaya koyar. Özne-nesne arasındaki bu kurgusal ayrımın, düşünmenin düşüneni yani bir özneyi gerektirdiğinin ileri sürülmesi aslında gramerdeki 'her fiilin bir fail gerektirdiği' anlayışına dayanır. Ona göre "düşünce varsa 'düşünen' bir şey var demek her eyleme bu eylemi gerçekleştiren birini ekleyen dilbilgisel alışkanlıklarımızın bir sonucudur."[342] Nietzsche modern özneyi salt bir yapı, bedensel hazların, deneyimlerin ve çok sayıda düşünce ve dürtünün idealize edilmiş bir yüceltmesi olarak yorumlar. Öznenin kurmaca olduğu bu anlayış düşünce ile gerçeklik arasındaki bağın da sorunsallaşmasına yol açmıştır. Nietzsche'ye göre "Özne verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir."[343]

Nietzsche'ye göre "Ben" kavramı, eylemlerimizden sorumlu olmaya yönelik ahlaki bir zorunluluktan doğar. Sorumlu olmak için eylemlerimizin nedeni olduğumuzu varsaymalıyız ve bu neden kimliğini koruyarak zaman içinde devam etmelidir, böylece ödüller ve cezalar başkalarına yararlı veya zararlı görülen eylemlerin sonuçları olarak kabul edilir. Bu şekilde "ben" kavramı, toplumsal bir inşa ve ahlaki bir yanılsama olarak ortaya çıkar.[344] Nietzsche, Aydınlanma ruhu içinde metafiziğe karşı da polemik yapar ve metafiziğin bir tarihsel çağdaki fikirlerden tarihin tamamına yasadışı bir şekilde genellemeler yaptığını savunur. Nietzsche bu felsefi evrenselcilik biçimine karşı "mutlak gerçekler olmadığı gibi ebedi gerçekler de yoktur. Sonuç olarak, bundan sonra ihtiyaç

[340] Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele, 2017), 79.
[341] Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001), 105.
[342] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 327.
[343] Nietzsche, *Güç İstenci*, 2010, 326.
[344] Bernd Magnus - Kathleen Higgins, *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus - Kathleen Higgins (England: Cambridge University Press, 1997), 44.

duyulan şey tarihsel felsefe yapmaktır ve bununla birlikte alçakgönüllülük erdemidir"[345] diyerek tarihdışı bir hakikat anlayışını reddeder.

Hümanistik öznenin bir kurmaca olduğunu ifade eden Nietzsche, bilgi ve hakikatin bu kurmacanın bir parçası olarak ele geçirilmeye çalışıldığını ifade eder. Modern öznenin akıl ile gerçeklik arasında zorunlu bir paralellik varsaydığını ileri süren Nietzsche, kendinde bir anlamın var olmadığını, anlamların olduğunu ve dolayısıyla da yorumlar dünyasında yaşadığımızı ifade eder.

> Özne: En yüce gerçeklik duygusunun tüm farklı itkilerinin altında yatan bir birliğe duyduğumuz inanç için kullanılan terimdir; bu inancı bir nedeni *etkisi* olarak anlıyoruz -inancımıza öylesine inanıyoruz ki, inancımız hatırına genelde 'gerçek', 'gerçeklik', 'maddesellik' hayal ediyoruz. 'Özne' içimizdeki birçok etkinin tek bir maddenin benzer birçok durumu olduğuna dair kurgudur.[346]

Nietzsche'nin perspektifçiliği herhangi bir mutlak veya evrensel değeri olumlama imkânını reddeder: tüm fikirler, değerler, konumlar vb. yaşam, yaratıcılık ve güçlü bireysellik değerlerine ne ölçüde hizmet ettiklerine veya hizmet etmediklerine göre yargılanması gereken bir güç istencinin bireysel yapılarının varsayımlarıdır. Nietzsche'ye göre gerçekler yoktur, yalnızca yorumlar vardır ve tüm yorumlar bireyin bakış açısı tarafından oluşturulduğu için kaçınılmaz olarak varsayımlar, önyargılar ve sınırlamalarla yüklüdür. Nietzsche'ye göre perspektif bir optiktir, bir görme biçimidir ve kişi ne kadar çok perspektife sahip olursa, o kadar çok görebilir ve belirli fenomenleri o kadar iyi anlayabilir ve kavrayabilir.[347] Sınırlı ve kısmi vizyondan kaçınmak için kişi "bilginin hizmetinde çeşitli bakış açılarını ve yorumları nasıl kullanacağını" öğrenmelidir. Nietzche özellikle bu konuda ciddi eleştiriler ileri sürerek Batı metafiziğinin temellerini sarsmaktadır. Nietzsche ile başlayan bu eleştiri, bilim ve felsefenin hala ayrılmaz bir şekilde Hıristiyan-Platonist bir ahlakla bağlı olduğunu ve hayatı aşkın değerlerin yararına baskıladığını gösterecektir. Buna göre hümanizm kavramı felsefi bir miyopluk, Batı-düşüncesinde köklenmiş Hıristiyan-Platonist değerleri eleştiremeyen bir görüş anlamına gelir. Nitekim Nietzsche'ye göre hümanizm boş bir konuşma biçiminden, teizmin

[345] Steven Best - Douglas Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives* (New York: The Guilford Press, 1997), 4.
[346] Nietzsche, *Güç İstenci*, 2010, 328.
[347] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 4.

seküler bir versiyonundan başka bir şey değildir. Eleştiri kavramına vurgu yaparken Nietzsche kendini Kant geleneğine yerleştirir. Ancak burada eleştiri radikal bir dönemeç geçirir; tamamen farklı bir göreve dayanır. İnsan aklını kendi kendine düştüğü ergin olma (mı yoksa olamama mı?) durumunda kurtarmak yerine Nietzsche, eleştirinin kendisinin içinde bulunduğu Hristiyan ahlakının kalıntılarından kurtarılarak yaşama hizmet etmesi gerektiğine inanır.[348]

Postyapısalcılığın sübjektivite metafiziğine yönelik eleştirileri, Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisinin doğrudan sonucudur. Özne kavramını kullanmayı tercih etmeyen Heidegger, bunun beraberinde 'nesne' kavramını getireceğini düşünür. Bu anlamda özne yerine 'Dasein' kavramını kullanan Heidegger, tarihselliğe ve zamansallığa da vurguyla Desein'ı 'orayı' ve 'orada olmak' ı vurgulamak niyetiyle kullanıma sokmaktadır. Dasein, yani oradaki-varlık, insan varoluşunu adlandırmak için kullanılırken, Heidegger, ifade ettiğimiz gibi, insan ya da özne gibi terimleri kullanmaktan kaçınır. Bunun da temel sebebini bir bütün olarak Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik yapmış olduğu eleştirilerde görmek mümkündür. Çünkü Heidegger, Batı metafiziğini eleştirirken onun özne temelli hümanistik yapısını metafizik olarak ifade eder ve bunun da varlığı varolanlara indirgeyen Varlığın unutulmasını doğurduğunu söyler. Bu nedenle insan varoluşu Dasein ile ifade edilir. Bu varolan olarak varlık "Başka varlık imkanlarının yanı sıra soru sorma varlık imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz"[349]

Modern düşüncede insan/özne, varlığın hakikatinin içinde yer alan ve varolanların varlığını soruşturan bir yapıya sahip değildir. Modern hümanistik düşüncede özne, her şeyin merkezidir. Bu nedenle o bir Dasein değildir. Dasein varlığı ve hakikati belirleyen değil, varlığın ve hakikatin içinde yer alandır. Bu nedenle insan olmak, ''kendimizin dışında, Varlığın hakikatinin içinde durmak anlamına gelir.''[350] Dolayısıyla Heidegger antropolojik, biyolojik, psikolojik insan tanımlamalarını doğru bulmaz ve kendi anlayışını ontolojik bir zeminde inşa eder. Çünkü Dasein, tarihten, çevreden, kültürden yalıtık bir varolan olarak değil, aksine bunların bir parçası ve kendi varlığını bir sorun olarak gören bir varolandır. Dasein, varlığı

[348] Ken Plummer, "Critical Humanism in a Post-modern World", *Studies in Symbolic Interaction* 25 (2002), 265-289.
[349] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 7.
[350] Ernesto Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies* (Binghamton: ACMRS Press, 1983), 43.

kendini problem edinmesiyle diğer canlılardan ayrılır. O sadece *ratio* yoluyla farklılaşmaz. Batı düşüncesinin *animale ratio* ayrımı, yani insanı salt bir akıl varlığı olarak olarak diğer canlılardan ayırması, onu bir öze göre değerlendirmek ve tarih ve zamansallığı görmezden gelmek demektir.

Heidegger düşüncesindeki ana tema, modern öznenin nasıl ortaya çıktığı ve bunun neden kusurlu bir felsefi gelişim çizgisi başlattığıdır. Heidegger'in metafizik üzerine yaptığı eleştiri, özellikle de varlığın anlamı sorununa bakış açısı, doğrudan sübjektivitenin modern formülasyonu ile ilgilidir. "Sübjektivite metafiziği" ifadesi, postyapısalcılıkta felsefenin yetersizlikleri ve sınırlamalarına yönelik eleştirinin göstergesidir. Her ne kadar Aydınlanmanın sınırları içinde kaldığını söylesek de Hegel'in, Kant ve Fichte'ye yönelik eleştirisi de onların öznellik metafiziğine dayanmaktadır. Batı düşüncesinin rasyonaliteye müracaatla şeylerin mutlak ya da koşulsuz olarak, nedensel temellerini keşfedebileceği iddiasını eleştiren ve bu keşfin de öznenin statüsü ile paralel olduğunu ifade eden Hiedegger[351], bu öznenin Aristoteles'ten beri *hypokeimenon* olarak kullanıldığını ve metafiziğin önceden belirlenişi sorgulaması anlamında bir öz metafiziğine yol açtığını söyler. Heidegger'e göre sübjektivite metafiziği yani modern özne anlayışı Descartes'la birlikte tam manasıyla ortaya konmaya başlanmıştır.[352]

Ona göre Descartes, önceki ontolojiye meydan okumadığı için felsefede bir devrim başlatmadı. Onun yeniliği daha uygun bir şekilde felsefi bakış açısının yeniden yönlendirilmesi olarak tanımlanır. Descartes'tan önce *subjectum* (hypokeimenon), bir iddianın öznesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla, *subjectum*'un düşünen bir benlikle herhangi bir doğrudan ilişkisi yoktu. Descartes'ın belirleyici yeniliği, özneyi bilen özneyle özdeşleştirmekti; bu özne, modern felsefe ilerledikçe giderek varlığın anlamını belirleyen bir özne olarak görülmeye başlandı. Descartes'ın düalist zihin ve madde anlayışı "altta yatan (hypokeimenon, subjectum) olarak varolanın eskiden beri hüküm süren özüne uygundur. Aristoteles gibi Descartes'te *hypokeimenon* ile ilgili soru sorar. Descartes *subjectum*'u metafiziğin önceden belirlenmiş

[351] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 138.
[352] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 33.

yolunda aradıkça, sürekli bulunan olarak, ego cogito'yu buldu. Böylece ego sum, subjectum'a dönüştü."[353]

Batı metafiziğinin aynı zamanda bir 'özne metafiziği' olduğunu belirten Heidegger'e göre, Descartes'le birlikte varolanlar öznede temellendirilmiştir. Bu temellendirme ise insanın özerk ve özgür bir varlık olarak kendini ortaya koymasıyla mümkün olur. Bilme ediminin şüpheden kesinliğe doğru bir yol izlediği Descartes felsefesi, bilenin bilineni kesinlik altına almasıyla metafizik bir temelden hareket eder:

> Bu, kendini kurtaran insanın, kendisi için, kendisi tarafından bilinebilirin kesinliğini, güvenliğini sağlamasıyla olanaklıydı. Buna karşılık, böyle bir şey ancak, insan kendisi ile kendisi için bilinebilirin ne olduğuna, bilgi ile bilinenin güvence altına alınmasının; açıkçası kesinliğin ne anlama geleceğine karar verdiğinde olabilirdi. Descartes'in metafizik önündeki ödevi şuydu: Kendinden emin özerklik olarak özgürlük için, insanı kurtaracak metafizik temeli yaratmak.[354]

Heidegger'e göre modern hümanistik düşünce ile hümanizm arasında tam bir uyuşma vardır. Özneye yaptığı aşırı vurguyla Varlık ve varolanlar arasında ayrım yapan Batı metafiziği, gerçek ontolojik ayrımın ve dolayısıyla da Varlığın unutulmasına neden olmuştur. İnsani özneye yapılan aşırı vurgu ile hümanizm, varlığı oluşun dışına iterek varlığın rasyonel olarak insan bilincine içkin bir şekilde kavranabileceği düşüncesinde olmuştur. Varlığı rasyonel akıl yürütmenin bir nesnesi konumuna indirgeyen hümanizm, varlık ile varolanlar arasındaki ayrımın unutulmasına yol açmıştır. Bu açıdan Batı metafiziğini eleştiren Heidegger antihümanist bir düşünce çizgisi geliştirmiştir. Bu antihümanist çizgi, modern düşünceyle birlikte gelişip serpilen, epistemolojide özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve metafizikte ise "dünyayı indirgeyici tarzda nesneleştiren hümanistik metafizik gelenekten bir kopuşu temsil etmektedir."[355] Ona göre Batı metafizik düşüncesi, epistemolojik olarak bilen-bilinen ayrımında özneye ayrıcalıklı bir rol vermiş ve metafiziksel anlamda dünyayı indirgeyici bir tarzda nesneleştirmiştir. Oysa Heidegger'e göre insan hiçbir şekilde merkezi bir konumda karar verici bir durumda olamaz. O ancak varlığın hakikatine kulak kesilen ve varlığın zamansal ifşasını kavramaya çalışan bir varolan olmak durumundadır.[356] Bu antihümanist çizgi elbette insan

[353] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,* 36.
[354] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,* 95.
[355] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm,* 131.
[356] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida,* 174-175.

karşıtı bir hareket olarak değil, "hümanizmin bütün varlıkların dışında onları anlamaya muktedir, merkezi bir özne kavramlaştırmasının karşısında olmak şeklinde ele alınmalıdır."[357]

Özne eleştirisini 'ötekinin hümanizmi'[358] üzerinden antihümanist bir çerçevede değerlendiren diğer bir düşünür olarak Levinas, bilinci, özgürlüğü ve özerk özne anlayışını eleştirir. Bu kavramları farkı yok eden ve aynıda eriten bir anlayışın eseri olarak gören Levinas, modern özneyi ve bilinç anlayışının eleştirisini yapar. Özne anlayışına karşı radikal düzeyde eleştiri yapan Levinas, ötekinin ihmalinin sorumlusu olarak kimlik, aynılık ve özneye hâkimiyet kuran hümanistik odaklaşmayı sorumlu tutar.[359] Fakat burada Levinas için merkezde insanın değil de 'öteki insan'ın bulunduğunu söylemek önemlidir. Ona göre insan fikri tam olarak anlaşılırlığını ve amaçlılığını ancak özneye göre değil, ötekine göre kazanabilir.[360] Batı felsefesindeki öteki düşüncesini bilinç ile ilgili epistemolojik bir sorunsallıktan çıkaran ve ötekini hümanistik öznenin bilincinin bir nesnesine indirgeyerek onun bu düşünce tarafından mutlak ötekiliğinden ettiğini düşünen Levinas, ötekiliğin benliği aştığını düşünür. O, özneyi etiğin bir öğesi olarak gördüğü etiğin sorumluluk temelinde ifade eder. Onun öznesi, zihindeki ya da bilincimdeki değil karşımdaki insandır. Bu nedenle Batı felsefesinde öznelliğin tanımında asıl olarak görülen bilinç değil sorumluluktur. Bu nedenle "bilinci dolayısıyla özerkliği ve özgürlüğü merkeze yerleştiren ve bu yüzden de soyut düşünüm ve kavramsal idealite planını ayrıcalıklı sayan entelektüalist eğilime sahip felsefi yaklaşımların hilafına Levinas, duyulur, dolaysız ve somut olanı öne çıkarır ve bu çerçevede özneliğin tanımında sorumluluğa merkezi bir önem atfeder."[361]

Levinas'ın bu anlayışına göre ahlaki olan temel önceliktir. Bu da öteki ile olan ilişkide kendini gösterir. Bu nedenle ahlaki olanın bu önceliği karşısında Batı felsefesinin epistemolojik-ontolojik veya varlık ve hakikate yönelik önceliğinin terk edilmesi gerekmektedir.[362] Mutlak ve otonom özneye karşı girişilen bu eleştiri, varolanın ya da öznenin ademi merkezileşmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü ben kendisi için değil, öteki için vardır.

---

[357] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 176.
[358] Gözel, *Varlıktan Başka*, 237.
[359] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 225.
[360] Carl Cederberg, *Resaying the Human: Levinas Beyond Humanism and Antihumanism* (Stocholm: Södertörns Högskola, 2010), 78.
[361] Gözel, *Varlıktan Başka*, 24.
[362] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. 225.

"Özne varlığa sadece hep ötekinden zaten sorumlu olarak gelir."[363] Dolayısıyla bu anlayış epistemolojinin ya da ontolojinin değil etik'in önceliğine işaret eder.

Öznenin yerinden edinmesi anlamında antihümanist düşüncenin en radikal ve sert eleştirisini yapan Foucault ise Nietzsche'den de hareketle Batı düşüncesinde arkeolojik bir çalışmaya girişir. Foucault'nun eserleri, çağdaş eleştirinin tüm alanlarında son derece etkili olmuş, yalnızca "yeni tarihselcilik"e değil aynı zamanda aile, cinsellik, toplumsal düzenleme, eğitim, hapishane, hukuk ve devlet alanlarındaki yenilikçi araştırmalara da ilham vermiştir. Delilik ve psikiyatri, hastalık ve tıp, beşeri bilimler, hapishaneler ve ceza, cinsellik ve etik üzerine bir dizi tarihsel çalışmada Foucault, Aydınlanma, Marksizm, rasyonalite, öznellik, güç, hakikat, tarih ve entelektüelin politik rolü ile ilgili geleneksel varsayımları sorgulayarak hümanistik öznenin nasıl oluştuğunun haritasını çıkartır. Foucault evrenselci, temelci, diyalektik ve normatif bakış açılarından kopar ve olumsallık, farklılık ve süreksizlik ilkelerini vurgular. Nominalist bir duruş benimseyerek, Akıl, Tarih, Hakikat veya Hak gibi soyut özleri ve evrenselleri belirli bir sosyo-tarihsel biçimlerin çoğulluğu içinde çözer.[364]

Foucault, Deliliğin Tarihi'nde, dışlayıcı bir bilgi tarzı olarak Kartezyen mantığı eleştirmek için bir arkeoloji stratejisi benimser. Foucault'ya göre Kartezyen akıl, on yedinci yüzyılda, diğer düşünce türlerini, özellikle deliliği, meşru bilgi biçimlerinden dışlayarak dünyayı anlamak için tek bilişsel araç olarak ortaya çıkar. "Öteki"nin bu şekilde dışlanması, Kartezyen versiyondan farklı düşünce tarzlarını mahkûm etmekte ve onları tarihte bir "sessizliğe" götürmektedir. [365]

Kartezyen aklın ve dolayısıyla da hümanistik öznenin kendisi gibi olmayanları dışladığı ve tekçi bir akıl dayattığı yolundaki bu antihümanist yaklaşım, aklın tarih içinde birçok farklı kullanımının olduğunu vurgular. Foucault, on yedinci yüzyıldan önce Sokratik logosun dünyayı araştırırken karşıtlığı ve irrasyonel olanı kabul etmesi nedeniyle, aklın bir zamanlar Kartezyen versiyonundan farklı olduğunu savunur.[366] Dolayısıyla diyalektik tartışmanın kriteri akıl değil makullüktü. Felsefi araştırmanın başlaması için bir argümanın ortaya çıkması

[363] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 225.
[364] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 8.
[365] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 18.
[366] Michel Foucault, *Madness and Civilization* (New York: Vintage Books, 1965), 10.

gerekiyordu ama köklerinin akılda ya da ratio çerçevesinde olması şart değildi. Buna karşılık modern akıl ne konuşmada ne de düşüncede kendi karşıtına müsamaha gösterir; her şey aklın ölçütüne göre değerlendirilir ve dışlanır. Aklı gasp edenler, diyalektik tartışmaya girme şansları bile bulamadan meşruiyetlerini kaybederler.

Foucault'ya göre akıl anlayışımızdaki bu dönüşümde sorumluluğu en fazla olan Descartes'tır. Nitekim onunla birlikte modern özne hakikatin tek kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Bilgiye sarsılmaz bir temel ararken kendini şüpheye atan Descartes, deliliği kendi felsefi girişiminin rasyonel sınırlarından, öznenin yalnızca aklı başında olduğundan emin olduğu noktaya kadar, giderek daha fazla dışlar. Deliliğin bu şekilde dışlanması özneyi mantık kullanımıyla gerçeğin kaynağı yapar. Öyle ki o hakikate hiçbir şekilde değişmeden ulaşabilir. Hakikat ruhsal bir dönüşüme ya da kişisel bir gelişime gerek duymadan elde edilebilen bir yapıya bürünerek öznenin bilinci tarafından kavranabilir bir hale gelir. Foucault'a göre hümanist öznenin bu 'bilme' ya da 'bilgi' anlayışı Klasik düşünceden çok farklıdır. Klasik düşüncede öznenin, kendi olduğu haliyle hakikate erişmesi mümkün görünmezken, modern kartezyen düşünceyle birlikte öznenin dönüşmesine gerek yoktur.

> Hakikatin özneye, özne olduğu ve şu ya da bu özne yapısına sahip olduğu için temellendirilip meşru kılınacak basit bir bilgi edimi yoluyla verilmediğini farz eder. Hakikate erişme hakkına sahip olmak için öznenin kendini değiştirmesi, kendini dönüştürmesi, yer değiştirmesi, belli bir ölçüde ve belli bir noktaya kadar kendinden başkası olması gerektiğini farz eder. Hakikat özneye öznenin kendi varlığını söz konusu eden bir bedel karşılığında verilir. Çünkü olduğu haliyle özne hakikate kadir değildir. Bunun, ruhaniliğin tanımlanabileceği en basit ama en temel formül olduğunu düşünüyorum. Bu da sonuç olarak şunu getirir: bu bakış açısından, öznenin bir yön değiştirmesi, dönüşümü olmadan hakikat olamaz.[367]

Klasik düşünceden modern düşünceye bu şekilde bir değişim yaşayan özne anlayışı Foucault'un antihümanist yaklaşımıyla merkezsizleştirilir. Foucault'a göre özne iktidar tarafından kurulur. Bilgi ve iktidar arasında sıkı bir bağlantı olduğunu ileri süren Foucault, bir "özne" olmanın yani birleşik ve tutarlı bir kimliğe sahip olmanın toplumsal güçler tarafından "boyun eğdirilmek" olduğu şeklindeki Nietzscheci görüşe sahiptir. Foucault için özneleştirme, modern iktidarın işleme aracıdır. Foucault, modern iktidar biçimleri ile bilgi arasındaki bir arayüzün yeni tahakküm biçimleri yaratmaya hizmet ettiğini savunur. Özne modern düşündeki

[367] Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 19.

gibi bağımsız ve kendi kendini aydınlatan ya da otonom bir varlık değil bir inşadır. O bir söylem düzeni içinde inşa edilir. Dolayısıyla insan belli bir tarihselliğe sahiptir. Foucault'ya göre özne egemen bir cogito, aşkın bir ilke olarak bilen, özerk ya da Kantçı düşüncede olduğu gibi 'aşkın' bir özne değil aksine dağınık ve belli bir merkezden yönetilemeyecek söylemlerin etkisinde oluşmaktadır.[368] Foucault'a göre özne olmak bakımından insan yakın tarihte icat edilmiş felsefi bir kavramdır. Bu felsefi özne, dilin ve kültürün bir parçasıdır ve artık sonuna yaklaşılmaktadır. Bu durumda da artık hümanizm kavramı rafa kaldırılmalıdır.

> Her halükârda bir şey kesindir: insan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit problemdir. Nispeten kısa bir kronolojiyi ve kısıtlı bir coğrafi bölümlemeyi -XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa kültürü- ele alarak, insanın burada yakın tarihli bir icat olduğundan emin olunabilir... İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son.[369]

Foucault, toplumsal gerçekliğin nesnel betimleyici ifadeleri veya toplumsal olarak şartlandırılmış ve yerel olarak bağlı olmayan evrensel normatif ifadeler için herhangi bir temel olabileceği düşüncesini yani temelciliği reddeder. Tüm normların, değerlerin, inançların ve doğruluk iddialarının içinde doğdukları söylemsel çerçeveye göre olduğunu göstermeye çalışır. Şeylerin doğası hakkında herhangi bir yazma veya konuşma girişimi, hangi tür ifadelerin doğru veya anlamlı olduğunu önceden belirleyen, kurallı bir dilbilimsel çerçeveden, bir "episteme"den yapılır. Bu nedenle tüm bilinç biçimleri sosyo-tarihsel olarak ve belirli söylemsel koşullara göre belirlenir. Neyin iyi, doğru veya gerçek olduğunu kavrayabileceğimiz mutlak, koşulsuz, aşkın bir duruş yoktur. Foucault neyin doğru olduğuna dair bir referansın bulunmadığını çünkü bilginin nesnel temellerinin olmadığını; neyin iyi neyin doğru olduğunun söylenemeyeceğini bu nedenle de konuşulacak evrensel bir bakış açısının olmadığını dile getirir.[370] Evrensel ifadeler, yalnızca belirli çıkarların güç iradesini gizler; tüm bilgiler karakter olarak perspektiftir. Bu anlamda, "Foucault'nun özne, ideoloji, devlet vb. gibi genel toplum teorilerine karşı çıkışı, bu türden teorilerin gerçekte bir çeşit normalleştirmeye dolayısıyla

[368] Michel Foucault, *Hapisanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 243.
[369] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 2001), 53-539.
[370] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 9.

tahakküme yol açmak için oluşturulmuş teoriler olmalarından dolayıdır." Foucault ilerleme, küreselleşme, tarihselcilik fikrini barındıran Batı hümanizmine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Foucault gibi postmodern teorisyenler için temellere başvurmak zorunlu olarak metafiziktir ve dilin ve sosyal koşullanmanın dışında Arşimetçi bir noktanın kurgusunu varsayar. Foucault'un teorisi, Aydınlanma düşüncesinin ve bireysel öznenin yükselişinin etkili bir eleştirisini ifade eder. Ona göre hümanizm özgürleştirici bir proje olmaktan çok her türlü boyun eğdirmenin bulunabileceği bir şeydir. Plummer'in de belirttiği gibi Hümanizmin çok spesifik, dar bir 'batılılaşmış versiyonu' Aydınlanma dönemiyle beraber baskın hale getirildi ve daha sonra ağır bir şekilde itibardan düştü. Gerçekten de yirminci yüzyıl her yönden 'hümanizm' saldırılarına tanık oldu[371] ve bu durum öznenin adem-i merkezileşmesiyle paralel olarak ortaya çıktı.

Foucault'un aklı delilikten ayırmaya çalışan arkeolojik yönteminin aksine, Derrida ise aklı içeriden alt üst eder.[372] Filozof, aklın parametrelerinin dışına çıkamasa da, aklın varsayımlarının kusurlu olduğunu ve Descartes'ın iddia ettiği gibi evrensel olarak erişilebilir ve nesnel olmadığını ortaya çıkarabilir. Derrida'ya göre Platon döneminden beri akıl, evrensel bir dil ile dış dünya arasında mükemmel bir örtüşmeyi arzulamıştır. Platon'un Cumhuriyet'teki mağara mitinde Sokrates, mahkûmun karanlıktan doğal ışığa kaçışından ve adaletin, güzelliğin ve iyinin tam ve yakın mevcudiyeti karşısında gözlerinin kamaşması için mağaranın dışında durduğundan söz eder. Mağaranın dışındaki tutsak artık dünyayı mükemmel ve şeffaf bir şekilde mantık diliyle ifade edebiliyordu. Derrida'ya göre, şeffaf bir dil ile dış dünya arasında mükemmel bir tekabül etme arzusu, yanlış bir mevcudiyet inancıdır. Filozof, dil meditasyonu olmadan anlamı ve bilinci asla tam ve dolaysız olarak bilemez. Tüm aklın özlemi olan dünyanın dolayımsız bilgisi kavramı kabul edilemez bir fantazidir, hiçbir zaman olmadığı, şimdi olmadığı ve asla dil ile dünya arasında mükemmel bir uygunluk olmayacağı gibi.[373] Dolayısıyla hakikatle ilgili her iddia gerçekten bir temsil olduğundan ve onun dolayımsız bilgisi olmadığından bu temsiller hakikatin kendisinin yanlış ikamesi haline gelebilir.

---

[371] Plummer, "Critical Humanism in a Post-modern World", 278.
[372] Plummer, "Critical Humanism in a Post-modern World", 21.
[373] T.A Carlson, "Postmetaphisical Theology", *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. K. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 46.

Söyleme ve dile yönelik bu antihümanist eleştirileri ileri süren bir düşünür olarak Derrida, modern felsefenin epistemolojik temellerinin yaslandığı öznenin mutlak hakikat iddialarını yerinden eder. Dil ve bilgi dolayımındaki temelci yaklaşımları, gerçekliği elde edebileceği iddiasıyla ortaya konulan özne üzerinden ifade eden bu temelci yaklaşımları 'mevcudiyet metafiziği' kavramıyla isimlendiren Derrida, Batı felsefesinin kutupsal karşıtlıklarla (özne-nesne, görünüş-gerçeklik, söz-yazı) sadece hakikatin garanti altına alınmasını değil aynı zamanda bu karşıtlıklardan ikincisinin daima ötelendiğini ve değerden düşürülerek arka plana itildiğini söyler. Bu durum Batı felsefesinin masum olmadığının kanıtı olarak görülür.[374] Bu nedenle de Derrida Batı hümanizminin eleştirisine girişir. Bu girişim dilin yapısına yöneliktir ve bu da öznenin merkezsizleşmesi anlamında kullanıma sokulur. Çünkü Derrida'ya göre özne, bilinç tarafından değil kendisinden önce var olan dil tarafından oluşturulur. Bu oluşum metaforlarla örülü olan dilin düşünceleri yapılandırması ve yönetmesi ile olur. Dolayısıyla Derrida, öznenin bilinçli ve rasyonel bir yapıya sahip olmadığını vurgular.[375] Derrida'nın bu eleştirisi onun akıl merkezci ya da logosantrik felsefeye karşı çıkışının göstergesidir. Onun antihümanist bir çizgede yer alması Nietzsche, Heidegger ve Saussure'den hareketle özcülüğü, düalizmi, Kartezyen özneyi, Aydınlanma felsefesini eleştiriye tabi tutmasındandır.

Derrida'ya göre özne, bir merkez, mevcudiyet, özerk ve otonom bir varlık olarak dünyanın, dilin veya anlamın kaynağı değildir. 'Ben', 'bilinç' gibi kavramlar dilin fonksiyonlarıdır. Dil içindeki anlamlandırma sürecinin klasik dil anlayışlarından farklı olarak tamamen keyfi ve uzlaşımsal olduğunu düşünen Derrida, nihai ve mutlak bir gösterilen fikrinin savunulamayacağını ileri sürer.[376] "Bu açıdan bakıldığında gerçekliğin temsil edilebilirliği anlamında, anlamın sabit ve evrensel olduğu, dolayısıyla da aktarılabileceği fikri" Batı felsefesinin ön yargısından başka bir şey değildir. Dolayısıyla diyebiliriz ki;

> Derrida Batı düşüncesinde yakın zamana kadar egemen olmuş bilinç dil/anlam ilişkisini tersine çevirir. Ona göre bir merkez olarak özne, tedricen ve tarihsel olarak dilin kullanımıyla oluşur; bu

[374] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 38.
[375] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 92.
[376] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 198.

nedenle, Derrida, tıpkı Heiddegger gibi, dilin varlığın evi, varlığın ikamet ettiği yer olduğunu öne sürer. Ben dilin bir sonucudur.[377]

Batı felsefesinin tekçi ve farkı yadsıyan dolayısıyla tüm varlığı bir ve özdeş kılan anlayışına karşı bir diğer tepki Deleuze'dan gelir. Nietzsche düşüncesinde olduğu gibi, varlığı bir oluş olarak gören Deleuze, modern düşüncenin özne anlayışının tekçi ve tahakkümcü olduğunu ileri sürer. Ona göre özellikle Descartes felsefesinden beri aşkın bir özne fikri, tarih-dışı, homojen ve rasyonel varlık anlayışına karşılık gelerek metafiziksel bir hüviyete sahip olmuştur.

Klasik düşünceden modern düşünceye ve hatta 20. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği ileri sürülen dil ve özne anlayışlarına yönelik bu postmodern itirazlar sonuçları itibariyle bilginin ve dolayısıyla da mutlak ve evrensel olarak telaki edilen anlayışların çökmesine yol açmıştır. Dolayısıyla eğer öznenin merkezi bir rolü yoksa gerçekliğin temsil edilmesi de söz konusu olmayacaktır. Postmodern dil teorileri, dilin dünyayı anlamanın istikrarlı bir yolunu sağladığı klasik dil inancına meydan okur. Bu düşünceye göre dili kullandığımızda, dünyadaki şeyleri kavramlar aracılığıyla temsil etme eylemine katılırız. Bu sadece konuşma yoluyla olmak zorunda değildir, düşünürken veya basitçe bir nesneyi tanımlarken dünyayı dil aracılığıyla temsil etmeyi de ifade eder. Postmodern dil teorileri, dil ve dünyadaki nesneler arasındaki bu tür doğrusal bağlantıların yanlış olduğunu ve aslında bu tür temsillerin istikrarsız olduğunu savunur. Temsilin bu durumda imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Dil, gerçekliği anlamak için doğru bir bağlantı olmak yerine, kültürün ve sosyal koşulların bir ürünü olarak görülür. Bu nedenle temsiller ve dil, nesnel bir gerçeklikten çok kültürün göstergesidir.

Postmodern düşüncenin dil ve öznenin konumuna yönelik ileri sürdüğü iddiaların gerçeklik ve gerçekliğin temsilci anlayışına karşı sert bir eleştiri niteliğinde olduğu söylenebilir. Kültürel bir boyuta sahip olan dil de bir zorluk teşkil etmektedir. Bu görüşe göre anlam, onu yaratan kültür tarafından çerçevelendiğinden, dilin gerçeklik hakkında ne ifade edebileceği, o kültürün fikirleriyle mümkün olan söylem türleri ve anlam tarafından yapılandırılır. Postmodernistlerin tartıştığı şey, bir kültüre ait fikirlerin, dilin gerçeklik

[377] Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Derrida".

hakkında söyleyebileceklerini sınırladığıdır.[378] Eğer doğruysa, bunun önemli sonuçları vardır, çünkü her insan bilgisi ("epistemoloji"), dilin en azından kabaca gerçekliği temsil edebileceği sezgisine güvenmiştir. Bu temel varsayım çökünce, dünya hakkında herhangi bir iddiada bulunmak veya herhangi bir anlayışa sahip olmak imkânsız bir hale gelir ve sonuç olarak bilgi sahibi olma imkânı tamamen ortadan kaldırır.

Postmodernistlere göre dili önerme mantığı yoluyla kullanan klasik hakikat açıklamaları -Platon'unki gibi- veya deneyime, akla veya anlatıya dayanan diğer bilgi organları, dil kullanımları nedeniyle bize dünya hakkında hiçbir şey söyleyemez. Bu nedenle Postmodernistler, dili kullanarak dünyayı rasyonalize etmeye çalıştıkları için bilimi, tarihi ve felsefeyi reddederler. Bu aynı zamanda meta-anlatılar olarak da kısaltılan "bütünleştirici" anlatıların Postmodern reddiyle eş anlamlıdır. Dil bize gerçeklik hakkında hiçbir şey söyleyemiyorsa o zaman dünyayı nasıl anlayabiliriz?[379] Cevap, sosyal inşanın gerçekliğin başlıca şekillendiricisi olduğudur. Bu, Postmodern bir bakış açısında gerçekliği sosyal-kültürel koşullardan kaynaklanan bir öznenin deneyiminden ayırmanın imkânsız olduğu anlamına gelir. Bunun yerine gerçeklik, yorumlanan ve temsil edilmesi gereken bir şeydir, dolayısıyla nesnel olarak anlaşılması mümkün değildir. Bu nedenle dünya, kelimenin tam anlamıyla, bir kültür tarafından dil aracılığıyla nasıl temsil edildiğine göre inşa edilir. Dil ve kültürün gerçeklik anlayışımızı o kadar şekillendirdiği görülüyor ki, onların dışında gerçekliği anlamak imkânsız.

Hakikat, değer ve adalet gibi fikirler de dil aracılığıyla inşa edilen ve gerçekliğe yansıtılan anlamlar olarak görülür. Postmodern bir bağlamda bu, bu fikirlerin dünyadan veya doğadan değil, insanlardan türetilmiş olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. "Hakikat, dışsal ya da evrensel bir tözün (mevcudiyetin) veya öznenin temsili ya da aynası olamaz, çünkü bunların hiçbiri yoktur."[380]

Tüm bu fikirler eğer dil, fikirler ve bilgi gerçeklikte kök salmaz, bunun yerine onu inşa ederse göreceliliğin önem kazanacağına ima eder. Düşüncelerini çerçeveleyen özneler

[378] Daniel J. Adams, "Toward a Theological Understanding of Postmodernism", *Cross Currents,* 4/47 (1997), 112.
[379] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri,* 133.
[380] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri,* 122.

ve kültür, sırayla insanların gerçekliği nasıl anladıklarını bağlamsallaştıran belirli söylemler yaratır. Gerçeklik, insanların her zaman kültürleri tarafından belirlendiği inancıyla eşleştirildiğinde, oldukça atomistik hale gelir çünkü gerçekliğin ne olduğuna dair bir dizi yorum vardır, ancak tekil, gerçek "nesnel" gerçeklik yoktur. Böyle düşünüldüğünde öznenin hakikate erişmeye muktedir olmayan, sonlu ve tarihsel bir varlık olduğu dolayısıyla da bu özneye bağlı olarak elde edilen hakikat ve bilgi iddialarının evrensel ve mutlak olmasının mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Hakikat kumaşına örülmüş bir varlık olarak özne[381] belli bir inşa mantığının ürünü olduğu için onun merkezsizleştirilmesi hakikate yönelik görüşlerin rölativistik ve perspektival bir çerçeve içine sokulması anlamına gelir. Bu durumda aşkın bir ilke olarak hakikati elde edebileceği düşüncesiyle bezenmiş özne anlayışı reddedilir ve onunla birlikte ileri sürülen modern söylemler de bir kenara itilir. Dolayısıyla bu anlayışa göre Batı metafiziğinin ileri sürdüğü gibi ne varlık-düşünce arasında kurulan rasyonel bir bağ ne de oluşun dışında, sabit ve ulaşılabilir/yakalanabilir bir gerçekliğin temsil edilmesi söz konusudur. Sabit ve ulaşılabilir bir öz, temel olmadığını ve gerçekliğin töz, idea v.b soyut nosyonlarla ifade edilemeyeceğini düşünen bu yaklaşıma göre mutlak ve evrensel bilgi-temsil iddialarında bulunmak anlamsız bir çabadır.

Batı metafizik geleneğinin, insan zihninin gerçekliği temsil edebileceğine ve bu yolla da hakikatin bilinebileceğine dair temelci ve özcü anlayışlarına yaptığı eleştirilerde Nietzsche, insandan bağımsız ve rasyonel olan bir gerçeklik iddiasını sorgulamaya çalışan ilk düşünür olarak görülür. Ona göre Batı metafiziği, Sokrates'ten bu yana gerçekliği çarpıtmıştır. Çünkü Batı felsefesi, oluşa tabi olan ya da tarihsel olan gerçekliğin yerine kavramsal ve kurgusal olan bir gerçeklik düşüncesini başat kılmıştır. Platoncu felsefe, varlığı karşıt ve ikili kavramlar üzerinden açıklarken ilki lehine ikincileri her zaman değersizleştirmeye gitmiştir. Bu nedenle Batı metafiziğinde bir taraf üstün, mutlak ve öz iken, ikinci taraf değersiz ve ilkine bağımlı şekilde tanımlanır. Bu durum ratio'ya başvurarak ortaya çıkar. Hakikat de bu akıl ile elde edilebilecektir. Öyleyse epistemolojik temelli bir yaşam ileri sürülmekte ve doksa'nın yerini kesin ve mutlak bilgiye ulaşılabileceğine yönelik fikirler almaktadır. Bilmek aynı zamanda erdem ile ilişkilendirilirken doğru eylem-doğru bilgi birlikteliği Platoncu felsefenin karakteristik özelliğidir. Nietzsche'ye göre bu birliktelik

[381] Alan Badiou - P. Burcu Yalım, *Fransız Felsefesinin Macerası* (Metis Yayınları, 2015), 31.

bir aldatmacadır. Nietzsche, "Sokrates ile Platon 'doğru eylemin doğru bilgiyi izlemesi gerekir' biçimindeki vahim önyargıya, en büyük yanılgıya safça inanıyorlardı, oysa gerçeklik bunun tam tersidir. Asıl hakikat bilgiden eyleme bir köprünün hiçbir zaman kurulamadığıdır.[382]" diyerek Sokrates-Platon çizgisinden mülhem Batı düşüncesini sert bir şekilde eleştirmektedir.

> Grek düşüncesinin tümünün kendini akıllığa vurmadaki fanatikliği, acil bir durumu ele veriyor; kişi tehlikedeydi, yalnızca bir tek seçeneği vardı; ya yıkılmak, ya da -absürd- akıllı olmak…[383]

Nietzche, özellikle bu konuda ciddi eleştirel ileri sürerek Batı metafiziğinin temellerini sarsmaktadır. Nietzsche ile başlayan bu eleştiri, bilim ve felsefenin hala ayrılmaz bir şekilde Hıristiyan-Platonist bir ahlakla bağlı olduğunu ve hayatı aşkın değerlerin yararına baskıladığını öne sürer. Buna göre, özne ile birlikte hümanizmi ve onun hakikat iddialarını da eleştiren Nietzsche'ye göre hümanizm kavramı felsefi bir miyopluk, Batı-düşüncesinde köklenmiş Hıristiyan-Platonist değerleri eleştiremeyen bir görüş anlamına gelir. Nitekim Nietzsche'ye göre hümanizm, boş bir konuşma biçiminden, teizmin seküler bir versiyonundan başka bir şey değildir.[384]

İnsanı, özcü bir anlayış ve dolayısıyla da tarihsel süreçlerden bağımsız, tarih dışı bir varlık olarak algılayan Batı metafizik düşünce Nietzsche'ye göre hakikati sabit, orada olarak ortaya koymaktadır. Oysa hakikat bir kurgudur ve tüm filozofların da temel yanılgısı budur. Ona göre filozoflar hakikatin, orada, hazır olduğunu ve insan aklının onu elde edebileceğini düşünerek yanılmışlardır. Nietzsche'ye göre bu filozoflar insanı hep şimdide, değişmeyen bir öze sahipmiş gibi düşünürler. Oysa filozofların insan hakkında söyledikleri sınırlı bir zamanda, sınırlı bir varlığa sahip olan insandır. Onlar insanı oluşun bir parçası olarak görmek istemezler. Oysa mutlak bir hakikat yoktur.

> Filozofların baş yanılgısı: Tüm filozofların ortak bir yanılgısı vardır, şimdiki zamanın insanını çıkış noktası alırlar ve hedefe de bu insanın analizi yoluyla varacaklarını düşünürler. "İnsan"ı ister istemez bir aeterna veritas, tüm anaforlarda hep aynı kalan, şeylerin güvenilir bir ölçütü olarak canlandırırlar

[382] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu - Ümit Özdağ (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 101.
[383] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, çev. İ.Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 20.
[384] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 7.

> gözlerinde. Filozofun insan hakkında söylediği her şey, aslında çok sınırlı bir zaman diliminin insanı hakkında bir tanıklıktan öteye gitmez. Tarihsel anlam, duyu eksikliği, tüm filozofların irsî kusurudur, hatta bazı filozoflar insanın belirli dinlerin, belirli siyasal olayların etkisiyle oluşmuş en yeni biçimlenişini, çıkış noktası olarak alınması gereken sabit biçim olarak kabul ederler birdenbire. İnsanın bir oluşum ürünü olduğunu, bilme yetisinin de bir oluşum ürünü olduğunu öğrenmek istemezler; hatta içlerinden bazıları tüm dünyayı bu bilme yetisinden çıkarak kurarlar.[385]

Nietzsche, *Oluş* dünyasında hiçbir şeyin sabit ve tüketilebilir olmadığını, bu nedenle yaşamın bir formülizasyon aracılığıyla kavranamayacağını iler sürer. Eğer kişi, mutlak olanı kavrayabileceğine inanıyorsa -ki Batı metafiziği bu temel üzerinden yükselir- o zaman özgür bir yapıdan bahsedemeyiz. Çünkü Nietzsche hakikatte iman ve özgürlük arasında ters bir orantı olduğunu düşünmektedir.[386] Akılsal bir yaşam, yaşamın zenginliğini ve olanaklarını söküp atarken, insan da salt rasyonel bir varlık olarak düşünülmektedir. Nietzsche daha sonra Trajedi'nin Doğuşu'ndaki eleştirisinin hedefi olan Sokratik veya "teorik adamın" modern bilim ve rasyonalite anlamına geldiğini açıkça ortaya koyar. Nietzsche, bilimin yaşam için değerini sorgulamaya öncülük ederek, "iradenin gerçeğe", nesnelliğe olan bilimsel şehvetin, inancın güç ve çileci ideallerin ilerlemesi için bir iradenin maskesi olduğunu öne sürmektedir.[387]

Platoncu metafizik anlayışın eleştirisi ile bir anlamda hakikat ve değişmez olana yönelik inancın soykütüğü çıkartılırken, Nietzsche modern düşüncenin insan ve doğa anlayışını da eleştirir. Ona göre modern düşüncede ileri sürülen tarih anlayışı insanı anlamak için yeterli olmadığı gibi doğru da değildir. İlerlemeci bir tarih anlayışı benimseyen modern düşünce, sonraki dönemlerin önceki dönemlere göre daha iyi olacağını ve insanlığın gelişeceği inancına bağlıdır. Özellikle Hegel ve Marks felsefelerinde açıkça görülen bu düşünce, Nietzsche'ye göre 'sonra' olanın 'önce' olandan sadece zamansal bir farklılığa sahip olduğunu 'sonra'nın herhangi bir ayrıcalığının olmadığını ifade eder.[388] Bu nedenle de Nietzsche için modern düşünce, insanı daha ileri doğru götürmek yerine aslında 'hiçlik'in ortasına bırakmıştır. Modern değerler,

[385] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası, 2012), 22.
[386] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 86.
[387] Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology", 4.
[388] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 94.

aslında tüm değerlerin değersizleşmesine neden olmuştur. Nietzsche'ye göre, modern zaman içsel çöküş ve parçalanmaların da sebebidir. Bu zaman, parçalanmış ve belirsiz bir zamandır.[389]

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre hakikate yönelik iddialar yorum ve inşa faaliyetinin dışında objektif bir alana işaret etmezler. Öyleyse bu iddiaların doğruyu ya da yanlışı temsil ettikleri de söylenemez. Nietzsche'nin oluşa yaptığı vurgulardan mülhem bu anlayış, bilginin ve oluşun birbirini dışladıklarının bir göstergesidir. Sabit, evrensel ve tarih-dışı bir hakikat anlayışının reddi, mutlaklık iddiasındaki iddiaların birer yanılsama olduğunun da göstergesidir. Ona göre genelde Batı metafiziği özelde ise modern düşünce kavramların gerçekliği tam olarak temsil edebileceği[390] ve bu temsilden hareketle ideal bir dünya kurarak[391] şeylerin hakikati üzerinde söz söyleyebileği düşüncesi tamamen hatadır. Burada birlik, tekillik söz konusudur. Her şeyi bir'e, tek olana indirgeyen Batı metafiziği, şeylerin kendi hallerinde yani farklı olanın özgünlüğünün yok edilmesine yol açmıştı. Böylece ona göre dünyanın temsili imkansız kılan yapısı, modern epistemoloji tarafından tahrif edilmiştir. Nitekim modern epistemolojiden hareketle Nietzsche, "bilimin bugün görünürdeki dünyaya boğun eğdiğini görüyorum -neye benzerse benzesin- onu tanımak için hiçbir organınımız yoktur"[392] diyerek dünyayı temsil etmek gibi bir durumun olmadığını ve dünyayın görünüşünün gerçekliğinden oldukça başka olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla metafizik hakikat iddiasının tabi dünyanın sabit ve zaman-dışı özünü yansıtamayacağını bu iddiaların sadece bir kişinin ya da topluluğun öznel değerlerini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Neredeyse bütün kaygısının Varlığı bir varolana indirmeksizin, varolanla Varlık arasındaki ilişkiyi açıklama çabası olduğunu söyleyebileceğimiz Heidegger, özellikle Platon ile başlayan Batı metafiziğinde hakikat ve varlığın anlamlarında kesin bir dönüşümün gerçekleştiğini iddia eder.[393] Bu dönüşüm ile birlikte hakikatin açıklığı içinde varlığın sabit ve tarih-dışı bir form içinde özel varlıkların farklı türleri ile (Tanrı veya en yüksek bir varlık) tanımlanması söz konusu edilmiştir. "Başka bir deyişle, bütün diğer varlık düzey ya da türleri nedensel olarak bu temel varlık ya da varlıklara bağlıdır ve tüm normlarla değerlerin temelleri

[389] Nietzsche, *Güç İstenci*, 2010, 64.
[390] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 101.
[391] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 77.
[392] Nietzsche, *Güç İstenci*, 2010, 378.
[393] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 178.

ya da haklı kılınışları onlarda bulunur."[394] Varlığın böyle bir anlayışla sabit ve bir varolana indirgenmesini eleştiren Heidegger düşüncesine göre temsili mümkün gören anlayışlarca ileri sürülen sabit ve dolayısıyla da tarih-dışı bir bilgi mümkün değildir.[395] Varlık ile varolan arasında ontolojik bir farklılık olduğunu öne süren Hiedegger, bu farktan ötürü Varlıktan sanki herhangi bir varolan gibi bahsedilemeyeceğini ve onu şeyleri tanımladığımız gibi tanımlayamacağımızı ifade eder. Bu nedenle de Varlık hakkında mantıksal ve rasyonel kesinlikte bir şey söylemek mümkün değildir; dolayısıyla o düşünen öznenin entelektüel gücüyle elde edilemez.[396] Ona göre bu ontolojik farklılık Platon'dan beri bütün bir Batı metafizik geleneğinin Varlık meselesinine öncelik vermeyen sistematik bir unutturma durumudur. Çünkü Heidegger Batı felsefesinin önceliğinin 'hakikat meselesi' olduğunu ve bu nedenle de Varlık'ın bir varolan olarak değerlendirilmesiyle de esas problemin arka plana itildiğini ifade eder. Bu hakikat meselesi, özne-nesne ilişkisinden neşet eder.[397] "Başka bir deyişle, Eflatun'dan Nietzsche'ye geleneksel Batı felsefesi dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkileri rasyonel bir yolla temellendirmiş ve daima mantıksal hakikat meselesiyle ilgilenmiştir."[398] Bu temellendirme girişimi varolanlar yani özne-nesne arsaındaki ilişkiyi varsaydığı için Heidegger, bu girişimin en başından başarısızlığa mahkum olduğunu ifade eder. [399]

Özne-nesne arasındaki ilişkiden yola çıkarak, zihin ile nesne arasında bir uygunluk gören geleneksel hakikat anlayışı ve modern düşünce bir şeyin fikrinin oluşturulmasını o şeyin temsil edici bir fikrine sahip olmak olarak algılar. Hiedegger'e göre hakikatin özne-nesne arasındaki uygunluk ya da öznenin nesneye takabül etmesi olarak anlaşılarak bilinebileceği anlayışı tamamen yanlıştır. Ona göre ifade ile şey ya da olgu arasındaki ilişki tabüliyet değil 'açıklık'tır. Buradan hareketle de doğrulama "varolanın kendini kendiliği içinde göstermesi"[400]

> Var olanın kendisini kendiliği içinde göstermesi, kendi örtüsünü kaldırması ancak başlangıçta temsil etmenin/yansıtmanın yaratmadığı, sadece içerisine girilen, iştirak edilen bir "açıklık"ta mümkündür. Hakikatin özü özgürlüktür ve özgürlük de öyle-olanın kendini ifşasına, kendini açmasına izin vermek

[394] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 138.
[395] Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, 102.
[396] Vattimo, "'Modernliğin Sonu' Hakkında", 16.
[397] Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, 79.
[398] Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, 78.
[399] Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*, 33.
[400] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 230.

> ve iştirak etmektir. Bu iştirak her türlü özne-nesne ayrımını ve her türlü epistemik bilme etkinliğini önceleyen ve hatta iptal eden bir yapıdadır. Çünkü bu açıklık, bilimin ve mantığın bilemeyeceği bir alanda olur. Özgürlük olarak hakikatin tanımı hem hakikatin yerinin önermeler ve temsilin olmadığına ve hem de hakikat konusunda nesnelliğin mümkün olmadığına gönderme yapar.[401]

Ratio tanımlamasından hareketle, insanı akıllı bir canlı olarak kavrayan Batı düşüncesinde, düşünmenin bir tür temsil anlayışıyla özdeşleştirilmesi böyle bir hakikat düşüncesiyle anlam kazanır. Heidegger gerek klasik düşüncede gerekse modern düşüncedeki temsil anlayışının gerisinde söz konusu hakikat anlayışının olduğunu ifade eder. Nitekim, "hangi formda ifadesini bulursa bulsun temsil fikri bir şeyin ne olduğunun ortaya konulduğu veya temsil edildiği temsil edici bir ifadeye bağlıdır."[402] Bu anlayışın en belirgin şekilde Descartes felsefesinde görüldüğünü söyleyen Heidegger, varolanın nesnelleştirilmesini, göz önüne getirme ya da onun kesinlik içinde hakikate dönüştürülmesi olarak anlar. Bu dönüştürme işlemi insanın ancak bir özne konumuna çekilmesiyle gerçekleşir. Öznenin bilinç yoluyla hakikati belirlediği modern düşünce Heidegger'e göre öznenin kendisi dışında bağımsız olarak varolan bir gerçeklik değil "bilincin kendisi, yani bilinen şeyin bilinci olarak düşünülen hakikat anlamında, bilginin otoriter bir moduna tekabül eder."[403] İnsanın varolanların ilişkisinde merkezi bir noktada dayanak olması yani subjectum olarak görülmesi, bu anlamda bilginin de onda temellenebileceği düşüncesini doğurur. "Bununla birlikte kişioğlunun ilk ve asıl subjectum'a dönüştürülmesi, insanın bütün varolanların Varlık, hakikat tarzları bakımından, kendisinde temellendirdiği bir varolana dönüştürüldüğü anlamına gelir."[404]

Hakikati (Wahr-heit)'gizini açma' olarak değerlendiren Heidegger, onun bir süredurum olduğunu ifade eder. Bu anlamda 'wahr-heit' bir süreç, olagelme, vukua gelme halidir. İnsan açısından bakıldığında o, hem bu sürecin içinde olma hem de bunların farkında ve bilincinde olmayı ifade eder. Hakikat, bir şeyin kendi özü içinde örtüsünü açmasıyla açığa çıkması, olagelmesi ya da vukua gelmesi olarak anlaşıldığında özcülüğün karşıtı olarak anlaşılır. Çünkü bu vukua gelme, sabit olmayan ya da öz'e yönelmeyen ve tarih-dışı olmayan bir olay (ereigns) dır. İnsanın Varlık'la ilişkisinin tarihsellik içinde ve bizzat dilin dolayımında

[401] Tüzer, *Din ve Postmodernite*, 110.
[402] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 181.
[403] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 182.
[404] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 76.

olmasından dolayı hakikatin anlamı Varlığın sürekli kendini açması dolayısıyla çok anlamlılıktır. Böyle olduğunda her şey tarihsel zaman içinde olagelme olarak düşünülür. Böyle bir anlayış ile hakikat, töz, öz, mutlak ya da sonsuz gibi soyutlayıcı düşünce kiplerinin hiçbir gerçekliğe tekabul etmedikleri söylenebilir.[405] Dolayısıyla "açığa-çıkma, gizli-olmaktan gizli-olmamaya doğru çıkıştır. Açığa-çıkma, yalnızca gizli bir şey gizlilikten kurtulduğu ölçüde vuku bulur. Bu gizlilikten kurtulma, bizim gizini-açma (entbergen, Entbergung) diye adlandırdığımız şeyin içerisinde ikamet eder ve serbestçe salınır."[406]

Hakikat kavramının Greklerdeki anlamı ve sonradan Batı metafizik düşünce içindeki anlamına değinen Hiedegger, aradaki farka vurguyla onun bir 'tasarımın nesnelliği' üzerinden değerlendirildiğini söyler.[407] Hiedegger'in Parmenides ve Herakleitos gibi Sokrates öncesi düşünürlere kadar geri götürdüğü ve 'alethia' kavramı 'hakikat', 'doğruluk' gibi anlamlara göndermede bulunurken 'aletheueini'n ise 'dünyayı açımlamak', onu gizlenmişlikten kurtarmak' anlamına gelerek 'saklanmış olmama' ya da 'gizlenmiş olmama' Heidegger tarafından 'saklanmış olmama' ya da 'gizlenmiş olmama' lafzi anlamıyla tercüme edilir. Bu tercümeye göre 'alethia' ya da temsil gibi zihinsel işlevlerle sınırlandırılamaz. Hakikatin aslında varlık ve dünyanın bir özelliği olduğunu ileri süren Heidegger[408] hakikatin (alethia), Grekçedeki 'açığa çıkma' anlamıyla alımlamak üzere, Platon ve Aristoteles ile Ortaçağ'dan devralınarak, modern düşüncede Descartes ve Kant gibi düşünürlerde modern doğruluk ve hakikat kavramına dönüştüğü vurgular. Ona göre hakiakat ya da doğruluğu olguyla teori, belli bir şey ile o şeyin temsili arasındaki mütekabiliyet ilişkisi olarak değerlendiren modern düşünce onun gerçek anlamını çarpıtmıştır. Bu dünya görüşüne göre hakikat bu zihinsel veya dilsel temsiller ile dünyadaki nesneler, gerçekler veya olaylar arasındaki uygunluğu ifade eder. Heidegger böyle bir uygunluğun mümkün olmadığını, aksine, fikirler veya önermeler ile nesneler arasında bir uygunluk olması için, nesnelerin önce tezahür etmesi gerektiğini savunur. "Zira doğru veya yanlış olsun varolanlar hakkında herhangi bir iddiada bulunulabilmesi, onların bize öncelikle nesneler olarak sunulmuş olmalarına bağlıdır."[409]

---

[405] Özlem, "Giriş", 22.
[406] Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 52.
[407] Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 52.
[408] Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Alethia".
[409] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 186.

Bu ifadelendirmelerden hareketle denilebilir ki Batı metafiziksel düşüncesi boyunca neredeyse bütün felsefi anlayışlarda kendine yer bulan ve onların en temel özelliği olarak da adlanrılan ezeli-ebedi, değişmez, sabit, evrensel ve rasyonel bir hakiat düşüncesi özellikle Hegel sonrası felsefeyle birlikte yerinden edilmeye ve çözülmeye uğramıştır. Bu çözülmenin en radikal boyutları Nietzsche ve Hiedegger felsefelerinde görülür. Onların Batı metafiziksel düşünceye yönelik eleştirileri, metafiziksel olmayan bir düşüncenin imkanına yönelik bir arayışın da göstergesidir. Onlara göre Batı metafiziğinde farklı şekillerde de olsa varlığını devam ettiren hakikat anlayışları, metafiziksel bir düşünme biçimine karşılık gelmektedir.[410]

Heidegger'in moderniteye saldırısı, Foucault ve çeşitli postmodern teorisyenler tarafından geliştirilirken, metafizik ve modern düşünceye yönelik saldırıları Derrida'nın merkezi soruşturmaları arasında yer alır. Heidegger, modern sübjektivitenin kendisini nesne üzerinde egemen bir tahakküm aracı olarak kurduğunu ve kendi dünya temsil biçimlerinin gerçeğin ölçüsü olarak alındığını ileri sürerken, modern düşüncenin temsilci yaklaşımı ve ardından gelen özne/nesne düalitesi, özneyi 'Varlığın Efendisi' olarak gayrimeşru bir şekilde tahtına oturttuğunu ve bireyleri Varlık ile otantik olmayan bir ilişkiye soktuğunu ifade eder.[411] Derrida, Heidegger'in düalist metafiziğe karşı saldırısını radikalleştirirken Rorty, Heidegger'in temsil anlayışını doğanın aynası olarak felsefe eleştirisine dönüştürür. Bu fikirler nihayetinde modern felsefenin radikal bir şekilde reddedilmesine yol açarak ve birçok kişinin postmodern düşünce ve eleştirinin yeni tarzlarını ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Derrida, Batı metafiziğine yönelik olarak ileri sürdüğü eleştirilerini Heidegger'den ödünç aldığı 'mevcudiyet/bulunuş' kavramıyla ortaya koyar.[412] Derrida'ya göre Batı metafizğinin tarihi varlığın 'mevcudiyet' olarak belirlenişinden mülhemdir. Derrida, Batı metafiziğinin sabit, değişmez ve kalıcı olanı aramasının onu tam bir mevcudiyet/bulunuş felsefesi ve logos-merkezci yapısıyla da rasyonel bir epistemolojiye bağlı olarak görür. Buna göre mevcudiyet metafiziği, "bizde mevcut olanın her ne ise bütünüyle ve dolayımsız olarak mevcut olduğunu, bunun göstergelere başvurulması gerekmeyen saf bir sezgi ediminde

[410] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 244.
[411] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 10.
[412] Kasım Küçükalp, *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu* (İstanbul: Ketebe, 2020), 38.

kavrandığını varsayar."[413] Derrida merkez, bütünlük ve yapı gibi kavramlara saldırır. O neredeyse bütün bir Batı felsefesinde dolaysız bir kesinlik alanı[414] olarak mevcudiyetin olduğu inancını sorgulayarak, mevcudiyetin dolayımsız olamayacağını onun sadece dil aracılığıyla dolayımlanabileceğini söyler. Dil ancak dilsel farklılaşmalar zinciri aracılığıyla anlam kazanır. Gerçekliğe doğrudan erişim yoktur, toplumsal olarak oluşturulmuş bir dil aracılığıyla dolayımlanmayan hiçbir "aşkın gösterilen", Dilbilimsel olarak yaratılmış bir insan anlamı dünyasında, sonsuz bir gösterenler zinciri veya "metinlerarasılık" dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla her şey bağlamsaldır ve bağlam dışı düşünme imkânsızdır. Klasik metafizikçiler, postmodernistler tarafından reddedilen bu prensibi umursamazdan gelirler. Bağlamcılığın bu iddiası, Derrida'nın *metnin dışında hiçbir şey yoktur* hermenötik iddiasında kendini gösterir. Bu fikir elbette hermenötik ya da yorum bilgisinin kalıplaşmış sözüdür. Bu söz, Derrida tarafından sadece yazılı veya edebi metinleri değil, yapısalcıları da takip ederek, genel olarak insan davranışlarını ve hatta Aydınlanma gibi sosyo-kültürel kompleksleri kullanan yapılara felsefi bir yön verir.

Derrida'ya göre bir metnin anlamının belirlenebileceği bir dış referans noktası olmadığından, herhangi bir metin çok sayıda yoruma izin verdiğinden ve bunların hiçbiri bir özü veya merkezi açıklayamadığından bir metnin 'doğru' yorumu ve temel veya ayrıcalıklı anlamı olamaz. Bir metnin anlamını bir kez ve herkes için 'düzeltmek' veya belirlemek imkânsızdır. Her metin dolaylı olarak (sınırlı) çok sayıda anlam ifade eder ve metnin sahip olabileceği çeşitli anlamlar arasında her zaman serbest oyun olasılığı vardır. Bu bir anlamda temelciliğe saldırı olarak da ifade edilebilir. Postmodermistler genellikle temelciliği yani ana düşüncesi insan bilgisinin kesinlikle açık ve belirli temelleri olduğu düşüncesini barındıran felsefi yaklaşımı reddederler. Gerçekten de postmodernizm bu anti-temelciliğin radikal sonuçlarını ortaya çıkaran bir hareket olarak görülebilir. Konuyla ilgili Amerikalı düşünür Fish şöyle söylemektedir:

> Anti-temelcilik, hakikat, gerçeklik, doğruluk, geçerlilik ve açıklık gibi sorunların kimi bağlam-dışı, tarih-dışı, durum-dışı gerçeklik, kural, yasa veya değere atıfta bulunmadan cevaplanamayacağını öğretir; Dahası, anti-temelcilik tüm bu meselelerin sadece kendi bağlamı veya kendi durum ve paradigması içinde

[413] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 54.
[414] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 54.

> anlaşılabilir ve tartışılabilir olduğunu iddia eder. Temelciliğin direnişi genellikle, anti-temelciliğin sözde felaketle sonuçlanmasının reddedilmesinin bir nedeni olarak ele alındığı bir karşı saldırı şeklini alır. Bu sonuçların genellikle rasyonel sorgulama ve başarılı iletişim için gerekli olan her şeyin kaybına kadar uzandığı söylenir.[415]

Derrida Batı metafiziğinin mutlak ve değişmez sabitliklerle hareket ettiğini ileri sürerek özcü ve metafiziksel felsefelerin, "düşünce konusu kılınan her şeyi tam bir entelektüel konfor içerisinde tanımlama ve dolayısıyla özü ile belirleme cihetine"[416] gittiklerini ifade eder. Bu da, belli epistemik sınırların oluşmasına ve bu sınırların dışında kalanların yok sayılarak ötekileştirilmesine, aşağı görülmesine, değersizleştirilmesine neden olmuştur. Metafiziksel ve hümanistik felsefelerin mutlakçı, evrenselci, özcü, temelci, dışlayıcı ve ötekileştirici tutumları düşünce için başka imkanların olmadığını ileri sürerler. Oysa daha sonra da değineceğimiz gibi Derrida, başka imkanların var olabileceğini ve sınır dışı edilenlerin de söz hakkının olduğunu söylemektedir.

Derrida'nın düşüncesinin merkezinde metafiziğe saldırı vardır. Onun bakış açısına göre Batı felsefesi dünyadan zamanı, tarihi, farkı ve olumsallığı silmeye çalışması bakımından Platonik/metafiziktir.[417] Batı felsefesi hakikatin ve istikrarlı değerlerin temellerini keşfetmeye çalışırken, saf ve zamansız evrensellerin hayali bir âlemine uçmanın yollarını arar. "İdealar", "açık ve seçik fikirler", "Mutlak Bilgi" ve "aşkın özne" gibi felsefi kavramların tümü anlamın kapalı bir "hakikat" sistemi içinde yayılmasını durdurmaya çalışır. Anlamın bu şekilde bastırılması, Batı felsefesinin metafizik metinlerini kaçınılmaz olarak 'dekonstrüksiyon' (yapısöküm) için olgunlaşmış paradokslara, çelişkilere ve tutarsızlıklara götürülmesine neden olur.

> …saf varlık arayışı hiçbir zaman hayata geçirilemeyecek bir şeydir, söz konusu arayış sürekli olarak ertelenmiş bulur kendisini, zira saf başlangıç, köken ya da saf varlık arayışı, onu adlandırma veya ifade etme teşebbüsü, göstergeler sistemindeki başka öğeleri adlandırmak veya ifade etmekle sonuçlandığı için, içinden çıkılmaz bir bataklıktır.[418]

---

[415] Charlesworth, *Philosophy and Religion,* 157.
[416] Küçükalp, *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu,* 27.
[417] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives,* 11.
[418] Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 164.

Derrida'ya göre Batı kültürü felsefe tarafından kuşatılmıştır; ikili düşünce tarzları, Batı'nın edebiyatını, bilimini, ahlakını ve emperyalist siyasetini oluşturur. Derrida, Batı felsefesinin logos-merkezci bir yaklaşımla, "bütün metinlerin varlık-yokluk, gerçeklik-görünüş, erkek-kadın, numen-fenomen, olgu-değer gibi hiyerarşik kutupsal karşıtlıklar üzerine dayandığını"[419] ileri sürer. Bu anlamda felsefenin kendisi metafizik ve dışlama hareketleriyle kirlenmiştir; dışlamanın ardındaki mantığı ortadan kaldırmak, kültürün metafizik temellerine meydan okumak, kültürün kendisini sorgulamaktır. Batı metafiziği düalizmler ve hiyerarşiler inşa eder ve bir şeyi diğerinden türetmek için mutlak bir temel noktası arar. Dolayısıyla düalizmler masum değildir: bir terim (beyaz/erkek/Batılı) her zaman diğerine (beyaz olmayan/dişi/Batılı olmayan) göre ayrıcalıklıdır; üst terim, alt terimle zıtlık oluşturmadan kendini var edemez. Bu anlamda Derrida, bu ikili karşıtlıkların temelsizliğini göstermek için *differance* kavramını ileri sürer. Anlamın sürekli ertelenerek farka vurguyla, dildeki tek anlamlılığın da eleştirisine olanak sağlayan "différance işaretler arasındaki gecikmeyi, anlamın sürekli bir şekilde ertelenmesini ifade eder. Différance, söz ya da ses merkezciliğe dayanan mevcudiyet düşüncesinin iyi bir panzehiridir. Différance, bizim kesinliği tam yakaladığımızı sanırken onu avucumuzdan kaçıran bir uyarıdır."[420] Bu anlamda *differance*, aklın gerçekliği olduğu gibi temsil edebileceği yönündeki anlayışın da bir eleştirisi niteliğindedir. Bu kavram hem farklılığı hem de zamansal bir ertelemeyi barındırdığından dolayı temsili düşüncenin iddia ettiği şekilde mutlak bir mevcudiyet ya da anlam imkânsızdır. Dolayısıyla bu kavram, bir sürekliliğe, ertelemeye ve sonraya işaret ettiği için mutlak bir hakikat anlayışını da geçersiz kılar.

Bu ifadelerden hareketle, sabit, değişmez bir varlık anlayışı lehine oluş fikrinin ikinci plana itildiği Sokratik rasyonalizmin, yaşamı, bedeni, arzuları değersiz kılarak farklılıkları yadsıdığını ileri düşünen Nietzsche düşüncesi; Batı metafiziksel düşüncesinin Varlığı kendi açıklığında, olagelmekte olan olarak düşünmek yerine Varlığı ve hakikati homojenleştiren matematiksel bir zaman düşüncesine bağlı bir şekilde Varlığın anlamının karartıldığını ve dolayısıyla da Varlığı bir varolana indirgediğini düşünen Heidegger felsefesi; bütün bir metafiziksel düşünce boyunca ileri sürülen hakikat iddialarını, logos-merkezci bir düşünce ve

[419] Küçükalp, *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, 35.
[420] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 76.

düalist bir epistemoloji içinde eriterek farkı ortadan kaldıran anlayışın eleştirisini yapan ve onu dekonstrüksiyona uğratan Derrida düşüncesi,[421] klasik düşünceden başlamak üzere modern hümanistik özne üzerinden geliştirilen hakikat ve gerçeklik anlayışlarının söz konusu gerçekliğin mutlak bir temsilinin yapılamayacağı noktasında temelden sarsacak şekilde eleştirisini yapması bakımından oldukça önemlidir.

Hakikatin ve gerçekliğin söz konusu eleştiriler çerçevesinde sorunsallaştırılması, modern hümanistik öznenin temsil gücünün de sorgulanması demektir. Bu anlamda düşünce ile gerçeklik arasında var olduğu düşünülen bağ da koparılmaya çalışılmıştır. Postmodern düşünce açısından bakıldığın artık gerçeklik ya da insan zihni tarafından kavranabilen mutlak hakikat düşüncesi mümkün görünmemektedir. İnsan zihninin bir ayna misali, gerçekliği ne ise o olarak yansıttığı temsilci anlayış postmodern düşünce ile birlikte dilsel bir çerçevenin sınırları içine sokularak eleştirilmiştir. Wittegeinstein'ın ikinci dönem felsefesinde "metafiziksel olan her şey gibi, düşünce ile gerçeklik arasındaki uyumun temsili düşüncede değil, dilin, dilbilgisinde aranıp bulunacak olandır"[422] ifadesinde olduğu gibi temsil düşüncesi metafiziksel bir yöneliştir. Algılarımızın olguları yansıttığı ya da onları kopyaladığı düşüncesi doğru bir düşünce değildir Hayatın sürekli bir akış olduğu düşünüldüğünde, şeylerin gerçekliğinin temsil edilmesinin mümkün olmadığı düşüncesi daha açık hale gelir. Öyleyse;

> Gerek içte gerekse dışta, zihnimizin etkinliğini ve işini bir yana attığımız takdirde kendi özünde aynı kalan bir duyu verisi varsa, bunu bilmemizin kesinlikle bir yolu yoktur. Eğer doğru, düşüncemizin herhangi bir müdahalesi olmaksızın olguyu kopyalamaktan ibaretse, o zaman doğru ulaşılabilir bir şey değildir. Bir başka ifadeyle, doğrunun dolaysız algının olguyla uyuşması, onu kopyalaması olduğunu söylemek, kopyalanan olguların doğru kılma, doğrulama özelliğine ve etkinliğine sahip olduğunu söylemektir. Bunun anlamı, doğruyu olgunun dikte ettiğidir. Oysa doğruluk veya doğrulama dolaysız algının konusu olan olguların değil, düşüncenin bir özelliğidir.[423]

Buradan hareketle, postmodern düşünceye göre gerçeklik, orada, dışarıda hazır bulunan (presence) ve temsil edilebilen bir 'şey' olmadığı ve böylece modern epistemolojinin bilginin nesnelliğine olan güvenin de gerçekiliğini kaybettiği söylenebilir.

---

[421] Küçükalp, *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu,* 12.
[422] Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 437.
[423] Tüzer, *Din ve Postmodernite,* 112.

Postmodern düşünce, mutlak ve evrensel bir bilgi imkânını bilginin nesnelliğini reddeder çünkü tüm bilginin kültürel ve sosyal faktörler tarafından belirlendiğini iddia eder. James B. Miller'ın sözleriyle "postmodern bağlamda, tüm bilgi kültürel eserler olarak görülür."[424]

Postmodern düşünce, klasik ve modern anlayışlarda temel olan, düşünceden bağımsız, nesnel ve evrensel gerçeklik iddialarının eleştirisini yapar. Modern düşünce açısından bakıldığında ister fiziksel isterse sosyal, gerçekliğin rasyonel olana uygunluğu söz konusuydu. Dolayısıyla gerçeklik öznenin rasyonel yetileri sayesinde kavranabilecek bir yapıya sahipti. Modern düşünce, dış dünyanın gerçekliğinin rasyonel bir yapıya sahip olduğunu düşündüğü için onun akıl tarafından kavranılıp teorileştirilerek, temsil edilebileceği inancıyla; oluş içindeki varlığın değişmez, sabit bir varlık olarak zihne içkin bir nesne gibi kurmuştur. Fiziksel dünyanın rasyonel bir şekilde teorileştirilerek temsil edilmesindeki en yetkin araç olarak modern bilim görülür. Modern bilimin zaten rasyonel olarak kavranılabileceği düşünülen dış dünyaya yönelik ilgisi, toplumsal dünyanın da aynı şekilde değerlendirilerek, tarihin ve toplumun teorikleştirilmek suretiyle temsil edilebileceği söz konusu edilmiştir. Tarihsel süreçleri göz önüne alarak, bu süreçlerin belli bazı yasalara göre hareket ettiğini ve toplumsalı düzenlemek adına bu yasaların takip edilerek rasyonel bir düzen kurulabileceğine yönelik olarak, özellikle 18. Yüzyılın sonu ve 19. Yüzyılın başındaki tarihselci felsefeler, ister fiziksel isterse de tarihsel-toplumsal gerçekliğin rasyonel olana uygun olduğunu varsayarlar. Yasaların ya da tarihten yola çıkılarak keşfedildiği söylenilen süreçlerin teorikleştirilmesi, tabir-i caizse 'bir karadelik' yaratarak her şeyin onda eritilmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada Hegel ile başlayan tarihin rasyonel bir yol izleyerek son noktada yetkin bir forma ulaşacağı düşüncesi, Comte'un ise toplumların bilgisizlikten gittikçe daha rasyonel bir düzeye ulaşacağını düşündüğü bir toplum bilim ideali ve son olarak da Marks'ın tarihteki yasaların diyalektik bir biçimde işlediği yönündeki görüşleri teori-tarih ikililiğinin göstergeleridir. Dolayısıyla her ne kadar birbirlerinden farklı fikirlere sahip olsalar da onlar, tarih ve toplumda yasaların olduğunu ve bunların rasyonel bir biçimde açıklanarak teorikleştirilebileceğini düşünme noktasında ortak bir yerde buluşurlar.

[424] Miller James B., "The Emerging Postmodern World", *Theology: Christian Faith in a Pluralist World*, ed. Frederic B. Burnham (San Francisco: Harper & Row, 1999), 11.

Postmodern düşünce tarafından eleştirilen bu tarih-teori anlayışı, postmodernler tarafından 'mevcudiyet metafiziği'nin bir devamı olarak nitelendirilir. Bu teorikleştirme süreci, dil dışında bir varlık alanının mevcut olduğunu ve onun keşfedilerek teorikleştirilebileceğini ileri sürer. Dil, tarih-dışı bir gerçekliğin olduğunu keşfedebilir ve anlamın taşıyıcısı ve temsilcisi olabilir. Burada dil bir ayna olarak tasarımlanır. Tarihsel olayları genel bir yasa ya da teori altında açıklayan bu tarihselci düşünme biçimi dilin, dil-dışı ya da tarih-dışı bir gerçekliği temsil ettiğini varsayarlar. Hegel, Comte ve Mark gibi düşünürlerde yasa ve teorileştirmeler, bu dil ya da tarih-dışı genellemelere dayanmaktadır.

Modern düşüncenin ya da Aydınlanmanın iyimser bakış açısından ilerlemeci, bağımsız, rasyonel tarih anlayışı postmodern düşüncenin merkezi eleştiri konuları arasında yer alır. Postmodern düşünceye göre, süreklilik, ilerleme ya da düzenli olarak gelişen özelliklere sahip bir tarih anlayışı gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu anlayış tekdüzeliği ya da yasalılığı ortaya koyarak her şeyi teorileştirmeye girişir. Özne eleştirisi ile paralel bir şekilde tarih eleştirisi de "hümanist tarihe yani toplumların bireysel ve kolektif deneyimlerini insani faillerin oluşturduğu, insani müdahaleyle tarihin akış yönünün belirlenebileceği"[425] fikrini iptal etmeye girişir.

[425] Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 101.

III. BÖLÜM

METAFİZİKSEL VE HÜMANİSTİK DÜŞÜNCE SONRASI DİNİN KONUMU

Antik Yunan düşüncesinden itibaren varlık-düşünce özdeşliği üzerine inşa edilen Batı düşüncesi, metafiziksel karakterine de bağlı bir şekilde özellikle 19. yüzyılda eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler, Batı metafiziğinin sınırlarını ve sonuçlarını ortaya koyarken aynı zamanda onun dışında yani metafiziksel ve hümanistik olmayan bir düşüncenin imkânına dair arayışlara da zemin hazırlaması açısından önemlidir. Metafiziksel ve hümanistik olmayan bir düşüncenin imkânı üzerine yapılan tartışmalar söz konusu Klasik ve modern felsefelerin uzun tarihinin radikal bir kritiği anlamına da gelmektedir. Nitekim özellikle Heidegger düşüncesinde rastladığımız şekliyle 'Felsefenin sonu' düşüncesinin bu radikal kritiğe işaret ettiği söylenebilir. Bu kritik, Nietzsche'nin nihilizm tartışmaları, Heidegger'in ise Nietzsche'den mülhem 'felsefenin sonu'na ortaya koyduğu tartışmalar, bu radikal kritiğin içeriğine dair fikir verir niteliktedir. Heidegger burada felsefenin *destrüksiyon*u kavramını hayata geçirir. Her ne kadar buradaki 'destrüksiyon' kelime anlamı itibariyle *yıkım* işlemi ile anılsa da, Heidegger'in "kastettiği şey tarihle ilişkinin koparılıp, tarihin inkâr edilmesinden ziyade felsefe tarihi boyunca aktarılmış olanın özümsenip dönüştürülmesine yöneliktir. Bu ifade ne tahrip etmek ne de yıkmak anlamına gelmekte olup, felsefe tarihi boyunca gerek felsefenin tarihine ilişkin, gerekse felsefe yapmak adına ortaya konulmuş tanım ve açıklamaları sökmek, uzaklaştırmak ve bir kenara koymak anlamlarına gelir."[426]

Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik uygulamış olduğu bu işlem onto-teolojinin eleştirisinde de devreye sokulmuştur. Nitekim varlığı bir varolan olarak gören metafizik düşünce, Tanrı'yı da metafizik bir mesele olarak felsefi düşüncenin içine yerleştirmiştir. Bilhassa felsefe-teoloji-metafizik ya da onto-teoloji tartışmaları söz konusu olduğunda, bu tartışmaların 19. yüzyıldaki arka planında Kierkegaard ve Nietzsche'nin göze çarptığı söylenebilir. Kierkegaard'ın sistematik felsefelere yönelik eleştirisi ve Nietzsche'nin 'Tanrı'nın

[426] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 167.

ölümü'ne yönelik söylemi, özellikle postmetafizik ya da postmodern düşüncenin belirleyici noktaları olarak göze çarpmaktadır.

Bu düşünürlerin, özellikle rasyonel teolojiye yönelik eleştirileri dikkate alındığında, Batı metafiziğinin her şeyi kuşatan ve bu kuşatıcılığın kesinliğini epistemik çerçevelerle belirleyen anlayışının karşısına öznel hakikat ve perspektivist düşünce çizgisinden yaklaşıldığı görülmektedir. Gerek Kierkegaard ve Nietzsche gerekse de Heidegger'in rasyonel teolojiye yönelik eleştirileri, bilhassa postmodern tartışmalar başta olmak üzere postmetafiziksel teoloji açısından çok ciddi etkiler meydana getirmiştir. Bu etkilere bağlı olarak modern düşüncenin epistemik temellerle inşa etmiş olduğu hemen bütün büyük anlatılar önemli sarsıntılar geçirmiştir. Hümanistik öznenin yerini merkezsiz öznenin alması, hakikatin tarihdışı bir karaktere sahip olduğu ve hatta hakikatin var olmadığı, onun sadece bir perspektif ve sosyal inşa sonucu yaratıldığının ileri sürüldüğü metafizik sonrası düşüncede din ve Tanrı düşüncesi de bu çerçevelerde yeniden ele alınmaktadır.[427] Nitekim modern düşünceyle birlikte merkezi bir yere sahip olan hümanistik özne, dünyanın bilen ve bilinen olarak ayrılmasına ve bilinenin bilen özne tarafından belirlenmesine yol açmıştır. Kuşkusuz bu epistemik temellere din ve Tanrı da dâhildir. Kutsal olanın ya da Tanrı'nın kendinde ne olduğu veya gerçekte ne olduğundan ziyade, hümanistik öznenin epistemik sınırları dâhilinde rasyonel düşüncenin bir konu kılınmak suretiyle nasıl olması gerektiğine yönelik metafiziksel/epistemik bir şiddet ortaya çıkmıştır.[428] Zira burada söz konusu olan şey, olanı ne ise o olarak bilme deneyiminden ziyade, düşünce konusu kılınan şeyin epistemik yollarla belirlenmesi olduğu için tam da bu pratik nedeniyle, ister Tanrı ister varlık, felsefi düşüncenin nesnesi kendisi olmaktan çıkarılarak özü ve en temel özellikle yeniden inşa edilmiştir.

Eagleton, insani olanın sınırlarına indirgenen bu kutsallık ve inşa formunu ya da düşüncesini 'sadece bir özne felsefesiyle değil, bir özne teolojisiyle karşı karşıyayız' diyerek ifade eder. Bu özne teolojisi ilahilik formunun yerine ikame edilmiştir. Öznenin, bilginin ve hakikatin referansı haline gelmesinden sonra aynı zamanda hem tarihin hem de mutlak'ın referansı haline gelmesi, Hegel gibi büyük sistem filozoflarının eliyle mümkün olmuştur. Onlar

[427] Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology: Towards a Postmodern Christian Faith* (New York: Fordham University Press, 2001), 7.
[428] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 12.

yaratmış oldukları sistemle, hiçbir şeyin kendisinden kaçamadığı bir karadelik gibi her şeyi açıklamaya çalışırken bunu gerçek olan ile rasyonel olan arasında paralellik kurarak yapmaktadır. Bu anlayışlar öznenin her şeyin temeli olması anlamında mutlak olanın özne tarafından kavranılabileceği inancını paylaşırlar. Onların bu felsefi sistemlerinin ya da mutlakçı anlayışlarının nedeni "öznenin dolaysız mevcudiyetinde özne ve nesnenin mutlak kimliğini ya da öznelliğin altını eşemeyeceğimiz bir temel, tüm dünyanın üzerinde döndüğü bir eksen olduğunu bulmalarıdır."[429]

Bu doğrultuda olmak üzere çağdaş düşünürler 'fark'ın aynılık, özdeşlik lehine gözden çıkarıldığını ve hatta bastırıldığını iddia ederek, onun şiddete maruz bırakıldığını düşünürler. Nitekim ilk felsefenin 'etik' olduğunu ifade eden Levinas'a göre batı metafiziğinde başat rol oynayan ontoloji "Aynı'nın emperyalizmi"dir.[430] Bu, söz konusu totalleştirici özdeşlik düşüncesi muhtevasına aldığı her şeyi aynıya tabi kılmak suretiyle bir tahakküm ve şiddet yaratmış böylelikle de başkalık deneyimini imkânsızlaştıracak şekilde fark'ın yok olmasına yol açmıştır. Birçok düşünürün de vurguladığı üzere söz konusu tahakkümün temelinde onun hümanistik karakteri bulunmaktadır. Yine Tony Davies'in belirttiği üzere, "bütün hümanizmler emperyalist olagelmiştir. İnsandan bahsedişleri sınıf, cinsiyet, ırk ve genom vurgusuyla ve bunların çıkarları üzerindendir. Kucaklayışları, görmezden geldiklerini boğar... İnsanlık adına işlenmemiş bir günah düşünmek neredeyse imkânsızdır"[431]

Burada artık Batı metafiziği boyunca varlık-düşünce arasında kurulan özdeşlik mantığını ve her şeyi tek bir ilke altında birleştirerek, bu ilkenin adının da 'Tanrı' olmasının eleştirisi vardır. Tanrı'nın ilke, neden, temel olarak ele alınıp geriye kalan her şeyi buradan hareketle ortaya koymak, totalleştirici bir bakışın sonucu olarak görülebilir. Bu durumda fark, gözden kaçırılmakta ve bütünün içinde tekil olanlar saf dışı bırakılmaktadır. Tanrı kendinde ne ise olarak düşünülmek yerine, aynı'nın ya da özdeşlik ilkesinin mantığı gereği epistemik sınırlar içinde zorunlu bir kavram haline getirilir. Özellikle Tanrı'nın var olup olmadığına yönelik ileri

[429] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 80.
[430] Emmanuel Levinas, "Hakikat ve Adalet", çev. Özkan Gözel, *Levinas Fikir Mimarları Dizisi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 175.
[431] Tony Davies, *Hümanizm*, çev. Emin Bozkırlı (İstanbul: Sitare, 2010), 57.

sürülen kanıtlamalar bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Tanrı, kimi önermelerin şekilsel formuna indirgenmiş ve mantıksal sınırlar içinde var olup olmadığına kanaat getirilmeye çalışılmıştır.

> …geleneksel kanıtlama yöntemlerine başvurarak, Tanrı üzerine yapılan her konuşma, Tanrı'nın söze her indirgemesi, bir hileye başvurmayı gerektirir; bu hile de Kantçı tenkit tarafından kesin bir şekilde ortaya çıkarılmıştır. Tanrı'yı kanıtlamak istemek, O'nu kendinde başka ve O'na kendilerini kabul ettiren başka gerçekliklere indirgemek demektir. Fakat böylece bambaşka bir alana indirgenmiş bir Tanrı, artık gerçek Tanrı değildir.[432]

Dolayısıyla, Batı metafiziğinin hümanistik karakteri göz önüne alındığında varlık ve hakikatin mutlaklık, kesinlik, bütünlük gibi nosyonlar içerisinde alımlanabileceği temel varsayımının otoriter ve tahakkümcü bir karakter arz ettiği göze çarpmaktadır. Bu durumun en açık göstergesi, metafiziksel/hümanistik hakikat anlayışlarında gözlenebilir. Metafizik düşünce geleneği boyunca hakikat ile ilişki, mütekabiliyet olarak düşünülmüş ve özne ile nesne arasındaki uygunluk olarak belirlenmiştir. Hakikatin bu şekilde kavranmasına bağlı olarak gelişen anlayış, varlığın hakikatinden ziyade, öznenin kendi epistemik kategorilerinin veya kurgularının varlığa bir hakikat olarak dayatılması anlamına gelir. Hiç kuşku yok ki bu durumda Tanrı ve din kavramları da nasibini almıştır ve bu bağlamda Tanrı rasyonel/doğal teolojinin, metafiziksel ve hümanistik söylemlerin logosmerkezci tasavvurların sınırları içinde tanımlanmış ve aklın ilkeleri doğrultusunda özsel olarak belirlenmiş bir kavram olarak içeriklendirilmiştir. Tanrı aklın Tanrı'sı olarak metafiziksel bir karaktere sahipmiş gibi algılanmış ve insanın zihinsel yetileri çerçevesinde 'ne ise o' olarak ifade edilmesinden ziyade, düşüncenin alımlanışına bağlı olarak özcü bir bakış açısı içerisinde inşa edilmiş bir Tanrı tasavvuruna vücut vermiştir. Yani Tanrı'nın gerçekten ne olduğu bir yana, Tanrı kavramı insanın onu anlayabileceği bir çerçeve içine hapsedilmiştir. Dolayısıyla felsefe ve teolojinin de böyle bir anlayışla hareket ettiği söylenebilir. Bu meseleye dair Gusdorf, Roger Mehl'den şu sözleri alıntılar: "Akılcılığın etkisiyle vahyin Tanrısı metafizik zaruret rengine bürünmüştür; O'nun mahiyetine uygun olanı ve uygun olmayanı, iradesini ve zihnini tartışıyoruz, bu konularda akıl yürütüyoruz; sonunda Tanrı, varlık, sonsuzluk ve yetkinlik rengine bürünür; metafizik ahlakla birleşir; özetle Tanrı, teoloji ve felsefenin ortak konusu olur."[433]

[432] Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin, 2012), 52.
[433] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 58.

Tanrı kavramsallaştırılmasında da görüldüğü üzere metafiziksel düşünce içerisinde öznenin aktif, belirleyici konumu söz konusuyken, düşünce konusu kılınan her şey ikincil/türevsel bir statüye taşınır. Böylelikle de düşünce konusu kılınan şey üzerinden gerçekleşen, totaliter, tahakkümcü bir anlayış meydana gelmiştir. Bu da otoriter, totaliter, tahakkümcü ve tekçi anlayışlara sebebiyet vermiştir. Aslına bakılırsa burada bahsettiğimiz eleştirel pozisyonun Çağdaş felsefenin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerin ufkunda serpilip gelişmiştir. Hiç kuşku yok ki söz konusu imkânlardan bahsedilebilmesi, Batı metafiziğinde merkezi bir önem taşıyan insan idarikine içkin bir aşkınlık fikri, hümanizm, metafizik gibi kavramların yerinden edinmesini mümkün kılabilmiştir. Çağdaş düşünce söz konusu olduğunda artık, zaman ve mekândan yalıtılmış epistemik özneden ziyade tarihsel süreçlerin, bilme edimi de dâhil olmak üzere sosyal yapıların, zaman ve mekânın etkisinde 'oluşan' bir özneleşme sürecinin ön plana çıktığı söylenebilir. Zamansal ve mekânsal bir insan tasavvuru, onun neredeyse hiçbir zaman 'tam' olamayacağını ve yargılarının da nihai bir noktaya işaret edemeyeceğini gösterir. Şu halde insanın kendi epistemik güçleri dâhilinde Tanrı'ya yönelik evrensel ve kapsayıcı bir düzeyde ileri sürülen fikirler kurgunun ötesinde bir hakikate tekabül etmeyecek düzeyde kalır.[434]

Metafiziksel ve hümanistik düşünceye yönelik eleştiriler sabit, kalıcı bir zemini tartışmaya açtığı gibi, insanın epistemik/rasyonel temeller doğrultusunda kendisini ve dünyayı temsil edemeyeceği düşüncesini de içermektedir. Bu anlamda artık zeminin olmayışı söz konusudur. Bilhassa oluş anlamında varlık fikrinin ön plana çıkmasıyla beraber, varlığa dair yargılar da kaygan bir zeminde, güvencesiz ve tekinsiz bir duruma taşınmıştır. Nitekim bütün metafiziklerin nihai güvencesi, dayanağı olan Tanrı da, imkân dışıdır ve ölmüştür. Ölen Tanrı temelin, mutlak, değişmez öz nosyonlarının, düalistik yapıların temelsizliğini ifade eden bir anlam içeriğine sahiptir. Postmodern ya da postmetafizik çağda bu durum 'son' kavramı ile ifade edilir. Don Cupitt'ye göre,

> Geçmişte, tüm insanların gerçeklik ve nesnellik hakkındaki fikirleri -yaşam duygularının temel şekli- nihayetinde derinden kökleşmiş bir dini hukuk duygusunun otoritesine ve felsefi varsayımlar çerçevesine bağlıydı. Modernlikte bu varsayımlar özellikle insan özne, bilinç, deneyim, akıl ve dil ile ilgilidir. Fakat postmodern zamanlarda hepsi yıkıldı. Metafizik

[434] Ward, *Rational Theology and the Creativity of God,* 5.

> gerçekçilik sona erdi ve tüm dünya görüşümüz daha çoğulcu, pragmatik, oynak ve sürekli yaratma veya doğaçlama ile sürdürüldü. Teolojik açıdan bu Tanrı'nın Ölümü, Benliğin Yok Oluşu, Tarihin Sonu ve Kitabın Kapatılması'nı ekler; gerçekçilik ve doğaüstülüğün her türlü sonu; nesnel Gerçeğin sonu ve insan dünyasının bir sonraki geleceğine ve umut edilen bir şekilde bütünleşmeye olan inancın her türlüsünün.[435]

Klasik ve modern düşünceden başlamak üzere, Cupitt'in de ifadesinde görüldüğü gibi felsefenin metafiziksel ve hümanistik yönüne dair ileri sürülen eleştiriler, onun evrensel, nesnel ve tümel yapısının sorgulanmasının önünü açmıştır. Bu anlamda modern düşüncenin Tanrı'ya dair ileri sürdüğü 'rasyonel olma' ya da akla ve mantığa uygunluk durumu da bu eleştirilerden payını almıştır. Rasyonel teolojiye yönelik eleştirileri ve varoluşu karakterdeki düşünceleriyle Kierkegaard, değerlerin temelinde yatan Tanrı'nın ölümü söylemiyle Nietzsche, felsefenin tanrısının dinde yeri olmadığını söyleyen Heidegger ve pozitivist düşüncenin dini söylemlere yönelik 'anlamsız' suçlamasını 'dil oyunları' ile bertaraf etmeye çalışan Wittgeinstein ve son olarak da Batı metafiziğini dekonstrüktif bir okumaya tabi tutan Derrida gibi post-metafiziksel diyebileceğimiz düşünürlerin eleştirileri sayesinde Din felsefesi tartışmaları da yeni bir içerik kazanarak, metafiziksel ve hümanistik olmayan olanakların ortaya çıkmasına ön ayak olmuşlardır.[436] Bu nedenle, postmetafizik düşüncede dinin konumuna dair ileri sürülecek olan düşüncelerin, bu isimler olmadan temellendirmenin isabetli olmayacağını düşünerek, bu isimlerin fikirlerine müracaat edeceğiz.

3.1 Tanrı'nın Ölümü ve Onto-teolojinin Dekonstrüksiyonu

Özellikle 'post' çağ olarak adlandırılan çağımızda, Caputo, Taylor gibi düşünürler açısından bakıldığında gerek postmodern gerekse de postyapısalcı düşüncenin (postmodernizmin ve postyapısalcılığın) temellerinin Kierkegaard'a kadar geri götürülebileceği ifade edilir. Postmodernizmin Kierkegaard'a yönelmesi gerektiğini ileri süren yaklaşımlar açısından Kierkegaard, yazma stratejisi, dekonstrüktif diyebileceğimiz bir takım oyunların pratiğe dökülmesi bağlamındaki anlayışı, zekâsı, ironisi, stili vb. ile bu konuda temel bir

[435] Victoria S. Harrison, "Postmodern Thought and Religion: Open-Traditionalism and Radikal Orthodoxy on Religious Belief an Experience", *The Heythrop Journal* 51/6 (2010), 962-974.
[436] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 167.

başvuru noktası olarak görülür.[437] Walsh'a göre Kierkegaard iki nedenden dolayı postmodernizmle bağlantılıdır: İlk olarak Derrida ve diğer düşünürlerden Sylviane Agacinski, John Smyth ve Mark C. Taylor gibi yazarlar, Kierkegaard'ta kimi dekonstrüksiyon ve fark felsefesi açısından olumlu izler bulunduğunu öne sürmüşlerdir. İkinci olarak, Kierkegaard'ın düşünce ve yazıları, en azından spekülatif düşünceye yönelik eleştirileri, dekonstrüktif projenin kendisi için bir öncü ve kalkış noktası olarak metafiziksel düşüncenin ve her türlü temelci, özcü yaklaşım biçiminin eleştirisi açısından önemlidir.[438] Kierkegaard'ın felsefe yapma tarzı itibariyle postyapısalcı gelenekteki düşünürlere benzediği ve Platon'dan Nietzsche'ye uzanan ve şair-filozof diye adlandırılan düşünürler içerisinde yer aldığı da ifade edilebilir. Tam da bu nedenle Kierkegaard'ın fikirlerinin Kıta Avrupa düşüncesinde serpilip gelişen Din felsefeleri için önemli bir kaynak teşkil ettiğini söyleyebiliriz.[439]

Yine Caputo da, Kierkegaard'ın post-modern, post-seküler veya post-metafizik denilen "post-"[440] kavramlarının ilk olarak ortaya çıkmasına neden olan kişi olduğunu ifade eder. Çünkü Caputo için Kierkegaard'ın metafizik eleştirisi Derridacı *dinsiz din* düşüncesine temel oluşturmuştur. Bu nedenle o ilk postmodernisttir. Caputo'ya göre Kierkegaard'ın saf akılcılığa yönelik eleştirisi ve varoluşa yaptığı vurgu Hristiyan inancı için rasyonel ya da metafiziksel bir temel arayışının zaruri olmadığının bir göstergesi olması bakımından önemlidir. Caputo'dan farklı olarak Milbank Kierkegaard'ı, bir postmodern düşünür olmaktan ziyade modernizmin sekülarist, pozitivistik ve bunların sonucunda ortaya çıkan nihilistik biçimine yönelik eleştiriler ileri süren biri olarak görür.[441] Burada Kierkegaard'ın bireyi hayattan koparılmasının söz konusu olduğu fikri ön plan çıkar. Kierkegaard özellikle kendi yaşadığı dönemin modern, seküler bir yaşam biçimine vücut verdiğini, bu yaşam biçiminde dinsel yaşamın ortadan kalktığını söyleyerek ciddi bir modernite eleştirisine koyulmuştur. Kierkegaard'a göre yaşamın dinsel olandan koparılması, insanı varoluşsal anlam bakımından umutsuzluğa ve boşluğa taşıdığı gibi dinsel yaşamın da etkisini kaybetmesine sebebiyet vermiştir.

---

[437] Sylvia Walsh, "Kierkegaard and postmodernism", *Kluwer Academic Publishers* 29 (1991), 113.
[438] Walsh, "Kierkegaard and postmodernism", 114.
[439] Henry Dumery, "Din Felsefi ve Geçmişi", *Din Felsefesi Yazıları I*, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa, 2001), 26.
[440] John D. Caputo, *On Religion* (London and New York: Routledge Press, 2001), 59.
[441] Michael Tilley, "Kierkegaard and Recent Continental Philosophy of Religion", *Philosophy Compass* 8/4 (2020), 401.

> Kierkergaard'ın gördüğü şekliyle (sonra da tamamen farklı bir bakış açısıyla Nietzsche'nin gördüğü) 19. yüzyılın temel gerçeği, bir zamanlar Hıristiyan olan bu uygarlığın artık böyle olmadığıydı. O, önceden İsa etrafında dönen bir uygarlıktı, oysa şimdi Nietzsche'nin tabiriyle kendi güneşinden uzaklaşan bir gezegen gibiydi; üstelik bu uygarlığın bundan hala haberi bile yoktu.[442]

Kierkegaard'a göre insan olmak, imkân halindeki bir hayatın içinde olmaktır; gerek kim olduğumuz gerekse kendimizi nasıl tanımladığımız, imkân halinde bize gelen varlığa göstermiş olduğumuz tepkiler ve seçimlerle ilgili bir meseledir. Benliğin, sürekli oluş halinde olması nedeniyle, hiçbir zaman durağan, kapalı bir sistem olarak ele alınıp özsel tanım nesnesi kılınması mümkün değildir.[443] Modern rasyonel ve kesinlik fikrini benimsemeyen Kierkegaard'ın sabit ve durağan bir hayatı reddedip hayatı gelmekte olan imkânlar olarak kabul etmesi onu postmodern söylemlere yakınlaştırır. O hümanistik düşüncenin insanı ve Tanrı'yı rasyonel yollarla açıklamasını kabul etmez. Kierkegaard'ın Aydınlanmanın bilgi ve akıl anlayışına karşı çıkmasının sebebi, Aydınlanmanın hümanistik bir düşünce içinde kalan, bilim ve ideolojinin her şeyi nesnel terimlerle açıklama cihetine giden bir çağ olarak insanın varoluşsal kaygılarını görmezden gelmesidir.[444] Kierkegaard, insanın özünün önceden belirlenmiş rasyonel ve nesnel hakikat iddialarının insanı kendi varoluşuna yabancılaştırdığını düşünür.[445] Bu açıdan bakıldığında da Kierkegaard da diğer varoluşçu filozoflar gibi özün varoluştan önce geldiği düşüncesinin karşısında yer alır. Bilindiği gibi 19. yüzyılda başladığı öne sürülen ve özellikle 20. yüzyılda etkisini arttıran varoluşçuluk, "varlık karşısında oluşa, öz karşısında varoluşa, akıl ve düzen karşısında ise irrasyonel yönleriyle tebarüz eden yaşam ve hatta kaosa vurguyla ön plana çıkan bir düşünme ve eyleme pratiğine karşılık gelmektedir." Özün karşısında varoluşun vurgulandığı varoluşçu düşüncenin önemli temsilcisi olan Kierkegaard için Aydınlanmacı felsefeler ve ona bağlı olarak ortaya çıkan bütüncül sistemler, bireyin gerçekliğini soyut ve teorik düşüncelerin içinde erittikleri için yaşamı değersizleştirmişlerdir.[446] Kierkegaard'a göre dinin rasyonel bir zeminden hareketle temellendirilmesi, onun Hıristiyanlıktan uzaklaşmasına yol açmış, imanı ve bir bütün olarak

[442] William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 154.
[443] Jonathan Weidenbaum, "From Heidegger to Whitehead; Theology, Ontology and the Critics of Totalization", *Science and Global Perspectives* 4 (Haziran 2005), 2.
[444] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 544.
[445] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 116.
[446] Tilley, "Kierkegaard and Recent Continental Philosophy of Religion", 32.

dinsel yaşamı onu salt ahlaka indirgemiştir. Katı bir bireyci olan Kierkegaard, doğuştan geldiği iddia edilen ve kurumsallaşmış Hıristiyanlığa da karşı çıkmıştır. Hakiktai elinde bulundurduğunu söyleyen kurumsallaşmış din ve Tanrı'yı mantığın sınırlarına hapseden idealist felsefe Kierkegaard'a göre dinsel yaşama zarar vermektedir. Kierkegaard, 'bütün gerçekliği yakaladığını sanıyor' dediği Hegel'in felsefesini komik bulmaktadır.[447]

Kierkegaard'a göre teorik akıl ne kadar etkili kullanılırsa kullanılsın ne kadar başarılı olursa olsun özü itibariyle dini olan varoluşun 'öznel hakikat'ini yakalayamaz.[448] Kierkegaard, modern çağın besleyici olduğuna inanılan rasyonel din iddialarının ve soyut rasyonalizmin sistematik bir eleştirisini ortaya koyar. Hegel'in rasyonalizminin aşırılıkları karşısında Kierkegaard, irrasyonel, saçma ve paradoksal olanı rasyonel ve anlaşılabilir olana karşı tercih ettiği için aşırı bir anti-rasyonalist olarak görünmektedir. Dolayısıyla Kierkegaard, dinsel inancın paradoksal olduğunu da kabul etmiş olur. Çünkü temel dini önermeler akıl aracılığıyla kavranmaya çalışıldığında, ortaya bir paradoks çıkar. Dolayısıyla epistemik olarak bilinebilenle, bu sınırın dışında kalanlar arasında bir ayrım söz konusu olur. Bu sınırın dışında kalan ise ancak iman ile kavranabilir. "Bilginin ötesinde olan ebedi doğrudur. Ebedi doğru da paradokstur. Çünkü o, aklın beklentilerinin zıddınadır. Bu ifade (paradoks) bir olumsuzlama olmaktan çok pozitif bir kategoridir. İnsan bilgisi için problem olan şey onun, anlaşılamayan şeyi anlamaya çalışmasındadır. İnsan anlağı sürekli anlamaya çabalamakla sadece acı çekmektedir."[449] Böylece irrasyonellik dinin zemini haline gelmektedir. Metafizik ve epistemolojik temelleri tam olarak gelişmemiş olsa bile onda, Pascalcı ve Kantçı tarzda bir din felsefesinin ana hatlarının bulunduğu söylenebilir.[450]

Hegel'in sistemciliğine karşı Kierkegaard, 'tekil bireysellik'i savunur. Hegel'in sisteminde bireyler yoktur. Her şey genelin hizmetinde hareket eder. Hegel'in diyalektik sistemi içinde din daha sağlam ve rasyonel temeller üzerine oturtulmaya çalışılır. Bilimsel akıl ve dini dogmatizmi Mutlak bilginin senteziyle aşmaya[451] çalışan Hegel'in sitemi bir anlamda akıl ile

[447] Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Elis Yayınları, 2013), 25.
[448] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 116.
[449] Recep Alpyagil, *Wittgenstein ve Kierkeggard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 58.
[450] Westphal, *Overcoming Onto-theology: Towards a Postmodern Christian Faith*, 7.
[451] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 163.

inancı uzlaştırma çabası olarak düşünülebilir. Yine bu çerçevede Mutlak olanı rasyonel yoldan kavranılabilir kılması açısından da Hegel hümanist bir çizgide kalmıştır. "Bu yoruma göre Hegel, insan aklına inancını, inancı akıl için kabul edilebilir hale getirerek birbirleriyle uzlaşmaya çalışan, hümanist teolojiye yakındı."[452] Bu açıdan bakıldığında, Aydınlanmanın hümanist rasyonel öznesi, dinsel olanı bilimsellikle aynı çizgiye çekmeye çalıştığı düşüncesi ortaya çıkar. Bu dini olanın bilimsel gelişmelere bağlı olarak değişmesinin de yolunu açan din için olumsuz bir durumdur. Bu nedenle de Kierkegaard'a göre Hegel'in büyük genel sistemi hümanizme ve rasyonalizme çok fazla ödün verdiğinden din, kendisi gibi olmaktan çıkar.[453] Kierkegaard, Hegel'in tarih ve doğayı tek bir mutlak ilkenin ortaya çıkması olarak zaman ve mekân boyutunda yol almasını sağlayan kesin/mutlak bilgi fikrini özellikle eleştirir. Kierkegaard'a göre *hakikat öznellik*tir. Öyle ki bu öznellik dünyayla sürekli bir temas halindedir.[454] Kartezyen felsefede olduğu gibi özne dünyadan yalıtılmış değildir. Aksine o, hayatın içindedir.

Yine Caputo'ya göre eylemlerimizin dışsal dünyevi sonuçları Tanrı'nın elindedir. Tarih, Sonsuz'un zaman içinde rasyonel bir şekilde ortaya çıkmasının hikâyesi değildir.[455] Bu nedenle de Kierkegaard genelde rasyonel teolojiye, özelde ise Hegel'e karşı dinin kendi *anlaşılmazlık* ya da *irrasyonelliği* içinde kalması gerektiğini, yani postmodern bir literatürle ifade edersek, farklı olanın kendi farkını koruması gerektiğine yönelik savaş verir. Çünkü ona göre din, rasyonelleştirilerek aslında ötekileştirilip zayıflatılmaktadır. Bu noktada postmodernistler için önemli bir uğrak noktası vardır. *Öteki* düşüncesinin ilk olarak Kierkegaard düşüncesinde geliştiği söylenebilir. Nitekim postmodernistler, evrensel, mutlak, sabit ve aynı olanı ya da başka bir deyişle Bir'i özellikle barındıran modern düşünceyi eleştirirken bu yapı içinde gizlenmiş, saklanmış ya da bu durumlara sokulmuş farkın, ötekinin vurgusunu yaparlar. Postmodern düşüncede dine ve Tanrı'ya dair ileri sürülen yorumlardan biri de bu noktada *Öteki olarak Tanrı* fikri olacaktır. Bu noktada Kierkegaard'a göre Tanrı'ya aklın kategorileriyle yaklaşmak onu anlamamak ve onu belirsizliğe itmektir. Oysa iman karşısında nesnel olan ortadan kalkar. Bireysel bir var oluş tarzıyla anlam kendini saçmada ortaya çıkartır.

[452] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 163.
[453] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 165.
[454] Goodchild - Phelps, *Key Thinkers from Kant to Zizék*, 165.
[455] Caputo, *On Religion*, 59.

Din, teorikleştiğinde kendi olmaktan çıkar. Din bir bağlanma edimidir ve bu rasyonel yoldan değil teslim olma yönünden gerçekleşebilir. Dolayısıyla Kierkegaard, dini inancın sadece insan aklına indirgenmek suretiyle güçlendirilmek yerine zayıflatıldığını dile getiren, teolojik 'fıdeizm' geleneğini de canlandırmış olmaktadır.[456] "Zira imanın konusu saçma olandır ve (saçma) inanılacak yegâne şeydir"[457] diyerek radikal fideist bir çizginin içine girer. Dolayısıyla Kierkegaard, tüm sistem felsefelerine karşı çıkarak, dinin özünün yani saçmanın korunması gerektiğini ifade eder. "Mutlak'ın karşısında tek bir mutlak vardır, o da saçmadır."[458] Kierkegaard'a göre teorik akıl ne kadar etkili kullanılırsa kullanılsın ne kadar başarılı olursa olsun özü itibariyle dini olan varoluşun 'öznel hakikat'ini yakalayamaz. Bu anlamda teorik akıl hayatın anlamı ve dinsel bir yaşam için etkisiz bir araçtır. Hayata dair en önemli şeyler rasyonel yönden açıklanmaya uygun değildir. Dolayısıyla hayat "rasyonel anlayışın hakim kategorilerine karşı, insanın toplu iç güçlerine, özellikle de irrasyonel duygu ve tutku güçlerine işaret eder."[459] Burada Kierkegaard ile Nietzsche arasında bir yakınlık kurulduğunu ifade edebiliriz. Her iki düşünür de salt aklın etkinliğinin yaşam için doyurucu ve sahici olmadığını düşünürken Kierkegaard akla dinsel alan için saldırmakta, Nietzsche ise ahlaki alanın yanılgılarını gözler önüne sermek için. Dolayısıyla bu iki düşünürden sonra gerek teolojik gerekse metafiziksel düşünce farklı konumlara çekilmiştir. Nitekim Caputo'ya göre,

> Kierkegaard ve Nietzsche'de Aydınlanma Aklı ve Hegelci Mutlak Bilgi dünyası çok geride kalmıştır. Her biri, soykırımsal şiddetinin, Hegel'in Tinin zaman içindeki otobiyografisi olduğu şeklindeki iyimser tarih görüşüyle alay ettiği bir yüzyıl olan yirminci yüzyılın çılgınlığını kendi yöntemleriyle önceden görürler. Bu yüzden 20. yüzyıl onları peygamberleri olarak kabul etti. Kierkegaard ve Nietzsche, Aydınlanma'dan, Hegel'den ve Felsefe'den sonraki bir dünyanın çizgilerini büyük harflerle belirlerler. Çünkü Kierkegaard'ın Alman metafiziğinin derinliklerini öfkeden ısırdığı ve Nietzsche'nin filozofların uydurduğu "Gerçek Dünya"nın nasıl bir "masal"a dönüştüğünü anlatan öykülerinden sonra hiç kimse tekrardan büyük harflerle bir Felsefe yazmaya cesaret edemezdi.[460]

[456] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 164.
[457] Sören Kierkeggard, *Concluding Unscientific Postcript to Philisophical Fragments*, çev. E.H. Howard - V. Hong (New Jersey: Princeton Uni. Press, 1992), 189.
[458] Kierkegaard Sören, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 109.
[459] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 116.
[460] Caputo, *On Religion,* 55.

Caputo'nun bu ifadeleri Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü söylemini, yaşanılan çağın nihilistik bir forma bürünmesini ve Heidegger'in Felsefenin sonu söyleminin onaylanmasını imlemektedir. Nietzsche nihilistik bir yaşam pratiğinin vücut bulmasına neden olduğunu söylediği Batı metafiziğinin hakikat ve akıl anlayışının ilahi ya da beşeri mutlak doğrulara işaret etmesini, öznel hakikat ya da 'yorum' olarak değerlendirir. Nihilist düşünce bu anlamda nesnel ve evrensel doğruların ya da akla bağlı bir şekilde temellendirilen rasyonel yaşam pratiklerinin aslında temelsiz olduklarını açığa çıkarmaktadır. "Nihilist felsefe, geleneksel metafizik düşüncenin bütün hakikat iddialarını çözmeyi amaçlar; bu çözme süreci de ancak söz konusu 'hakikatlar'ın -örneğin Tanrı ya da ruh- tıpkı diğer beşerî inanç yahut kanaatler gibi öznel değerler ve 'hatalar' oldukları gösterilinceye kadar devam eder."[461] Burada artık yüce değerler ve hakikatler söz konusu değildir. Yüce değerlerin ve hakikatlerinin sonunun gelmesi ile Tanrı'nın ölümü ilan edilir.

Tanrı'nın ölümünün hem felsefe hem de teoloji için birbirinden farklı anlamları vardır. Bunlar genelde iki noktada toplanmaktadır. İlki bu ölümün artık hiçbir dinsel hayat koşulunun mümkün olmadığı seküler ateist yaşam pratiğini meşrulaştırması iken, bir diğeri Batı metafiziği boyunca neredeyse bütün düşünürlerin her şeyin temeli ve en yüce değeri olarak ifade ettikleri metafiziksel tanrının yok olmasıyla din için yeni olanakların doğmuş olmasıdır.[462] Her iki anlamda da ortak olan noktanın, ister dini ister dünyevi olsun, dogmaların istikrarını ve mutlak doğruluğunu garanti edebilecek nihai düşünce veya eylem temellerinin artık olmadığı anlamına geldiğidir. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü Tanrı, tanrılar ya da ilahi olan hakkındaki soruşturmaları bitirdiği ve Tanrı'nın kesin bir şekilde ortadan kalktığı düşüncesinden ziyade, İlahi olana, metafiziksel olmayan ve kavramsallıktan kurtarılmış Tanrı'ya dair olanaklar sunması olarak algılanması Kıta felsefesinin genel kabulü olarak görünmektedir ve bununla birlikte onun bu söylemi Diderot ya da Sartre da olduğu gibi bir ateizm içermemektedir.[463] Benzer şekilde Vattimo da bu durumun Varlığın Batı metafiziğindeki alımlanışını eleştirdiğini

[461] John R. Snyder, "Metafiziğin Sonu Hakkında", çev. Şahabettin Yalçın, *Modernliğin Sonu - Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 13.
[462] Konuyla ilgili çeşitli çalışmalar için bkz. Jean Luc Marion, *God Without Being*, çev. T.A Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991); Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: ATheo-logical Introduction* (England: Ashgate Publishing, 2005); Westphal, *Overcoming Onto-theology: Towards a Postmodern Christian Faith*; Heidegger, "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası"; Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*.
[463] Michel Harr, "Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü", *Nietzsche ve Din,* ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2022), 183.

ve artık postmetafizik dönemlerde varlığın önceki gibi yani bir var olan olarak anılmayarak çöküşe geçtiğini ifade eder. Ona göre bu çöküş nihilistik felsefe tarafından gerçekleştirilmiştir.[464] Nitekim Vattimo 'zayıf düşünce' olarak ileri sürdüğü ve nihilizmin bir fırsat olarak yeni olanaklara kapı araladığı düşüncesini Nietzsche ve Heidegger'den esinlenerek oluşturur. Ona göre metafizik sonrası düşünceye bakıldığında ilk başvurulacak kaynak bu iki düşünürdür. Onların Batı metafiziğine ve onto-teolojik düşünceye dair iddiaları postmodern dönemin başlangıcına işaret eder.

> Nietzsche, Heidegger ve 'post-modernizm' arasında alâka kurmanın ilk adımı son terimde niye 'post-' öntakısının kullanıldığını keşfetmektir zira 'post-' Heidegger ile Nietzsche'nin Avrupa düşünce mirasıyla alâkalı olarak farklı ve fakat birbirine derinden bağlı terimlerle geliştirdiği (en azından benim yorumuma göre) tutumu yansıtmaktadır. Her iki filozof da söz konusu mirası radikal bir biçimde sorgular ama onun 'üstesinden gelmenin' yolunu göstermezler. Her iki filozofa göre bunun sebebi herhangi bir 'üstesinden gelme' girişiminin zorunlu olarak Avrupa düşünce geleneğinin gelişme mantığına bağlılığı gerektirmesidir. Aralarındaki farklılığa rağmen iki filozofun bakış açısından bakıldığında modernlik, düşünce tarihinin, kendi 'temellerini' daima yeniden içselleştirerek gelişen ilerlemeci bir 'aydınlanma' olduğunu öne süren fikrin egemenliğindedir.[465]

Nietzsche'nin mirası oldukça karmaşık ve geçmişe bakıldığında modernden postmodern düşünceye geçişte en önemli ve esrarengiz figürlerden biri olarak görülür. Batı rasyonalizmine yaptığı saldırı Heidegger, Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard ve modern teoriden kopan ve alternatif teoriler arayan diğer postmodern teorisyenleri derinden etkilemiştir. Nietzsche, Kierkegaard'ın çağdaş düşüncenin, ahlak ve dinin tesviye sürecine katkıda bulunduğu inancını paylaşır. Ahlak ve din konusunda olumlu anlayışlara sahip olan Kierkegaard'ın aksine Nietzsche mevcut tüm ahlak ve din biçimlerini -ve özellikle Hıristiyanlığı- hayati yaşam enerjileri için baskıcı ve bireyselliğe aykırı olarak görme eğilimindedir.[466]

[464] Snyder, "Metafiziğin Sonu Hakkında", 40.
[465] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 58.
[466] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 3.

Heidegger'e göre Nietzsche, Batı tarihinin akışını metafiziksel olarak ve gerçekte nihilizmin ortaya çıkışı ve gelişmesi olarak yorumlar.[467] Nietzsche, Batı metafiziğinin oluşturduğu tüm değerlerin yıkılması ya da tekrar değerlendirilmesi sürecinin başlamasına ön ayak olarak yeni bir düşünsel ortamın oluşmasına katkı sağlamıştır. Batı metafiziği özellikle Platon ile birlikte bir hakikat inancı ve isteğinden ziyade ahlak yoluyla ortaya çıkan güç istencini işaret eder. Nietzsche, Platonizm ve metafiziği kimi zaman birbirinin yerine kullanır. Bu nedenle Platonculuk aslında yaşamı inkar eden felsefelerin temelini oluşturmaktadır. Bu inkar, aklın ve tarihin nasıl yorumlandığı ile ilgili ve modern dünyanın bir sonucudur. Nitekim Nietzsche'ye göre "Akıl otorite olarak görülür; tarih yanılgıların yenilmesi diye düşünülür. Gelecek ilerleme olarak görülür."[468]

Kierkegaard'ın Hegel eleştirilerine paralel bir şekilde Nietzsche de Hegel'in mutlakçı düşüncesini eleştirir. Batı metafiziksel düşüncesini Sokratik rasyonalizmin önderliğinde, oluş karşısında varlık düşüncesinin ön plana çıktığı bir gelenek olarak gören Nietzsche, temellerinin Parmanides'in düşüncelerine kadar geri gittiği varlık felsefelerini yaşam karşıtı felsefeler olarak nitelendirir. "Nietzsche'ye göre varlık felsefelerinden müteşekkil olarak görülebilecek olan Batı metafizik geleneği, dikotomiler yoluyla oluşu varlığa indirgeyen, dolayısıyla yaşamı, içgüdüleri, arzuyu ve nihayet farklılıkları rasyonel bir zemin içerisinde ortadan kaldıran bir mahiyete sahiptir."[469]

Yaşamın inkarı olarak ortaya çıktığı düşünülen Sokratesçi ahlak, Nietzsche'ye göre Apollon-Dionysos karşıtlığında temellenir. Bu karşıtlıkta Apollonculuk ön plana çıkarılarak, aslında yaşamın oluş halinin inkar edilmesi, trajik kültürün değerlerinin yıkılmasını ve yaşamın rasyonelleştirlmesini beraberinde getirmiştir. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde bu durumu şöyle ifade eder:

> 'Dionizyak' sözcüğüyle şu ifade edilmiştir: Birliğe bir itilim, şahsı aşmak, günlük yaşam, toplum, realite, yok oluşun uçurumunun üzerinden aşış, daha karanlık, daha dolu, daha tereddütlü durumlara tutkulu-acı verici bir taşış, hayatın toplu karakterine bir heyecan verici evet deyiş, her değişimde aynı kalan olarak, aynı kudrette olana, aynı mutlulukta kalan olarak, hayatın en korkunç

[467] Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji* (İstanbul: İnsan, 2002), 60.
[468] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. S. Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 62.
[469] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 33.

> ve en kuşku uyandırıcı niteliklerini tasvip eden ve kutsayan büyük kamu Tanrısal sevince ve acıya katılış ve acımacılık olarak, doğurmaya yönelik ebedi irade, doğurganlığa yönelik irade, tekrar dönüşe yönelik irade, yaratmanın ve mahvetmenin zorunluluğunun birlik hissi. …"Apollonik" sözcüğüyle şu ifade edilmiştir: Tam anlamıyla kendi kendisi için olmaya yönelik itilim, tipik "birey"e, basitleştiren, vurgulayan, güçlü, belirgin, iki anlamlı olmayan, tipik kılan: Yasanın altında özgürlük.[470]

Platoncu felsefe, varlığı karşıt ve ikili kavramlar üzerinden açıklarken ilki lehine ikincileri her zaman değersizleştirmeye gitmiştir. Bu nedenle Batı metafiziğinde bir taraf üstün, mutlak ve öz iken, ikinci taraf değersiz ve ilkine bağımlı şekilde tanımlanır. Akıl ise bu durumu ortaya çıkaran en önemli araçtır. Hakikat de bu akıl ile elde edilebilecektir. Öyleyse epistemolojik bir yaşam ileri sürülmekte ve doxa'nın yerini kesin ve mutlak bilgiye ulaşılabileceğine yönelik fikirler almaktadır. Nietzsche'ye göre hakikat bir kurgudur ve tüm filozofların temel yanılgısı budur. Ona göre filozoflar, hakikatin orada hazır olduğunu ve insan aklının onu elde edebileceğini düşünerek yanılmışlardır. Nietzsche'ye göre bu filozoflar insanı hep şimdide, değişmeyen bir öze sahipmiş gibi düşünürler. Oysa filozofların insan hakkında söyledikleri sınırlı bir zamanda, sınırlı bir varlığa sahip olan insandır. Onlar insanı oluşun bir parçası olarak görmek istemezler. Oysa mutlak bir hakikat yoktur.

> Filozofların baş yanılgısı: –Tüm filozofların ortak bir yanılgısı vardır, şimdiki zamanın insanını çıkış noktası alırlar ve hedefe de bu insanın analizi yoluyla varacaklarını düşünürler. "İnsan"ı ister istemez bir aeterna veritas, tüm anaforlarda hep aynı kalan, şeylerin güvenilir bir ölçütü olarak canlandırırlar gözlerinde. Filozofun insan hakkında söylediği her şey aslında çok sınırlı bir zaman diliminin insanı hakkında bir tanıklıktan öteye gitmez. Tarihsel anlam, duyu eksikliği, tüm filozofların irsî kusurudur, hatta bazı filozoflar insanın belirli dinlerin, belirli siyasal olayların etkisiyle oluşmuş en yeni biçimlenişini, çıkış noktası olarak alınması gereken sabit biçim olarak kabul ederler birdenbire. İnsanın bir oluşum ürünü olduğunu, bilme yetisinin de bir oluşum ürünü olduğunu öğrenmek istemezler; hatta içlerinden bazıları tüm dünyayı bu bilme yetisinden çıkarak kurarlar.[471]

Nietzsche, *oluş* dünyasında hiçbir şeyin sabit ve tüketilebilir olmadığını, bu nedenle de yaşamın bir formülizasyon aracılığıyla kavranamayacağını iler sürer. Eğer kişi, mutlak olanı kavrayabileceğine inanıyorsa -ki Batı metafiziği bu temel üzerinden yükselir- o zaman özgür

[470] Nietzsche, *Güç İstenci*, 2002, 1050.
[471] Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1*, 22.

bir yapıdan bahsedemeyiz. Çünkü Nietzsche, hakikate iman ve özgürlük arasında ters bir orantı olduğunu düşünmektedir.[472] Akılsal bir yaşam, yaşamın zenginliğini ve olanaklarını söküp atarken, insan da salt rasyonel bir varlık olarak düşünülmektedir. Nietzsche daha sonra *Trajedi'nin Doğuşu*'ndaki eleştirisinin hedefi olan Sokratik veya "teorik adamın" modern bilim ve rasyonalite anlamına geldiğini açıkça ortaya koyuyor. Nietzsche, bilimin yaşam için değerini sorgulamaya öncülük ederek, "iradenin gerçeğe", nesnelliğe olan bilimsel şehvetin, inancın güç ve çileci ideallerin ilerlemesi için bir iradenin maskesi olduğunu öne sürmektedir.

Platoncu metafizik anlayışın eleştirisi ile bir anlamda hakikat ve değişmez olana yönelik inancın soykütüğü çıkartılırken, Nietzsche modern düşüncenin insan ve doğa anlayışını da eleştirir. Ona göre modern düşüncede ileri sürülen tarih anlayışı insanı anlamak için yeterli olmamakla birlikte doğru da değildir. İlerlemeci bir tarih anlayışı benimseyen modern düşünce, sonraki dönemlerin önceki dönemlere göre daha iyi olacağını ve insanlığın gelişeceği inancına bağlıdır. Özellikle Hegel ve Marks felsefelerinde açıkça görülen bu düşünce, Nietzsche'ye göre 'sonra' olanın 'önce' olandan sadece zamansal bir farklılığa sahip olduğunu 'sonra'nın herhangi bir ayrıcalığının olmadığını ifade eder.[473] Bu nedenle de Nietzsche için modern düşünce insanı daha ileri doğru götürmek yerine aslında 'hiçlik'in ortasına bırakmıştır. Modern değerler, aslında tüm değerlerin değersizleşmesine neden olmuştur. Nietzsche'ye göre, modern zaman içsel çöküş ve parçalanmaların da sebebidir. Bu zaman, parçalanmış ve belirsiz bir zamandır.[474]

Nietzsche, Kierkegaard gibi ilk yazılarından itibaren tutkular yerine akıl yürütmeyi savunan, yaşamı reddeden bir akılcılığa ve idealist felsefeye karşı çıkar. Nietzsche, modern "özneyi" salt bir yapı, bedensel hazların, deneyimlerin ve çok sayıda düşünce ve dürtünün idealize edilmiş bir yüceltmesi olarak yorumlar. Ona göre bu özneye her şeyden çok inanılıp bağlanılmıştır. Oysa o bir yanılsamadan ibarettir. Nietzsche'nin Batı metafiziğine yönelik eleştirileri, bir anlamda metafiziğin sonunun geldiğini de işaret etmektedir. Nietzsche'nin, oluşturulan tüm değerlerin değersizleşmesi olarak gördüğü nihilist çağ, aynı zamanda Tanrı inancının da son bulmasıyla nihai noktasına ulaşmıştır. Çünkü Nietzsche'ye göre filozoflar Tanrı, töz, ide, mutlak gibi kavramlarla sürekli bir şekilde metafizik yapmışlardır. Oysa artık

[472] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm,* 86.
[473] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm,* 94.
[474] Nietzsche, *Güç İstenci*, 2010, 64.

bütün bunlar çökmüştür. Çünkü Tanrı ölmüştür. Bu nedenle Nietzsche, tüm değerlerin alt üst olduğunu ve değerlerin yeniden düşünülmesi gerektiğinin altını çizer. Tüm değerlerin garantörü olan Tanrı artık yoktur. Bu aynı zamanda metafiziğin ve felsefenin de ölümü anlamına gelmektedir. Sokrates ve Planton'dan beri süregelen töz, idea v.b. kavramlar gerçek dışıdır. Bu anlamda devam eden felsefi gelenek artık bir yıkımla karşı karşıyadır. O zaman diyebiliriz ki, ölen metafiziğin ve felsefenin tanrısıdır. Tanrı'nın ölümünü *Şen Bilim* eserinde ifade eden Nietzsche, bunun en büyük suçlusunun insanlar yani değerleri yaratıp onları değersizleştirenler olduğunu ifade eder.

> Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden-Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak?[475]

Nietzsche'nin *Tanrı öldü* sözü, özellikle sonraki dönemlerde ortaya çıkan düşünce ve düşünürler için oldukça zengin bir anlam içeriğine sahiptir. *Tanrı öldü* ifadesi Nietzsche'nin, Avrupalı hümanist karakterli öznenin metafizik olarak sabit ve evrensel geçerliliğe sahip sağduyusuyla insan doğasına atfedilen yapısının sonunun geldiğinin[476] imasını da içerir. Yine Tanrı'nın ölümü bir anlamda, varlık-düşünce özdeşliğinin ya da birliğin araştırılması olarak tanımlanan ve Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'ten Spinoza'ya kadar süren metafiziğin de sonuna işaret etmektedir.[477] Bu anlamda denebilir ki Nietzsche'nin düşüncesinde Tanrı'nın ölümünün nedeni, temel bir bilme zeminin olmaması ve insanların da artık ölümsüz bir ruha inanma ihtiyacı duymamasıdır.[478] Batı felsefesinin çözülüşü olarak da nitelendirilen bu durum, hakikat ile batılın, öz ile görünüşün ve rasyonel olan ile irrasyonel olanın arasındaki ayrımın ortadan kalkması gerektiğini iddia eder; çünkü bu kavramların dayandığı dil ve dilsel ifadelerin ötesinde ve üstünde mutlak ve değişmez bir ayrımın temeli olan Tanrı garantörü yoktur. Bu nedenle bu garantör ortadan kalkınca görülecektir ki aslında bu durum insanın iktidar

[475] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 130.
[476] Rosi Braidatti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2014), 16.
[477] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 127.
[478] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 78.

isteminden başka bir şey değildir. Özneyi aşan ve ilahi, mutlak ve aşkın bir akıl artık düşünülemez. Dolayısıyla dünya tecrübemizde karşılaştığımız her şey bir yorumdan ibarettir. Bu nedenle tek dünya bu yorumlar dünyasıdır.[479]

Nietzsche'nin *Tanrı öldü* ifadesi, nihilist bir dünya formunun da göstergesidir. Nitekim Heidegger'e göre nihilizm, Nietzsche tarafından fark edilen ama aslında önceki yüzyıllarda da hâkim olan ve şimdi de içinde yaşanılan yüzyılı belirleyen tarihsel bir hareketin ismidir ve bu *Tanrı öldü* sözünde ortaya çıkar.[480] Nietzsche'nin felsefesini nihilizm olarak değerlendiren Heidegger, bunun Tanrı'nın ölümüyle ilan edildiğini belirtir. Yine Heidegger'e göre bu söz, Batı felsefi geleneğinin yani metafiziğin sona ermesi ve duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığını ve bu dünyanın (duyuüstü) yaşam vermediğini ifade ederek Nietzsche'nin Platonculuğa karşı olan konumunu ortaya koymaktadır.[481] Hiedegger'e göre Nietzsche, Batı metafiziğini nihilizmin açığa çıkarılması, yükselmesi olarak algılar. O Batı metafiziğinin son evresidir. Buna rağmen Heidegger'e göre Nietzsche, Batı metafiziğinin temellerini sorgulasa da yine o Varlığı varolan olarak düşündüğü için metafiziksel düşüncenin sınırları içinde kalır. Çünkü Hiedegger'e göre Nietzsche'nin yaptığı şey bir tersine çevirmedir. Metafiziğin bu tersine çevirmesi de yine metafizik olduğu ve her metafizik de onto-loji olduğu için Nietzsche de metafiziksel düşüncenin içinde yer alır.

> Gelgelelim, Nietzscshe'nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, zorunlu olarak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır. Nietzsche'nin metafizik karşıtı hareketi, olsa olsa metafiziğin tersine çevrilmesi olduğundan, metafiziğe çözülmeyecek biçimde bağlanmıştır, gerçi o böylece kendi özüyle bağını kopardığı gibi, kendi özünün metafizik olduğunu da düşünemez olur. Bundan dolayı, metafizikte olagelen de, metafiziğin kendisi de, metafizik aracılığı ile metafizik için örtük kalır.[482]

Heidegger'e göre Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü iki bin yıllık Batı düşüncesinin yazgısını dile getirmekle birlikte öldüğü söylenen Tanrı Hristiyanlığın Tanrı'sıdır. Ama burada şunu eklemek gerekir ki Heidegger, Hristiyan Tanrısının da genel olarak felsefi

[479] Snyder, "Metafiziğin Sonu Hakkında", 14-15.
[480] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası".s.62
[481] Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası".s.62
[482] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 18.

düşüncede Tanrı olarak adlandırılan ve duyuüstü dünyanın garantörü ve varolanların ilkesi olan Tanrı'nın da öldüğünü ifade eder. Ölen Tanrı filozofların yani onto-teolojinin Tanrısıdır.

> Tanrı, idelerin, ülkülerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri duyuüstünün bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı. Bu hakiki dünyadan farklı olarak, duyulur dünya, yalnızca bu dünya, değişebilen, bunun için de yalnızca görüntü olan, gerçek olmayan dünyadır.[483]

O zaman modern insanın artık sığınabileceği bir değer ya da temel kalmamıştır. Metafiziğin yıkılması bir anlamda insanın boşluğa düşmesi anlamına gelmektedir. Bu boşluk ise yine insanın kendisiyle kapatmaya çalışmak zorunda olduğu bir boşluktur. Hümanist özne kendini Tanrı'nın yerine koyarak bir anlamda fetişleştirmiştir. Tanrı'nın yokluğunda ortaya çıkan boşluk, başka temelsiz kavramlarla doldurulmaya çalışılırken sahte vekiller türetilir. Nitekim Eagleton'a göre Tanrı'nın ölümünden sonra insanın konumunu sorguladığımızda,

> İnsan'ın tuhaf konumuyla karşılaşırız -Tanrı'yı öldürmüş olmaktan dolayı paniğe kapılmış, ortaya çıkan boşluğu elinin altındaki en yakın şeyle yani kendi türüyle kapamaya çalışan İnsan. İnsan, ta kendisi olan ürkütücü uçurumu dolduran bir fetiştir. İnkâr ettiği Tanrı'nın hakiki bir imgesidir; öyle ki, ancak bizzat kendisi yeryüzünden yok olursa Kadiri Mutlak toprağa verilebilir. Ancak o zaman ürkek, puta tapan İnsan kendisinin ötesine geçerek, geleceğin simgesine yani *Übermensch*'e- dönüşebilir. Hakiki insanlık, ancak İnsan'ın öte yanında bir yerlerde doğabilir.[484]

Nietzsche'nin felsefe eleştirisi, modern varoluşçuluğa ve daha sonra postmodern teoriye dönüştü ve onu hem geleneklerin hem de varoluşçuluktan felsefedeki postmodern dönüşe bir bağlantı haline getirdi. Nietzsche, daha sonra postmodern teoriyi özne ve akıl eleştirisiyle öncelerken, modern hakikat, temsil ve nesnellik kavramlarının dekonstrüksiyonuyla, perspektifçilik ve estetik felsefesi ve yazma tarzıyla bu düşünceye ilham kaynağı olmuştur. Bu anlamda diyebiliriz ki Heidegger ve Derrida gibi Batı metafiziğinin eleştirisini yapan iki düşünürün yolları birçok noktada olduğu gibi Nietzsche'de de kesişmiştir.

---

[483] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 16.
[484] Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 198.

Heidegger ve Derrida gibi isimler, Tanrı ve din için hâlâ bir alan olduğunu ve "metafizik" reddedilse bile, yine de dini alanın bir tür "anlama" sahip olabileceğini ima etmektedirler. Bu son düşünürler için Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğü iddiası metafizik (temelci ve onto-teolojik) bir Tanrı'yı ifade eder. Eğer Tanrı'dan (ve genel olarak dini alandan) metafiziksel olmayan bir şekilde söz etmek mümkün ise, o zaman ateizme veya teizme bağlı olmak zorunda değiliz.[485] Heidegger ve Derrida, anti-metafizik felsefi bir konum geliştirdikleri için postmetafizik düşüncenin önde gelen isimleri olarak zikredilirler. Onlar aynı zamanda, anti-temelci ve gündelik deneyimimizi aşan bir âlemin herhangi bir meta-bağlamsal bilgisine ulaşabileceğimiz fikrini de reddederler. Bu, Heidegger'in bu terime verdiği küçümseyici anlamda, 'metafiziğe' bağlı olarak ortaya konulan herhangi bir din felsefesinin reddedilmesi gerektiğini ima eder. Bu açıdan bakıldığında Heidegger'in onto-teoloji olarak ifade ettiği Batı metafiziği, Tanrı'nın bir ihlalidir. Heidegger'in onto-teolojiye yönelik ileri sürdüğü eleştiriler postmodern düşünce için de önemli bir kaynak oluşturmuştur. Heidegger'in bu eleştirisinden hareketle kimi postmodern düşünürler, postmodernizmin bu nedenle esasen ateist ya da en iyi ihtimalle seküler olduğunu ve dinsel alanla ilgisi olmadığını varsaymışlardır.[486] Onlar için postmodernizm, Tanrı'nın Ölümü'nün Nietzscheci şiirsel kehaneti gerçekleştirmek ve dinsel alanın çözülmesi için felsefi araçlar sağlamıştır.

Heidegger'in düşüncesine bakıldığında, kimi postmodernlerin dine dair yukarıdaki iddialarının yerinde olmadığı görülmektedir. Bunun için de, Heidegger'in Batı metafizik eleştirisini, metafiziğin onto-teolojik ve hümanistik karakteri üzerine değerlendirmelerini ve ayrıca ontolojik olarak adlandırdığı düşünce tarzının hakikate uygunluğunun anlamı üzerine değerlendirmelerini göz önüne alarak non-metafiziksel bir dinsel düşünceye kapı aralayıp aralamadığına göz atmak faydalı olacaktır. Bu noktada söz konusu dini düşünce ile ilgili olarak, Heidegger'in birinci bölümde yer verdiğimiz onto-teoloji eleştirilerini akılda tutarak hareket edilecektir.

Yukarıda da değinildiği gibi Heidegger'in onto-teoloji eleştirisini anlamak için, Varlığın unutulması olarak tanımladığı geleneksel Batı metafiziği eleştirilerini ve nasıl değerlendirdiğini anlamamız gerekir. Heidegger'e göre Batı metafiziksel düşüncesi, Varlık ve

[485] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 157.
[486] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 157.

varolanlar asarındaki farkın unutulmasına neden olmuştur. Sokratik rasyonalizmi böyle bir yaklaşımın kaynağı olarak tanımlayan Heidegger, metafiziksel düşüncenin Varlığın anlamının ve hakikatin yıkımına yol açtığını ifade eder.[487] Platon'dan beri, Varlık varolan olarak tasarlanmıştır, oysa Varlığa doğru gerçek bir düşünme imkânı Sokrates öncesi düşünürlerde bulunan metafizik olmayan bir düşünme imkânında açığa çıkmıştır. Heidegger'e göre Batı metafiziği Sokrates-Platon ve Aristoteles felsefeleri de başta olmak üzere Varlığın asıl anlamının sorgulanmasını unutmuştur. Düşünme ile felsefe arasındaki farkın bu unutuluşta ortaya çıktığını ifade eden Hiedegger, felsefenin logos-merkezli bir niteliğe sahip olmasıyla metafiziksel bir yapıya büründüğünü söyler. Felsefenin adı geçen filozoflarla birlikte *ratio* olarak işlev gördüğünü söyleyen Heidegger, bunun şeylerin nedenleri ve açıklamaları üzerinden yürütülmesiyle görülebileceğini iddia eder. Böylece düşünme, felsefe halini alır.[488] Felsefenin, düşünmeden bu şekilde farklılaşması, var olanların rasyonel bir düzlemde değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarır. Geriye kalan alanlar irrasyonalizmle damgalanarak bu alanların sadece edebiyat, şiir veya din alanında ifade edilmesine müsaade edilmiştir.

Heidegger'in düşünme dediği şey, Yunan logos'undan farklıdır. Ona göre Düşünme, Logos'ta içerilmez, katıksız muhakemeyle, ratio ile özdeşleştirilemez. Ona göre logos-merkezci düşünce yani felsefe ve metafizik 'hesapçı düşünce'dir. Bu hesapçı düşünce özellikle modern çağın teknik ve bilimsel anlayışında vücut bulur. Burada artık her şey bu anlayış için birer kaynaktır. Şeyler bu hesapçı düşünce için endüstriyel araçlar haline gelmiştir.[489]

> Hidroelektrik santral, Ren'in akıntısı içerisine oturtulmuştur (gestellt). Hidroelektrik santral, Ren'i, hidrolik basınç tedarik edecek (stellen) şekilde düzenler (bestellen); bu basınç da sonradan su içerisine yerleştirilen (stellt) türbinlerin dönmesini düzenler. Bu dönme, itiş güçleriyle elektrik akımı üreten (herstellen) makineleri harekete geçirir; bu elektrik akımı için bölgeler arası santrallar ve onlara bağlanmış bir kablolar şebekesi, elektriği dağıtmak üzere kurulur (bestellen). Elektrik enerjisinin düzenli bir şekilde işletilmesine (Bestellung) ilişkin iç içe geçmiş süreçler bağlamında, Ren'in akıntısı bile işlenecek bir şey (Bestelltes) olarak görünür. Hidroelektrik santral, Ren'in akıntısına, yüzyıllardır bir kıyıyı diğer kıyıyla birleştiren eski ahşap köprünün inşa edildiği gibi inşa edilmemiştir. Aksine güç santralı akıntıya bend olacak şekilde inşa edilmiştir. Şimdi onun

[487] Heidegger, "Platonun Hakikat Doktrini", 43.
[488] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, 6.
[489] John Peacocke, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 159.

> akıntı olarak olduğu şey yani hidrolik basınç tedarik eden bir şey olması, güç santralının özünden çıkar. Burada ortaya çıkan devâsâ şeyi uzaktan da olsa İrdeleyebilmek için, şu iki başlıkta kendini ifade eden karşıtlığa bir an dikkat gösterelim: Güç santralının bend çektiği şekliyle 'Ren' ve Hölderlin'in aynı adlı İlâhisinde sanat eserinden hareketle ifade edildiği şekliyle 'Ren'. Fakat buna şöyle yanıt verilecektir: Ren hâlâ arazi içerisinden akıp gitmektedir. Belki de; ama nasıl? Tatil endüstrisi tarafından orada düzenlenen (bestellt) bir tura Katılan bir grubun gezip görmesi için bir işletilebilir (bestellbares) nesne olmaktan başka bir şekilde değil.[490]

Bu teknik bir düşünmenin yansımasıdır. "Teknik her şeyi 'nesnellikle' ele alır. Modern teknisyenden her veriye düzen empoze edebilmesi, İnsani veya İnsani olmayana her tür varlığı 'işler hale sokabilme'si ve her tür problem için çözümler öğütleyebilmesi beklenir ve onun kendisi de bunu bekler. O, şeyleri daima denetim altında tutmaktadır."[491] Heidegger, Batı metafiziğinin sürekliliğinden yola çıkarak, metafiziğin en somut biçimini modern teknoloji aracılığıyla kurduğunu ve gerçekliğin denetim ve egemenliğinin sonunda insanı da içine alan bir egemenliğe dönüştüğünü vurgular. Nietzsche'nin vurguladığı gibi modern insan, metafizik geleneğin tesis ettiği yüksek değerlerin, soyut düşüncelerin ve onto-teolojik Tanrı tasavvurlarının, bilimsel bir dünya görüşünün egemenliği altında zamanla önemsizleştiği bir nihilizm çağında yaşanmaktadır. Bu nihilizme rağmen, Nietzsche'nin delisi Tanrı'nın yokluğunun büyüklüğünün farkındadır, hâlbuki Nietzsche'nin "son insan", Heidegger'in "das-Man" yani "Onlar" dediği modern insan durumun farkında bile değildir. Üstelik Heidegger'e göre, Nietzsche'nin delisiyle alay eden pazar yerindeki insanlar, Tanrı'nın inanılmaya değer olmadığını düşündükleri için değil, inanma olasılığını terk ettikleri için Tanrı'ya olan inançlarını kaybetmişlerdir.[492] "Çünkü" der Heidegger, "düşünme konusunda yetersizler, düşünmeyi bıraktılar ve bunun yerine pazarı boş laflarla doldurdular."[493]

Heidegger'in burada vurguladığı düşünme, onun kastettiği anlamda hesapçı olmayan düşünce değildir. Bunun tersine o, tefekküre (meditatif) dayalı düşünmeden bahseder. Heidegger'in onto-teolojiye yönelik eleştirileri, düşüncenin, özellikle dinsel düşüncenin metafizik tarihi boyunca nasıl anlaşıldığı ve geçirdiği değişim türü açısından

[490] Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 57-58.
[491] Özlem, "Giriş", 20.
[492] Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", 159.
[493] Peacocke, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", 165.

önemlidir. Heiddegger'in "metafiziğin onto-teolojik inşası" olarak adlandırdığı bu değişim süreci aslında, ontolojik bir düşünme biçimi yerine epistemolojik bir düşünme biçiminin güçlendirilmesi yoluyla, düşünüm nesnesinin rasyonel bir epistemolojiyle ilişkili hümanist bir indirgemeye tabi kılınması anlamına gelir. Diğer bir deyişle, metafizik tarihi boyunca bu öze ulaşma iddiasında olan düşünce tarzı, üzerinde düşünmektense, tefekkür nesnesini kurgulamayı seçmiştir. Bu geleneğin hem düşünmeye hem de Varlığın anlamına yabancılaşmasının nedeni budur. Heidegger'in onto-teoloji diye eleştirdiği metafizik düşünme biçimi, epistemolojiyi önceleyen bir düşünme biçimine dayalı olarak gerçekleştirilen bu kurgudan başka bir şey değildir.[494]

Batı metafizik geleneği, Varlığa indirgenmiş Varlığı özü ve özellikleri açısından ele aldığından, bir ontolojidir ve Varlığı, en yüksek ve en temel benlik olarak varlıklar için kaynak ve zemin açısından ele aldığından, bir onto-teolojidir. Heidegger'e göre metafizik düşünme geleneği boyunca tüm varlıkların aşkın zeminini aşkın bir Varlık üzerinden anlama çabası hem felsefede hem de teolojide tehlikeli etkileri beraberinde getirmiştir. Bu onto-teolojik yaklaşım, felsefeyi Varlığı bir yokluk olarak kabul etmekten alıkoyarken, Tanrı'nın doğasını yanlış yorumlayarak ilahi olanla gerçek ilişkiyi engeller. Aslında teoloji, Tanrı'yı yaratılış zincirinde bir dış kaynak olarak kabul ettiği için, Heidegger ilahi ya da gerçek Tanrı'yı filozofların Tanrı'sına indirgediğini iddia eder ve bu, tüm Batı metafizik geleneğinin özündeki onto-teolojik yaklaşımı ortaya çıkarır. Heidegger'in görüşüne göre, bu metafizik geleneği, "olan"a dair tarihsel kavrayışımızı ontolojik olarak temellendirerek ve teolojik olarak meşrulaştırarak temel ve nihai kavramsal parametrelerimizi oluşturur. Hankey'nin işaret ettiği gibi, teolojik tarihi onto-teolojik açıdan ele almak, Tanrı' nın bir varlık mefhumları zinciri aracılığıyla verilen ufuklarla çevrili bir varlık olarak kabul edildiğini ortaya çıkaracaktır. Böyle bir kapalılık sadece Tanrı için değil, insan için de söz konusudur. [495]

Felsefenin Tanrı'yı kendine konu edinmesi ya da 'Tanrı'nın Felsefeye girişi', öncelikle epistemolojiye dayalı bir düşünce biçimine uygun olarak, Varlığı varlığa indirgeyen ve her şeyi ontoloji açısından belirli kategorilere hapseden metafiziksel ve

[494] Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", 154.
[495] Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", 156.

hümanistik düşünce geleneği ile alakalıdır. Bu gelenek altında geliştirilen ontolojik kategoriler apaçık görülmekte ve her şey akıl aracılığıyla belli kalıplar içinde bilinebilmektedir. Oysa Heidegger'e göre tarihdışı bir ebedi hakikat söz konusu değildir. Heidegger, görünüşte apaçık olduğunu düşündüğü felsefi kategorilerin tarihsel olumsallığa sahip olduğunu düşünür. Yani mutlaklığa, tarihdışılığa ve evrenselliğe atfedilerek tasarlanan ontolojik kategoriler, aslında ontolojik bir düşünceden ziyade hümanist yaklaşım içinde tarihsel olarak inşa edilmişlerdir ve hakikati kuramlaştırma ya da temsil etme iddiasında olan epistemolojik kategorilerdir.[496]

Heidegger, düşüncemizin Batı aklı tarafından kuşatıldığını ifade eder. Ona göre bu kuşatma öyle etkilidir ki, ona karşı düşündüğümüzde bile onun gibi düşünürüz. Felsefi ya da metafiziksel olmayan düşünmeye girişildiğinde yine de bir yeteneksizlik ortaya çıkar. Çünkü meseleyi dinlememize imkân tanımayacak denli mantıkla dolmuş olduğumuzu ifade eden Heidegger, düşüncenin düşmanı olan 'aklın' bunu engellediğini belirtir. Böylece *Tanrısız düşünce* olarak ifade ettiği ve İlahi olana daha yakın olma ihtimali olan düşünme biçiminin teizme karşı olarak düşünülmesinin normal olduğunu ifade eder. Bu anlamda teizmin karşıtı olarak ise ateizm algılanır. Oysa Heidegger, kendi düşüncesini ne teist ne de ateist olarak ortaya koyar. Onun düşüncesi a/teistik'tir. "Teizme karşı konuşan bir konuşmanın, ister istemez ateistik olması gerektiği, 'mantıksal olarak' benimsenir. Benzer bir biçimde, hümanizme karşı bir konuşma da insana karşı olmalıdır. Olumlama ve olumsuzlamanın sınırları içinde düşündüğümüzde, düşünmenin görevine çağrılmakta başarısız oluruz."[497] Bu anlamda felsefenin Tanrısı için konuşulduğunda teist ya da ateist nitelemeleri kullanılabilirken, Tanrısız bir düşünme için bu ifade boşa düşecektir. Burada teizm ve ateizm karşıtlığında kalmayı kabul etmeme, aslında rasyonel olanı ya da -lojik mantığı ile kurulmuş olanı kabul etmemektir. Rasyonel olanın dışında olmak, akılsız bir düşünce değildir. Fakat bunun dışında, onun sınırlamalarından kaçınmak demektir. Çünkü felsefi düşünce, Varlığın hakikatini düşünmez. O varlığı varolan olarak düşünür. Ama meditatif ya da tefekküre dayalı düşünme, teizm ile ateizm alanının dışında düşünmeye çalışır.

[496] Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", 158.
[497] Peacocke, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", 163.

Heidegger'e göre Tanrı'ya dair bir sorun, yalnızca Varlığın hakikatinden hareketle düşünülebilir. Bu düşüncenin imkanı, teolog ve filozofların Tanrı'sından başka, Kutsal olanın düşünülmesiyle ortaya çıkar. "Kutsal olanın özü, eğer Varlığın açık bölgesi insan olan açık alan, yani Dasein vasıtasıyla aydınlatılmazsa, kapalı bir boyut olarak kalacaktır. Metafiziksel olan, Varlığın açık alanına erişimi kapatır. Metafizikçilerin, teologların ve felsefecilerin Tanrısı, kutsal olanın kendi özünü açması için ölmek zorundadır."[498]

Heidegger tefekküre dayalı düşünmeyi, Varlığın ötekiliği aracılığıyla belirlenen hesaplayıcı olmayan düşünme olarak tanımlar ve Varlık ile var olan arasındaki ontolojik farkı dikkate alır. Bu düşünce tarzının temel özelliği, Varlığın hakikati uğruna Varlığın içinde kendini feda etmesidir.[499]

> Tefekküre dayalı düşünme, her şeyden önce -şeyleri kendinde oldukları halleriyle kabul edip bu şekilde onlara saygı gösterme diye belirtilebilecek- sükûnet niteliğine sahiptir. Buna ek olarak zorlanmamış ve çıkarcı olmayan bir faaliyettir. Tefekküre dayalı düşünme çağrı beklerken, hesapçı düşünme tahakküm, güdümleme ve salt çıkarla ilgilenir. İradesiz (will-less) "düşünme", şeyleri ne iseler o halleriyle serbest bırakan bir kendiliğindenliktir. Heidegger, 'oluşlarına bırakma' (let ting- be; Gelassenheit) tavrında dünyada ve tüm insanlığın makinalaştırılmasındaki bütün eylemlerde bulunandan daha yüce bir eylemin bulunduğunu yazar.[500]

Bu düşünce dindar, kabul edici, saygılı ve Varlığın çağrısına bir cevaptır. Bu bağlamda anlama, kuramsal veya epistemolojik bir etkinlik değildir. Bunun yerine içeriği tamamen pratikle ilgilidir ve insan ile kendi varoluşsal-Varlık olanakları arasındaki karşılaşmanın aktif kısmına tekabül eder. Bu nedenle Heidegger düşünmenin gerçekleşmesinin ancak yüzyıllardır hüküm süren aklın "düşüncenin en inatçı düşmanı" olduğunun kavranmasıyla mümkün olabileceğini düşünür. Bu düşünce tarzı için hakikat, Varlık ve hakikatin tamamı, bizim dışımızda kalan ve çeşitli epistemolojik yöntemlerle teorileştirilebilen tarih dışı bir varlık alanına girmek yerine, Varlığın anlamı olan ve teslimiyetle kavranabilen zamansallığa ve varoluşa aktif katılım yoluyla anlaşılır.[501]

---

[498] Peacocke, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu".
[499] Heidegger, *Metafizik Nedir?,* 49.
[500] Peacocke, "Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu", 160.
[501] Küçükalp, "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?.", 162.

"Düşünme, ilk olarak, yüzyıllardır hüküm süren usun, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımızda başlayacak."[502] Felsefesinin teolojiden uzak olduğunu ifade eden Heidegger'in 'düşünme'ye ya da tefekküre biçtiği bu rol, İlahi olana yönelik ilgisinin tam olarak nasıl olduğu konusunu muğlakta bırakmaktadır. Onun özellikle Orta çağ mistiklerine başvurmasını bu muğlaklıkla açıklayan Hart, Heidegger'in bu durumunu Varlık ve Tanrı arasındaki açığa çıkma-ifşa olma meselesine olan yaklaşımıyla açıklar. "Hart, Heidegger'in 'ilahi Tanrı'sına ilişkin ayrıntılı incelemesinin sonunda şu sonuca varır: Heidegger, İncil'deki vahiy Tanrısından çok uzak olan ve hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz bir ilahi Tanrı'nın bize vahyedilmesi olasılığını sunar. Ne tür bir ifşanın Varlık'tan ziyade Tanrı'nın ifşası sayılacağını tarif etme yükü Heidegger'e aittir ve hiçbir yerde böyle bir açıklama sunmaz."[503]

Felsefesini Tanrı'dan olabildiğinde uzak tutmaya çalışan Hiedegger'in bu tutumu teistik ve ateistik pozisyonların dışında kalır. Bu tutuma benzer bir pozisyon ise Derrida'ya aittir. Nitekim Derrida'nın mistikler ve negatif teologların Tanrısı için de hemen hemen aynı şey söylenebilir. Yapısöküm ya da dekonstrüksiyon sürecinde ortaya çıkan *metafizik olmayan Tanrı* hakkındaki sözlerine rağmen, "Tanrı'ya inanıyorum" gibi temel bir dini ifadenin gerçekte ne anlama geldiği konusunda tam olarak net bir şey söylemek kolay görünmemektedir. Elbette hem Heidegger hem de Derrida negatif teolojinin ve mistisizmin (metafiziksel olmayan bir şekilde) Tanrı'nın bir tür kavramsal olmayan anlamının sağlayabileceğini öne sürmektedirler, ancak gördüğümüz gibi bunun tam olarak ne anlama geldiği ya da nasıl bir Tanrıdan bahsedildiği açık değildir.[504]

Batı metafizik geleneğinde yer alan felsefelerde, ezeli-ebedi, değişmez, evrensel, rasyonel ve anlaşılabilir bir hakikat idealinin varlığına dair farklı tezler öne sürülmesine rağmen, özellikle Hegel sonrası felsefeyle birlikte bu idealin çözülme süreci yaşadığı gözlemlenmiştir. Bu çözülme en radikal boyutlara Nietzsche ve Heidegger felsefeleriyle ulaşmıştır. Bu iki düşünür, Batı felsefesi geleneğinin temellerine radikal bir soruşturma açarak metafizik olmayan bir düşünme tarzı arayışına girmişlerdir. Her iki düşünür de

[502] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 61.
[503] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 167.
[504] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 170.

Batı metafizik geleneğinde varlığını farklı şekillerde sürdüren hakikat anlayışının temelinde metafiziksel düşünme tarzının yer aldığını düşünmektedir. Nietzsche'de oluşun Varlığa, Heidegger'de ise Varlığın bir varolana indirgenmesi olarak kavramlaştırılan metafizik düşünme tarzı, tarihdışı bir hakikat arayışını felsefi etkinliğin ayırt edici niteliği haline getirmiştir.[505] Nitekim Heidegger' e göre batı düşünce geleneği, Varlığı bir varolan olarak düşünüp onu benimsenen zaman anlayışı çerçevesinde sınırlandırarak Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın unutulmasına yol açmıştır. Bu metafizik düşünce tarzı Varlığı bir varolana indirgenmesi ile bir mevcudiyet formu içinde değerlendirdiğini ifade eder. Oysa Varlığın ilksel deneyiminin yeniden ele geçirilmesi ve hatırlanması için söz konusu metafiziksel olmayan ve mevcudiyet formu içinde kalmayan bir düşünme biçimi gereklidir. Bu düşünme biçimi ise destrüksiyon ile mümkündür. Çünkü o, felsefi mirası yeniden değerlendirmenin yolunu açar. Böylece pozitif bir niteliğe sahip olan destrüksiyon olumsuz bir nitelik olmaktan da çıkarılır. Nitekim "Hiedegger'e göre destrüksiyon felsefi mirası dinlemenin ve onu yeniden kazanmanın bir yolu olup, pozitif bir amacın gerçekleştirilmesine hizmet etmektedir."[506] Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafizik düşüncesine yönelik eleştirilerini paylaşarak bu eleştirileri daha ileri düzeye taşıyan Derrida, bu niteliğiyle Heideggerci bir geleneğin içinde yer almaktadır.

Derrida, Batı metafiziğinin mutlak ve değişmez sabitliklerle hareket ettiğini ileri sürerek özcü ve metafiziksel felsefelerin, "düşünce konusu kılınan her şeyi tam bir entelektüel konfor içerisinde tanımlama ve dolayısıyla özü ile belirleme cihetine" gittiklerini ifade eder. Bu da belli epistemik sınırların oluşmasına ve bu sınırların dışında kalanların yok sayılarak ötekileştilmesine, aşağı görülmesine, değersizleşmesine neden olmuştur. Metafiziksel ve hümanistik felsefelerin mutlakçı, evrenselci, özcü, temelci, dışlayıcı ve ötekileştirici tutumları düşünce için başka imkânların olmadığını ileri sürerler. Oysa Derrida, başka imkânların var olabileceğini ve sınır dışı edilenlerin de söz hakkının olduğunu söylemektedir.[507] Başka imkânların var olması ya da metafiziksel olmayan bir düşünce arayışı Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü söylemi ve nihilist çağa vurgusu ve Heidegger'in medidatif düşünce anlayışıyla başlarken, Derrida ise kullanıma

[505] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 243.
[506] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 244.
[507] Küçükalp, *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, 28.

soktuğu ve 'yapısöküm', 'yapıbozum' gibi anlamlara gelen 'dekonstrüksiyon' kavramı aracılığıyla Batı metafizik düşünce geleneğinin doğasına ilişkin bir soruşturma başlatmıştır.[508] Bu soruşturma esnasında ise yeni kavramlar ortaya koyarak kendi terminolojisini üreten Derrida, bu durumu "Bu sözcük [dekonstrüksiyon], en azından tek başınayken, bana hiç yeterli görünmedi ve her zaman bir söylemle çevrelenmeliydi. (…) Bu sözcük, içinde yer değiştirdiği ve daha başka bir sözcükle, örneğin, yazı (écriture), iz (trace), ayrım (differance) ek (supplément), ecza (pharmakon), kenar (marge), olay (événement) .. . vb. gibi belirlenmeye açık olduğu belli bir bağlamda iş görür" [509] diyerek Batı metafiziğine yönelik olarak başlattığı işlemin tek başına dekonstrüksiyon ile mümkün olmadığını da izah etmiş olmaktadır. Elbette bu çalışmamızda Derrida'nın söz konusu kavramlarının tamamını açıklamamız ve açıkladığımız kavramların da detaylı bir serimlemesini yapmamız mümkün olmayacaktır. Ancak özellikle dekonstrüksiyon ve différance kavramları gerek metafizik eleştirisi gerekse de Din felsefesi açısından ayrı bir öneme sahip olmakla birlikte événemet (olay) kavramı da Derrida'nın sıkı bir takipçisi olan Caputo tarafından özellikle Din felsefesi açısında kullanıma sokulur.[510] Nitekim Batı metafiziğine yönelik uygulanan Dekonstrüksiyon işlemi metafiziğin bastırdıklarını, ikinci plana ittiklerini ve yok saydıklarını gündeme getirme ya da hakkını teslim etme işlemi olarak görülürken différance ise sakınımlı bir düşünceyi ve dolayısıyla da farkı ve anlamın ertelenmesini imlemektedir. Bu açıdan bakıldığında bu iki kavram oldukça önemli bir konum kazanmaktadır.

Derrida, dekonstrüksiyon kavramını tanımlarken, Heidegger'e atıfta bulunarak *deconstruction* kelimesinin Fransızca karşılığı olan "destruktion" ve "Abbau" kelimelerinin kullanımıyla uyumlu olduğunu belirtir. Heidegger'in felsefesinde Batı metafizik geleneğinin anlaşılması ve Varlığın anlamının yeniden keşfi için kullanılan bu terimler, Derrida için de bir başlangıç noktasıdır. Derrida, Heidegger'in destrüksiyon kavramıyla paralel olarak dekonstrüksiyonun ve destruktion ve Abbau kelimelerinin hiçbirinin negatif anlamda değerlendirilemeyeceğini vurgular.[511] Derrida, bu iki terimin

[508] Lechte, *From Structuralism to Postmodernity*, 106.
[509] Jacques Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Medar Atıcı - Mehveş Omay, *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* 10 (1999), 187.
[510] John D. Caputo, *Hakikat*, çev. Recep Yılmaz (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 65.
[511] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 246.

"Batı metafiziğinin ya da varlık öğretisinin genel yapısına veya mimarisine ilişkin bir işlem anlamına"[512] geldiğini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında Dekonstrüksiyon, "yıkmaktan çok bir 'bütünlüğün' nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya"[513] gönderimde bulunur. Dekonstrüksiyon, metnin içindeki çelişkileri, ayrımları, varsayımları ve karşıtlıkları ortaya çıkarmaya ve analiz etmeye çalışır. Bu süreçte, metnin ya da fikrin özünde var olduğu düşünülen bir anlam ya da doğru cevap olmadığını ortaya koyar. Bu, dekonstrüksiyonun farklı yorumların ve bakış açılarının bir arada var olabileceği fikrine dayanan bir yaklaşım olduğu anlamına gelir.

Derrida'ya göre, metinler ve düşünceler her zaman bir çelişki veya belirsizlik içerir ve bu çelişkileri ortaya çıkarmak, analiz etmek ve keşfetmek, farklı bakış açılarını ve yorumları dikkate alarak hareket etmek anlamı daha iyi anlamamızı sağlar. Derrida, dekonstrüksiyonunun, dil sisteminin daima kontrolünün dışında değişiyor olması ve anlamın her zaman devam eden ifşasını takip etmek için geriye doğru iz sürme sürecini içerdiğini belirtir. Dekonstrüksiyon, metinlerin özünde mevcut olan anlamın imkansızlığından dolayı, metinde varsayılan argüman ve tezlerin kendi kendilerine karşı döndüğünü göstermek için metni parçalara ayırır. Bu nedenle her konuşma ve yazma eylemi, kendi yadsınışının tohumlarını içerir.[514] Anlamın oluşumu, yazı ya da konuşmanın bilinçli bir özne tarafından kontrol edildiği bir süreç değildir. Bu nedenle, dekonstrüksiyon da, bir metni eleştiren bir aygıt olarak işlev gösteren dışsal bir şey değildir. Bunun yerine, dekonstrüksiyon metinlerin okunmasına yönelik bir dizi okuma tekniğini içeren bir anlam felsefesi olarak düşünülebilir. Yazarın veya okuyucunun rolü ne olursa olsun, anlamın oluşması bilinçli bir özne tarafından kontrol edilen bir etkinlik değil, zihinde mevcut olan anlamların metindeki anlamlarla bağlantılı olarak değişen ve dönüşen bir süreçle mümkündür.

Dekonstrüksiyonun önemli bir yanı, belirli bir anlamın zorunlu veya doğru olduğuna dair kabul edilmiş fikirleri reddetmesidir. Bu, metnin ya da fikrin anlamını yorumlayan kişinin özgür iradesini ve yaratıcılığını vurgular. Dolayısıyla

[512] Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 185.
[513] Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 186.
[514] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 248.

dekonstrüksiyonun asıl amacı, pratiklerin -kurumlar, gelenekler, toplumlar, inançlar- kesin bir şekilde tanımlanabilir misyonlara sahip olmadığını göstermektir. Herhangi bir şeyin anlamının sabit bir misyonla belirlenmeye çalışıldığında, ondan kaçan bir şeyin var olduğunu hatırlatmakta yatar. Dekonstrüksiyon, dini veya politik bir söylemin dogmatik varsayımlarını eleştirel bir sorgulamaya tabi tutarak, bu konuda daha cesur ve özgür bir bakış açısı benimsemeye teşvik eder.[515]

Bu işlem ya da dekonstrüksiyonun ne olduğunu daha iyi anlamak, Derrida'nın 'mevcudiyet metafiziği' ifadelendirmesini anlamak ile yakından ilişkilidir. Batı metafizik geleneği boyunca, varlığa ilişkin düşünceler, rasyonalist bir epistemoloji çerçevesinde şekillenmiştir. Bu yaklaşımlara göre önemli olan, sürekli aynı kalan, değişmez ve tarihsel ya da zamanla ilgisi olmayan şeylerin rasyonel deneyimi ve bilgisidir. Epistemoloji öncelikli bu düşünce biçimi, öz merkezli bir metafizik yapıya sahiptir ve varlık ile düşünce arasında bir örtüşme olduğunu varsayar. Herhangi bir teorik düşüncenin odak noktası, sadece rasyonel bir düşüncede ele alınabilen evrensel bir Varlık'tır. Rasyonel düşüncenin dışında kalan şeylerin ise, doğaları gereği varlığa etki etmedikleri için gerçek bir düşüncede önemi yoktur. Bu yaklaşıma göre düşüncenin gerçek konusu, değişmeyen şeydir ve tarihin ve zamanın üzerinde etkisi olmadığı şeylerdir. Bu düşünce tarzı, teori ve tarih karşıtlığı çerçevesinde kendini gösterir ve oluşa yer vermediği için, zamansallık ve tarihsellik düşüncesine imkân vermez. Ayrıca, zaman, Varlık ve hakikatin deneyimlenmesi açısından geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekte homojen bir ortamda ele alınarak, zamansallık düşüncesine olanak vermeyecek bir pozisyonda yer alır.[516]

Heidegger, Batı metafizik geleneğinin, herhangi bir varolan olmayan Varlığın bir varolana indirgenmesiyle başladığını ve bunun metafiziğin düşünme tarzından kaynaklandığını düşünürken Derrida da mevcudiyet metafiziğini metafizik düşünme biçimiyle ilişkili bir sorun olarak ele alır. Derrida, Batı felsefe geleneğinin temelinde her şeyin kontrol edildiği ve yönetildiği mutlak bir başlangıç noktası veya kendisinden türediği merkezi bir fonksiyon tesis etmeye yönelik sürekli bir çaba olduğunu belirtir. Bu kaynak/orijin Platon'dan beri mevcudiyet (presence) olarak tanımlanagelmiştir. Bu

[515] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 58.
[516] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 248.

kaynak, kendisini tamamen sunan ve bütünüyle kendi kendine yeterli bir şey olarak düşünülmüştür. Bu nedenle Derrida, "tam mevcudiyet olarak Varlığın determinasyonunun" metafizik tarihinin zeminini oluşturduğunu ifade eder. Bu anlamda mevcudiyet metafiziği, zeminin ya da temelin; saf, basit, normal, standart, kendinde-yeterli ve kendiyle özdeş olarak düzenlendiği hiyerarşik bir değer sistemi de içerir.[517]

Derrida'ya göre metafizik, mevcudiyet bilimidir. Bu anlamda metafizik tarihi, varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesidir.[518] Mevcudiyet metafiziği, varlığı tam bir mevcudiyet olarak belirleyen metafiziklere gönderme yapan bir kavramdır. Bu kavram, bilince sunulmuş olduğu varsayılan şeye ontolojik bir öncelik bahşetmek suretiyle varlığı belirler.[519] Burada mevcudiyetin dolayımsızlığı ya da doğrudanlığı söz konusudur. Derrida'ya göre bu dolayımsızlık düşüncesi ya da saf bir varlık ya da kavramdan hareket ederek bir merkez belirleme anlayışı bütün bir Batı metafiziğinin başvurduğu anlayıştır. Bu anlamda Batı metafiziğinde temel, ilke ya da neden olarak ifade edilen kavramlar hep tek bir gerçekliğin var olduğu bir yapı düşüncesine gönderme yapar.

> Eğer durum böyleyse, yapı kavramının tüm tarihi, sözünü ettiğimiz kırılmadan önce, merkezin merkezle yer değiştirdiği bir dizi, merkezin belirlenimlerinin bağlantılı bir zinciri olarak düşünülmelidir. Merkez, birbiri ardına ve düzenli bir şekilde farklı biçimler ya da isimler alır. Metafiziğin tarihi, Batı'nın tarihi gibi bu metaforların ve metonimilerin tarihidir. Matrisi -eğer ana temama daha çabuk gelebilmek için bu kadar az şey gösterdiğim ve bu kadar eliptik olduğum için beni bağışlarsanız- Varlığın bu kelimenin tüm anlamlarında mevcudiyet olarak belirlenmesidir. Temellere, ilkelere ya da merkeze ilişkin tüm isimlerin her zaman değişmez bir mevcudiyete işaret ettiği gösterilebilir -idos, arkhe, telos, energeia, ousia (öz, varlık, töz, özne) aletheia, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan, vb.[520]

Dekonstrüksiyon, metafizik düşünce sistemlerinde ileri sürülen ve her şeyin merkezi, nihai anlamı ve referans noktası olarak ele alınan kavramların bozuma uğratılması ile ilişkilidir. Bu anlamda Derrida, mevcudiyetin dolayımsız olduğu inancını

[517] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 257.
[518] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 53.
[519] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 258.
[520] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (London: Routledge Press, 2002), 353.

sorunsallaştırır. O koşula bağlı olmayan mevcudiyet anlayışının imkânını reddeder.[521] Dolayısıyla mevcudiyet metafizikleri saf bir varlık arayışının göstergesidir. Bu saf varlık anlayışı nihai bir merkezden yola çıkarak, içinde kendi karşıtlarını barındıran ve bu karşıtlıklardan birinin başat kılındığı bir durumdur. Oysa bu düşünce bir çıkmaz anlamına gelir. Öyle ki "saf varlık arayışı, hiçbir zaman hayata geçirilemeyecek bir şeydir, söz konusu arayış sürekli olarak ertelenmiş bulur kendisini zira saf başlangıç, köken ya da saf varlık arayışı, onu adlandırma veya ifade etme teşebbüsü, göstergeler sistemindeki başka öğeleri adlandırmak veya ifade etmekle sonuçlandığı için, içinden çıkılmaz bir bataklıktır.[522]

Derrida'ya göre Batı metafiziği sözmerkezci ve logosmerkezci iki temel üzerinde yükselir. Sözmerkezcilik dilin yapısından ayrı ondan bağımsız bir şekilde var olduğu düşünülen ve diğer her şeyin temeli olan "saf bir anlam düzeninin olduğu inancıdır."[523] Bu anlamda söz merkezcilik, Batı metafiziğinin karakteristiği olarak ortaya çıkan *özcülük* anlamına gelmektedir. Burada yazı karşısında konuşma bir mevcudiyet olarak ifade edilir ki yazı da bu mevcudiyetin inkârıdır. Metafizik düşüncede ses dolaysızdır, bir şekilde ortaya çıkıp söylendikten sonra ortadan kalkar. Yazı ise bir ara biçim olarak görülür.[524] "Bu anlamda sözmerkezcilik, konuşmayı yazıya kıyasla daha saydam bir düşünce ya da anlam ortamı olarak görür."[525]

Logosmerkezcilik ise Derrida'ya göre aklın önceliğine vurguyla kendini gösterir. Bu durumda aklın ya da rasyonel olanın dışında olan ya da irrasyonel olarak ifade edilen her şey marjinal ya da önemsiz olarak bir kenara itilir. "Böyle bir anlayışın zemininde ise Batı felsefesi geleneğinin, mevcudiyet olarak anlaşılan varlığı ve rasyonalite ve mantığın evrensel doğasını adeta bir saplantı derecesinde önemsemesi bulunur."[526] Öyle ki Derrida'ya göre teoloji de dâhil olmak üzere bütün felsefelerin logosmerkezci olduğu, metafizik hakikat anlayışlarının logos'un bir yansıması olduğunu

[521] Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 43.
[522] Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*, 164.
[523] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 55.
[524] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat, 1998), 421.
[525] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 55.
[526] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 275.

ifade eder. Dolayısıyla logosmerkezcilik aslında varlığın mevcudiyet olarak tezahürünün bir zeminidir.

Derrida "mevcudiyet metafiziği" ya da "logosmerkezcilik" olarak adlandırdığı bu durumu, Batı felsefesinin düşüncenin merkezinde, sonunda ve başlangıcında sabit, özdeş, basit bir mevcudiyet ya da varlık olduğuna dair paradoksal ön kabulü olarak görmektedir. Varsayılan bu varlıklar "ilkelerin ya da merkezin temelleri olarak ortaya çıkar [ve] her zaman değişmez bir mevcudiyet -idos, arkhe, telos, energia, ousia (öz, varlık, töz, özne), aletheia, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan..." olarak belirlenir ki bunlar logosantrik düşüncenin merkezindeki mevcudiyet özlemini ifade eder. Bununla beraber bu logosmerkezcilik hiyerarşik bir karşıtlıklar sistemi de üretir. Episteme-doksa, numen-fenomen, form-madde, beden-zihin, eril-dişil, akıl-inanç gibi kutupsal ve hiyerarşik karşıtlıkların üretilmesi, birincilerin başat kılınarak ikincilerin değersiz ya da önemsiz görülmesine dayalı bir işleyiş anlamına gelmektedir. Bu durumda ilk ilkeler genellikle ikincilere referansla kıyaslanır. Birincilere tanınan bu ayrıcalık ya da imtiyaz, tekçiliğin ya da mutlakçı anlayışlarının önünün açılması demektir. Öyle ki rasyonel olanın dışında başka bir düşünce biçiminin değersiz görülmesi bu duruma kanıt olarak gösterilebilir. Çünkü akıl olarak logos, varlıktaki düzene ve varlığın temeline işaret eder. "Bu imtiyaz da, Grekçede akıl, sebep, düzen söz, konuşma ve haklılaştırma gibi anlamlara gelen logos'un gerek varlıktaki düzen ve rasyonelliğe işaret ettiğinin düşünülmesi gerekse insanın düşünmesinin ve varlıkla bağlantısının zemini olarak görülmesinin bir sonucu olarak, hakikatin logos-merkezli düşünme tarzı ve mevcudiyet formu içerisinde rasyonel olana indirgenmesinden kaynaklanmaktadır."[527]

Antik Yunan'dan bu yana Batı felsefesinin doğasında var olan ve dekonstrüksiyonun meydan okuduğu karşıtlıklar, karakteristik olarak "ikili" ve "hiyerarşik"tir; çiftin bir üyesinin birincil veya temel, diğerinin ikincil veya türev olduğu varsayılan bir çift terim içerir. Bir karşıtlığı "yapıbozuma uğratmak", metinde varsayılan (ve bazen açıkça ileri sürülen) hiyerarşik sıralama ile metnin anlamının diğer yönleri, özellikle de dolaylı veya örtük olanlar ya da dilin mecazi veya edimsel kullanımlarına

[527] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 276.

dayananlar arasındaki gerilimleri ve çelişkileri keşfetmektir. Bu analiz yoluyla, karşıtlığın metinden bağımsız olarak verili bir şey olmaktan ziyade metnin bir ürünü ya da "inşası" olduğu gösterilir. Öyleyse diyebiliriz ki "dekonstrüksiyon, bu türden karşıtlıkların kısmen çözülebileceği veya karşıtlıkların metinsel anlam sürecinde birbirini çözebilecekleri eleştirel işleme verilen addır."[528]

Kellner'a göre, Derrida'nın düşüncesinin merkezinde metafiziğe saldırı vardır. Derrida'ya göre felsefi düşüncenin tüm Batı mirası, dünyadan zamanı, tarihi, farkı ve olumsallığı silmeye çalışması bakımından Platonik/metafiziktir. Batı felsefesi, hakikatin ve sabit/değişmez değerlerin temellerini keşfetmeye çalışırken, saf ve zamansız evrensellerin hayali bir âlemine uçmanın yollarını arar. "İdealar", "açık ve seçik fikirler", "Mutlak Bilgi" ve "aşkın özne" gibi felsefi kavramların tümü, anlamın kapalı bir "hakikat" sistemi içinde yayılmasını durdurmaya çalışır. Anlamın bu şekilde bastırılması, Batı felsefesinin metafizik metinlerini kaçınılmaz olarak "yapısöküm" için olgunlaşmış paradokslara, çelişkilere ve tutarsızlıklara götürür.[529]

Dekonstrüksiyona yönelik bu ifadelerimizden sonra tezimiz açısından önemli bir diğer kavram ya da yarı-kavram olan différance kavramından bahsederek bu iki kavramın Din felsefesi açısından ne gibi olanaklar sağladığını ifade etmeye çalışacağız. Burada şunu belirtmek gerekir ki, bu çalışma Dekonstrüksiyon ve Din üzerine bir çalışma olmadığı için dekonstrüksiyonun din için ne gibi imaları olduğu hususuna değinmek tezin sınırları çerçevesinde ifade edilecektir. Tam da bu noktada différance kavramı devreye girmektedir. Derrida'ya göre, différance kavramı, bir kelimenin veya fikrin anlamının sürekli olarak ertelendiğini veya geciktirildiğini ifade eder.[530] Différance, mevcudiyet metafiziğinin söz merkezciliğe karşı iyi bir panzehirdir.[531] Yani, bir kelimenin anlamı veya bir fikrin özü asla tamamen ortaya çıkmaz veya sabit değildir, her zaman daha fazla anlam veya yorumlama için açıktır.

---

[528] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 57.
[529] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 7.
[530] Keith Ward, "Deconstructive Theology", *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. K. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 79.
[531] David Hoy, "Jacques Derrida", çev. Ahmet Demirhan, ed. Q. Skinner (Ankara: Vadi Yayınları, 1991), 54.

> Différance düşüncesinin sorgulayacağı şey, varlığın buradalık ya da varolmaklık belirlenimidir. (…) Ne kadar harika, biricik, ilkece ve aşkın olması istenirse istensin, o bir var-olan değildir. Hiçbir şey buyurmaz, hiçbir şey üzerinde egemenlik kurmaz, hiçbir şeyde yetke iddia etmez. Hiçbir büyük harf kullanmaz.[532]

Derrida, différance kavramını açıklarken, bir kelimenin anlamının hem kendisi hem de başka kelimeler aracılığıyla oluştuğunu öne sürer.[533] Yani bir kelimenin tam anlamı veya özü, diğer kelimelerin anlamlarıyla karşılaştırıldığında veya karşıtlığından ortaya çıkar. Bu, différance'ın sürekli olarak ertelenen bir anlama sahip olduğu anlamına gelir, çünkü bir kelimenin anlamı, başka kelimelerin anlamlarından ayrı düşünülemez. Derrida'ya göre différance, dilin kendisinin doğasında var olan bir özelliktir.[534] Dil, farklı anlamların sürekli olarak değişerek ve kaynaşarak bir arada var olmasına izin verir. Bu nedenle, bir kelimenin veya fikrin anlamı her zaman geçmiş ve gelecek anlamlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Derrida'ya göre différance her şeyin merkezinde yer alır. Gerçekliğe doğrudan erişim, toplumsal olarak oluşturulmuş bir dil aracılığıyla dolayımlanmayan hiçbir aşkın "gösterilen" ve dilbilimsel olarak yaratılmış bir insan anlamı dünyasında sonsuz bir gösterenler zinciri veya "metinlerarasılık" dışında hiçbir şey yoktur.[535]

Différance sözcüğü, belirli mantık sistemlerinde merkezi öneme sahip olan kutupsal karşıtlıkların dayanıksızlığını göstererek, bu anlamda önemli bir içeriğe sahiptir. Ayrıca, karşıtlık çiftlerinden herhangi birinin tam olarak uygulanabilir alana denk gelmeyeceğini işaret ederek, bu farklılık da ortaya konur. Bu nedenle gerçek dünya fenomenleri ile mantıksal sistemler arasında indirgenemez farklılıklar vardır.[536] Derrida, différance'ın, metafizik hakikat düzenini, metafizik geleneğin düşüncesinin merkezinde bulunan duyulur ve idrak edilebilir arasındaki dikotomi ile birlikte aşmayı amaçlar. Var olan bir varlık olarak sunulamayan différance, kendini saklayarak ve kendini ifşa

[532] Jacques Derrida, "Differance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim* 10 (1999), 58.
[533] Jim Hanson, "Surviving Postmodernism: A New Ontotheology", *American Journal of Sociological Research* 5(3A) (2015), 14.
[534] John D. Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (USA: Indiana University Press: Bloomington&Indianapoli, 1997), 12.
[535] Best - Kellner, *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*, 6.
[536] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 266-267.

etmeyerek, ontolojik veya teolojik temellerle indirgenemeyen bir şekilde hakikat düzenini aşar. Derrida'ya göre, différance hiçbir varlık kategorisine sınıflandırılamaz, bu karakteri nedeniyle ne var olan ne de var olmayandır. Derrida, différance'ın izinin takip edilmesiyle bir başlangıç arayışını da imkânsız görür çünkü bu sözcük meşru bir başlangıç, mutlak bir hareket noktası ve temel bir sorumluluk arayışının sorgulanmasını taşır. Yazma sorunu, ancak arkhe'nin değerinin sorunsallaştırılmasıyla açılır.[537]

Bu açıdan bakıldığında différance kavramının çok da açık olmadığı görülmektedir. O herhangi bir şeyi ne olumlar ne de olumsuzlar. Caputo'ya göre différance, 'Ne bu', 'ne de o' olarak işlev görür ve bu anlamda o nötr bir kavramdır. Bu anlamda, "différance'ın yarı aşkın işlevi inançların, pratiklerin, geleneklerin ve de kurumların yeni olana, farklı olana açılım koşullarını sağlamaktır. Différance, hem bir şeyin kurulduğu ve de kurulabileceği hem de aynı zamanda yapıbozumuna uğratılabileceği bir durumu sağlar. Différance, dili, kurumları, teorileri, teolojileri, sanat çalışmalarını, yasaları, pratikleri hem kuran hem de yıkan temelsiz bir temeldir. O, bütün bunların hem mümkün hem de mümkün olmadığını gösterir.

Caputo'nun bu ifadelerinden de anlaşılabileceği üzere différance, dinin Tanrı'sının bir iptali değil bir imkânlar durumunun göstergesidir. Kimi postmodern düşünürler için différance, aşkın göstergenin bir iptali hatta seküler ve ateistik bir dünya görüşünün dayanağını oluşturmaktadır. "Derrida'dan sonra çoğu postmodernist için semiotik açıdan "Tanrı" son referans noktası olarak temsil edilemeyen köksüz bir gösteren-kelime (signifier-word)'dir. Çoğu için, 21. yüzyıl Tanrısı şekilsiz, anlatılamaz, yokluğu ifade eden bir kavramdır."[538] Yine, "Gösteren ile gösterilen arasında, sıklıkla düşünüldüğü gibi doğal bir bağ yoktur, sürekli ve sonsuz bir erteleme ve farklılaşım vardır. Bu da bütün metafizik tarihinde bir temel olarak kabul edilen aşkın bir gösterenin olmadığı anlamına gelir."[539] Alpyağıl'a göre bu ifadeler, söz konusu kavramın teolojinin Tanrı'sını hedef aldığını göstermektedir. Oysa différancı tek yönlü olarak, teolojinin Tanrı'sıyla ilişkili bir şekilde düşünmek doğru değildir. "Zira eğer différance böyle ise,

[537] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 266.
[538] Anselm Kyongsuk Min, "The Other without History and Society – a Dialogue with Derrida", *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D.Z. Phillips - Timothy Tessin (London: Palgrave, 2001), 14.
[539] Melih Başaran, *Gıyabında, Yerineler* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 121-123.

yani tek yönlü ve aleyhte işliyorsa, onu zaten eleştirdiği sistemlerden ayırt etmek için bir nedenimiz yok demektir...Différance'ın nötrlüğü mutlak değil, muvakkattir. Bu daha çok, varlık ya da yokluk türünden iddialara karşı, antagonistik olmak, şüpheli ve alarmda olmak cinsindendir. Différance'ın bu nötürlüğü, teisti, Tanrı'yı doğru anladığından ve doğruladığı şey hakkında endişeye sevk eder ama aynı şekilde ateisti de Tanrı'yı inkar ettiğinde neyi inkar etmekte olduğu noktasında endişelendirir."[540] Onto-teoloji, inancı différance'ın hareketinin ve izlerin oyununun dışında bir mevcudiyet biçimi olarak alır ve onu güvenli, pozitif ve kapalı bir şeye getirerek tüm köktenciliklerin ve tüm 'belirlenebilir' inançların doğasında bulunan mutlakiyetçilik ve zaferciliğin tekçi zihniyetine dönüştürür.[541]

Caputo, différance'ın "onto-teolojiyi içerdiğini ve onu aştığını" söyler ve onto-teolojiyi olumsuzlamak için olumlamanın düalistik karşılığı olan ve dolayısıyla "hiperousyoloji" ile dolu olan negatif teolojiyle birleştirir. Caputo, différance'ı varlığın üstünde ama ilahi olanın altında bir tür ara âleme yerleştirir; bu, Derrida'nın "ne varlığı ne de özü olan" différance tanımıyla uyumlu bir tür amansız araftır. Différance, "ister mevcut ister yok olsun, hiçbir varlık kategorisinden türetilmez. . . . Ontoteolojiyi içerir, onu kaydeder ve geri dönüşü olmadan onu aşar."[542] Caputo'ya göre *Différance* ne mevcut olan ne de mevcut olmayan bir kavram olarak tanımlandığında, kelimelerin ve kavramların olasılıklarının sözde insan bilincinin sınırını aşan koşulu/şartı olarak kimi zaman negatif teolojinin *deus absconditus*[*] gibi anlaşılmıştır. Oysa Caputo her iki sonucun da yanlış olduğunu söyler. *Différance,* var olmanın ötesinde var olma (heteroousios) veya Tanrı'nın ötesinde bir Tanrılık kavramı çerçevesinden ziyade klasik negatif teoloji tarzından gelmektedir. Différance aşkındır, bir Şey (Ding) olmasından değil, bir Durum/Olay (événement) olmasından dolayı anlaşılması/tarifi zordur. Bir Tanrı hakkında yargıda bulunmamayı ya da onaylamayı ya da reddetmeyi mümkün kılan tarafsız bir durumdur. Fakat bir *quasi-transandantal* (yeni bir metafiziksel Merkez değil) olduğuna dikkat çeken Çaputo, bunun da Tanrı

[540] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din,* 79.
[541] Min, "a Dialogue with Derrida", 14.
[542] Hanson, "Surviving Postmodernism", 16.
[*] İnsan zihninin, rasyonelite ya da mantık yoluyla kavrayamacağı Gizli Tanrı.

adına ya da aleyhine ne söylersek sarf ettiğimiz sözü geri almak zorunda kalabileceğimiz konusunun mümkün kılınmasından bir şekilde emin olunması gerektiği anlamına geldiğini ifade eder.[543] Caputo aynı zamanda Derrida'nın *metnin dışında hiçbir şey olmadığı* düşüncesini de bu anlamda ortaya koyar. Ona göre Dekonstrüksiyon, yine Tanrı'yı adından ve sesinden arındırmak ve Tanrı'yı ya da ilahi olanı varlıktan çıkarıp erişilemez hiçliğe atmak için kullanılır.[544] Caputo, varlık ve Tanrı'nın birbirine bağlanamayacağını dolayısıyla da Tanrı'ya yönelik her türlü onto-teolojik duruşun putperestlik olduğunu ifade eder: "Ontoteolojinin putlarını her zaman ve durmaksızın eleştirmeliyiz."[545]

Dekonstrüksiyon ve din arasındaki ilişkinin ilk etapta olumsuz ve Nietzscheci bir bağlamdan hareketle de seküler/ateist pozisyonlar için ise olumlu imalar içerdiği ifade edilmektedir.[546] Alpyağıl'ın da ifade ettiği gibi bu durumun anlaşılabilir nedenleri vardır, çünkü dekonstrüksiyon kendisini Batı metafiziğinin eleştirisi olarak konumlandırdığı için teolojiyi de bu eleştiriden uzak düşünmek için herhangi bir neden yoktur. Ancak, bu yönde yapılan yorumlar dekonstrüksiyonun teoloji alanındaki kullanımı için erken yapılmış yorumlardır. Hakikatin garantör gücünü temsil eden klasik Tanrı düşüncesine dekonstrüksiyonla kimi yönlerden sınırlamalara yol açacağı söylenebilirse de bu, dekonstrüksiyonun Tanrı düşüncesine meydan okuduğu anlamına gelmez.[547] Çünkü Dekonstrüksiyon değerleri ortadan kaldırmak ya da yok saymak ve Tanrı'nın ölümünü onaylamak anlamına gelmemekle beraber, metafiziksel söylemlerin işleyişini ortaya çıkarma işlevi görür. Elbette burada teoloji ve din felsefesi ve dolayısıyla da onto-teolojik Tanrı anlayışları da dâhil edilebilir.[548]

---

[543] John D. Caputo, "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition", *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin (England: Cambridge University Press, 2007), 274.
[544] Hanson, "Surviving Postmodernism", 16.
[545] Caputo, *Religion without Religion*, 87.
[546] Caputo, *Religion without Religion*, 1.
[547] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 63.
[548] Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (England: Cambridge University Press, 1989), xviii.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, postmodern ya da postmetafizik düşünce, en azından Heidegger ve Derrida ile aynı çizgide olan türüyle, Nietzsche'nin 'Tanrı'nın ölümü' doktrinini ateistik bir açıdan onaylamaz. Bu anlamda gerek Heidegger'in onto-teoloji eleştirisi, gerekse de Derrida'nın dekonstrüksyonu Yunan felsefesinin başlangıcından bu yana son derece geniş ve etkili bir geçerliliğe sahip olan ve Tanrı'yı nihai bir metafizik temel veya zemin olarak tanımlayan belirli bir felsefi Tanrı görüşünü reddetmektir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki bu reddediş, örneğin materyalizm, ampirizm ve pozitivizmde olduğu gibi metafizik bir zemine dayandıkları sürece, ateizmin klasik biçimlerine karşı da aynı şekilde işler. Başka bir deyişle, Tanrı'nın var olmadığını göstermek yani ateistik bir meydan okuma aşkın, bağlamdan kopuk ya da Tanrı benzeri bir bakış açısı benimseyemeyiz. Hart'ın konuyla ilgili yaptığı analiz oldukça önemlidir. Nitekim Hart'a göre, "Dekonstrüksiyon, kelimenin normal anlamında ne teistik ne de ateistiktir. Dekonstrüksiyon elbette teizmin bir eleştirisini sunar, ancak bu eleştiri 'teos'tan ziyade 'izm'e yöneliktir yani 'Tanrı'nın hangi amaçla kullanıldığının bir eleştirisini sunar."[549] Dolayısıyla denilebilir ki; Dekonstrüksiyon, teizmin bir eleştirisi olduğu ölçüde, aynı zamanda bir Tanrı'nın varlığını reddeden her türlü söylemin de eleştirisidir. Bu, teizmin felsefenin erişiminin ötesinde olduğunu, dolayısıyla felsefi aklın kendi başına teizmin lehinde ya da aleyhinde ve aynı şekilde ateizmin lehinde ya da aleyhinde hiçbir şey söyleyemeyeceğini öne sürer ki bu da Heideggerci bakış açısının bir uzantısıdır.

Hart, Derrida'nın düşüncelerinin din felsefesi açısından incelendiğinde, Tanrı'nın anlaşılabileceği 'metafiziksel olmayan bir teoloji' geliştirmenin mümkün olduğunu, yolları açabildiğini[550] ama bu Tanrı anlayışının hem felsefesinin onto-teolojik Tanrısı hem de kitabi dinlerin aşkın Tanrısı olmadığını söyler. Bu Tanrı ancak basit anlamıyla bilinmeyen ve kavramsallaştırılamayan bir Tanrı olabilir: negatif teolojinin Tanrı'sı. Çünkü negatif teolojide bir erteleme, anlamın sabit olmama durumu ya da tanımdan kaçınma vardır. Negatif teolojinin (via negativa)

[549] Hart, *The Trespass of the Sign*, 27.
[550] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 167-168.

kökleri M.Ö. 5. ve 6. yüzyılın başlarında yaşamış filozof ve teolog Pseudo-Dionysius'un yazılarına kadar geri götürülebilir.[551] *De Mystica Theologia* adlı eserinde Pseudo-Dionysius katafatik (pozitif) ve apofatik (negatif) teoloji arasında bir ayrım yapar. Katafatik teoloji ile kişi vahiy yoluyla ve dünyadan hareketle Tanrı'yı idrak edilebilir ya da onu kanıtlayabilir ve dil, çok sınırlı da olsa, Tanrı'nın dünyada nasıl tezahür ettiğini anlatarak bu anlayışa ulaşabilir. Katafatik dil aracılığıyla Tanrı'yı adlandırmak ve ondan bahsetmek, Tanrı'nın doğasının mutlak hakikatine ulaşmak değildir. Otten'in işaret ettiği üzere buradaki sorun şudur: "Tanrı'yı yaratılışa benzerliği üzerinden adlandırmanın geleneksel yolları Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkinin asimetrik doğasını artırdığından, Dionysius tam da insan dilinin en derin sorunlarının yattığı yerden, yani insan dilsel aygıtı ile onun ilahi nesnesi arasındaki temel uyumsuzluktan başlar."[552] Negatif teoloji olarak da bilinen apofatik teoloji, Tanrı'nın radikal aşkınlığını vurgulayarak Tanrı'ya yalnızca negatif özellikler atfedilebileceğini söyler. Tanrı maddi değildir, uzamsal değildir, zamansal değildir, sonlu değildir vb. Apofatik teolojinin bazı savunucuları, "varlığın" bile Tanrı'ya atfedilemeyeceğini iddia edecek kadar ileri giderler; nitekim bu görüşe göre, Tanrı varlığın ötesindedir.[553] Bu anlamda negatif teolojide Tanrı'nın ne olduğu değil ne olmadığı üzerinden bir konuş(ma)ma söz konusudur. Dil, hakikati/Tanrı'yı kelimeler/işaretler aracılığıyla doğru bir şekilde temsil etme kabiliyeti bakımından doğası gereği kusurludur.

Hem différance hem de negatif teoloji negatif sözdizimi kullanır ve dilin bir nesneyi tanımlamaktaki içsel yetersizliğini ortaya koyar. Foshay, negatif teoloji gibi différance'ın da "ontoloji ve teolojinin kendinden emin olumlayıcı betimlemelerini, tüm kavramsal belirlenimlerin yeterliliğine dair sistematik olumsuzlamalar yoluyla geleneğin içinden altüst ettiğini, söylenebilir olanı söyleme ve söylenemez olanı

[551] Paul Van Geest, *The Incomprehensibility of God: Augustine as Negative Theologian* (Paris: Peeters, 2011), 27.
[552] William Otten, "In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena", *Heythrop Journal* 4 (1999), 422.
[553] Charles Taliaferro - Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York: Continium Press, 1999), 19.

söyleme girişimlerini anlamın ve anlamlandırmanın sınırlarına ittiğini" ileri sürer.[554] Burada söz konusu olan mevcudiyettir. Mevcudiyet fikri, dil ve anlamla ilgili önceki tüm anlayışların temelini oluşturur. Bir göstergenin doğruluğu, doğru fikre, Varlığın (ya da Tanrı'nın) mevcudiyetine karşılık gelip gelmediğine göre belirlenir. Derrida, mevcudiyete yapılan bu vurguyu, hakikat iddialarını dile dayatan tehlikeli bir otorite kullanımı olarak görür. Derrida, dilin Varlığa ve mevcudiyete bağımlı olmadığını göstererek, dilin bağlama göre değişen sonsuz bir göstergeler oyunu olduğunu ortaya koyar. Bu différance'tır, varlığın olumsuzlanmasıdır.[555] Derrida'nın "Différance" adlı makelesinde, adlandırılamayan différance kavramını Tanrı'dan açıkça ayırır. "Différance, zamansal gecikmenin ve uzamsal farklılığın yapısıdır ki bu olmadan anlam imkansızdır." Différance bir kavram değildir; onu herhangi bir anlam ya da yapıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Özne ve nesne, işaret ve gösterge, varlık ve yokluk, konuşma ve yazı arasındaki sabitlenmemiş, sürekli hareket eden etkileşimdir. O bir şeyi göstermez ya da bir şeye işaret etmez. Oysa negatif teolojide bir kanıtlama ya da gösterme kaygısı gizil bir şekilde bulunur. Caputo'ya göre, negatif teoloji ne kadar negatif olursa olsun ya da olmaya niyetlenirse niyetlensin, ne kadar olumsuzlamak ve Tanrı'nın şu ya da bu olmadığını söylemek isterse istesin, hatta Tanrı'nın Varlık olmadığını söyleyecek kadar ileri gitsin, Tanrı'ya bizi Tanrı'dan kurtarması için ne kadar dua ederse etsin, negatif teoloji yine de pozitif bir noktaya işaret etmektedir. Derrida'ya göre olumsuzlama bir yadsımadır, kendini yadsıyan ya da yadsımayan bir yadsımadır, Tanrı'nın isimlerini yadsıyarak isimsiz Tanrı'yı olumlayan bir yadsımadır; yadsıyarak yadsınanın geri dönüşünü sağlayan bir yadsımadır.[556] Bu, neoplatonik negatif teoloji geleneğini miras alan Meister Eckhart tarafından klasik bir şekilde gösterilmiştir.

> Tanrı'nın varlık olmadığını ve varlığın üzerinde olduğunu söylediğimde, bununla onun varlığına karşı çıkmadım, aksine ona daha yüce bir varlık atfettim.[557]

---

[554] Toby Avard Foshay, "Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Doggen", *Philosophy East and West* 44/3 (1994), 544.
[555] Derrida, "Differance", 52.
[556] John D. Caputo, "The Good News About Alterity: Derrida and Theology", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 10/453-470 (ts.), 458.
[557] Caputo, "Derrida and Theology", 458.

Différance'ta ne özsel ne de özüstü bir varlık vardır; herhangi bir tür varlık yoktur. Derrida negatif teolojinin Tanrı'ya üstün bir tarif edilemezlik tanıma eğilimini eleştirirken aynı zamanda Tanrı'yı tanımlanabilir olarak reddeder. Negatif teoloji aynı anda Tanrı'yı konuşulamaz ve bilinemez kılar ama aynı zamanda O'nu aşkın ve insanlığın üstünde tutarak varlığını felsefi ve teolojik olarak kanıtlar. Tanrı'nın anlamı erişilemez hale gelir. Derrida'ya göre bu erişilemezlik, negatif teolojinin "çifte gelenek, çifte aktarım tarzı, gizlilik ve gizlilik dışılık" tarafından nasıl çatallandığının bir örneğidir.[558] Gizli olan ve olmayan, bilinen ve bilinmeyen arasındaki bu gerilim, ontolojik bir Varlığa dayanan bir dilin doğasında vardır. Derrida bu terimleri yok etmek istemez ya da bir kutupluluğu diğerine tercih etmemizi önermez. Bradley'e göre Derrida bizden "birinin her zaman diğerinin zorunlu olasılığını içerdiğini fark etmemizi" ister. İşte différance budur.[559]

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: negatif teoloji ontoteolojik belirlenimlerden kaçabilir mi? Derrida "hayır" der, çünkü tüm negatif teolojiler nihayetinde özün ötesinde bir hiper-öz ortaya koyar: apofatik inkâr yalnızca geçicidir, her zaman Tanrı'ya "uygun" olanın katafatik olumlanmasına hizmet eder. Derrida'ya göre negatif teolojiler nihayetinde ilahi olanın hiper-özsel kavramına yer ayırır; Pseudo-Dionysius ve Meister Eckhart'ta bile "Tanrı, İyiyi aşan İyi ve Varlığı aşan Varlıktır." Apofatik yolculuk, belirli bir yokluğun varlığını işaret etse bile, "bir varlığın vaadi" tarafından yönlendirilir; Pseudo-Dionysius'un duaları kavramsal putları yıkabilir ancak önceden belirlenmiş bir muhatabı vardır: Teslisçi Tanrı. Rubenstein'a göre hangi teoloji olursa olsun Tanrı'nın adlandırılmasından kaçılamaz. Her yol onto-teolojinin Tanrı'sına çıkmaktadır. Ontoteolojik Tanrı istikrarlı bir merkez, tüm anlamın kavramsal zemini ve düzenleyicisi, farklılık oyununu durduran Arşimet noktasıdır. Logosentrizmin Tanrısı, başka bir deyişle, aşkın gösterilendir. Bu "Tanrı" ontoteolojik özne için düşüncenin en yüksek nesnesidir: istikrarı tüm metinsel

[558] Arthur Bradley, "Without Negative Theology: Deconstruction and the Politics of Negative Theology", *Heythrop Journal* 2/42 (ts.), 135.
[559] Bradley, "Without Negative Theology", 139.

belirlenimlerden ve ilişkilerden önce gelen, kendi kendini kuran, özdeş bir benlik. Negatif teolojinin Tanrı'sı ise isimsiz Tanrı'nın yadsınmasıdır.[560]

Derrida'nın olumsuzlamayı olumlamasının nasıl bir negatif teoloji biçimi olduğu, ayrıca post-ontolojik bir dünya görüşünde Tanrı'nın nasıl var olabileceği veya Tanrı'nın konuşmasının ötekinin ortaya çıkışıyla nasıl ilişkili olduğu hala belirsizdir. Bradley, Derrida'nın negatif teolojiyi yeniden sahiplendiğini ve gerçek *via negativa*'nın bir dekonstrüksiyon biçimi olduğunu göstermeye çalışır. Derrida'nın ontoteolojik düşüncenin ötesine geçmeye çalıştığını yineleyerek, bu hareketin ötekini "varlığa heterojen" hale getirdiğini savunur. Tanrı fikri katafatik bir yüce varlıktan apofatik bir "varlık ötesi"ne ve son olarak da "Tanrı'nın kendisinin ötesinde bir başkalığa", yani tamamen başka'(tout autre)liğe kayar.[561] Yukarıda da değindiğimiz gibi burada negatif teolojinin başka bir boyutu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Derrida negatif teolojideki iki farklı sesi ortaya koyar.[562] İlk ses hiperousioloji yani her ne kadar negatif teoloji Tanrı'ya isim atfetme olasılığını reddetse ve Tanrı'yı tüm isimlerin ötesine yerleştirse de, olumsuzlama(değilleme, yadsıma) ile yetinmeyip Tanrı'yı tam da Tanrı'nın hiperözsel gerçekliği içinde olması durumu. Bu da ontoteolojinin daha yüksek bir modalizasyonu, mevcudiyet metafiziğinin bir çeşididir.[563] Tüm olumsuzlamalarına rağmen, Tanrı'nın ne olduğunu derinlemesine 'bildiğini' iddia eder. Negatif teolojinin Tanrısı, aslında 'aşkın bir gösterilen, différance'sız bir varlık hayali, metnin dışında, genel metnin dışında, izlerin oyununun dışında bir varlık' olarak ortaya çıkar. Negatif teoloji, bir nesneye sahip olma konusunda pozitif teoloji kadar kendini güvende hisseder; bu, mevcudiyetin temsil üzerindeki zaferidir.

Bununla birlikte, negatif teolojide başka bir ses daha vardır. Derinlikten gelen bir kesinti olarak, bir özlemi, bir hareketi, hepimizin hayalini kurduğu ve

[560] Mary-Jane Rubenstein, "Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology After Ontotheology", *Modern Theology* 19/3 (2003), 390.
[561] Bradley, "Without Negative Theology", 134.
[562] Jacques Derrida, *Jacques Derrida, Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 6.
[563] Caputo, *Religion without Religion*, 11.

kendisiyle hitap edildiğimizi hissettiğimiz bütünüyle ötekine yönelik bir tutkuyu, 'her zaman hâkim mevcudiyet rejiminden özünde başka bir şey, tout autre (tamamen başka)[564] için derinlemesine olumlayıcı bir arzuyu ifade eder. İmkânsız olana yönelik bir tutkuyu, şimdiki zamanın üzerinde ve ötesinde bir aşma hareketini, ilksel bir vaade verilen bir yanıtı temsil eder. Kearney'e göre Derrida'nın imkânsız olanın kategorisini olumsuz ya da devre dışı bırakıcı olmayan bir şekilde yeniden düşünerek mümkün olanın postmetafizik bir kategorisini düşünmek olasıdı. İmkânsız olumlanır çünkü imkânsız, bir öteki olarak karşılaştığımız imkânı açan şeydir.[565] Bu imkân geleceğe yöneliktir. Bir 'dua', 'yakarış' ya da 'gel' talebinin mesihçi praksisidir.[566] Derrida'ya göre din bütünüyle ötekinin çağrısına bir umuttur. Bu dinin 'nesnesi' ya da 'Tanrısı' insani bir kavrama, kategoriye ya da ufka indirgenmeye direnen 'bütünüyle öteki' olarak kalır. Tüm insan hayal gücünün, inandırıcılığının, kavranabilirliğinin ya da belirlenebilirliğinin ötesinde, teleolojik, eskatolojik ya da başka türlü tüm insan logosunun ötesinde yer alır. 'Sonsuz ve ebedi olarak Aynı' ve aslında 'kayıtsızlığın adı' olarak kalan ontoteolojinin Tanrısının aksine, dekonstrüksiyonun Tanrısı;

> …imkânsızın, yeniliğin, Ötekinin gelişinin, tout autre'un, mutlak bir sürprizin şokuyla, mutlak heterojenliğin travmasıyla gelmekte olanın adıdır. Dekonstrüksiyoncu bir bakış açısıyla Tanrı mümkün olan değil imkânsız olandır, ebedi olan değil gelecek olandır.[567]

Bütünüyle ötekinin tüm belirlenmiş içeriklerden özgürlüğü Derrida'nın dinini "dinsiz bir mesihçilik, ... hatta mesihçiliği olmayan bir mesihçi", dogmasız bir inanç, dinsiz bir din haline getirir.[568] Derridacı dinin bu tanımı, içeriğinin minimal karakterini de açıkça ortaya koyabilir. Bu dinin kalbi, mesihçiliğinde ya da adalete yönelik peygamberane tutkusunda, 'ötekinin tekilliğine ve sonsuz başkalığına duyulan sonsuz saygıda' yatar. Din ve yapısökümün birleştiği yer burasıdır. Ancak mesihçiliğin doğası gereği, tüm belirlenmiş ufukları belirlenmiş içerikleriyle birlikte

[564] Caputo, *Religion without Religion*, 28.
[565] Richard Kearney, "Deconstruction, God, and the Possible", *Derrida And Religion*, ed. Yvnonne Sherwood - Kevin Hart (New York: Routledge Press, 2005), 302.
[566] Min, "a Dialogue with Derrida", 169.
[567] Caputo, *Religion without Religion*, 113.
[568] Min, "a Dialogue with Derrida", 192.

paramparça etmek ve böylece tüm belirlenmiş, tikel, tarihsel dinleri ve mesihçilikleri dışlamaktır. Derrida'nın mesihçi umudu ve vaadi her zaman 'kesinlikle belirlenmemiş' ve 'eskatolojik' olarak kalır.[569]

Dekonstrüksiyon'un negatif teolojiyi ve bilinen dinleri dekonstrüksiyona uğratması, mesihçi olanı bütünüyle öteki olarak tanımlaması, din ile siyaseti, mesihçilik ile adaleti birbirinden ayırmayı reddetmesi: bunlar dinin içinde gizlenen aynının dehşetine, onun kapalılık iddiasına, dogmatizmine, köktenciliğine, totalitarizmine karşı önemli panzehirlerdir. Kendi başlarına bırakıldıklarında, inanan filozoflar ve teologlar da dâhil olmak üzere dinler, Tanrı'nın kim olduğunu 'bildiklerini' düşünerek kendilerini kandırırlar ve Tanrı'nın 'anlaşılmazlığı' şeklindeki klasik teze sadece sözde hizmet ederler.[570] Bu bağlamda Caputo, dekonstrüksiyonun dindar mümin için 'kurtarıcı bir apofatik, inancın pozitifliğinin belirli bir şekilde arındırılması, hepimize neyin gelmekte olduğunu, neyin *tout autre* olduğunu bilmediğimizi hatırlatan' özel katkısını tespit etmekte haklı görünmektedir.

> Derrida negatif teolojinin polisliğini yapıyor değildir yahut da ona neyi arzulaması gerektiğini de söylüyor değildir. O sadece, söz konusu arzunun tout autre olduğunu keşfetmiştir ki bu hepimizin miras aldığı bir arzudur. Hepimiz mutlak bir sürprizi arzulamaktayız, mutlak bir sırrı istemekte ve hepimiz tout autre'un ulaşmasını beklemekteyiz. Derrida negatif teolojide hepimizin çağrıldığı şeye, indirgenemez ve de benzersiz bir cevap bulmaktadır. Bizim söylemsel yönelimlerimiz, teolojik ya da anti teolojik olsun değişmez. Hepimiz, 'bütünüyle öteki'nin kapımıza vurarak geleceğini düşlemekteyizdir.[571]

Son olarak, Derrida'nın 'dinsiz din'i hakkında ne söyleyebiliriz? Min'a göre, Derrida'nın dini, içeriği bakımından kasıtlı olarak minimaldir. Kesinlikle ötekinin imkânsız olasılığına varoluşsal bir bağlılıktan, tüm insan aklının, idrakinin ve hayal gücünün ötesinde tamamen ötekinin gelişi için dua eden bir yakarıştan ve bu ötekinin çağrısına ve talebine yanıt olarak adalet praksisinden (uygulamasından) oluşur. Bu, tüm belirlenmiş ve belirlenebilir dinlerin içeriğinden, dogmalarından, ritüellerinden ve kurumlarından kasıtlı, aşırı bir soyutlamadır ve bu nedenle de geleneğin ve

[569] Min, "a Dialogue with Derrida", 171.
[570] Min, "a Dialogue with Derrida", 174.
[571] Caputo, *Religion without Religion,* 3.

topluluğun besleyici konforlarından yoksun entelektüel ve duygusal bir çöldür. Kendisini teizm ve ateizm, din ve sekülerizm ayrımlarının ötesine yerleştirir;[572] bu nedenle geleneksel dini inançtan olduğu kadar Aydınlanma rasyonalizminin ateizminden de farklıdır. Denilebilir ki bu, tüm kurumsal dinlere olduğu kadar tüm geleneksel rasyonalitelere de tamamen yabancılaşmış, ancak kendilerini basitçe katıksız, yıkıcı nihilizme ve sorumsuz göreceliliğe teslim edemeyen modern Batılı entelektüelin inancının 'mantıksal' ifadesidir. Tam bir yabancılaşma ve mutlak körlük içinde bile insan, tüm akıl ve inancın ötesinde, imkânsızın olasılığı için, nihai ve çözülemez bir şey için, mesih adaletinin gelişi için, ne diyeceğini tam olarak bilmeden umut eder ve el yordamıyla ilerler. Bu, peygamberlerin çok uzakta olmadığı bir alanda, 'umut için umutsuz bir arayıştır.'[573]

Bize göre Derrida'nın yazılarında sürekli olarak dinle ilgilenmesi ve bu durumun sonraki yıllarda daha da yoğunlaşması Derrida'nın différance'ın ontolojik Varlığı inkârı yoluyla aslında hiperözsel/üstbelirlenimsel bir gerçekliğe yol açabileceği düşüncesini benimesediği söylenebilir. Her ne kadar différance'ın negatif teolojiye katkı sağladığını reddetse de dekonstrüksiyon tarzı, varlık olmayanın ya da var olan olmayanın üstbelirlenimselliğine (bu paradoksal görünse de) yol açabilir. Bradley, Caputo ve diğerleri de Derrida'da özne, sözcük/dil/işaret ve gerçeklik arasında yaptığı dilsel kesintilere rağmen bir "Tanrı"nın varlığına izin veren bir unsur tespit etiklerini ifade ederler.

Thomas A. Carlson, dikkat çekici bir noktaya değinerek, negatif teolojinin pre-modern dönemlerde vurgulanan "insanın sınırlılığı ve dilin Tanrı'yı ifade etme ve anlama kapasitesinin yetersizliği" ile postmodern dönemdeki özne eleştirisi ve dilin gerçeği yansıtma kabiliyetinin sınırlılığı arasında benzerlikler bulunduğunu savunmaktadır. Bazı araştırmacılar,[574] postmodernizmin, Tanrı'nın ölümünün ilan edildiği, insan düşüncesinin daha otonom hale geldiği, insanın kendi tarihini oluşturduğuna dair güveninin arttığı bir bağlamda, negatif teolojinin yeni bir evresini

[572] Caputo, *Hakikat,* 78.
[573] Min, "a Dialogue with Derrida", 175.
[574] Charlesworth, *Philosophy and Religion,* 168.

temsil ettiği fikrindedirler. Bu bağlamda, postmodern düşüncedeki bilimsel ve katı akla olan güvensizlik, negatif teolojideki akla olan güvensizlikle paralellik gösterir.[575] Alpyağıl'a göre Kıta felsefesinin, "mutlak ötekiliği" açıklama ve anlama isteği, onu negatif teolojiyle ilişkilendirmiştir fakat bu basit bir uyarlama süreci değil, aynı zamanda bu alandaki üslubun gücünü kullanmak anlamına gelmektedir. Örneğin, Foucault'un "herhangi bir bilgi nesnesine konu olmayan" arkeoloji ve Lyotard'ın "önceden belirlenmiş bir ölçüte ihtiyaç duymayan" adalet kavramı bu perspektiften ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, mutlak ötekiliğin sadece negatif terimlerle ifade edilebileceği gerçeği de önemlidir.[576]

Charlesworth'e göre bu, 'teolojinin metafiziğin yanılsamalarına direnebilmesinin mümkün olan tek yoludur'. Ancak gördüğümüz gibi postmodern düşüncede ya da Tanrı'nın ölümünden sonra artık felsefenin din alanıyla lehte ya da aleyhte neredeyse hiçbir gerçek teması olamaz ve bu nedenle Postmodernistler için herhangi anlamlı bir din felsefesi mümkün gibi görünmemektedir.[577] Fakat bu noktada şu hususun altı çizilmelidir ki Dekonstrüksiyon bir olanaklar ya da imkânlar durumu olarak anlamın sürekli ertelenmesi ise o halde nasıl olur da Tanrı ihtimalini ateistik bir pozisyonun onayına sunabiliriz? Charlesworth ve kimi postmodern düşünürler haklıysa hangi gerekçe ile ateistik pozisyon doğru görülebilir?

Hart'a göre bu yaklaşımlar, dekonstrüksiyonun tam olarak anlaşılmamasıyla ilgilidir. Ona göre Dekonstrüksiyon basit bir modernizm ya da sekülerleştirme yaklaşımıyla sınırlı olmayan, oldukça karmaşık ve heterojen bir düşünce tarzıdır. Dekonstrüksiyon, din konusundaki yanlış anlayışların ötesine geçerek aydınlanmayı da eleştirmektedir. Dolayısıyla teoloji ve din felsefesi alanında dekonstrüksiyonun kullanımına yönelik mantıksal bir engel bulunmamaktadır.[578] Hatta Hanson'a göre dekonstrüksiyon, dinin kutlanması olarak görülebilir, çünkü eski metinlerin yeniden okunmasına ve geleneklerin yeni bağlamlarda yeniden keşfedilmesine olanak sağlar.

[575] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 203-204.
[576] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 204.
[577] Charlesworth, *Philosophy and Religion*, 168.
[578] Hart, *The Trespass of the Sign*, 68-69.

Bu bağlamda, dekonstrüksiyon dinin yıkımı değil, yeniden keşfi olarak değerlendirilebilir. Hanson, "Dekonstrüksiyon, din için bir nimettir, pozitif kurtuluşudur, onu sürekli yeniden icat etmeye açık tutar, dini eski metinleri yeni yollarla yeniden okumaya, eski gelenekleri yeni bağlamlarda yeniden icat etmeye teşvik eder" diyerek dekonstrüksiyonun "dini, bir şeyleri görmekten, fanatizmden ve köktencilikten kurtarır. Dekonstrüksiyonun, dinin yok edilmesi değil, yeniden icat edilmesi"[579] olduğunu savunur. Bununla birlikte dine ilişkin herhangi bir pozisyonu benimsemediğini ifade eden Derrida'ya göre dini metinler, anlamın şimdi, burada sabitlendiği ve geleceğe bırakılmadığı metinler değil tam aksine açık ve sürekli yeniden okunmaya elverişli olan metinlerdir:

> Benim peygamberi ve kitabi metinlere karşı sabit bir pozisyonum yok. Bana göre bu açık bir alandır ve ben en gerekli provakasyonları bu metinlerden almaktayım, aynı zamanda Plato ve diğerlerinden. Fakat bu, benim basitçe dindar bir adam olduğum anlamına gelmiyor. Ben, bu metinlerin sürekli bir şekilde yeniden okunması yollu hakkımı elimde bulundurmak istiyorum. Bu, her anda bütünüyle yenilenebilir bir şey olmalı.[580]

Derrida'nın ifade etmeye çalıştığımız düşüncelerinden hareketle diyebiliriz ki Dekonstrüksiyon kesin ve mutlak bilgiye, imkânların kapanmasına, sabit ve değişmez öz ve tanımalamalara karşı bir dirençtir. Bu anlamda o, Tanrı için de son sözün söylenemeyeceğini çünkü bir Tanrı ihtimalinin her zaman geleceğe bırakılsa bile (événement) ortadan kaldırılamayacağını ima eder.[581]

3.2. Post-metafizik Düşünce ve Din

Özellikle Heidegger ve Derrida'nın Batı metafiziğine yönelik uygulamış oldukları dekonstrüksiyon, hümanistik metafiziksel düşüncenin açığa çıkarılması ve modern düşünce ile birlikte varlığın ve hakikatin referansı olarak ele alınan öznenin yıkımı, dinsel alan için yeni bir yer açmıştır. Heidegger'in Varlık fikri her ne kadar Tanrı fikrinden bağımsız bir şekilde işlese de yine de onun düşüncesinde İlahi olana doğru bir yol açılabilmektedir. Yine Derrida'nın

[579] Hanson, "Surviving Postmodernism", 15.
[580] Jacques Derrida, "A Villanova Roundtable", *Deconstruction in A Nutshell* (New York: Fordham University Press, 1997), 18.
[581] Caputo, *Hakikat*, 65.

differance ve negatif teoloji arasında kurulan bağlantı ile ileri sürülen fikirleri de Tanrı hakkında konuşmanın imkânı meselesini felsefenin konusu kılmış ve dine bir alan açılmıştır. Buradaki en önemli unsur ise her iki düşünürden de hareketle ileri sürülen Din felsefesine dair fikirler, metafiziksel olmayan bir arayış içinde olmuşlardır. Bu fikirler Nietzsche ve Heidegger'den hareketle Vattimo, Derrida'dan hareketle Caputo ve orta çağ mistiklerinden de hareketle Heidegger'in Varlık fikrinden etkilenen Marion tarafından geliştirilerek farklı bir düzeye taşınmıştır. Her üç düşünür de metafiziğe geri dönemeden dinin tekrar felsefe sahnesine nasıl geri dönebileceği üzerinde kafa yormuşlardır.

Yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyılın başlangıcına doğru, 'Teolojik dönüş' ya da 'dine dönüş' diye ifade edilen bir dönem ortaya çıkarken, bu durum Din Felsefesi alanında oldukça verimli bir ortamın da hazırlayıcısı olmuştur.[582] Öncesi için genellemek gerekirse, yirminci yüzyıla kadar dine ilişkin söylem modernleşme ve dinsel inanç arasında zıt bir sonuç olarak sekülerleşme tezlerinin baskınlığı görülmektedir[583] ki bu da yukarıda bahsettiğimiz, dinin Tanrı'sının modern zihin tarafından şekillendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu anlamda toplumların rasyonalize edilmek suretiyle dinin en iyi ihtimalle ortadan kalkacağına yönelik fikirlerin geliştirilmesini doğurmuştur. Ayrıca bu *dönüş*le beşerî bilimlerden sosyal bilimlere birçok disiplinde dini ve teolojik temalar üzerinde yenilenen konular hakkında ürünler ortaya çıkmaktadır.

*Metafizik*in son zamanlarda bir dönüş yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Sass ve Hall'in de belirttiği gibi burada bir sorun vardır. O da bu dönüşün niteliğinin yani geri dönüş yaptığı söylenen *metafizik*in ne tür bir metafizik olduğudur.[584] Yirminci yüzyılın baskın düşüncesi ve pozitivist felsefenin de etkili olduğu alanlar düşünüldüğünde, metafiziğin bir geri dönüş yaptığını dillendirmek bu alana ilgi duyan taraftarlar açısından pek makul bir tespit olmayacaktır. Bu durumda onun geri dönüşünü salt felsefi açıdan değil aynı zamanda bilim, politika ve sanat gibi alanlar açısından da hem kaygı ile hem de neşe ile izleyenler vardır denilebilir. Bu dönüş postmetafiziksel dönem olarak ifade edilmektedir. Öyleyse metafizik sonrasının din üzerine düşünme, kutsal ve ilahi olanının sorgulanmasında kavramsallaştırmanın

[582] Goodchild - Phelps, *Key Thinkers from Kant to Zizék*, 3.
[583] Goodchild - Phelps, *Key Thinkers from Kant to Zizék*, 4.
[584] Harmunt Saas - Eric Hall, "Metaphysics, Its Critique, and Post-Metaphysical Theology", *Groundless God*, ed. Harmunt Saas - Eric Hall (USA: Pickwick Puplications, 2014), 1.

belli geleneksel modlarını meşrulaştıran varlığın bir var olan olarak anlaşıldığı bir çağdan sonra dinin yeri hakkında düşünmek açısından anlaşılması gerekir.

Vattimo'nun da belirttiği gibi, yirminci yüzyıl sekülerleşme denilen olgunun sonuna yaklaşmış gibi görünüyor. Sadece yüzeysel bir paralellik çizmek gerekirse, on dokuzuncu yüzyıl da bilim ve teknolojinin zaferi ile sona ermiş gibi görünüyordu. Bu nedenle, Vattimo'ya göre yirminci yüzyıl, eski milenyum, dinin canlanmasıyla sona erecek gibi. Emin olmak gerekirse, dinler (öncelikle büyük İbrahimi dinleri ve özellikle Hıristiyanlık ve İslam) bugün yeniden doğmuyor. Diğer bir deyişle dinler (Aydınlanma ve pozitivist anlayışa uygun şekliyle) on yıllardır "modern" yaşam biçimlerinin (sosyal yaşamın bilimsel ve teknik rasyonalizasyonu) dayatılmasıyla azalmaya mahkûm olan âtıl deneyim biçimleri olarak görülürken, gelecek için bir kez daha mümkün olduğunca kılavuzlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[585] Fakat buradaki kılavuzlukların parçalı bir yapıya sahip olduklarını belirtmek gerekir.

Din, postmodern eleştiriden sonra artık bütüncül bir dünya görüşü ya da hakikatin sahibi olarak görülmekten çok bütünün içindeki bir parça konumuna itilmiştir. Postmodern düşünceyle birlikte dinden bahsetmek artık neredeyse zorunlu olsa da, bu bahis dinsel olanın mutlak olduğu fikri üzerinden değil, çoğu zaman insanın yaşam dünyasının bir parçası olarak lanse edilmiştir. Bu anlayış dinsel yaşamın bir seçim olduğunu ve bireyin herhangi bir dini seçme konusunda özgür olduğunu da vurgulamaktadır. Kısacası postmodern bir dünyada din, kendini hazır bir paket olarak sun(a)mamaktadır. Nitekim güçlü ve mutlak Tanrı'nın ölümü bizi yorumlar çağına itmiştir.

Robert Pippin'in de belirttiği gibi Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüne dair beyanı, sadece geç dönem modern dünyada Tanrı'nın inanılmazlığını temsil ve özetlemek için değil, aynı zamanda Yahudi-Hristiyan ahlaki yaşam formunun ölümünü, metafiziğin sonunu ya da metafiziği sonlandırmak için başarısız girişimleri hatta felsefenin kendisinin bile sonunu ifade etmek için geldi. Bununla birlikte Pippin, Nietzsche'nin merkezi iddiasının bizi 'açık ateistler', hatta olmayan Tanrı'yı bile özleyen acizler haline getirdiği, bunu belli bir 'arzu kaybı' olduğunu ileri sürer. Modern çağı karakterize eden soluk ateizmin yaygınlığı karşısında, bu bakış açısına göre, Tanrı'nın ölümünden sonra bizim için zorluk, hayatın kendisini devam ettirmek için

[585] Gianni Vattimo, "After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 29.

yeterli arzu ve özlem duyup duymama problemidir.[586] Öte yandan, Vattimo için onto-teolojik Tanrı'nın ölümü, dünyayı anlamak için nesnel bir gerçeğe ya da benzersiz geçerli bir dile ya da paradigmaya inanmanın imkânsızlığı açısından anlaşılmalıdır. Vattimo, nesnel ve evrensel bir temele olan bu metafizik inanç olmadan, yani metafiziğin sona ermesiyle birlikte felsefe, din ve bilim arasında artık bir "ateşkes" için yer olduğunu ileri sürmektedir.[587]

Dünyadan kovulan metafiziksel Tanrı için bu anlamda postmetafizik dönemde yeniden bir yer açılması söz konusudur. Her şeyin temeli olarak Tanrı ancak aşkın Tanrı olarak karşımıza çıkarken, dünyevi olanda herhangi bir fonksiyon da icra edemeyecektir. Tanrı dünyanın ve tüm anlaşılabilirliğin aşkın zemini yapılırsa, kutsal artık hayatımıza değer vermek için gerekli olan 'dünya içinde varlığa' sahip olamaz. Onto-teolojik geleneğin bu okuması üzerine, onto-teoloji sonrası bir dinin karşılaşacağı zorluk, kutsal olanla doğrudan bir ilişki kurma olasılığını yeniden canlandırmaktır. Artık yüzyılımızda ortaya çıkan postmetafizik teorilerle birlikte Hegelci tarih anlayışı, Marksist sınıfsal yapı ya da pozitivizm sonucu ortaya çıkan bilimsel natüralist/ateist anlayışlarda çözülmeler başlamıştır. Bu nedenle on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki gibi felsefi anlamda bir ateizmden bahsetmek kolay görünmemektedir. Bu açıdan bakıldığında post-metafizik düşüncede dinin ve Tanrı'nın konumunun tartışılması oldukça önemli olmaktadır.

3.2.1. Zayıf Düşünce ve Post-seküler Din: Vattimo

Vattimo'nun düşüncesi, postmodernizm ile nihilizm arasındaki ilişki üzerine kuruludur. O, nihilizmi üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak değil, bir fırsat olarak ele alır. Vattimo hem Nietzsche ve Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik eleştirilerinden hem de "zamanın işaretlerinden"[588] yararlanır. *Zamanın işaretleri* ile Vattimo, postmodern ve postmetafizik bir zamanda yaşadığımızı ifade ederken bunun, sosyal ve politik çoğulculuğa ve geç moderniteyi karakterize ettiğine inandığı metafizik temellerin yokluğuna atıfta bulunarak ifade eder. Vattimo, gelişmiş toplumlarda bir "yorumlar çokluğu" olduğunu ve bunun nedeninin de medya ve sürekli artan insan hareketliliği aracılığıyla dünyayı tek bir baskın görüş

[586] Vattimo, "After Onto-theology", 3.
[587] Wrathall, "Metaphysics and Onto-theology", 4.
[588] Vattimo, "After Onto-theology", 30.

biçimine inanmanın artık mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle ortaya koyar. Vattimo'ya göre artık postmodern dünyada enformasyon, özgürlüğü ve medya çokluğu tek bir gerçeklik tasavvur etme imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bu durumun epistemolojik ve ontolojik kimi sonuçları olduğunu belirten Vattimo'ya göre, kitle iletişim çağında tarihlerin ve seslerin çoğulluğu çoklu rasyonaliteleri ve antropolojileri ön plana çıkarır.[589] Bu da bilginin belirli temeller üzerine inşa edilme olasılığını zayıflatmaktadır. Böylece evrenselleştirme ve dünyanın nasıl düzenlendiğine dair tek bir görüşü başkalarına dayatma eğilimi zayıflar. Dolayısıyla Vattimo geç modernitede Nietzsche'nin dünyanın bir masala dönüştüğü kehanetinin gerçekleştiğini savunur. Vattimo, medyadan alınan imgeler arasında nesnel gerçekliği bulmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir: bu imgelerin dışına çıkmanın ya da tarafsız bir izleyici olmanın bir yolu yoktur.[590] Tek doğrusal tarih anlayışının çözülmesi ve bunun bilgi ve gerçekliğe ilişkin modern görüşler üzerindeki etkileri, yerel rasyonalitelerin ön plana çıkmasına izin vererek farklılıkları özgürleştirir.

Vattimo bu yorumların serbest bırakılmasının mümkün olduğunu, çünkü artık Varlığın bir temel olarak yani evrenin rasyonel bir metafiziksel yapı olarak düzenlenmiş nedenler ve sonuçlar sistemi şeklinde düşünülemeyeceğini savunur. Buna karşılık temelciliğin ya da ilk ilke ve nedenlerin artık inandırıcılığın olmaması, Tanrı'nın ölümü "olayı"ndan kaynaklanır. Vattimo'nun çalışmasının önemli bir bölümü akla yatkın tek geç-modern Batı felsefi bakış açısının nasıl "hermeneutik nihilizm" olduğunu açıklamaya ayrılmıştır. Genel olarak bu, Nietzsche'nin "olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır" düşüncesinden hareket etmektedir. Vattimo ayrıca bu anlayışını din, siyaset, etik, sanat, teknoloji ve medya hakkındaki fikirlerini ifade etmek için kullanır. Bunula birlikte Vattimo, "zayıf düşünce" (pensiero debole) kavramıyla postmodern düşüncede ön plana çıkmıştır. 'Zayıf düşünce', düşünce tarihinin izlerini postmodern koşullara uygun bir şekilde anlama ve yeniden yapılandırma girişimidir. Bunu yaparken, 'zayıf düşünce'nin amacı bir zayıflık etik ve post-seküler bir anlayış yaratmaya çalışır. Vattimo'nun postmodern bir etik ve dini anlayış ortaya koyma çabası, kendi entelektüel

[589] Gianni Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), 30.
[590] Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Say, 2012), 36.

gelişiminde önemli bir nokta olan 1980'lerin sonlarından itibaren dine dönüşüyle yakından ilgilidir.[591]

Vattimo, Aydınlanma pozitivizminin şeyleştirici ve sınırlayıcı düşüncesini aşmaya çalıştığı ölçüde postmodern felsefeyi onaylayan bir düşünürdür. Vattimo'ya göre her ne kadar pek çok kişi postmodernizmi 20. yüzyılın sonlarına ait bir olay olarak görse de aslında o, moderniteden asıl geçişi işaret eden Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanıyla birlikte ortaya çıkmıştır.[592] Çünkü Tanrı artık hakikat, düzen ve nesnellik için bir garanti, temel ya da ilk ilke olarak mevcut değildir. Yine de "Tanrı öldü" ifadesi, metafiziksel bir beyan anlamında, Tanrı'nın var olmadığı anlamına gelmez.[593] Tanrı'nın ölümü, daha ziyade, "nesnel dünyanın" artık aşkın bir temel üzerine inşa edilemeyeceğini öne sürmektedir. Tanrı artık ahlak ve hakikatin temeli, istikrarlı ve sabit "metafizik" konumların gerekçesi olarak hizmet eden değişmez ve sabit ilk ilke olarak mevcut değildir. Postmetafizik çağda, güvenli ve mevcut temeller yerine sonsuz olumsallıklarla yaşamak zorunluluğu olduğunu ileri süren Vattimo, bu olumsallık ve geçicilik, kendisi de yorumlanmış varoluştan kaçmayan bir "Tanrı"nın olumlanmasını içerir. Bizim Tanrı anlayışımız da bir yorumdur ve durmaksızın öyledir. Bu nedenle Vattimo, "Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü öğrettiğinde, yalnızca artık yüce değerlerin olmadığını kastetmiyor, aynı zamanda yıkılan temelin yerini bir değerler çokluğunun aldığını da kastediyor..." demektedir. [594]

Vattimo'nun modernitenin "üstesinden gelme" konusundaki tereddütleri ve moderniteyi tamamen reddetmemesinin gerekçesi, Heidegger'den ödünç aldığı *Verwindung* kavramında yatmaktadır. Kökleri Heidegger'e dayanan bu kelime etimolojik olarak "bükülme", "iyileşme" ve "değişme" anlamına gelir. "Heidegger kendi eserlerinde Vervindung kavramını bir safhadan diğerine geçişi (bu yeni safha Hegel'in ünlü diyalektik *Aufhebung* yani iki zıddın sentezinde olduğu gibi daima daha 'yüksektir') ima eden *Übenvindung* kavramının zıddı olarak kullanır."[595] Bu kavram Vattimo düşüncesinde modern çağın basitçe bir kenara atılamayacağını

[591] Jeffrey W. Robbins (ed.), "Introduction: After the Death of God", *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 14.
[592] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 72.
[593] Thomas G. Guarino, *Vattimo and Theology* (New York: T&T Clark International, 2009), 6.
[594] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 6.
[595] Snyder, "Metafiziğin Sonu Hakkında", 27.

veya üstesinden gelinemeyeceğini (Überwindung) belirtmek için bir tür şifre kelime olarak hizmet eder (tıpkı Heidegger'in "Varlık" geleneğinin üstesinden gelemeyeceğimizi söylemesi gibi). Dolayısıyla Batı metafiziğinin tamamen ortadan kaldırılması ya da yok edilmesinden ziyade, Vattimo bu kavramlar bir *zayıflatma* işlemi yapmak yani bir tür bükülme ve hatta iyileştirme olarak deformasyona tabi tutmak istemektedir. Çünkü modernite kendi çağımızda ve kültürümüzde disipline edilmeli ve yeniden düşünülmelidir.[596] Burada şöyle bir soru sorulabilir? Neden *Überwindung* yerine sadece *Verwindung*'la, *üstesinden gelmek* yerine bir *iyileşme/deformasyonla* yetiniyoruz? Vattimo'ya göre bunun nedeni, "üstesinden gelme" teriminin sanki bizden önce gelenler tarafından derinden belirlenmemiş gibi bir şekilde her şeye yeniden, en baştan başlanabileceği ve böylece yeni bir "temel" kurabileceğimiz gibi modern bir izlenim vermesidir. Postmodernite için uygun imge asla tamamen yeni bir "temel" ya da "sistem" inşa etmek olamaz (ki bu yine rasyonalist modernitenin tuzağına düşmek demektir). Daha ziyade, modern ve postmodern arasındaki ilişkiyi, postmodernite ilerleme kavramını ve bazen moderni karakterize eden tarihin kolay dönemselleştirilmesini reddetse bile, aralarında belirli bir sinerji olan dairesel imgeler yoluyla tasavvur etmeliyiz.[597] Dolayısıyla metafizik düşüncenin üstesinden gelmek ya da onu sanki hiç yokmuş gibi ya da düşüncemizi hiç etkilememiş gibi düşünmek bir yanılgıdır.

> Metafiziksel dönemi aşmak (*verwinden*) demek onun 'üstesinden gelmek' demektir; ama bu, bilinen anlamda aşmak ya da geride bırakmak değil, bilakis metafiziği hem kabul ederek hem de ona yeni bir yön vererek tedavi edip onun ötesine geçmek demektir. 'Zayıf düşünce', metafiziksel dönemi geride bırakarak post-modernlik dönemine girişi sağlar; fakat bunu yapabilmek için metafiziği yıkmak, bozmak ve dolayısıyla ömrünü uzatmak gerekir. Metafizik geleneğinin aşılması (*Verwindung*), metafiziğin ve onun güçlü kavramı Varlık'ın terkedilmesine bağlıdır. Vattimo'ya göre çağdaş felsefe, metafiziğin ötesine ancak onu yavaş bir 'zayıflatma' süreci sonunda -tabiî bu arada onu tekrarlayarak (farklı bir şekilde)- aşabilir ve yanlışlarından kurtulabilir. 'Zayıf düşünce', kendisinden önce gelen herşeyi bir çırpıda reddetmek anlamına gelmediği gibi Batı kültürü de dinî ve efsanevî geçmişinden bir anda kurtulup seküler bir temele oturamaz.[598]

[596] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 8.
[597] Santiago Zabala - William McCuaig (ed.), "Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law" (New York: Columbia University Press, 2004), 50.
[598] Snyder, "Metafiziğin Sonu Hakkında", 28.

Vattimo'ya göre modernite "yeni"nin en yüce değer haline geldiği yerdir. Ancak bu bir tür ilerlemeci, lineer bir yaşam görüşüne yol açar. Özellikle Aydınlanma düşüncesiyle birlikte Tarih her zaman nihai bir hedefe doğru ilerlemeyi; her zaman açıkça belirlenmiş bir *telos*u varsaymıştır. Öte yandan postmodernite en yaygın ve en heybetli özelliği olarak kendini aşma, gelişme ve yenilik mantığından kurtarma çabasını gösterir.[599] Vattimo aslında "üstesinden gelme"nin kendisinin modern bir kategori olduğunu, çünkü "modern"in tanımının "eski"nin "yeni" ile değiştirilmesi olduğunu savunur.[600] Vattimo'nun modernitenin *Verwindung*'u ile yakından ilişkili olan şey "zayıf düşünce" olarak bilinen kavramdır. Öyle ki Vattimo felsefesi bu *zayıf düşünce* (pensiero debole) kavramıyla özdeş hale gelmiştir. Gerçekten de *zayıf düşünce*, Vattimo'nun tüm düşüncesine nüfuz eden ve yazdığı her şeye aktarılan genel bir felsefi üsluptur. Başlıca felsefi temaların (Varlık, hakikat, yorumlama ve sekülerleşme) "nekahet dönemine girmesini" istediği ölçüde bu kavramların Verwindung'unda merkezi bir adım, güçlü, saldırgan hakikat iddialarının (pensiero forte) zayıflatılması, yüksek dozda olumsallık ve geçicilik yoluyla seyreltilmesidir.[601] O halde zayıf düşünce tam olarak nasıl anlaşılmalıdır?

Guarino'ya göre *zayıf düşünce* terimi, postmodern, postmetafizik bir şekilde rasyonelliği yeniden inşa etme girişimi olarak ifade edilebilir. Vattimo bu kavramla, modern aklın kesin doğruya, hakikate ve mutlak nesnellik iddialarına, ulaşılabilir olma iddiasından uzaklaşmayı hedeflemektedir. Zayıf düşünce, dünyanın saf, yorumlanmamış ve aracısız bir gerçeklik olarak bize "verilmediğini" ileri sürmektedir. Vattimo, dünyanın bize her zaman hazırda yorumlanmış bir gerçeklik olarak "verili" olduğunu ifade eder. Ve tam da bu nedenle, hakikat, kesinlik, nesnellik ve mutlak bilgiye ilişkin Batı metafiziğinin iddiaları ve buna eşlik eden tarihsel olumsallıktan kaçınmasıyla *güçlü düşünce*den kaçınmak gerekir. Yorumlamanın "dışında" bizim için mevcut olan nihai, normatif temeller yoktur. Belirlenmiş yaşam biçimlerine ve hâlihazırda detaylandırılmış yorumsal yapılara zaten derinden dâhil olmamış hiçbir "kanıt" yoktur. Sonuç olarak, meseleleri nihai olarak "çözüme kavuşturabilecek", sürekli

[599] Zabala - McCuaig, "Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law", 105.
[600] Zabala - McCuaig, "Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law", 167.
[601] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 10.

geçicilikten kurtulacak kesin hakikat kavramları sunabilecek, tartışmasız ilk ilkeler ya da gerekçeler olan mevcut ve açık hiçbir ilk ilke ya da Zemin'e sahip değiliz.[602] Bu durumda;

> Zayıf düşünce, metafiziği alt etmeye yönelik bir çağrıdır, zayıf düşünce, metafiziği, Hegelci *Aufhebung*'tan *farklı* bir karşılıklılık ilişkisi içine sokarak alt etmeye çalışıyor; çünkü "yenilik", "koşullandırma"ya üstün gelmektedir. "Ebedi ve ezeli olan" ile "geçici olan" arasındaki, "gerçek olan" ile "görünür olan" arasındaki, "Varlık" ile "oluş" arasındaki teolojik ve Platonik ayrımın üstesinden gelme, kendini tanrısal bir ikameye emanet etme arasındaki bir orta yoldur; Bu yol, eski Avrupalı "Varlık" kavramını ve "ontolojik statü" fikrini zayıflatmak ve feshetmekten oluşuyor. Bu yeni, zayıf düşünce yolu alternatif yönler açmakla kalmıyor, geleneği de yeniden ele geçiriyor; Mümin ile Tanrı arasındaki ilişki, erkle yüklü olarak değil, Tanrı'nın tüm erkini insana devrettiği daha yumuşak bir ilişki olarak tasavvur ediliyor.[603]

Vattimo'ya göre Batı metafiziği *güçlü düşünce* olarak kendini gösterir. Heidegger'i takip eden Vattimo, metafiziğin tarihini (ki ontolojik olarak Varlığın tarihidir) yalnızca bir hata tarihi olarak görmez, ona göre bu tarih aynı zamanda Sokrates ve Platon tarafından tesis edilen normatif bir düşünme biçimidir de. Platon'dan Kant'a kadar olan süreçte düşünce her zaman kendini kimi temeller üzerinden var etmiştir. Bu temeller hakikatin ya da başka bir deyişle nihai olanın bilgisine sahip olunabileceği düşüncesini içerir. Oysa bu metafiziksel ve hümanistik düşüncenin tahakkümcü bir forma bürünmesi anlamına gelmektedir. Batı metafiziği şeylerin nesnelliği ve nihai hakikati; davasını desteklemek, nihai kararlar vermek ve net cevaplar sunmak için reddedilemez "kanıtlara" sahip olduğu konusunda ısrarcıdır.[604] Bu nedenle Vattimo metafiziğin şiddet içerdiğini düşünür. Vattimo'ya göre metafizik, hakikat için kalıcı, değişmez ve kesin bir zemin oluşturmak suretiyle düşünceyi engeller. Bu nedenle *güçlü düşünce*nin ürünü olarak pozitivizm, saldırganlık ve hoşgörüsüzlük eğilimindedir. *Zayıf düşünce* ise tam tersine, kesin "kanıtlar" ve tartışılmaz "gerekçeler" ortaya koyma iddialarının kendilerinin de teorik taahhütler, ön varsayımlar ve arka plan varsayımlarıyla dolu olduğunu kabul eder. Kanıtın kendisinde nihai ya da karmaşık olmayan bir "verilmişlik" bulunmaz. *Zayıf düşünce,* insan yaşamının ve söyleminin her zaman derinlemesine yorumlayıcı doğasını kabul eder. Ve böyle bir tanımla Varlık ve hakikatin nihailiğine dair hissimizi kaçınılmaz olarak zayıflatır ve

[602] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 12.
[603] Santiago Zabala, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din", çev. Rahmi G Öğdül, *Dinin Geleceği*, ed. Santiago Zabala (İstanbul: Ayrıntı, 2009), 11.
[604] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 14.

"hafifletir.[605] Ona göre Platonik formlar, Aristotelesçi kategorilerden veya Kantçı numenlere kadar metafizik her şeyi grund'a (zemin) indirgeyerek şeyleri değerden düşürür. Metafizik, ratio yoluyla hakikatin nesnel hale getirildiği ve kişinin 'onay vermesi ya da uyması gereken'[606] temeller oluşturmuştur. Metafiziğin gerçekleşmesi olan teknoloji, "gezegendeki tüm varlıkları öngörülebilir ve kontrol edilebilir nedensel ilişkilere" bağlamayı amaçlar. Hesaplanabilirlik ve kontrol, metafiziğin özünün merkezinde yer alır.

> Gezegenimizde bulunan tüm varlıkları tahmin edilebilir ve kontrol altına alınabilir nedensel ilişkiler çerçevesinde birbirine bağlamayı amaçlayan küresel projesi ile beraber teknoloji, metafiziğin en gelişmiş safhasıdır. Bu gerçek, teknolojinin metafiziğe olan üstünlüğünde içkin bulunan hatalara karşı çıkmanın imkânsızlığında yatmaktadır; çünkü bunlar aynı sürecin farklı anlarıdır. Metafiziğin bir parçası olduğu için hümanizm, kendi değerlerinin teknolojik değerlere bir alternatif olduğuna bizi ikna edemez. Teknoloji ancak görünüşte metafizik ve hümanizm için bir tehdit teşkil eder; çünkü metafizik ve hümanizmin -ki her ikisi de gözlerden saklanmıştır- tanımlayıcı özelliklerini ifşa etmek teknolojinin tabiatında vardır. Bu ifşa, metafizik ve hümanizmin krizinin son noktası, sonucu ve başlangıcıdır.[607]

Metafizik, hakikatin Grund'dan Tanrı'nın ölümüne kadar, yani Nietzsche'nin bu yöndeki duyurusuyla müjdelenen metafiziğin sonuna kadar önceden belirlenmiş normlara uygunluk açısından kavranmasını gerektirmiştir.[608] Ona göre Tanrı'nın ölümü sadece dinsel bir anlam değil, en kötü korkularımızı ortadan kaldırarak hayatı daha katlanılabilir kılan bilim ve teknolojideki gelişmelerin bir sonucu olarak kesinlik ihtiyacının kolektif kaybını da temsil etmektedir. Vattimo için 'Tanrı'nın ölümü' dini inancın sona ermesinden daha fazlasıdır. Vattimo bunu "Tanrı'nın ölümünü kullanıyor olmam [...] sadece Tanrı'nın ölümüyle değil, aynı zamanda metafiziğin ve hakikatin sonuyla da ilgilidir"[609] diyerek açıklar. Bununla beraber Vattimo 'Tanrı'nın ölümü' ile hümanistik düşünce arasında bir bağlantı olduğunu ve Tanrı'nın ölümüyle hümanizmin de bunalıma girdiğini ifade eder:

> … hümanizmin bunalımı ile Tanrı'nın ölümü arasında bir bağ mevcuttur. Evvela bu, çağdaş ateizmin hususi bir mahiyeti olduğunu belirtir, zira çağdaş ateizm artık 'yeniden özümleyici' bir

[605] G. Guarino, *Vattimo and Theology*.
[606] Luca D'Isanto, "Introduction", *Belief* (California: Stanford University Press, 1996), 43.
[607] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 94.
[608] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 89.
[609] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 14.

> ateizm değildir. İkinci olarak ve daha da önemlisi bu hümanizmin bunalımına kesin bir biçimde işaret eder; bugün hümanizm zordadır çünkü meselelerini artık aşkın bir temele atıfta bulunarak çözememektedir. Bu ikinci perspektiften bakıldığında denilebilir ki hümanizm bunalımdadır, zira Tanrı ölmüştür, başka bir deyimle hümanizmin bunalımının gerçek özü Tanrı'nın ölmüş olmasıdır. Çağımızın ilk radikal hümanist olmayan düşünürü Nietzsche'nin bunu ilan etmesi tesadüfi değildir. Üstelik hümanizm krizi ile Tanrı'nın ölümü arasındaki ilişki, paradoksal bir ilişkidir; çünkü hümanizm insanı kâinatın merkezine yerleştiren ve onu Varlık'ın efendisi yapan bir perspektiftir.[610]

Ona göre bu durum aynı zamanda ateizmin de sonudur. Çünkü o kendini hümanistik temellere, Batı metafiziğinin güçlü düşüncesine göre şekillendirmiştir. Tanrı'nın ölümü, Tanrı'nın varlığının ateist bir inkârı değildir. Böyle bir açıklama yapmak metafiziğin mantığını tekrarlamak olur. Metafiziksel tekrardan bu şekilde kaçınan Vattimo, Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesi de dâhil olmak üzere yeni bir başlangıcı da dışlamaktadır. Nihilizm gerçekliğin bir tanımı olamayacağı gibi, nihilizmden sonra yeni bir başlangıç da olamaz, çünkü 'yeni' modern metafiziksel değerin en mükemmelidir. Bunun yerine kişi metafizikten özgürleşmeyi bir Verwindung'dan, güçlü metafizik yapıların bir boyun eğme-bozulma-değişiminden elde eder. Bu Heideggerci terim Vattimo tarafından metafizikten bu şekilde 'özgürleşmeyi' ifade etmek için kullanılır. Metafizik tamamen ortadan kaldırılamaz, ancak izleri, şiddetinin büyük bir kısmı zayıflatılana kadar bükülebilir.

Hümanizmin çöküşü ya da nihilizmin ortaya çıkışı, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesiyle kastettiği şeydir. Tanrı, sanki "Tanrı" aynı zamanda yorumlanmış bir gerçeklik değilmiş gibi, nesnellik için sorunsuz bir ilk ilke olarak hizmet edemez. Nietzsche'nin olguların ve yorumların ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğine dair vurgusu, Vattimo'nun onu Marx ve Freud ile aynı kefeye koymaya direnmesinin bir nedenini oluşturmaktadır. Her üç düşünürün de hümanistik düşüncenin zayıflamasına katkı sunduğu doğru olsa da Vattimo'ya göre Nietzsche, Aydınlanma düşüncesinin ilerlemeci düşüncesinin yarattığı 'Tanrı fikrinin kaçınılmaz olarak azalacağı iddiası' olan "rasyonelleşme" tezinin savunucusu değildir. Marx ve Freud'un aksine, Nietzsche bilimsel pozitivizmle ütopik bir sahtekâr olduğu gerekçesiyle alay etmiştir; bilim bize "hakikate" ve "nesnelliğe" dinden daha fazla erişim sağlamaz.[611] Çünkü

[610] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 78-79.
[611] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 12.

Batı metafiziğinin oluşturduğu kutupsal karşıtlıklar yoktur. Çağdaş felsefe bu anlamda postmetafiziksel bir süreç olarak da yorumlanan bir fark (ayrım) felsefesine dönüşmüştür. Vattimo'ya göre bu fark ya da ayrım felsefesi nihilizmin bir sonucudur. Nihilistik durum aslında Varlık'ın zayıflaması anlamına gelmektedir.

> Avrupa nihilizm felsefesi, Nietzsche ve Heidegger'in kurduğu 'ayrım felsefesi'nden (the philosophy of differance) ayrı düşünülemez. Ayrım felsefesi, hakikat ile batılın, öz ile görünüşün ve rasyonel olan ile irrasyonel olanın arasındaki ayrımın ortan kalkması gerektiğini iddia eder; zira ona göre bu ayırımların dayandığı dil ve dilsel ifadelerin ötesinde ve üstünde değişmez ve nihai bir 'ayırım' temeli garantörü (örneğin Tanrı) yoktur. Tanrı ölüp rasyonel düşüncenin 'temeli' kaybolduğu zaman görülecektir ki ayrım aslında insanoğlunun iktidar isteminden (başka bir deyimle 'yorumlama' istemi yahut 'ideolojik çıkar') başka bir şey değildir; bu sebeple de beşeri öznenin sınırlarını aşan ilahi bir öz ya da aşkın bir akla atfedilemez. Bu da demektir ki dünya tecrübemizde karşılaştığımız her şey bir yorumdan başka bir şey değildir -dünyadaki şeyler daima bizim öznel değerlerimiz açısından yorumlandığı için bildiğimiz tek dünya, ayrımlar yani yorumlar dünyasıdır.[612]

Vattimo'ya göre Nietzsche nihilizm sürecini 'Tanrı'nın ölümü' ve 'yüce değerlerin değersizleşmesi' ile ilişkilendirirken Heidegger için Varlık değere dönüştürülerek yok edilmiştir.[613] Vattimo, tarihin ve dolayısıyla modernitenin sonunun felsefe üzerindeki etkilerinin derin olduğunu savunmaktadır. Postmodern deneyim parçalıdır, oysa tutarlı anlatısıyla modernite bir bütündür. Birleştirilmiş, tutarlı bir anlatı içinde düşünmek bir temele veya kökene yöneliktir. Vattimo'ya göre postmodern deneyim, bu ilerleme duygusundan yoksun olduğu için nihilizmle örtüşür. Postmodern kişi benliği için bir dayanak noktası ararken hiçbir merkez ve kesin temel bulamaz. Bu nedenle Vattimo, nihilizm kavramını insanların postmodern çağda hissettikleri yerinden edilmişliğin ifadesi olarak görür. Nihilizm, Vattimo'nun *Modernliğin Sonu* adlı eserinde kullandığı Nietzscheci bir ifadeyle: "insan merkezden X'e doğru yuvarlanma"sıdır. Çünkü artık "Varlık'tan geriye hiçbir şey kalmamıştır."[614] Bu metafizik bir anlamda değil, Tanrı'nın en yüce değer olduğu en yüce değerlerin kaybı anlamına gelir. Kitle iletişim toplumunda sunulan tüm imajlar ve mesajlar arasında bir merkez, evrensel olarak erişilebilir bir metafizik temel bulmak imkânsızdır.

[612] Snyder, "Metafiziğin Sonu Hakkında", 14-15.
[613] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 74.
[614] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 73.

Dolayısıyla nihilizm net bir başlangıç noktası, erişilebilir bir epistemik temel ve nereye gittiğimize dair evrensel olarak paylaşılan bir his olmamasını imler. Vattimo bunu olumsuz bir durum olarak görmek yerine, nihilizmi metafiziğin şiddetinden kurtuluşumuz için 'yegâne fırsat' olarak görmektedir. Vattimo nihilizmin hem çağdaş hermenötik felsefenin anlaşılmasında hem de özgürleşme sürecinde oynadığı olumlu katkıyı savunmuştur. Nihilizmin yaptığı katkı yeni bir felsefi doktrin ya da yeni bir hakikat olarak işlev görmesi anlamında değildir. Aksine nihilizm, antik felsefeyle ilişkilendirilen ve Aydınlanma rasyonalist dönemi boyunca ileriye taşınan güçlü metafizik varsayımlardan, yorumlayıcı hermenötik felsefenin zayıf, anti-otoriter damarına kadar çağdaş düşüncenin geçirdiği bir dizi olumsuzlamanın adıdır.[615]

Vattimo'ya göre, "zayıf bir ontoloji ya da daha iyisi Varlığın zayıflamasına ilişkin bir ontoloji, otoriter ve totaliter bir toplum yerine liberal, hoşgörülü ve demokratik bir toplumu tercih etmek için felsefi nedenler sağlar."[616] Ayrıca Vattimo nihilizmi hermenötik ile eşanlamlı görmektedir çünkü her ikisi de herhangi bir argümanın her zaman tarihsel ve kültürel olarak konumlandırıldığını ve diyaloğun gerekliliğini kabul etmektedir. Bu şekilde Vattimo hermenötiği "tamamlanmış nihilizm düşüncesi, Tanrı'nın ölümünün ardından rasyonaliteyi yeniden inşa etmeyi amaçlayan ve her türlü negatif nihilizm akımına, başka bir deyişle 'din artık yok' diye yas duygusunu geliştirmeye devam edenlerin çaresizliğine karşı çıkan düşünce" olarak tanımlar. Vattimo'ya göre Heidegger ve Nietzsche'nin projesini ortaya koymanın teorik olarak en tutarlı yolu, hermenötik bir felsefenin dayandığı dilbilimsel dönüşü tamamen kabul etmektir. Vattimo, Heideggerci bir terminoloji kullanarak Varlığın zaman-dil olarak açığa çıktığını iddia eder. "Varlık dildir" demek, Varlığın kendisini yaşam biçimlerine karşılık gelen mitlerin, anlatıların ve dil oyunlarının çeşitlendirilmiş bir çokluğu içinde temsil ettiğini söylemektir. "Varlık zamandır" demek ise, Varlığın kendisini asla kesin olmayan ama her zaman yeni olan biçimler içinde ve sonraki yorumların akışı yoluyla temsil ettiği anlamına gelir.[617] Dolayısıyla Varlık, zaman içinde ortaya çıkan ve asla eksiksiz bir anlayışa sahip

[615] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 14.
[616] Zabala - McCuaig, "Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law", 19.
[617] D'Isanto, "Introduction", 7.

olamayacağımız mesajların tarihsel aktarımıyla çakışır. Anlayışımız, dünyanın her deneyimini mümkün kılan tarihsel-doğal dillerle örtüşen dilsel ufkumuzla sınırlıdır.

Vattimo, hermenötik felsefeyi nihilizm yönünde yeniden yönlendirmeyi, mutlak bilgi projesinden veya temel ilkeler arayışından vazgeçmeyi önermiştir.[618] Buna göre hermenötik felsefe, kendisinin bir yorum olduğunu ve şeylerin gerçekte 'orada' nasıl olduğunun açıklaması olmadığı anlamına gelir. Hermenötik tam da mesajların iletilmesinden kaynaklanan duyurunun yalnızca geçici -dolayısıyla asla kesin olmayan, asla nihai olmayan- bir yorumu olduğunun farkında olduğu için savunulmaktadır. Başka bir deyişle, 'asla sona ermeyecek, onları içeren ve aşan bir sürecin bir anı olarak' bir mesaj zincirine ait olma bilinci vardır. Böyle bir zincir, ortaya çıkan ve sonra yok olan ölümlü nesillerin ritmi tarafından kesintiye uğratıldığı ölçüde süreksizdir. Mesaj zinciri, dünyanın her deneyimini mümkün kılan tarihsel-doğal dillerden oluşur. Çeşitli mesajlar arasında yerleşik bir süreklilik olmadığı gibi, bunların altında toplanabileceği ortak bir evrensel öze dair nihai bir referans da yoktur. O halde böyle bir aktarımda bir anlam, bir tür süreklilik nasıl bulunabilir? Vattimo, kişinin kendisini bu mesajların (metinler, kültürler, mitler) içine yerleştirerek (yani yorumlayıcı dinleme yoluyla) -geçici- bir anlam bulabileceğini, böylece onları şimdiki zamanın dağınıklığından kurtarabileceğini ve bunun sorumluluğunu üstlenebileceğini savunur.

Vattimo, çağdaş felsefe ve teolojide, insan olarak toplumlarımızın, kültürlerimizin ve dillerimizin incelikleri ve yoğun uygulamaları tarafından derinden şekillendirildiğimizi ve koşullandırıldığımızı ifade eder. İnsan rasyonalitesi özerk ve tarafsız olmaktan ziyade derinlemesine bağlamsallaştırılmış ve sınırlandırılmıştır. Bu nedenle kendimizi ve dünyayı yalnızca öncül normlar ve varsayımlar içinde ve bunlar aracılığıyla biliriz; dil öncesi verili şeyler yoktur. O halde, sanki tüm bu iç içe geçmiş vurgular tarafından derinlemesine tanımlanmamış bir gerçeklik varmış gibi "evrensel akıl" ya da "özerk akıl"dan bahsetmekten kaçınmalıyız.[619] Olumsallığı ve "yerleşikliği" yoğun bir geleneğe, kültüre, tarihe, topluma ve dile dalmışlığa derinlemesine vurgulayan bu görüş, pozitivizmin ve radikal ampirizmin yetersizliklerini açığa çıkarmaya, Aydınlanmanın koşulsuz akıl kavramını alaşağı etmeye ve insan rasyonalitesinin tarihsel olumsallıklar dünyasından "ayrı" olarak icra edildiği fikrini

[618] Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 88.
[619] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 23.

tahtından indirmeye hizmet etmiştir. Tam da insanın içkinliğine yapılan bu vurgu, daha önce de belirtildiği gibi "baştan aşağı yorumlama" deyiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bununla kastedilen, hiçbir zaman çıplak gerçeklere, tarih dışı hakikatlere sahip olunamayacağıdır; çünkü gerçeklik her zaman yorumlanmış gerçekliktir, her görme "kendine özgü olarak bir görme"dir,[620] ne tamamen tarafsız bir gözlem düzeyi ne de koşulsuz bir insan rasyonalitesi uygulaması vardır. Vattimo, "zayıf düşünce" veya pensiero debole programıyla, benzer şekilde, yorumlanmamış hiçbir hakikat, gerçeklik veya Varlık kavramına sahip olmadığımızı vurgulamak ister. Vattimo, derinlemesine yorumlayıcı bir dünyada yaşadığımız için, hakikat iddialarımızın kendilerinin de tereddütlü olması, her zaman hoşgörü ve şefkatle işaretlenmesi gerektiğini ekler. Vattimo'ya göre "yorumlayıcı olmayan hiçbir hakikat deneyimi yoktur."[621] Bu yüzden Vattimo, yorumlamanın ya da nihilistik düşüncenin, bilginin gerçek olanın saf, ilgisiz bir izdüşümü olmadığını, kendisi de tarihsel olarak değişken ve kültürel olarak koşullanmış olan dünyayı işaret ettiğini söyler.[622] Buradan hareketle Vattimo dinin ya da Tanrı düşüncesinin bir açıklamasına girişir.

Vattimo'nun son yirmi yıldaki yazılarının önemli bir kısmı dine ve dini temalara ayrılmıştır. Vattimo'nun din hakkındaki yazıları, 1980'lerin sonlarında eserlerinde sadece kısa değinmeler içermiş, ancak 1990'larda belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Vattimo din konusundaki fikirlerini hermenötik nihilizm, 'zayıf düşünce' ve metafiziğin ontoloji ile ilişkisi felsefelerinin bir uzantısı olarak geliştirmiştir. Bu, büyük ölçüde, metafiziğin geri dönüşünden ziyade kademeli olarak zayıflamasının öngörüldüğü bir Heidegger okumasını gerektirmiştir. Varlık dil içinde dolayısıyla da kültürel ufuklar içinde ifşa edilir. Hermenötik nihilizm, aklın otoriterliğini çözerek inanca yer açar. *Zayıf düşünce*, insanın kendi hayatını tamamen ele geçirmesine, önceden belirlenmiş yapılar ve iddialı önyargılardan ayrı olarak onu yeni şekillerde biçimlendirmesine ve şekillendirmesine olanak tanır. Bu nedenle Vattimo, "zayıf düşünce"nin basitçe daha fazla hoşgörü için yapılan aldatıcı ve köksüz bir çağrı olarak ele alınamayacağı konusunda ısrarcıdır; o daha ziyade tam gelişmiş bir felsefi program olarak tasarlanmıştır. Aslında Vattimo "güçlü bir zayıflık teorisi" için çağrıda bulunduğunu söyler; bu

[620] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 22.
[621] Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 28.
[622] Vattimo, "Toward a Nonreligious Christianity", 31.

teori sadece düşüncenin sınırlarının farkında olmakla kalmaz, aynı zamanda metafiziğin sonundaki bu çağda Varlığın azalmasının ve geri çekilmesinin izini sürer.

Vattimo'nun "zayıf düşünce" programının ışığında, din ve dini hakikat konusunda ne gibi katkıları olabilir? Aydınlanmanın katı evrenselliği, dini katı rasyonalite kurallarına bir müdahale olarak görme eğilimindeyken, postmodernite dinin çağdaş söyleme yeniden girmesine izin verir. Vattimo'ya göre, 'Modernitenin sonu'na ya da krizine, dini ortadan kaldırdığını iddia eden, pozitivist bilimcilik, Hegelci ve ardından Marksist tarihselcilik gibi felsefi teorilerin çözülmesi de eşlik etmiştir. Vattimo, bu düşüncelerin ateistik formların ortaya çıkmasına neden olduğunu, onların rasyonalist ve bilimci anlayışlarının geçerliliğini yitirdiğini ifade eder. Ona göre ateistik bir rasyonalizm modernitede iki biçimde ortaya çıkmıştır: deneysel doğa bilimlerinin münhasır hakikatine olan inanç ve tarihin insanlığın her türlü aşkın otoriteden tam olarak kurtuluşuna doğru ilerlediğine olan inanç.[623] Oysa Batı metafiziğine yönelik saldırılar ve Varlığın zayıflaması ile birlikte, "bugün artık ateist olmak ya da en azından dini reddetmek için güçlü ve makul felsefi nedenler bulunmamaktadır."[624] Vattimo'ya göre;

> Tanrı öldüyse, felsefe, nihai temeli kavrayamayacağını kesin olarak anlamışsa, o halde felsefi ateizm artık zaruri değildir. Sadece mutlak bir felsefe, dinsel deneyimi yalanlama ihtiyacı duyabilir... Nietzsche, Tanrı ölmüştür, çünkü ona inanalar, onu öldürmüşlerdir, diye yazar. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın emri olduğu için, yalan söylememeyi öğrenmiş müminler, sonunda, Tanrı'nın gereksiz bir yalan olduğunu keşfetmişlerdir. Ne var ki, postmodern deneyimimizin ışığı altında bunun anlamı şudur: Tanrı artık, nihai bir temel olarak, gerçeğin mutlak metafizik yapısı olarak desteklenemediği için, bir kez daha Tanrı'ya inanmak mümkündür. Bunun, metafiziğin ya da skolastisizmin Tanrı'sı olmadığı doğrudur. Fakat İncil'in Tanrı'sıdır, modern rasyonalistlerin ve mutlakçı metafiziğin feshedip gözden düşürdüğü Kitap'ın Tanrı'sıdır.[625]

Vattimo, militan ateizmi dini köktencilik kadar "güçlü düşünce"nin bir fenomeni olarak görmekte ve modernitenin sonunun aynı zamanda pozitivist bilimin ve Marksist tarihselciliğin, evrenin derin, temel yapısına hâkim oldukları ve bu süreçte dini yok ettikleri yönündeki saldırgan iddialarıyla birlikte sonu olduğunu belirtmektedir[626]. Vattimo, Aklın

[623] Vattimo, "After Onto-theology", 30.
[624] Gianni Vattimo, *Belief* (California: Stanford University Press, 1996), 29.
[625] Gianni Vattimo, *After Christianity*, çev. L. D'lsanto (New York: Columbia University Press, 2005), 5-6.
[626] Vattimo, *Belief*, 28.

ilerleyişine olan inancın (ve hatta nesnel hakikate olan inancın) artık çöktüğüne inanmaktadır. "O halde ateist manifestolar, din karşıtı oflayıp puflamalarına rağmen bir oksijen tankına ihtiyaç duyarak, teorik nefesleri tükenmiş bir şekilde olay yerine varmaktadır."[627]

Metafiziğin, güçlü düşüncenin dolayımsız, yorumsuz bir dünyanın ölümü, süreç içinde ateizmi tasfiye etti. Eğer modernite artık hakikate dair "güçlü" iddialarla kendinden emin ve buyurgan olamıyorsa, o zaman din de olamaz. Sonuç olarak, Vattimo postmodernite ve zayıf düşüncenin dine yer açtığını düşünse de, bu belli bir tür ve şekildeki dindir. Fakat özellikle Nietzsche ve Heidegger'in eleştirileriyle zayıflayan Batı metafiziği ve onto-teolojik düşünce sanki hiç eleştirilmemiş ve metafizik zayıflamamış gibi basitçe dine "geri dönemeyiz."[628] O halde dinin (Vattimo açısından Hıristiyanlığın) yeniden keşfi, "nesnelci-dogmatik felsefelerin" teorik olarak aşılmasının gölgesinde gerçekleşmelidir. Vattimo, "dogmatik ve disiplinci Hıristiyanlığın… benim ve çağdaşlarımın imandan bahsederken yeniden keşfettiğimiz şeylerle hiçbir ilgisi yoktur"[629] diyerek Din için nasıl bir yer açıldığını da gösterir. Dinin dönüşü, nihilistik bir çağda, buyurgan bir Tanrı ya da kuralların daha önceden belirlendiği 'vahiy temelli' bir dinle neredeyse hiç ilgili değildir. Dolayısıyla Vattimo'ya göre hermenötik bir çağda ya da postmetafizik bir düşüncede her şeyin yorum olduğu zamanda "Vahyin anlamını nihai olarak sabitlemeye çalışan" kilise otoriteryanizmi kabul edilemezdir.[630] Ne modern bilimcilik (apriori yöntemleriyle) ne de premodern kilisecilik (hakikatin sınırlarını keskin bir şekilde kapatmasıyla) inancın çağdaş yorumlarını yineler. Dinin geri dönüşü "metafiziğin çözülmesine, yani Varlığın yapılarının gerçek tanımı olarak mutlak ve kesin değerler iddia eden tüm doktrinlerin reddedilmesine"[631] bağlıdır. Dolayısıyla din, güçlü bir doktrin bütününe dayanamaz. Dogmatik iddialar, gerçekliği, ontos'u kesin ve nihai olarak bilme iddialarıyla tam da varoluşun derin hermenötik karakteri tarafından gözden düşürülen nesnelleştirici, metafizik düşünce türünü temsil eder. Hıristiyan inancının kendisi artık çağdaş düşünce ve yaşamı ayırt eden çok değerlikli olumsallıklar ışığında anlaşılmalıdır. Bu da Vattimo'yu Hıristiyanlığın

[627] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 33.
[628] Vattimo, *Belief*, 32.
[629] Vattimo, *Belief*, 62.
[630] Vattimo, *Belief*, 59.
[631] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 52.

özüne ilişkin kendi yorumuna götürür; bu yorum, varlık nedenini 'zayıf düşünce'de bulan bir yorumdur.

Zayıf ontoloji aynı zamanda ateizmin güçlü metafizik gerekçelerini ve dinin rasyonalist reddini de zayıflatıyor. Yani zayıf düşünce, dine felsefi dönüşten önce gelmekle kalmaz, Vattimo'nun sunduğu anlatıya göre dindarlığın postmodern dönüşü için felsefi önkoşulu da oluşturur. Vattimo post-metafizik çağda sadece dünyanın kutsallıktan arındırılmadığını ve inancın güvencelerini kaybetmekle kalmayıp aynı zamanda Dinin bu sekülerleşmesiyle birlikte dinin modern eleştirisinin, reddinin veya indirgenmesinin türetildiği aklın zorbalığının yıkılması veya çözülmesi de meydana gelir.[632] Başka bir deyişle, Vattimo'nun dediği gibi, "Metafiziğin sonu ve ahlaki Tanrı'nın ölümü, ateizmin felsefi temelini tasfiye etti." Bu anlamda ateizm, inancın gerçek doğasını anlamada teizmin diğer tarafından başka bir şey değildir. Çünkü her ikisi de Vattimo'nun analizine göre hala bilimsel pozitivizm veya aşkın otoritenin karakteristiği olan mutlakiyetçi iddialara dayanmaktadır. Artık mutlak hakikatlerin olmadığı, yalnızca yorumların olduğu post-metafizik çağda yaşadığımıza göre, inanç kategorisi yaşadığımız geleneklerin kurucu unsuru olarak yeniden ciddiye alınabilir.[633]

Çağdaş kültürde dinin yaygın bir şekilde geri dönüşü, artık dine karşı Aydınlanma önyargısına ve dolayısıyla dinin modern rasyonelleşme süreci tarafından ortadan kaldırılacağını savunan sekülerleşme teorilerine dayanmayan bir *şimdiki zaman* yorumunu giderek daha fazla gerekli kılmaktadır. Vattimo, çağdaş kültürde Tanrı'nın geri dönüşü söylemi ile örneğin Max Weber tarafından anlatılan sekülerleşme hikâyesi arasında herhangi bir çelişki görmemektedir. Vattimo, sekülerleşme hikâyesinin paradoksal bir şekilde sekülerizmin dini mesaja karşı önyargısını ortadan kaldırdığını savunmaktadır. Hatta bir adım daha atan Vattimo, sekülarizmin dini olumladığını ve Hristiyan inancının temel mesajının da dinin sekülerleşmesi olduğunu ifade eder. "Gerçekten de sekülerleşme -genellikle düşünüldüğü gibi- sadece kutsalın çözülmesi, ilahi olandan uzaklaşılması, dindarlığın yitirilmesi değil, aynı zamanda İncil'in orijinal mesajının hakikatini geri kazanmak için inananlar tarafından tersten takip edilmesi gereken bir yoldur."[634] Başka bir deyişle, modernite dinin yeniden kazanılması için elzemdir.

[632] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 16.
[633] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 17.
[634] Vattimo, "After Onto-theology", 35.

Vattimo din derken açıkça tanımlanmış bir doktrinler bütününe olan inancı değil yoruma açık bir inancı ifade eder. Bu Hristiyan inancının sevgi ve hayırseverlik temelli ya da nihai amacı bu olan bir din olması ile de desteklenir. Yani Vattimo'ya göre genelde din ve özelde Hristiyan dini, sevginin ve hayırseverliğin artması ve çoğalması için vardır.

Herhangi bir güçlü iddia, inanç veya doktrin, bize bir anlamda "nihai" ve "nesnel" hakikati söyleyebilecek herhangi bir vahiy olmadığına göre dinsel olanın açıklaması nasıl mümkündür? Vattimo'ya göre Hıristiyanlığın teorik çözümü yalnızca *caritas,* yani hayırseverlik kavramında bulunur. Ona göre "Zayıf düşüncede 'geri dönen' Hıristiyan mirası, öncelikle Hıristiyan hayırseverlik ilkesi ve onun şiddetli reddidir."[635] Vattimo, güçlü, küstah ve buyurgan düşünceye yol açan bir kavram olan hakikatle ilişkide, "öteki"ne hoşgörü vurgusuyla metafiziğin (mutlaklar üzerinde ısrar eden her türlü düşünce sisteminin) artık *zayıf düşünce* içinde eridiği iddiasıyla örtüşen Hıristiyan *caritas* kavramını geri getirmenin iyi olacağına inanmaktadır. O halde din, gerçekliğin diğer yorumlarına karşı hoşgörü ve açıklık anlamında nihai olarak hayırseverlik olarak anlaşılmalıdır.[636] Hristiyan olmak, hatta dindar bir insan olmak, tüm düşüncenin "zayıf" olduğunu, tüm bilmenin yorumlayıcı olduğunu, mutlak iddiasıyla "metafiziğin" her zaman hoşgörülü hayırseverlikle seyreltilmesi gerektiğini kabul etmektir. Ve Vattimo bu dini düşünceyi, bize caritas'tan, "sevgi buyruğundan" başka bir buyruk sunmayan zamanın işaretlerini okumaya yönelik dominik emri takip etmek olarak görmektedir.[637]

Bununla beraber Vattimo, sekülerleşme ve dinin zayıflaması durumunu *kenosis* kavramı ile de örtüştürür. Bu kavram Vattimo düşüncesinde Tanrı'nın "zayıflamasına" güç ve otoriteden feragat etmesine, "ilahi aşkınlığın çözülmesi" olan bir kendini alçaltmaya işaret etmektedir.[638] Vattimo'ya göre Hıristiyan inancının vaaz ettiği Tanrı'nın kenotik eylemi, felsefenin güçlü, nesnel yapılardan vazgeçmesiyle meyvesini vermiştir; çağdaş düşünce böylece İncil'in temel mesajını teyit etmektedir: kalıcı olarak önemli olan, nihai hakikate ilişkin katı iddialardan ziyade hayırseverliktir, caritas'tır. Nietzsche ve Heidegger tarafından ilan

[635] Vattimo, *Belief*, 44.
[636] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 19.
[637] Vattimo, *Belief*, 66.
[638] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 20.

edilen "metafiziğin sonu", Yeni Ahit'in hayırseverlik ve sevgi mesajının felsefi bir kopyasıdır. Yeminli düşmanlar olmaktan ziyade Hıristiyan inancının atan kalbi ve *zayıf düşünce* derin ve ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir. Tanrı'nın İsa Mesih'teki kenosis'i bize, Tanrı'nın kendisini otoriteden isteyerek "feragat eden" savunmasız biri olarak, böylece kendi yenilmezlik vurgusu göz önüne alındığında, güçlü hakikat iddialarının altını oyan biri olarak gösterdiğini öğretir. Vattimo tam da bu kenotik Hıristiyanlıkta sekülerleşmenin kökenini ve paradigmasını keşfeder. Kenosis'te Tanrı, tıpkı çağdaş felsefenin kesinlik ve hakikat iddialarından feragat etmesi gibi güç ve otoriteden feragat etmiştir.[639]

Sekülerleşme aslında Tanrı'nın kenotik kendini alçaltmasının tarihte tedricen gerçekleşmesidir; kenotik caritas'ın tarih boyunca yol almasının sonucudur. Sekülerleşme, Hıristiyan mesajının bir karşıtı olmaktan ziyade, tam tersine, onun temel bir bileşenidir. Vattimo'nun dediği gibi "Hıristiyanlığın görevi, sekülerlik olasılığının kaynağı ve koşulu olarak kendi fizyonomisini derinleştirmekten ibarettir."[640] Sekülerleşme dini hayırseverliğin meşru bir meyvesidir çünkü toplumu her bakış açısına açar, böylece köktenci ideolojiye dönüşen ve "hâkim akla" uymayan bakış açılarını dışlamaya çalışan saldırgan bir dindarlığı reddeder. Bu okumaya göre sekülerleşme hiç kimsenin ontos'a ayrıcalıklı erişim iddiasında bulunmadığı, dünyanın bir yorumsal çoğulluk festivali olduğunun kabul edilmesidir. Ve bu görüş belirgin epistemolojik ve ontolojik alçakgönüllülüğüyle, Hıristiyanlığın *kenosis* anlayışıyla, Tanrı'nın gücünden ve otoritesinden kendini feragat etmesiyle tamamen örtüşmektedir. Vattimo'ya göre bu nedenle Hıristiyanlığın asıl başarısı kesin iddialarında, dogma ya da doktrin sisteminde yatmaz; onun çarpıcı başarısı aslında modern hak anlayışına, toplumsal ilişkilerin insanileştirilmesine ve sınıf yapılarının çözülmesine yol açan *caritas*'ın sekülerleştirilmiş hakikatidir. Bu başarılar Hıristiyanlığın tarihsel, toplumsal zaferini temsil etmektedir. Tam da bu "sekülerleştirilmiş" başarılar, modern uygarlığın Hıristiyan geleneğinin duyurusuna verdiği olumlu yanıtı temsil etmektedir.[641] Guarino'ya göre bu anlayış çerçevesinde Batı, sekülerleşmiş Hıristiyanlıktan başka bir şey olmadığının farkına vararak (ki bu aslında tarihte ortaya çıkan kenotik caritas'tır) kendi öz yapısını kabul etmelidir.[642]

---

[639] Vattimo, *Belief*, 67.
[640] Vattimo, *After Christianity*, 98.
[641] Vattimo, *After Christianity*, 26.
[642] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 22.

Vattimo'nun çağdaş felsefenin zayıf düşüncesi ile Hıristiyan inancının temel öğretisi arasında bir paralellik kurması söz konusudur. Hatta Hıristiyanlığın zayıf düşünceye "transkripsiyonundan" söz eder, böylece postmodernite ve Hıristiyan inancının teorik kucaklaşmasını, (postmodern) inanç ve aklın derin bir birleşimini ilan eder: Hem inanç hem de akıl artık gerçekliğin logos-yapısına, ontos'a erişim sunduğu iddia edilen güçlü, dogmatik iddialardan vazgeçmektedir. Her ikisi de "Varlığın alacakaranlığına", nesnelliğin seyreltilmesinin zorunlu tortusu olan gerçekliğin katılığının "hafiflemesine" eşit derecede bulaşmış durumdadır. Zayıf düşünce ile birlikte artık dinin dogmatik yapısı, batıl inançlar ve insanı kısıtlayan bütün normatif yapılar aslında zayıflamış ve insanın dine dönüşü de böylece mümkün olmuştur. Bu post-seküler bir çağın göstergesi olarak din ve Tanrı zayıflamış ve insan için artık dost bir din ve Tanrı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Ona göre Kutsal Kitap'ın asıl mesajı güçlü düşünceden sıyrılmak ve naif bir anlayış ya da politik bir ifadeyle liberal bir inanç inşa etmektir.

> Kitap vahyi bizi 'doğal dinden', batıl inançlardan ve ilahi olanın kavrayışımızın kesinlikle ötesinde yer alan ve bu nedenle mantıksız olan ve kiliselerin otoritesi tarafından dayatılan en çeşitli dogmatik ve ahlaki disiplinleri sessizce kabul ederek boyun eğmek zorunda kalacağımız gizemli bir güç olduğu fikrinden kurtarır.[643]

O halde *Kenosis*, ilahi olanın insani olanın içine dökülmesi ve yayılması olarak, sekülerleşmenin modeli haline gelir. Kenotik Hıristiyanlıkta din, yorumsal çoğulculuğun daha da gelişmesine hizmet eden güçlü, metafizik iddialarının zayıflamasıyla gerçek yerini bulur. Ve bu *kenotik* yorumlama toplumla sınırlı değildir; kilise içinde de bir yeri vardır. Çünkü Kutsal Kitap da "sekülerleştirici bir yoruma"[644] tabi tutulmalıdır; bu yorum Kutsal Kitap'taki iddiaların hayırseverlik çerçevesinde çözümlenmesini zorunlu kılar. Bu, Kutsal Kitap mesajının temel anlamının Tanrı'nın insanlığa olan sevgisinin yanı sıra Tanrı'nın güç ve otoriteden feragat etmesi olduğunu söylemektir. Ve bu ilahi kendinden feragat, doğrudan doğruya pensiero debole, zayıflama, doğru anlaşılan sekülerleşme konumuna götürür.[645]

---

[643] Vattimo, *After Christianity*, 36.
[644] Vattimo, *Belief*, 86.
[645] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 23.

Dolayısıyla Vattimo post-seküler bir din anlayışıyla mevcut durumun yoruma açık olması gerektiğini ve dinin hakikat iddialarından vazgeçerek kendini hayırseverlik, sevgi ve iyilik gibi konular üzerinden var etmesi gerektiğini düşünür. Ona göre seküler bir dünya din için ancak böyle bir yer açabilir. Hristiyan inancı bu seküler dünya görüşünün kendini gösterdiği yerdir. Sekülerleşmenin Hıristiyanlığın karşıtı olarak değil de gerçek meyvesi olarak anlaşılması gerektiğinin nedeni, homojenliğin sona ermesi ve bunun sonucunda toplum içinde yorumsal çoğulculuğun kabul edilmesidir. Sekülerleşmenin olumlu karşılanmasının bir nedeni de toplumun kutsal bir özden "uzaklaşması" sürecinde, Hıristiyanlara, Tanrı'nın *kenotik* eylemiyle Hıristiyanlığın doğal düzende sadece kutsal olarak görünen (ilahi her şeye gücü yetme gibi) ancak İncil dininde hiçbir yeri olmayan unsurlardan vazgeçtiğinin hatırlatılmasıdır. O halde sekülerleşme, Tanrı'nın *kenosis*'inin tarihte kendini gerçekleştirmeye devam ettiği ve bu süreçte doğal kutsalla ilişkili kökensel şiddetin üstesinden geldiği yoldur.[646]

Vattimo için, gördüğümüz gibi, tüm düşünce ve dil belirli gelenek ve göreneklerle derinden bağlantılıdır. Dolayısıyla tüm insan aklı, çeşitli kültürel, sosyal ve dilsel ağlara gömülüdür, konumlandırılmıştır ve "gelenekleştirilmiştir." Tam da bu gömülülük nedeniyle, kendi "tikel hakikati" üzerinde ısrar eden saldırgan bir rasyonalite türünden kaçınmak gerekir. Zira kişinin kendi iddialarının doğruluğunda, kendi bakış açısında bu denli ısrarcı olması hoşgörüsüzlüğe ve totalitarizme yol açmıştır. Vattimo, aslında dünyanın, her bir grubun, ulusun, dinin, kültürün ve toplumun kendi "yolunu", kendi "hakikatini" "gerçekliğe", ontos'a, gerçekten gerçek olana giden temel ve esas yol olarak dayatmasıyla doğru orantılı olarak dışlayıcı şiddete doğru ilerlediğini ima etmektedir. Ancak kişinin kendi toplumsal olarak belirlenmiş grubunun, ulusunun ya da dininin hakikatinde ısrar etmesi, savunulması mümkün olmayan "güçlü bir düşüncenin" (pensiero forte) pençesine düşmek demektir. Böyle bir düşünce artık savunulamaz çünkü bugün dünyanın bir yorum pazarı olduğunu, belirli konumların doğruluğunu kesin olarak kanıtlayan sözde "kanıtların" kendisinin tekil ve kendine özgü yaşam biçimleri tarafından derinden belirlendiği kabul edilmektedir.[647]

[646] Vattimo, *Belief*, 48.
[647] G. Guarino, *Vattimo and Theology*, 28.

3.2.2. Dinsiz Din ve Radikal Hermenötik: Caputo

John D. Caputo, çağdaş kıta felsefesinde özellikle de dekonstrüktif düşünceyi bir çerçeve olarak kullanarak Tanrı ve din hakkında yeniden nasıl düşünüleceği konusunda önemli fikirlere sahiptir. Caputo, postmodern ya da postmetafizik felsefelerdeki *dine dönüşün* de önemli figürleri arasında sayılmaktadır.[648] Çünkü Caputo, özellikle Derrida'dan hareketle oluşturduğu *dinsiz din* düşüncesiyle, dekonstrüksiyonun din felsefesinde yeni olanaklar sağladığını düşünmektedir. Caputo, postmodern bir felsefi çerçeveden beslendiği için dinin doğası ve Tanrı-konuşması meselesini post- ya da anti-metafizik bir şekilde ele alır. O düşüncelerini *Radical Hermeneutics, Against Ethics ve The Prayers and Tears of Jacques Derrida* gibi kaleme aldığı çok sayıda eserde temellendirmeye çalışır. Caputo, Anglo-Amerikan kıta felsefesi arenasında Derrida'nın temsilcisi olarak -özellikle Derrida'nın düşüncesini din çalışmaları ve/veya din felsefesi alanına taşıyarak- önemli bir konuma sahip olmuştur.[649] Bu anlamda Caputo'nun *dinsiz din* düşüncesi ve *zayıf teoloji* anlayışı çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Nitekim her iki kavram da onun post-metafizik bir dünyada dinin nasıl bir role sahip olduğuna işaret eder ki burada dinin ve Tanrı'nın zayıflığı söz konusu edilmektedir.

Caputo'nun felsefesi ve teolojisi, Batı din anlayışında ya da teistik dinlerde bulunan Tanrı tanımına karşılık gelen yüce ve mutlak bir varlığın reddedildiği Nietzscheci görüşün etkilerini kırma üzerine kuruludur. Caputo, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüne yönelik perspektiflerine dekonstrüksiyonla karşı çıkmaya çalışır. Dekonstrüksiyon, dini inancın dogmatik yapısı ve Nietzsche'nin çürütmeye çalıştığı Batı dininin somut inanç sistemi olmaksızın, insanın sevinç ve acı deneyimine "dindarlığı" dâhil edebilir.[650] Dekonstrüksiyon, dindarlığa izin verir ama bu metafiziksel bir din değil post-metafizik bir dindir. Caputo'ya göre dekonstrüksiyon tarih dışı, saf, dil-öncesi deneyim ve algının imkânını sorguladığı metafiziksel ve dogmatik yapılara uygun değildir.[651] Aslında bir anlamda Caputo dekonstrüksiyon yoluyla

[648] Christopher Ben Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern* (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 2.
[649] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 2.
[650] Caputo, *Religion without Religion*, 15.
[651] William E. Swart, *Religous Experience At The Limits of Language: Levinas, Maion And Caputo From a Post-Phenomenological Perspective* (The University of Texas, Doktora, 2017), 131.

dini kurtarmaya çalışır.[652] Caputo, dekonstrüksiyonda, din pratiğinin dogmadan bağımsız olarak var olabilmesi için bir araç bulur. Bunu Derrida'dan ödünç aldığı "dinsiz din" olarak ifade eder.

Dinsiz din'in ana teması Caputo'nun tüm dini otoriteyi eleştirmesi ve Roma Katolikleri ve köktendinci Hıristiyan mezhepleri tarafından öne sürülen, Tanrı'nın doğasına ilişkin inanca dayalı vahiy iddiaları da dâhil olmak üzere hakikat iddialarını reddetmesi[653] ve güçlü dinsel iddiaların zayıflatılmasıdır. Bu zayıflamanın ilk adımı Tanrı'nın ölümü meselesidir. Caputo, Tanrı'nın ölümünün yorum çağının başlattığını ve dolayısıyla da katı, evrensel ve nesnel hakikat anlayışların artık yoruma dayalı olması gerektiğini ileri sürer.[654] Dolayısıyla, Tanrı'nın bu radikal ölümü teolojisi, krizdeki bir kültür ve inancın ortasında, eski dini kesinliklerden ve güvencelerden uzaklaşan ve dönüştürülmüş bir dini duyarlılığa doğru ilerleyen eleştirel ve peygamberane bir sesi temsil eder.[655] Burada dinin zayıflaması ve dolayısıyla da zayıf bir teoloji söz konusudur. Din zayıftır çünkü Tanrı'nın mutlaklığına yönelik sıfatlarının değil, onun sevgi ve aşk anlamındaki sıfatları devrededir. Postmodern dönemde Tanrı, güçsüzlerin, açların, yoksul ve mazlumların Tanrı'sıdır. O onto-teolojinin güçlü Tanrısı değildir.

> İronik olan şu ki, Tanrı'nın ölümü teolojisi, dine giderek daha fazla düşman olan bir kültürü kucaklayarak, yalnızca ontoteolojinin ahlaki-metafizik Tanrısına yönelik erken eleştirisiyle postmodernizme zemin hazırlamaya yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda Tanrı'nın gücüne ve yüceliğine değil, Tanrı'nın acısına ve sevgisine -Tanrı'nın varlığından Tanrı'nın yoksullarla, açlarla ve dışlanmışlarla birlikte oluşunun hikâyesine- vurgu yapan belirgin bir İncil inancının yeniden canlanmasının koşullarını da oluşturur.[656]

Onto-teolojinin güçlü Tanrı'sının zayıflaması Tanrı'nın ölümü ile mümkün olmuştur. Pozitivistik ve materyalist bir anlayışın radikalleşmesine olanak veren Aydınlanma düşüncesinin rasyonaliteyi ön plana çıkararak hakikatin tek bir yolla elde edilebileceğine yönelik fikri, söz konusu Tanrı'nın ölümünden post-metafiziksel din anlayışına ya da postmodern inanca (ya da sekülarizmden postsekülarizme) geçişi engelleyememiş ve bu durum

[652] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 17.
[653] E. Swart, *Religous Experience At The Limits of Language*, 132.
[654] John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project.* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 3.
[655] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 4.
[656] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 10-11.

çağdaş dini düşüncenin belirleyici bölümlerinden biri olmuştur. Tam da bu noktada Caputo'nun zayıf teoloji ve dinsiz din kavramları önemli bir uğrak noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Caputo, Batı dinleri tarafından anlaşıldığı şekliyle her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olmadığı yönündeki modern felsefi düşünceyi büyük ölçüde paylaşmaktadır.[657] "Tanrı ne yüce bir varlık ne de varlığın kendisidir ne ontik ne de ontolojiktir, ne varlıkların nedeni ne de varlığın zeminidir."[658] Nietzsche gibi Caputo da bizi gözeten ilahi bir Tanrı inancının yokluğunun sonuçları olduğunu ifade eder. Aslında, Nietzsche'yi "ilahi bir rehberin kaybının, refahımızı zerre kadar umursamayan soğuk ve acımasız bir kozmosta başıboş bırakılmanın" sonuçlarını en açık şekilde tasvir eden düşünür olarak görmektedir.[659] Bununla beraber Nietzsche'nin "katı değerleri" ve Hıristiyan dininin tüm yönlerini reddetmesi onu tatmin etmez. Caputo, Vattimo'dan farklı olarak nihilizme karşı koymaya çalışır. Ancak onun Nietzsche'ye cevabı dini kurtarmak, geleneksel dini inanç sistemlerine bağlı olmayan postmodern bir dini pratik sunmaktır.[660] Düşüncesinde "Freud, Marx veya Nietzsche'den miras kalan eski modernist indirgemeci üst anlatılardan" kaçınmaya çalışır.[661] Ona göre bu anlatılar, içinde bulunduğumuz insanlık durumunu yeterince ele almamaktadır; inancın günümüz dünyasında bir kenara atılmasına gerek yoktur. Caputo özellikle, Tanrı'nın "ölü" olduğunu ve bu nedenle felsefede daha fazla dikkate alınmaya değmeyeceğini ilan etmez. Onun hermenötik din araştırması daha ziyade Tanrı adında neyin bulunabileceğine dair bir anlayışa ulaşmaya odaklanır. Bu girişiminde Eckhart ve Augustine gibi Hıristiyan mistiklerin yazılarından ilham alır ve kaygılarının karmaşıklığının onu Augustine ve Nietzsche'nin inanç sistemleri arasında "gidip gelmeye" zorladığını kabul eder.[662]

Bu açıdan bakıldığında ise hem Caputo hem de Vattimo, eserlerinde hermenötik felsefeyi radikalleştirme kaygısıyla hareket ederler. Onlar, Tanrı'nın ölümünün felsefi ve teolojik öneminden farklı şekilde bahsederler. Daha önce gördüğümüz gibi Vattimo için Tanrı'nın ölümü nihilistik bir ima içermekteyken Caputo için durum daha farklıdır. Caputo'ya göre Tanrı'nın ölümü aslında dekonstrüktif okumalara olanak sağlayarak dinsel olanın yeniden

[657] Caputo, *On Religion*, 20.
[658] John D. Caputo, *The Weakness of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 9.
[659] John D. Caputo, *Against Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 49.
[660] E. Swart, *Religous Experience At The Limits of Language*, 135.
[661] Caputo, *The Weakness of God*, 119.
[662] Caputo, *Against Ethics*, 288.

değerlendirilişini ve tekrarını vurgular.[663] Dinsel olanın özellikle Aydınlanma düşüncesinin mutlakçı ve tekçi anlayışları ile geriletildiğini ve değersizleştirildiğini düşünen Caputo, bu durumun artık günümüzde geçerliliğini yitirdiğini ifade eder. Ona göre din her ne kadar güçlü bir yapıdan arındırılmışsa da tamamen yok edilmemiştir. Bununla birlikte Caputo, Aydınlanmanın yarattığı mutlak akıl ve evrensellik düşüncesine karşı çıkmasına rağmen, Aydınlanmanın tamamen gereksiz ya da hatalı olduğunu düşünmez. Ona göre Aydınlanmanın kazanımlarını görmezden gelmek doğru değildir. Fakat Aydınlanmanın akla bahşettiği rolün değişmesi gerektiğini ve mutlakçı anlayışın sarsıldığını düşünerek yeni bir Aydınlanma teklifinde bulunur.

> "Aydınlanma'nın yarattığı ilerlemeye sadık kalacağıma söz veriyorum. Bu ilerleme bizi Kilise'den, batıl inançlardan ve kraliyet ailesinin otoritesinden kurtarıp, bunların yerine insan haklarını, bilimsel araştırmayı ve teknolojik ilerlemeleri koydu. Aydınlanma'ya itiraz etmenin bir faydası yok. Fakat eski Aydınlanmanın yapacağı tüm iyiliği yaptığını ve artık Aydınlanma karşıtlığına değil, yeni bir Aydınlanma'ya ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum."[664]

Bununla birlikte Caputo, Aydınlanmayı içinde bulunduğumuzu düşündüğü post- çağın belirsizlikleriyle de karşılaştırıp onlarla harmanlamayı düşünür. "Buradaki fikir Aydınlanmanın ışığını söndürmek değil, onun Saf Işık'ını gölgelerle, kara deliklerle ve diğer beklenmedik nüanslar ve zorluklarla karmaşık hale getirerek yeni gözden geçirilmiş versiyonunu ortaya çıkarmaktır."[665] Caputo'ya göre tek bir aklın ve hakikatin var olduğunu düşünmek yani mutlak bir perspektife sahip olmak ancak Tanrı için mümkünken, insan için akıllar ve hakikatler yani yorumlar vardır. Ona göre *Akıl* ya da *Hakikat* diye bir şey yoktur, akıllar ve hakikatler vardır. Bu onun hermenötik düşüncesinin merkezini oluşturur. İnsan yaşadığı yerin ve zamanın eseri olarak ancak çoklu bir perspektife sahip olabilir. Aksi halde tanrısal bir bakış açısına sahip olduğumuzu iddia ederiz ki ona göre modern düşünce tam da bu iddiada bulunur. Dolayısıyla, "biz dünyevi varlıklar ise kendimizi bulduğumuz zamana ve yere (dil, kültür, cinsiyet, zümre vb.) bağlı olarak hakikatlerimizi tek tek ele almak zorundayız. Biz her zaman 'yerleşiğiz' ve bu durum bizi sınırlıyor." Bu sınırlama tam manasıyla olumsuz değildir. Ona göre bu sınır insanın yorumlara açık olması için gereklidir de. "Fakat bu sınır bize bir görüş açısı, bir yaklaşım, bir

[663] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 14.
[664] Caputo, *Hakikat,* 14.
[665] Caputo, *Hakikat,* 15.

perspektif, bir yorum da sağlıyor. Tanrı'nın bir bakış açısına ihtiyacı yok fakat bizim var. Bakış açısına sahip olmak, hakikatlerin biz ölümlülere açılma biçimidir."[666] Ona göre bu da hermenötik'in rolünü göstermektedir. Caputo, hermenötik ile her hakikatin bir yorumlamayı, belli bir zamanda ve mekânda olmayı ve belli kültürel ve kalıtsal ön varsayımlara sahip olmayı kasteder.

> Hermenötik sözcüğü aslında kutsal metinleri yorumlamakla ilgili teolojik bir sözcüktü. Fakat bugün "hermenötik" ile kastettiğimiz şey daha genel bir teoridir; bu teoriye göre her hakikat bir yorumlama işlevidir ve yorumlama ihtiyacı, belirli bir zamanda ve yerde yerleşik olma, dolayısıyla belirli kalıtsal ön varsayımlara sahip olma işlevidir.[667]

Dolayısıyla ona göre hermenötik birden çok hakikati tartışabilme, hakikatin değişen şartlarıyla baş edebilme sanatıdır. Bu anlamda Aydınlanma aklı bizi çoklu düşünceden ya da farklı düşüncelerden mahrum etme cihetine gitmiştir. Caputo, dinin değerden düşürülmesinin ya da seküler bir düzeye çekilmesinin sorumlusu olarak modern akıl anlayışını görür. Ona göre modern düşünceden önce akıl ve inanç birlikte ele alınır ve şeyler bu iki yeti ile değerlendirilirdi. Her şey içinde hem inancı hem de aklı barındıracak bir yapıya sahipti. Caputo'ya göre Aydınlanma aşırıya kaçan radikal bir yapıya sahiptir. Tekleştirici ve kendisinden olmayan her şeyi reddederek, kendisi gibi olmaya zorlaması bir korku krallığı yaratmıştır. Ortaya koyduğu Saf Aklı şiarıyla aslında akıl dışı bir pozisyona geçmiştir.

> Aydınlanma bizi batıl inançların ve mutlak monarşinin hegemonyasından kurtarma ve bunların yerine bilimi ve insan haklarını yerleştirme vaadini önemli ölçüde yerine getirmiştir. Kimse bunun aksini iddia edemez. Fakat nihayetinde aşırıya kaçmıştır. Modernlerin "Salt Akıl" dediği kavramın hakikat üzerinde, XIX. yüzyılın önemli Romantik şair ve filozoflarının dokunaklı ve görkemli biçimde feryat etmelerine yol açacak yeni bir korku krallığı kurduğu aşikârdır. Salt Akıl'ın, kendisinden olmayan her şeye karşı hoşgörüsü azdır ve bu nedenle (bence) akıl dışıdır.[668]

Ona göre pre-modern dönem aklı önemsemeyen ya da ona değer vermeyen düşünürlerin dönemi değildi. Bu dönemde yaşayanlar hayata bir bütün olarak bakarlarken bir Tanrı'nın var olduğunu ve O'nsuz hiçbir şeyin olamayacağını düşünürlerdi. Bunu ise akıllarını kullanmadan yapmamışlardır. Ona göre pre-modern dönem aklın modern dönemdeki gibi kısıtlı kullanımına

[666] Caputo, *Hakikat*, 18.
[667] Caputo, *Hakikat*, 18-19.
[668] Caputo, *Hakikat*, 23.

değil daha geniş kullanımına sahipti. Caputo, "Aptal, içinden Tanrı yok der" ifadesini Kitab-ı Mukaddes'ten örnek vererek inkâr edenler için "akılsız" kavramının değil "aptal" kavramının kullanımına dikkat çeker. Ona göre "akılsız"ın zıttı akıl sahibi iken, aptallığın zıttı "bilgelik"tir. Bu anlamda ona göre pre-modern düşünce akıldan ziyade bilgeliğe önem vermiştir. Pre-modern düşüncedeki bilgelik, aklı reddetmez. Orada sadece akla sahip bir düşünce söz konusu değildir. Bilgelik bir bütün içinde bakmak anlamına gelir. Onun içinde akıl da vardır.[669] "Yunanlılar bilgeliğin en yüce olan şeylerin tamamına, hakikate, iyiye ve güzele duyulan sevgi olduğunu söyler. Bilgelik durmaksızın akıl içerir fakat hakikati, akılla tesis edilen hakikate indirgemez ve iyi veya güzel olanı hakikatin dışına itmez. Doğru, iyi ve güzel, bir bütün oluşturur."[670]

Caputo, modern dönemle birlikte artık hakikatin ya da bilgelik sevgisi ve Tanrı arzusunun ortadan kalktığını düşünür. Ona göre hakikate ulaşmak Tanrı'yı arzulamakken, modern dönemde Tanrı ve akıl yer değiştirir. Artık arzulanan akıl olur. Burada akıl, iyi, güzel ve hakikate duyulan arzunun ya da aşkın önermeler düzeyinde belirlenmesi gerektiği anlayışına doğru kaydırılır. Aklın egemenliğini ya da hâkimiyetini 'büyük bir ters çevrim' olarak gören Caputo bunu, hümanistik bir yolla hakikatin artık insanın eline geçmesi olarak yorumlar. Ona göre bu ilk kez hakikatin özerk bireyin belirleyicisi yapan noktadır. Bu hümanistik durum ile birlikte insan "neyin bilgi sayılacağına hükmetme gücüne sahip"[671] olmuştur.

> Tanrı tarafından yapılmış olan pek çok şey artık akıl tarafından yapılıyor. Yeni ve daha az saygın iş tanımına göre hakikat; Augustinus'ta ve eski çağlarda yaşayanlarda olduğu gibi iyi ve güzelle birlikte kuşatıcı bir ufuk veya yaşam unsuru (bilgeliği oluşturana duyulan aşk) biçimlendirmeyi bıraktı ve savların veya önermelerin özelliği haline geldi.[672]

Ona göre 'postmodern' hakikat anlayışı aklın bu modern kullanışına son verme iddiasındadır ve bu iddia özellikle din açısından önemlidir. Ona göre postmodern düşünceyle birlikte Kartezyen özne yıkılmıştır. "Saf, sözsüz ve solipsistik özneler fikrinden, bilimin saf ön varsayım idealinden, saf dil öncesi dünyadan, saf nesnelerden, saf bilinçten ve saf akıldan iyi ki kurtulduk."[673] O artık hakikatin, modern düşüncede egemen olan aklın içine

[669] Caputo, *On Religion*, 57.
[670] Caputo, *Hakikat*, 25.
[671] Caputo, *Hakikat*, 33.
[672] Caputo, *Hakikat*, 30.
[673] John D. Caputo, *Philosophy and Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2006), 48.

hapsedilemeyeceğini söyler. Çünkü postmodern hakikat algısında hakikat, "moderniteden önceki gibi yalnızca sonsuz Tanrı ile özdeşleştirildiği için değil, kendi içinde farklı bir sonsuzluk türü yani bitmek bilmeyen farklılık ve çeşitlilik kazandığı için Aklı'n içine hapsedilemez. Buradan hareketle Caputo metafiziksel ve hümanistik düşüncenin de eleştirisinin yapılması gerektiğini ileri sürer. Nitekim ona göre eğer post- çağlarda dini yer açılacaksa bu, metafiziksel düşüncenin eleştirisi ve dolayısıyla onto-teolojinin eleştirisiyle mümkün olur.[674]

Caputo'ya göre metafizik ile ilgili sorun şu şekilde özetlenebilir: Metafizik, yaşam için istikrarlı bir temel sağlamak amacıyla, sabit ve durağan bir ilk neden, birlik ya da teklik düşüncesiyle hareket eder. Bu ise soyut bir sistem olduğu için yaşamı ıskalar. Metafizik, kişiyi gerçekliğin akışının (physis) üstüne (meta) çıkarmaya çalışır, kişiye "akışın arka kapısından hızlı bir çıkış yolu" sağlar.[675] Böyle bir metafizik, gerçeklik hakkındaki bilgisinin bir tür mutlak bilgiye -gerçek olana ayrıcalıklı bir erişim- yükseltilmesini içerir. O metafiziğin felsefede bu şekilde kullanımından rahatsızlık duymaktadır. "Metafizik kelimesini, felsefede beni tedirgin eden şeyin ne olduğunu belirtmek için retorik olarak kullanıyorum. Felsefe ne zaman aşkın olmaya başlarsa ne zaman gösterişçi olmaya başlarsa, ne zaman her şeyi yerli yerine oturttuğunu düşünürse, işte ben tam da bunun peşindeyim."[676]

Caputo metafiziğin kendini yüceltmesinin hayatın yani olgusal varoluşun yerini alması bakımından hayata sadık olmadığını düşünür. Metafizik, gerçekliğin temeline, büyük harfle yazılmış *Sırra* dair ayrıcalıklı bir erişim -büyük harfle yazılmış bir "Bilgi"- iddiasındadır. Caputo bu tür metafiziği bir "özcülük", "Sırra vakıf olma ve böylece sadece ölümlü bir yorum sunmanın sınırlarını aşma iddiaları"[677] olarak tanımlar. Caputo'ya göre bu iddialar haksızdır ve nihayetinde son derece sınırlı olan insani durumumuza karşı pek de güven verici değildir. Aslında metafizik, Caputo için tam da bu kibirli felsefi duruşun bir tür şifre sözcüğüdür.[678] "İşin sırrı," diye karşılık veriyor Caputo, "her şeyi olduğu gibi ortaya koyan bir Sır, büyük harfle yazılmış bir *Her Şeyi Bilen Çığır Açıcı İlke* ya da *Vahiy* olmamasıdır."[679] Ona göre hayat aslında

[674] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 9.
[675] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 1.
[676] John D. Caputo, *Modernity and Its Discontents* (New York: Fordham University Press, 1992), 137.
[677] John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), 3.
[678] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 7.
[679] Caputo, *On Religion*, 19.

risklerle doludur ve gelecek bir belirsizlik içermektedir. Oysa metafizik sanki her şey en başından beri biliniyormuş ya da keşfedilebilirmiş gibi hayatın akışını sekteye uğratmakta ve Sırrın ancak kendisinde olduğunu savunmaktadır. Yoruma kapalı olan bu durum bir anlamda hayatın akışını da kesmektedir.[680]

Caputo'ya göre metafiziğin iddiası ve buna bağlı olarak hayata dair gerçekliğinin olmaması büyük ölçüde soyutluğundan kaynaklanmaktadır. Caputo'ya göre metafizik, boş spekülasyon yoluyla anlama ulaşmaya çalışan, özünde soyut bir girişimdir. Metafizik düşüncenin temel biçimleri olarak (Platoncu) hatırlama ve (Hegelci) dolayımlamayı alan Caputo, her ikisini de soyutlamaya, "saf düşünceye ve boş spekülasyona"[681] doğru bir dönüş olarak görür. Ancak bu, metafiziğin çöküşüdür: "Metafiziğin büyük hatası" diye ekler Caputo, "saf, çıkarsız bir rasyonalite bulabileceğimizi düşünmektir."[682] Dolayısıyla, Batı metafizik geleneği başlangıcından sonuna büyük bir *entelektüel yanılsama*dır.[683] Evrenselliğe odaklanan böylesi soyut bir metafizik sistem ve yanılsama, statik/sabit birliğe ayrıcalık tanıyacak şekilde işlemektedir. Caputo, metafizik olarak felsefenin başından beri hareket ve farklılık pahasına tekilliği aradığını iddia eder. Statik birliğin bu ayrıcalığı, felsefe-metafiziğin gerçeklik bilgisinin mutlak bilgiye -birleştirilmiş bir bütünlüğe ve totalleştirici bir birliğe- yükseltildiği soyut statik bir sisteme yönelmesiyle sonuçlanır.[684]

Sonuç olarak metafizik, gerçekliğin böylesine tam bir bilgisini sunarak yaşam için mutlak bir istikrarlı temel sunar. Bu nedenle Caputo, metafiziğin varoluşun zorluğunu, hayatın mücadeleci ve riskli yanını etkisiz hale getirdiğini iddia ederek, metafiziğin "aynının güvencesiyle"[685] korkularımızdan rahatlatır.

Böyle bir metafiziğe karşı Caputo, gerçeklik ve bizim gerçeklikteki yerimiz hakkında düşünmenin alternatif bir yolu olarak radikal bir hermenötik sunar. Radikal hermenötik, geleneksel Batı metafiziğinden farklı olarak, gerçeklik hakkında düşünmenin bir yolu, "metafiziksiz" olmayı amaçlayan bir tür "metafizik"tir.[686] Metafiziğe bir alternatif (ya da belki

[680] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 9.
[681] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 32.
[682] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 232.
[683] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 19.
[684] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 8.
[685] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 1.
[686] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 9.

de alternatif bir metafizik türü) olarak radikal hermenötik, kişiyi varoluşunun zorluğuna yöneltme amacına ilişkin olarak tikelliği ve farklılığı içinde yaşama dâhil olan bir düşünme biçimi olduğu ölçüde yaşama sadıktır. Caputo'nun radikal hermenötik anlayışı "hayatın zorluğunu canlı tutmak ve metafiziğin kolay güvencelerinden ve felsefenin tesellilerinden uzak durmakla" ilgilidir.[687]

Caputo'ya göre radikal hermeneutik, insan varoluşuna dair minimalist bir anlayış sağlar. Metafiziği tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını kabul eden Caputo, "minimalist bir metafizik" arayışındadır çünkü ona göre en iyisi "metafiziği asgari düzeyde tutmaktır."[688] Minimalist bir metafizik, bilgisinin statüsünü ve kapsamını abartmaz. Deneyim yüzeyinde belirsiz de olsa göründükleri şekliyle mütevazı "sonlu olgularla" yetinmekle ilgilenir, kurucu derinlikler hakkında spekülasyon yapmaz.[689] Bu kısıtlı duruşa uyum sağlamak için minimalist, asgari düzeyde kısıtlayıcı veya sınırlayıcı bir deneyim arar.[690] Dolayısıyla radikal hermenötik, geleneksel metafiziğin aksine *metafiziksiz bir metafizik*, şeyleri sabitlemeye çalışmanın önlenemez beyhudeliğini kabul eden postmetafizik bir rasyonalitenin minimalist metafiziğini sunmayı amaçlar.[691] Bu minimalist metafizik dinsel olana yer açması bakımından önemlidir. Nitekim Caputo, hayatın dinsel bir yapıya sahip olduğunu ve bu dinin de bilinen ve Kutsal Kitaplarla desteklenen din olmadığını ama onların içinde var olan unsuru da barındırdığını ifade eder.[692] İçinde yaşadığımız çağda dine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğunu belirten Caputo, bu dinin söz konusu dinlerden kesinlikle farklı olduğunu vurgular:

> Artık her zamankinden daha fazla inanca ihtiyacımız var; bunu derken, köklü biçimde yeniden düşünülmesi gerektiğini ve aşırı derecede yorgun görünmeye başladığını düşündüğüm günah çıkarma dinlerinin inançlarını değil, olaydaki postmodern inancı, benim tanımladığım inancı, geleceğin mutlaka daha iyi olduğuna dair inancı kastediyorum. Bizi kurtarması gereken bir günah çıkarma inancını değil, bizi riske atan daha radikal bir inancı kastediyorum.[693]

[687] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 3.
[688] Caputo, *Against Ethics*, 93.
[689] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 10.
[690] Caputo, *Against Ethics*, 71.
[691] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 21.
[692] Caputo, *On Religion*, 22.
[693] Caputo, *Hakikat*, 223.

Caputo *On Religion* adlı eserinde dinsel yaşamın ya da dinin ne olduğu ya da aslında ne ifade ettiğini ortaya koyarken dini, geleneksel dini inançlardan ya da kendi deyimiyle "günah çıkarma dinleri"[694]nden ayırır. O, hayatın dinsel bir yanı olduğu ve yoruma kapalı olmadığı fikrinden hareketle radikal hermenötik (ki bazen buna zayıf teoloji de diyecektir) bir yöntem ileri sürer. Caputo, dine dair ileri sürülen fikirlerin nihai bir son umuduyla ileri sürülmediğini, onun sürekli bir araştırma ve mesele olduğunu düşünür. Ona göre din, tek bir yerde ya da tek bir biçimde görülmez. Onun çoklu yapısı, derinliğine ve ulaşılmazlığına işaret eder. Bu ulaşılmazlık dinin asıl karakteridir. Bu ulaşılmazlık onun asıl cazibesine ve tüketilemezliğine işaret eder. Caputo'ya göre,

> Tekil olarak "Din", tek bir şey olarak, hiçbir yerde bulunamaz; hepsini tek bir çatı altına sığdıramayacak kadar delice çok değerlikli ve ulaşılamaz derecede çeşitlidir. Batı dinleri, Doğu dinleri, eski dinler, modern dinler, tek tanrılı, çok tanrılı ve hatta biraz ateist dinler vardır; sayılamayacak kadar çok, ustalaşılamayacak kadar çok, öğrenilemeyecek kadar çok dilde. Şikâyet etmiyorum ya da bahane üretmiyorum. Gerçekten de, "din"in ulaşılamaz çeşitliliğinin kendisi büyük bir dini gerçektir ve dinin neyle ilgili olduğunun ulaşılamazlığının bir göstergesidir.[695]

Hem Caputo hem de Vattimo zayıf düşünce fikrini benimsemiş ve bunun felsefe ve din açısından imalarını incelemişlerdir. Nitekim Caputo'nun, zayıf düşünceye olan bu ilgisi onun zayıf teoloji ya da radikal hermenötik kavramlarını geliştirmesine yardımcı olmuştur. Bu, dinin post- çağlardaki yeri hakkındaki ilgisi ile alakalıdır. Caputo, dinin postmodern dönüşünden bahsettiğinde, neredeyse her zaman Derrida'dan öğrendiği niteleyiciye, yani "dinsiz din"e başvurur.[696] Dinsiz din, post-metafizik bir dindir. Caputo'ya göre dinlerin hakikati tekelleştirdiği yerde bu post-metafiziksel din hayatın dinsel yönünü bizlere göstererir. Tek bir dinin değil dinlerin hakikati barındırdığını söyleyen Caputo, din olmadan da hayatın dinsel olabileceğini söyler. Bu düşüncesini şöyle ifade eder;

> Bu fikir, savunduğum gibi, varsayımları büyük ölçüde itibarını yitirmiş bir Aydınlanmacı din eleştirisini basitçe tekrarlamadan, lafziliğin, köktendinciliğin ve düpedüz batıl inancın ötesine geçmektir. Çünkü dinsiz bir din, "tek gerçek din" anlamındaki "gerçek din"den keskin bir şekilde ayırt edilmesi gereken "dini hakikat"in tam olarak ifade edilmesini gerektirir (bununla her zaman, her zaman sizin değil benimkileri kastediyoruz). Çoğul olarak birkaç din, kendine özgü etik

[694] Caputo, *On Religion,* 9.
[695] Caputo, *On Religion,* 1.
[696] Caputo, *Hakikat,* 54.

> uygulamalarının ve dini anlatılarının benzersiz ve indirgenemez depolarıdır ve Tanrı'yı sevmenin pek çok farklı yolunu temsil eder ancak "Gerçeğin" münhasır mülkiyetine sahip olma iddiasında bulunmaz. Augustine, İtiraflar'da, hepsi doğru olduğu sürece Kutsal Yazıların birçok anlamı olabileceğini söyledi. Bu diyeceğim şey din için de geçerli. Hepsi doğru olduğu sürece birçok dine ve birçok "kutsal kitaba" sahip olabiliriz ve buna ihtiyacımız var.[697]

Caputo için bu, hermenötik ve dekonstrüksiyon arasında daha yakın bir iş birliğinin kurulması anlamına gelmektedir. Çünkü her ikisi de varlığın metafiziğinden bir ayrılığa işaret etmekte ve metafiziğin üstesinden gelmeye çalışmaktadır.[698] Tüm bunlar göz önüne alındığında dinin bir dönüşünün söz konusu olması vakıa olsa da bu dönüş vahyin bildirdiği ya da geleneksel anlamda monist dinlerin geri dönüşünü imlemez. Dolayısıyla "dönüş", dinin ve inancın toplumsal ve entelektüel saygınlığa dönüşüdür; Tanrı'nın ölümünün ölümü ve dinin itibarsızlaştırıcılarının itibarsızlaştırılmasıdır.[699]

Kendisini güçlü ve mutlak bir şekilde ortaya koyan dinlerin ve dindarlığın aksine Caputo, mutlak veya kesin bilgi olmaksızın inancı olumlamak istemesi anlamında eleştiri sonrası bir din sunar. Bunu yaparken tarihsel bir kökene dayalı inanç topluluklarından uzak dururken dini geleneğe değer vermeye çalışır. Dolayısıyla, onunki bir güç teolojisi değil, yoksullara ve muhtaçlara hizmet etme etik zorunluluğu ile Tanrı'nın zayıflığını birleştiren bir zayıflık teolojisidir.[700] Caputo'nun teoloji düşüncesi, Tanrı'yı her şeye gücü yeten metafizik bir güçle donatılmış bir neden yerine, bir çağrı -zayıf bir güç- olarak tasvir etmektedir. Bununla birlikte, Caputo bizi sadece insanların yaşamları üzerinde hiçbir iddiası olmayan iktidarsız bir Tanrı ile baş başa bırakmaz. Zayıf Tanrı ve zayıf teoloji, modern entelektüel geleneği tanımlayan dogmatik, günah çıkarıcı, çoğulcu olmayan ve hoşgörüsüz anlayışların reddidir. Zayıf Tanrı, "çarmıhın logosunda" örneklenen sevgi ve bağışlama yoluyla dünyayı adalete davet eder. Caputo'ya göre acı çeken çarmıhta örneklenen zayıf bir Tanrı paradoksu, güçlü zafer teolojileriyle tezat oluşturmaktadır.[701] O kendi teolojisini temellendirirken, Tanrı'ya

[697] Caputo, *On Religion,* 110.
[698] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 14.
[699] Caputo, *On Religion,* 56-66.
[700] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 16.
[701] Caputo, *The Weakness of God,* 67.

ulaşma arzusundan bahseder. Ona göre din Tanrı arzusudur. Bu arzu bilinmeyen bir Tanrı'ya duyulan arzudur. Ona göre Tanrıyı arzulamak, bir geleceği, umudu, vaadi arzulamaktır.[702]

> …teoloji, her şeyin tehlikede olduğu bir tutkuyu, bir tutkunun logosunu, Tanrı'ya duyulan arzunun logosunu, bir duanın logosunu ifade eder. Tanrı arzusu, kendim için satın aldığım belanın köküdür. Tanrı'yı, Tanrı'nın adını, Tanrı adına olup bitenleri kendime konu edindim. Din olsun ya da olmasın, normalde teoloji olarak geçen şey olsun ya da olmasın, Tanrı'nın adı özel çıkar gruplarının eline bırakılamayacak kadar önemlidir. Bu inkâr edilemez bir şekilde Tanrı için, Tanrı adına bir şey için, ne olduğunu bilmediğim ve gece gündüz dua ettiğim bir şey için duyulan bir arzudur. Bir olay için dua ediyorum.

Güçlü Hıristiyan, Yahudi veya İslami teolojilerin tarihsel belirliliği ve özgüllüğünün aksine, Caputo "karar verilemezlik ve tercüme edilebilirlik akışıyla zayıflamış" daha açık uçlu bir teoloji, Caputo'nun tanımına göre ironik bir şekilde "teolojisiz teoloji" olarak düşünebileceğimiz bir "olay teolojisi" sunar.[703] Bu *olay teolojisi* düşüncesi Caputo'nun Pavlus'tan Derrida'ya uzanan bir teolojik kaynak kullanımıyla mümkün olmuştur. Nitekim Caputo bu olay teolojisinin gerekçelerini ve dayanakları şöyle ifade eder;

> Derrida'nın "dinsiz din" dediği şeye eşlik eden "teolojisiz bir teoloji", Vattimo'nun "zayıf düşüncesine" eşlik eden "zayıf bir teoloji" ya da belki de Benjamin'in "zayıf mesih gücüne" eşlik etmesi gereken zayıf bir mesih teolojisi olarak düşünün. "Zayıflığı savunurken açıkça Derrida, Vattimo ve Benjamin'i bir araya getiriyorum ama aynı zamanda utanmadan Aziz Pavlus'tan "Tanrı'nın zayıflığı" (1. Kor. 1:25) üzerine alıntı yapıyorum, hepsi de Pavlus'un bazen yapmaya alışkın olduğu gibi kutsal bir isyanı kışkırtmak umuduyla.[704]

Zayıf teolojinin temel fikri, teolojinin dogmatik ve mutlak bir gerçeklik üzerine odaklanan güçlü teoloji anlayışını reddetmesidir. Caputo, zayıf teolojinin, teolojiyi daha esnek, yoruma açık ve evrensel geçerliliği olmayan bir alan olarak gören bir perspektif sunduğunu belirtir. Teistik teoloji olan "güçlü teolojiye" karşı zayıf teolojiyi savunan Caputo, "Güçlü standart versiyon, güç ve mevcudiyetin egemen düzenine aittir ve büyük tümel isimler ve hiper-fiillerden oluşan bir grameri tercih eder" diye yakınmaktadır.[705] Buna karşılık, zayıf teoloji "belki gibi küçük bir fiille yetinir, yorumlamaktan ya da araya girmekten başka bir şey yapamaz

[702] Caputo, *On Religion*, 4.
[703] Caputo, *The Weakness of God*, 54.
[704] Caputo, *The Weakness of God*, 22.
[705] Caputo, *The Weakness of God*, 9.

... 'ne'ye değil 'nasıl'a, büyük önermelere değil küçük edatlara odaklanır."[706] Zayıf teoloji, teolojinin doğası gereği belirsizlik, çelişki ve sorgulamaya açık olabileceğini kabul eder. Bu, teolojinin felsefe ile bir araya geldiği noktada, eleştirel düşüncenin geliştirilmesini sağlar. Caputo, zayıf teolojiyi Derrida'nın dekonstrüksiyon felsefesiyle bağlantılı bir şekilde geliştirmiştir.[707] Derrida'nın dekonstrüksiyonu, metinlerin sabit anlamlara sahip olmadığını ve her yorumun çelişkiler ve çoklu anlamlılıklar içerebileceğini iddia eder. Caputo, zayıf teolojiyi dekonstrüksiyonun teolojik bir yorumu olarak görür.[708] Zayıf teoloji, dini metinleri dekonstrüksiyonun ışığında okumak ve onları eleştirel bir şekilde sorgulamak için bir araç sağlar. Dekonstrüksiyonu imkânsızın deneyimi olarak tanımlayan Caputo için teoloji Tanrı'nın deneyimi olarak imkânsızın deneyiminin hermenötiğidir.[709] Burada imkânsızla ilgili iki noktayı akılda tutmak önemlidir: birincisi, Caputo'nun Tanrı ile kastettiği şey imkânsızdır, ikincisi ise imkânsız radikal bir şekilde geleceğe yöneliktir. Dekonstrüksiyonda imkansız olarak adlandırılan şey her zaman mümkün olanla ilişkili olarak düşünülür ve hem mümkün hem de imkansız zamansal terimlerle düşünülür. Mümkün olan geleceğe gönderme yaparken, imkânsız olan mutlak geleceğe gönderme yapar. Bu iki gelecek arasında net bir ayrım yapmak için Caputo, mümkün olanla ilgili olan geleceği "gelecekteki şimdiki zaman" olarak adlandırmaktadır. İmkânsız olanla ilgili olan geleceği ise "mutlak gelecek" olarak adlandırmaktadır.[710] Gelecekteki şimdiki zaman programlanabilir bir gelecektir. Bu, şimdinin görece öngörülebilir bir sonucu olan gelecektir. İnsanlar yatırımlarını, planlarını ve vaatlerini bu zamansallığa göre yaparlar. Buna göre gelecekteki şimdiki zamandaki 'şimdiki zaman' kelimesi 'mevcudiyet'in zamansal anlamıdır. Geleceğin kaçınılmaz olarak ya da muhtemelen gerçekleşecek bir mevcudiyet olduğunu ifade eder. Bu, şimdinin bir uzantısı olarak gelecektir-mevcudiyet olarak gelecek. Açıkçası bu gelecekle ilişki kurmanın kaçınılmaz ve hatta gerekli bir yoludur. Bununla birlikte, bu çalışmada tartışacağımız gibi, eskatolojinin uyum sağladığı, yaşamın içine gömülü daha radikal bir gelecek vardır: mutlak gelecek.

[706] Hanson, "Surviving Postmodernism", 17.
[707] Hanson, "Surviving Postmodernism", 17.
[708] Caputo, *Religion without Religion,* 3.
[709] Caputo, *The Weakness of God,* 114.
[710] Caputo, *On Religion,* 10-11.

Mutlak gelecek, tahmin edilemeyen bir gelecektir; "beklentilerimizin ufkunu paramparça eden" bir gelecek. Mutlak gelecekten bahseden Caputo şöyle ifade eder:

> İmkansız "p ve değil-p" gibi basitçe ya da kesinlikle imkansız değildir, bu onu tutarsızlığa indirger; Fransız filozof Jacques Derrida'nın "imkansız" dediği şey, olasılığını öngörmediğimiz ve öngöremediğimiz, gözün görmediği, kulağın duymadığı, insanoğlunun aklına asla girmeyen bir şey anlamına gelir (I. Kor. 2:9). Bu yüzden bize açıkça imkânsız fikrini yeniden gözden geçirmemizi ve imkânsızın, imkânsız olanın, mümkün olanın imkânını "imkânsız-olmayan" olarak düşünmeye ve Derrida'nın da dediği gibi Tanrı'yı "imkânsız olanın mümkün hale gelmesi" olarak düşünmeye giden yolu açık görmemizi tavsiye ediyorum.

Caputo'nun imkânsızdan bahsederken İncil dilini kullanması dikkat çekicidir. Bu, Caputo'nun *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* kitabının teziyle uyumludur: din, dekonstrüksiyonda istenildiği zaman vazgeçilebilecek söylemsel bir araç değildir, dekonstrüksiyon radikal bir şekilde dinseldir, din(siz)siz bir din, hatta teolojisiz bir teolojidir. Çağdaş postmodern teologlardan Taylor'a göre "dekonstrüksiyon, Tanrı'nın ölümünün hermenötiğidir."[711] Bu anlamda Tanrı'nın ölümünden sonra ortaya çıkan ve dinin dönüşü olarak bilinen durum, Robbins'e göre geleneksel dinin dönüşü değil daha uysal ve güçlü özelliklerinden arındırılmış bir dindir. Bu din, post-metafizik ve postmodern dönemde bir çağrı ve vaat olarak, adalet beklentisi olarak ve kriz içindeki bir kültürün kurtarıcısı olarak mesihsel bir özellik taşır. Caputo'nun söylediği gibi en temelde din, insan ölçüsünün ötesinde ve tüm insan kısıtlamalarından kurtulan bir aşk olan Tanrı sevgisi hakkındadır. Tanrı sevgisi kategorisiz bir sevgidir ya da daha iyisi, tüm sınıflandırmaları aşan bir sevgidir. Dindar ya da seküler, teist ya da ateist, Hristiyan, Müslüman, Budist, Yahudi vs. bu itibarla postmodern dekonstrüksiyon, aleyhte olanların ortaya koyduğu gibi dünyayı inkâr eden, radikal bir şekilde şüpheci ve din karşıtı bir hareket değildir. Aksine, ancak hayat veren ve temelde olumlayıcı tutkusunun, yaşam vaadine radikal ve koşulsuz Evet'inin tanınmasıyla anlaşılabilir. Bu Evet, belirgin bir biçimde postmodern inancın vaadini taşır ve hatta dahası, postmodernin -modern din eleştirisini genişleterek ve radikalleştirerek- dinin çağdaş dirilişinin kültürel koşullarını fiilen nasıl belirlediğinin paradoksunu daha iyi anlamamıza yardımcı olur.[712] Nitekim Caputo'ya göre, postmodernizm göreceliliğe ve özellikle de nihilizme bir dönüş değil,

[711] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 3.
[712] W. Robbins, "Introduction: After the Death of God", 19.

"yapılarımızın olumsallığı ve yeniden gözden geçirilebilirliği konusunda artan bir duygu"[713] uyandırarak sonlu somut insan varlığını karakterize etmesi gereken epistemolojik alçakgönüllülüğün tanınmasıdır.

Derrida'yı takip eden Caputo'ya göre bu mutlak gelecek -imkânsız- dini ya da teolojik bir kategori olan radikal bir gelecek anlayışıdır; radikal bir mesihçi 'gelecek' yapısıdır.[714] Bu gelecek, herhangi bir garanti için şimdiye (mevcudiyete) bağlı olamaz. Bu, gerçekleşmesi zorunlu ya da olası bir gelecek değildir; bu, şimdinin mantıksal bir sonucu olmayan türden bir gelecektir. Öngörülebilir değildir çünkü şimdiki zamandan ve mevcudiyetten radikal bir kopuştur. Bu, Yeni Ahit'te Mesih'in (ötekinin) gelişi, geceleyin hırsızın öngörülemez gelişiyle karşılaştırıldığında ilişkilendirildiği türden bir gelecektir.[715]

Tanrı ile kastedilenin imkânsızdır ve bu nedenle Caputo'nun Tanrısı hakkında doğası gereği eskatolojik (mesihsel) bir şey vardır. Caputo'nun Tanrısı mevcut değildir (presence) ama her zaman ertelenmiştir, her zaman zaten gelmekte, yoldadır. Bu bir olay kavramıdır, bir olayın ya da olayların adı olarak Tanrı'nın adıdır. Olaylar différance hareketinin geçici etkileridir. Différance, şimdiyi (mevcudiyeti) istikrarsızlaştırır- onu ortadan kaldırmaz- onu daima geçmişe ve geleceğe maruz bırakarak, şimdinin bir yapıya dair her şeyi içermediğini, ancak bir yapının bir iz, bir kalıntı ve hatırlatma olarak mevcut olduğu geçmişin bir anısı ve aynı zamanda bu anının çağırdığı bir gelecek -veya gelecekler- ışığında şimdide ne ise o olduğunu gösterir. Dolayısıyla bir olayın bu iki yönü (geçmiş ve gelecek) vardır. Caputo, her ikisini de detaylandırmak için Derrida ve Deleuze'den yararlanır.

Derrida'nın olay anlayışı, tamamen yeni bir şeyin (tamamen öteki olanın), dışarıdan gelen bir şeyin içeri girmesidir: "Beklenti ufkumuzu parçalayan, tamamen şaşırtıcı, tamamen beklenmedik bir şeyin tanıdık dünyamıza girmesi."[716] Derrida'nın olay anlayışının dışarıdan içeriye doğru bir hareketi, bir girişi vurguladığını ve bunun olayın geçmiş yönlerine olduğu kadar gelecek yönlerine de karşılık geldiğini vurgulamak önemlidir ki bu mesihçiliği ifade eder. Deleuze'e göre ise olay deyim yerindeyse ters yönde "geldiğini görmediğimiz, öngörülemeyen,

[713] Caputo, *On Religion,* 63.
[714] Caputo, *On Religion,* 16.
[715] Caputo, *On Religion,* 8.
[716] Caputo, *The Weakness of God,* 109.

tekil, düzensiz, hatta biraz tuhaf bir şeyin ortaya çıkması ... ya da patlaması" olarak tanımlanır.[717] Burada Caputo "dekonstrüksiyonun, belli bir analizde dini ya da peygamberane bir arzu olarak adlandırılabilecek kapsayıcı bir arzu tarafından harekete geçirildiğini... imkânsız olana duyulan bir tutku, imkansızı yapmaya duyulan bir tutku, imkansız olduğu için gidilemeyen yere tam olarak gitmeye duyulan bir tutku" olduğunu açıklar

Caputo'ya göre dini inanç temelde tutkuyla -ya da daha spesifik olarak "bilmeme tutkusuyla"[718]- deneyimin yapısını oluşturan imkansıza yönelik bir tutkuyla ilgilidir. Bu deneyim yapısı, *tout autre*'a, mevcut olasılık ufkunu kıran, yeni ve beklenmedik bir şeye, imkânsıza bakan bütünüyle ötekine duyulan bir tutku ve bağlılıktır.[719] Caputo, deneyimi deneyim olarak oluşturan şeyin dinsel olduğunu söyleyecek kadar ileri gider- kişi ancak imkânsızla birlikte yeni bir şeyi gerçekten deneyimleyebilir. Caputo'ya göre bu "deneyimin dinsel yanı", "mümkün olanın sınırında, imkânsızın eşiğinde yaşam nosyonu, dinsel bir yapı, her birimizin dinsel yanını oluşturur."[720] Derrida'yı takip eden Caputo, insan deneyimindeki imkânsıza yönelik bu temel tutkuyu "Tanrı sevgisi" olarak adlandırır "-ki bu da dindir.[721] Derrida ve Caputo için "Tanrı'nın adı", "sorgusuz sualsiz, arzuladığımız ve sevdiğimiz şeyin adıdır-" "Tanrı", tutkuyla arzuladığımız (görmeden, sahip olmadan veya bilmeden) imkânsız olandır.[722] Dolayısıyla, yaşam tutkusu bizi Tanrı sevgisine götürür.

Tanrı sevgisi olan yaşam tutkusu, "ötekine" karşı derin bir uyum ve yönelim gerektirir. "İmkânsız olarak Tanrı, ötekinin gelişidir."[723] Caputo'ya göre post-metafizik din (radikal hermeneutik ve post-metafizik etik ile) heterolojik (benzeşmez) olmaktır. Ona göre bu hetorojen yapı, faklı olana, aynı olmayana kısaca belirlenmemiş olana bir atıftır. Post-metafizik din de bu faklılık içinde anlamlıdır. Post-metafizik dinin heteronomizmi, doğru dini inancın Tanrısının "benliklerimizi rahatça içine yerleştirdiğimiz aynının tüm güvencelerini sarsan mutlak bir heterojenlik", kısacası "ötekinin Tanrısı"[724] olmasında açıkça görülür. Caputo'nun "Tanrı" ve "öteki" üzerine düşüncelerinin merkezinde din ve yükümlülük arasındaki yakın

[717] Caputo, *The Weakness of God*, 109.
[718] Caputo, *More Radical Hermeneutics*, 5.
[719] Caputo, *More Radical Hermeneutics*, 258.
[720] Caputo, *On Religion*, 11.
[721] Caputo, *On Religion*, 113.
[722] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 18.
[723] Caputo, *Religion without Religion*, 76.
[724] Caputo, *Religion without Religion*, 5.

ilişki yer alır. Her ikisinde de tekil birey ile tekil öteki arasında bir bağ vardır. Levinas ve Derrida'yı takip eden Caputo, din ve yükümlülük arasında yapısal bir özdeşlik olduğunu düşünür. Din, evrenselden daha yüksek olan bir tekilliğe karşı yükümlülüktür.[725] Caputo'ya göre;

> "Din re-ligare'dir yani var olan bireyin Mutlak ile bire bir bağı, Mutlak ile olan mutlak ilişkisidir. Re-ligare ob-ligare'dir, mutlak bağdır, yükümlülüktür ancak evrenselin sağladığı sığınak olmaksızın."[726]

Buradan hareketle Caputo, dinin aslında insani bir şey olduğunu ve bu bağın ve yükümlülüğün hayatın kendisinde zaten var olduğunu ifade eder. Yani din aslında din olmadan da bilinebilir. Caputo'ya göre Tanrı sevgisi yani din aslında tebliğ edilmeden de bulunabilir. Ona göre sevgi bu bulunmanın bir aracıdır. 'Dinsiz Din' düşüncesini bu şekilde ifade eden Caputo bunu "Bazı insanlar teolojili veya teolojisiz, dinli veya dinsiz derin ve kalıcı bir şekilde 'dindar' olabilirler. Din, din olsun veya olmasın bulunabilir. Bu benim tezim." şeklinde ifade eder.[727] Dine yönelik bu tanımlama çabası ya da daha doğru ifadelerle, dinin bu belirsiz gibi görünen yanı aslında onun basit, demode olan yani 'Tanrı sevgisi' tanımlamasına geri gitmeyi zorunlu kılar. Ona göre din aslında basit bir biçimde tanımlandığında, klasik düşünceden beri 'Tanrı sevgisi' anlamına gelmektedir. Elbette bu ifade Caputo'nun meramını anlatmaya yetmemektedir. O nedenle Caputo, Augustinus'a vurguyla 'what do I love when I love God? (Tanrı'yı sevdiğimde neyi sevmiş olurum)' sorusunu sorar.[728] Bize göre bu soru bir anlamda Tanrı'nın sevgi olması ile bağlantılı bir şekilde yorumlandığında her şeyi Tanrı'dan ötürü sevmeye işaret eder.

> Bu soruyu hiç de azımsanmayacak kadar seviyorum çünkü bu soru, tuzuna değen herkesin Tanrı'yı sevdiğini varsayar. Tanrı'yı sevmiyorsan, ne işe yararsın? Bir tamircinin lanetine değmeyecek kadar kendini sevmenin ve kendini tatmin etmenin bayağılığına kapılmışsın. Ruhunuz yalnızca Dow-Jones Sanayi ortalamasındaki bir ani artışla yükselir; kalbiniz yalnızca yeni bir vergi muafiyeti ihtimaliyle çarpar... Din âşıklar içindir, tutkulu erkekler ve kadınlar içindir, kar elde etmekten başka bir şeye tutku duyan gerçek insanlar, bir şeye inanan, bir şeye deli gibi umut eden, bir şeyi anlayışı aşan bir aşkla seven insanlar içindir. Ünlü bir elçiye göre, inanç, umut ve sevgi ve

[725] Caputo, *Against Ethics*, 19.
[726] Caputo, *Against Ethics*, 18.
[727] Caputo, *On Religion,* 3.
[728] Caputo, *On Religion,* 1.

> bu üçünün en iyisi sevgidir (I Korintliler 13:13). Ama neyi seviyorlar? Tanrımı sevdiğimde neyi seviyorum? Bu onların sorusu, bu benim sorum.[729]

Caputo'ya göre dinsiz bir kişi aslında sevgisiz bir kişidir.[730] Din eninde sonunda sevgidir. Bütün dinleri din yapan da budur. Her dinin içinde mutlak suretle hem ötekine yönelik bir misafirperverlik hem de sevgi vardır. Bu sevgi aynı zamanda her şeyi sevmek, ötekini sevmek demektir. Tanrı sevgidir ve sevgi de Tanrı. Buna çevrilebilirlik diyen Caputo'ya göre burada bir belirsizlik vardır.

> Tanrı sevgidir demenin ne kadar kolay bir şekilde "sevgi Tanrı'dır" demeye kaydığını fark edin. Bu kayma kışkırtıcıdır ve bize son derece önemli ve üretken bir belirsizlik sağlar, "sevgi" ve "Tanrı" arasında bir tür sonsuz ikame edilebilirlik ve tercüme edilebilirlik açar…[731]

Bu durum bir karar verilemezlik durumudur. Hangisinin hangisi olduğu konusunda bir karar verilemezlik. "Tanrı" ile gerçekten kastettiğimiz şey sevgidir. Burada belli bir karar verilemezlik söz konusudur, yani bu iki terimin, "Tanrı" ve "sevgi" terimlerinin birbirlerine çevrilebilirliğine ya da birbirlerinin yerine kullanılabilirliğine bir son verememe durumu söz konusudur. Tanrı'nın aşkı mı yoksa Aşk'ın Tanrısı mı?[732] Bu durum, yukarıda öteki ile mutlak olarak yükümlü olduğumuz Tanrı arasında ima edilen karar verilemezliği yansıtmaktadır. Gerçek anlamda dini inanç, "Tanrı" ve "sevgi" arasındaki "sonsuz ikame edilebilirlik ve tercüme edilebilirlik" içinde var olur. Yükümlülükte ve dinde kişi bir çağrıya, koşulsuz bir talebe tabidir. Dinin yükümlülüğü yansıtması gibi, yükümlülük de dini yansıtır çünkü yükümlülükte saygı gerektiren ve gizemli bir derinliği olan bir *öteki*yi deneyimleriz.[733] Her ikisinde de kişi yapısal olarak "alıcı taraftadır."[734] Hem yükümlülükte hem de dinde "güç", çağrıda bulunanın ontolojik (metafizik) statüsünden değil, çağrının kendisinden kaynaklanır. Dolayısıyla hem yükümlülükte hem de dinde "egemenliği ve varlığı olmayan, zoru ve gücü bulunmayan koşulsuz bir şey olur", ikisinde de "tek gücü güçsüz ama koşulsuz bir çağrının gücü"

[729] Caputo, *On Religion*, 2.
[730] Caputo, *On Religion*, 2.
[731] Caputo, *On Religion*, 5.
[732] Caputo, *On Religion*, 126.
[733] Caputo, *Radical Hermeneutics*, 276.
[734] Caputo, *Against Ethics*, 11.

görülür.[735] Dolayısıyla Caputo'nun din projesi, ötekine karşı yükümlülük açısından "egemenliği olmayan" bir Tanrı tasavvur etme çabası olarak görülebilir.

Caputo'nun tekrar tekrar döndüğü kilit nokta, kararsızlığın kararsızlık ve eylemsizlik için, inancın ve amellerin ortadan kaldırılması için bir reçete değil, inancın mümkün olmasının koşulu olduğudur.[736] Gerçeklik hakkındaki bilgimizi daimi bir karar verilemezlik durumuna sokan "post-metafizik" bilmeme, post-metafizik dinsel inancı (tamamen metafizik) bilgiden farklı kılan şeydir. Capputo'ya göre karar verilemezlik karşısında bir karar olarak inanç temelde eylemle bağlantılıdır. Sonunda, Tanrı ve sevgi arasındaki temel ve kaçınılmaz karar verilemezlik, sevgi dolu eylem ve edimi ortaya çıkarma işlevi görür. Nihayetinde, neyin neyi örneklediği önemli değildir: hangisinin nihai olduğu önemli değildir.[737] Önemli olan -hangisinin hangisi olduğuna bakılmaksızın- eylemdir. Her ikisi de bizi farklı, aktif olarak seven insanlar olmaya çağırır. Aslında Caputo, "Tanrı"nın bir "ne"den ziyade bir "nasıl", bir eylem daveti, "bir eylemin adı" olduğunu söyleyecek kadar ileri gider- ki bu eylemin gücü semantik olmaktan ziyade pragmatiktir.[738] Dolayısıyla sonuçta, sevgi dolu olduğu sürece, doğru bir dini inancın "dinsel" olup olmaması önemli değildir. Doğru dini inanç, diğerine karşı sevgi dolu yükümlülüğe indirgenebilir. Bu nedenle kişi "teoloji olsun ya da olmasın, dinler olsun ya da olmasın, derin ve kalıcı bir şekilde 'dindar' olabilir".[739] Dolayısıyla Tanrı'nın gücünün zayıflıkta bulunduğuna dair paradoksal formülasyonundan ilham alan Caputo, "güçlü teoloji"nin metafiziksel kesinlemelerine karşı çıkan "zayıf teoloji"nin açıklığı, karar verilemezliği ve hermenötik rolü ile geniş kapsamlı bir proje geliştirir.

Klasik ilahi aşkınlık ve her şeye kadir olma kavramlarını eleştiriye tabi tutan Caputo, içkinliği ve umut verici belirsizliği vurgulayan daha zayıf bir teoloji geliştirir. Her şeyden önce Caputo, Tanrı hakkında düşünmek için tüm metafizik çerçeveleri, özellikle de "nihai neden" olarak Tanrı'yı terk etmemiz ve bunun yerine olası Tanrı'nın "cazibesine" açık ve rahatsız/konforsuz olmamız gerektiğini savunur. Bu anlamda

[735] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 19.
[736] Caputo, *Against Ethics*, 244; Caputo, *Radical Hermeneutics*, 288; Caputo, *More Radical Hermeneutics*, 220.
[737] John D. Caputo, *Philosophy and Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2006), 135.
[738] Caputo, *On Religion*, 115.
[739] Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, 21.

Caputo, tüm Tanrı söylemlerinin iflas ettiğini varsayan bir Tanrı'nın ölümü teolojisi sunmaz. Daha ziyade, Tanrı-konuşmasını metafizikten kurtarmak, dekonstrüksiyona uğratmak ve "bir çağrı, talep, iddia veya itirazın yanı sıra bir vaat ve bir cazibe" anlamına gelen "olaya" doğru yönlendirmek istemektedir.[740] Pratikte bu yönlendirme, diğerlerini dışlayan ya da onlara hükmeden tüm "güçlü" kimlik ve egemenlik yapılarını dekonstrüksiyona uğratmayı amaçlamaktadır. Caputo'ya göre bu bir adalet işidir ve Tanrı'nın Krallığı gibi her zaman "gelecek" olan bir iştir.

3.2.3. Varlıksız Tanrı ve Vahyin Fenomenolojisi Marion:

Fransız düşünür Jean Luc Marion, düşüncelerini felsefe ve teoloji arasında bir yerde, bir sınırda konumlandırır.[741] Öyle ki onun düşünceleri fenomenolojinin ya da felsefenin aslında, ihmal edilen ve görmezden gelinen 'vahiy' problemine geri dönmesi gerektiği üzerine şekillenir. Marion, Husserl ve Heidegger'in fenomenoloji anlayışlarına karşı çıkarak, fenomenlerin 'verilmişlik' (givennesses) ğinin ihmal edildiği ve nesnelerin ya da şeylerin bizim bilincimizdeki görüntülerinin yanında bir de onların bize 'verilmişlik'lerinin gündeme getirilmesi gerektiğini savunur. Bu düşünce, fenomoloji açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu, özellikle 'doymuş fenomen' olarak vahiy anlayışında kendini gösterir. Marion, eksik ve fazla (aşırı) fenomen ayrımını yaparak vahiy açıklamaya çalışır. Fakat bu açıklamada dikkat edilmesi gereken nokta, yukarıda da belirtildiği gibi, teolojik bir savunu yapmak değil, felsefi bir sınır içinde kalınmasına özen gösterilmesidir. Nitekim Marion vahiy'den bahsederken (genelde Yahudi ve Hıristiyan vahyi söz konusu edilir) onun gerçekte ortaya çıktığı ya da gerçekleştiğini iddia etmez. Onun iddiası, vahyin –eğer gerçekleşseydi- fenomenolojik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. O bu soruna olumlu bir şekilde yaklaşarak bir imkan meselesi ortaya koyar. Yani vahyin mümkün olup olmaması meselesi. Buradaki mesele, modern düşüncede tartışılan ve rasyonel bir zemine oturtulma çabası içinde, doğa yasalarının ihmali ya da mucize meselesi değil, fenomenlerin bize görünmesinin eksikliği ya da fazlalığı meselesidir. Kısacası vahiy eğer mümkünse o, doymuş fenomen olarak mümkündür. Bununla

[740] Caputo, *The Weakness of God*, 28-29.
[741] Marion, *God Without Being*. s.xxii.

beraber Marion, bu girişimini post-metafizik bir girişim olarak adlandırmaktadır. Nitekim ona göre artık hiçbir söylem metafiziksel bir ima barındıramaz. 'Tanrı'nın ölümü'nden sonra metafizik sona ermiştir ve onto-teolojik Tanrı artık söz konusu değildir. Artık önemli olan onto-teolojik bir ima içermeden Tanrı hakkında nasıl konuşulabileceğidir. Marion'un bir "ontoteoloji" olarak metafizik eleştirisi, ontoteolojinin "Tanrı "sının, iyi tanımlanmış ve dolayısıyla sınırlı bir "Tanrı" kavramının, Tanrı'nın özünün zihne sunulan bir yükleminin, Tanrı'nın kendisiyle eşdeğer kabul edildiği "kavramsal" bir idol anlamına geldiği iddiasına dayanacaktır; gerçekte yalnızca tamamen insan düşüncesinin görünmez bir aynasını oluşturan böyle bir kavram ve yüklem, inancın Tanrı'sının herhangi bir tanımın, yüklemin, özün veya mevcudiyetin sınırlarını aşacağı temel anlamı engeller. [742] Dolayısıyla Marion'un bu felsefi projesini biz de iki açıdan ifade etmeye çalışacağız. İlk olarak onto-teolojik sınırların dışında metafiziksel olmayan –yani Varlık içermeyen- Tanrı meselesi ve ikinci olarak; doymuş fenomen olarak vahiy probleminin Marion tarafından nasıl serimlendiği meselesiyle ilgileneceğiz.

Marion, Tanrı'yı kavramsal olanın yani onto-teolojinin dışında düşünmenin mümkünlüğünü araştırır. Onun 'Varlıksız Tanrı' ifadelendirmesi bu kaygıyı dile getirir. Ona göre insani öznenin rasyonel sınırlarının ötesinde, metafiziksel olmayan bir Tanrı, postmetafizik düşüncenin temel sorunudur. Hümanistik ve metafiziksel olmayan Tanrı düşüncesi, ona göre dilden ve kültürden ve öznenin önselliğinden bağımsızdır. Böyle bir Tanrı, varlıktan önce gelir. O varlığa gelmez, varlık ona doğru gider. Carlson'un da belirttiği gibi, Marion'un teolojisi Hıristiyan Tanrısının kendini ifşasını insan düşüncesinin ve dilinin her türlü önkoşulundan ya da belirleniminden, özellikle de Batı metafiziğine ve onun "yüce varlık" olarak "onto-teolojik" Tanrı anlayışına hâkim olan "Varlık" düşüncesinden ve dilinden kurtarmaya çalışır.[743]

Marion'un modern hümanistik öznenin öncelliğini eleştirisi oldukça önemli bir noktadır. Ona göre, Descartes'in ego'su her şeyin temeli olarak kendini öne çıkartırken Tanrı bile onun garantörlüğü altında hizmet eder. Ego düşündüğü için vardır ve diğer her şey ego tarafından düşünüldüğü için vardır. Böylece tüm varlık, her şey egonun düşüncesine bağlıdır.

[742] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 60.
[743] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 58.

Ego, diğer tüm varlıkların varlığını temel alan en üstün varlıktır. Bu, egonun (ya da cogitatio'nun, yani düşünme olarak egonun) metafiziğidir. Ancak Meditasyonlar'da Descartes, egonun kendi varlığını her zaman temellendiremeyebileceğinden şüphelenir: Ego şüphe duymadığında veya düşünmediğinde ne olur? Varoluşta kendini sürdürebilir mi? Böylece Descartes, ikinci bir metafizik yapıyı formüle etmeye devam eder. Bu durumda en yüce varlık, Üçüncü Meditasyon'da var olduğu ispatlanan, egonun temellendiremeyeceği bir varlık olan ve böylece egoyu bile varlıkta tutan ve dolayısıyla diğer tüm varlıkları da temellendiren Tanrı'dır. Bu, causa sui'nin metafiziğidir, Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğu, nihai olarak kendisi de dahil olan bir nedendir.[744] Dolayısıyla Marion'a göre ego ya da 'ben' Tanrı'yı bile belirleme cihetine girerek putperest bir yaklaşım sergiler. Yine buradan da hareketle o, bir bütün olarak modernite düşüncesini eleştirir. Ona göre modernite, tıpkı Descartes'te olduğu gibi, her şeyin özne tarafından belirlendiği bir anlayışı vücuda getirmiştir. Marion, Aydınlanma'dan bu yana ortaya çıktığı şekliyle bilgiye ilişkin öznellik ve kesinlik gibi temel ilkeleri reddeder. Caputo'nun ifade ettiği gibi: "Marion için modernite, Descartes'tan Kant ve Husserl'e, hatta Varlık ve Zaman'ın Heidegger'ine kadar uzanan ve fenomenlerin kendini vermesine önsel kısıtlamalar getiren 'özne' geleneği anlamına gelir. Aşkın özne, fenomenal alan üzerinde hüküm sürer ve fenomenlerin ortaya çıkması için koşulları önceden belirler".[745]

Bu açıdan bakıldığından Marion'a göre metafizik, öznenin etrafında şekillenen ve Tanrı'yı kavramlara indirgeyen bir geleneği temsil etmektedir. Yine Carlson'a göre Marion, metafizik tarihi tarafından varsayıldığı ve sürdürüldüğü şekliyle, Varlığın önceliği, Tanrı'yı insan kavramlarının ölçülerine göre belirlemeye ve kavramaya yönelik yanlış yönlendirilmiş bir girişimi içerdiğini ve bu girişim modern Batı özne felsefesinde zirveye ulaştığını düşünür. Dolayısıyla, Marion'un teolojik projesi iki yönlü bir eleştiri gerektirecektir: Birincisi, Tanrı'nın ısrarla bir kavramın oranlarına indirgendiği tüm metafiziğin eleştirisi (Platon'un iyi formu ve Plotinosçu Bir'den Descartes'ın causa sui'sine ve Leibniz'in yeter sebep ilkesine kadar); İkincisi, buna bağlı olarak, Tanrı'nın (tüm varlıklar gibi) görünüşünün yalnızca varlıkların Varlığını tanımlayacak veya ölçecek bir öznellik temelinde düşünüldüğü özellikle modern metafiziğin eleştirisi (Descartes'ın cogito'sundan Hegel'in mutlak öznelliğine, hatta Nietzsche'nin güç

[744] Christina M. Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ed. Morny Joy (London and New York: Springer, 2011), 11.
[745] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 238.

istencine ve Heidegger'in Dasein'ına kadar). Dolayısıyla Marion'un metafizik tarihindeki "onto-teolojik" Tanrı anlayışlarına yönelik teolojik eleştirisi, modern bağlamda hümanistik ilişkin onto-teolojik anlayışların eleştirisiyle paraleldir.[746]

Marion çok kesin ve dar bir metafizik tanımıyla hareket eder ve bunu Descartes üzerine yaptığı çalışmalarda ayrıntılı olarak işler. Metafizik onun için belirli bir felsefe dönemi ve yaklaşımıyla, yani Descartes'tan Nietzsche ya da Heidegger'e (aşağıda göreceğimiz gibi, bu iki filozofta da metafizik düşüncenin kalıntılarını algılar) kadar uzanan modernite dönemiyle sınırlıdır. Bir dereceye kadar Heidegger'in metafiziği onto-teoloji olarak tanımlamasını benimser: metafiziksel bir proje, birbiriyle bağlantılı ve aslında karşılıklı olarak içerilen bir ontoloji (varlıklar hakkında bir teori) ve bir teoloji (en yüksek varlık hakkında bir teori) içerir (en yüksek varlık diğer tüm varlıkların varlığını temellendirir). Dolayısıyla metafizik, aksiyomatik bir causa sui olarak işlev gören bir ilk ilke ya da varlıktan türeyen epistemolojik bir temellendirme projesidir.[747] Marion bu projenin özellikle Descartes tarafından iki katına çıkarılmış bir şekilde örneklendirildiğini düşünür: önce ego tüm varlığın temeli olarak işlev görür (egonun cogitata'sı ya da düşünceleri), daha sonra Tanrı egonun varlığını bile varlıkta tutan causa sui haline gelir. Marion, onto-teoloji eleştirisiyle metafizik eleştirisini aynı ölçüde ortaya koyar. Marion'a göre metafizik, ''Tanrı ile denklik iddiasında bulunan bir kavramın üretilmesidir.''[748] Metafizik, belirli bir varlık anlayışı lehine varlığı unutmuştur. Gerçekten de metafizik, "Varlığı düşünür, ama kendi tarzında."[749] Marion, antik ya da ortaçağ felsefesinin metafiziğin bu tanımına uymadığını (aslında ontoloji terimi erken modern dönemde ortaya çıkar), çünkü ilahi olanı böyle bir sisteme tabi ya da diğer varlık türleriyle bir süreklilik içinde görmediğini iddia eder.[750] Çünkü ona göre, dinler ve özellikle Hıristiyanlık Tanrı'yı causa sui olarak düşünmez. Dinler, Tanrı'nın kendini nasıl vahyettiyse öyle düşünmeye eğilimlidir. Marion bu açıdan bakıldığında, dinsel düşüncesinin kendine ait bir rasyonalitesi olduğunu da vurgulamış olur.

[746] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 59.
[747] Christina Gschwandtner, "Jean-Luc Marion", *Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek*, ed. Philip Goodchild - Phelps Phelps (New York: Routledge Press, 2017), 325.
[748] Jean Luc Marion, *The Idol and distance*, çev. T.A Carlson (New York: Fordham University Press, 2001), 13.
[749] Marion, *The Idol and distance*, 13.
[750] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion", 325.

> Hıristiyan dini Tanrı'yı causa sui'den başlayarak düşünmez, çünkü Tanrı'yı nedenden ya da metafizik tarafından tanımlanan teorik alan içinde ya da hatta kavramdan başlayarak düşünmez, ama gerçekten de yalnızca Tanrı'dan başlayarak, kendisini ortaya koyduğu bilgiyi kendisi tarafından başlattığı ölçüde kavrar.[751]

Ona göre, Orta çağ düşünürleri tarafından Tanrı'nın her zaman nihai olarak bilinemez (en azından özünde) olduğu varsayılır ve ilahi niteliklere ilişkin iddiaların her zaman en iyi ihtimalle analojik olduğu ama kesinlikle tek anlamlı olmadığı anlaşılır (yani "varlık" veya "iyilik" gibi terimler ilahi olana uygulandıklarında insanlara uygulandıklarında olduğu gibi tam olarak aynı anlama gelmezler, sadece analoji yoluyla işlev görürler). Buna karşın metafizik ve dolayısıyla da modern düşünce, ilahi olana ve insana aynı dili uygular ve tıpkı Galileo'nun Tanrı'nın geometri yasalarına tabi olduğundaki ısrarı gibi, Tanrı'yı insan mantığına ya da ontolojisine tabi kılar.[752] Özellikle erken modern dönem, Tanrı'yı varlığa ve matematik ve mantığın "ebedi hakikatleri" olarak adlandırılan şeylere tabi kılar ve böylece ilahi olanı bizim düşüncemize tabi, anlaşılabilir bir ilkeye dönüştürür. Marion çalışması boyunca metafiziğin bu versiyonunun üstesinden gelinmesi gerektiğini, çünkü savunulamaz temellendirme projesinin ve kesinlik ihtiyacının her şeyi özne-nesne ilişkilerine indirgediğini ve ilahi olana küfür niteliğinde kısıtlamalar getirdiğini iddia eder. Teolojinin (ve aslında felsefenin) bu tür metafizik düşüncelerle hiçbir ilgisi olmamalı ve böylece kendisini modernitenin metafizik kısıtlamalarından kurtarmalıdır.

Onto-teoloji varlığı varlıkların içinden, yani tüm varlıklarda mevcut olanın içinden düşünür. Marion, bu anlamda metafiziğin üstesinden gelmeye çalışan bir kaygı ile hareket eder Ona göre bu gereklidir, çünkü modern düşüncede Tanrı sorunu geleneksel olarak metafizik tarafından sorulan sorularla birleştirilmiştir; modernitede metafiziğin girişimleri tamamlandıktan sonra, Tanrı sorusu daha fazla dikkate alınmaya değmez görülmüştür. Marion, "Tanrı sorusunun, iyi ya da kötü, metafiziğin kaderine katılmaktan kaçınamayacağını"[753] ifade eder. Marion'a göre metafiziğin üstesinden gelmek, artık Tanrı'ya fiziksel dünyada causa sui-yeterli neden olarak bir rol biçmeye çalışmayan bir felsefe sunmayı gerektirir. Marion,

---

[751] Marion, *God Without Being*, 36.
[752] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion", 326.
[753] Jean Luc Marion, "Metaphysics and Phenomenology: A Summary for Theologians", *The Postmodern God: a Theological Reader*, ed. Graham Ward (Malden: Blackwell Publishers, ts.), 279.

metafiziğin hem insan hem de Tanrı anlayışındaki geleneksel kaygılarının yanlış varsayımlara dayandığını düşünmektedir. Bu konuda kendisini Nietzsche'nin düşüncesiyle aynı hizada görmektedir: ‘‘Nietzsche sadece 'Tanrı'nın ölümü'nü ilan etmekle kalmamış, bunun gerekçelerini de gün ışığına çıkarmıştır: 'Tanrı'nın kavramsal isimleri altında, henüz karşılaşılmamış bir Tanrı'ya dayatılan metafiziksel 'putlar' ortaya çıkar. ... [T]anrı'nın ölümü' yalnızca metafizik 'Tanrı' kavramlarının başarısızlığıyla ilgilidir.’’[754]

Marion'un onto-teoloji eleştirisi onun *The Idol and Distance* adlı çalışmasına kadar uzanır: Onto-teolojiye olan ilgisine yönelik Marion Tanrı'nın ölümünü kastederek; ‘‘belki de bu söylemi bulunduğumuz yerden, ontoteolojiden yeniden ele almaya çalışmak gerekir."[755] der. Bu kitapta, Marion için metafiziğin sonu, onun putperest işlevinin açığa çıkmasıyla paralellik taşır. Çünkü ona göre onto-teolojik Tanrı bir putperestlik içerir. Bu anlamda Tanrı'nın ölümü aslında "putperestlik aynası"nın ortaya çıkmasıyla yol açmaktadır. Ona göre bu Tanrı düşüncesi, en yüce varlık olarak aslında, insanın en gizli arzularını tıpkı bir ayna gibi yansıtmaktadır. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüyle ilgili duyurusunu tartışırken, Marion burada tam olarak hangi Tanrı'nın ölmekte olduğunu sorar, çünkü "'Tanrı'nın ölümü'nün ilanının, kesin bir şekilde ifade edilebilmesi için ‘‘kesin bir puta- hakikat ve ahlaki iradesiyle tarafından yaratılan puta- saldırmalıdır." der.[756] Açıkçası, Marion'un anlatmak istediği, bu putperest aynanın yalnızca belirli bir Tanrı "kavramına" ait olduğudur. Nietzsche'de ölen, ahlaki Tanrı'dır, ödüllendirici baba ve yargıç olarak Tanrı'dır. İradeyi zayıflatan her şeye Tanrı diyen aynı "hınç", zamanı geldiğinde bu Tanrı kavramının zayıflıklarını ortaya çıkarır. Ön plana çıkarak ölen şey, bu nedenle, putun kendisinin putperest işlevidir: "Tanrı'nın ölümü"nün ilan edilmesinin nihilizmi alt etmemesinin, aksine onu başlatmasının ve mümkün kılmasının nedeni budur. Metafiziğin sonu, felsefenin söylemine giren Tanrı'nın gerçekten de putperest olduğunun kabul edilmesini gerektirir ve şimdi ortaya çıkan ve daha da önemlisi, söz konusu ilahi olduğunda artık çalışmayan bu putperest işlevdir: "[Tanrı ve tanrılar] putperest işlevlerinde öldüler."[757] Her halükârda, Marion için metafiziğin, yalın ve basit yapısı "ontolojinin teolojik karakteri"nden ziyade "Tanrı'nın genel olarak bir kavram denkliği"nde ortaya çıkar.

[754] Marion, *God Without Being*. s.xiii
[755] Marion, *The Idol and distance*, 19.
[756] Marion, *The Idol and distance*, 19.
[757] Marion, *The Idol and distance*, 36.

Yine Marion, bu kavramlaştırmasında bir yandan da, Kant'ın ''ahlaki Tanrı'' anlayışından *metafiziğin putperestliği* olarak söz eder. Bu *putperest* düşüncede Tanrı, bir yandan ''dünyanın ahlaki yazarı'' olarak ''özgür irade''yle aynı anlama gelirken, aynı zamanda 'gerçek olan her şeyi tamamıyla kuşatan kendilik olarak, bir temel olarak tanımlanmaktadır ki bu aynı zamanda insan zihninin uzantılarını Tanrı'ya atfederek yapılır.[758] Dolayısıyla buradaki durum son sözün yine beşer tarafından söylendiğini ima eder. Demirhan'ın da belirttiği gibi, hem Tanrı'yı ''dünyanın ahlaki yazarı'' olarak tanımlayan Kant hem de ''Tanrı'nın ölümü''nden bahseden Nietzsche arasında, Tanrı'nın varlığı için akli deliller ve burhanlar sunan çabayla bütün bu çabaları reddeden, ''kavramsal ateizm'' arasında temelde bir fark yoktur. Her iki durumda da son sözü beşer söylemektedir ve bunu onto-teoloji dairesinden yapmaktadır.[759]

Ontolojik fark ve onto-teolojik metafizik hâlâ Tanrı'dan bir "varlık" olarak bahsederken ve ilahi özneyi metafiziğe dönüştürerek Tanrı'yı bir puta dönüştürürken, Marion onto-teolojinin dışındaki ilahiliği, yani görünmezin simgesi olarak düşünmeye çalışıyor. Bu durumda Marion, ortaya çıkan tabloyu ''çifte putperestlik'' olarak ifade etmektedir. Marion'un ''çifte putperestlik'' eleştirisi, adından da anlaşılacağı üzerine iki temel üzerinden yükselir. İlki, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, özellikle modern düşünceyle birlikte başlayan, Tanrı'nın iyi, temel, ilk neden ya da yeter-sebep ilkesi olarak görüldüğü düşüncedir ki bu ilk putperestliktir. İkincisi ise, özellikle, Batı metafizik anlayışına yaptığı eleştirilerle Tanrı'nın causa sui olarak ifadelendirilmesine karşı çıkarak, 'Varlık'ı var olanlardan ayrı düşünülmesi gereken bir şey olarak gören Heidegger ve sonrasındaki teioloji eleştirisidir.[760]

Bunula birlikte Marion, bir dereceye kadar Heidegger'in metafizik tanımını onto-teoloji olarak ele alır ki bu da, metafizik bir projenin, birbirine bağlı ve gerçekten de karşılıklı olarak bağlantılı olan bir ontoloji ve teoloji içerdiğini gösterir. Marion, Heidegger'in yaptığı onto-teoloji, teoloji ve teioloji ayrımlarını kullanarak, filozofların onto-teolojik tanrısını teiloji olarak değerlendirir. Nitekim Marion'a göre, varlık sahasından hareketle oluşan ya da oluşacak olan her Tanrı tanımı, insan zihninin dışına çıkamadığı için teioloji olacaktır. Bu nedenle, Tanrı

[758] Ahmet Demirhan, "Sofia'sını Arayan Varlık", *Heidegger ve Din,* ed. Ahmet Demirhan (Gelenek Yayınları, 2004), 19.
[759] Demirhan, "Sofia'sını Arayan Varlık", 20.
[760] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 58.

vahyini konu edinen teolojinin de varlıklardan yola çıkarak Tanrı üzerine konuşması mümkün değildir.[761]

Marion, devamında, Heidegger'in Varlık anlayışının eleştirisini yapar. Ona göre, Dasein, Tanrı'ya dair sorudan önce gelmektedir. Bu anlamda Tanrı anlayışı bir putperestlik içindedir. O şöyle ifade eder: ''Dasein, ''Tanrı''ya dair sorudan önce gelir; tıpkı varlığın, peşinen, tanrılara göre, İlahi olanı, kutsalı, ''Tanrı''yı, hayatını ve ölümünü belirlediği gibi. Dasein tarafında… herhangi başka bir varlık gibi amaçlanan ''Tanrı''i bir putperestlik ihtimalin(e) … teslim edilir''[762] Marion'a göre, Heidegger'in düşüncesi, daha açık bir şekilde metafizik versiyonlardan daha katı ve daha tehlikeli bir "çift katlanmış putperestlik" tir. Çünkü Burada söz konusu olan, Tanrı'nın varlığa ulaşma olasılığı değil, tam tersi, varlığın Tanrı'ya ulaşma olasılığıdır.[763] Yine Demirhan'ın belirttiği gibi, Marion, tam da Heidegger'in çekindiği şeyi onu suçlamak için dayanak yapmaktadır. Marion'a göre Heidegger, Tanrı'ya Varlık penceresinden ulaşmaya çalıştığı; Varlığı Tanrı'nın önüne yerleştirdiği, Tanrı'yı da 'var' olan kıldığı için, ''putperestlik'' ihtimaline açıktır.[764]

Marion'un Heidegger'in Varlık düşüncesini putperestlik olarak suçlamasının nedeni, kavramsal düzeyde Tanrı'yı tanımlama ve sınırlandırma girişimidir. Ona göre Varlıksız Tanrı, her zaman metafizik sınırlardan kaçabilen ve Varlıktan önce gelendir. Marion, Tanrı'nın varlık, ilk neden, sebep v.b gibi kavramlarla adlandırılmasının bir sınırlandırma, bir ölçüt olduğunu ifade eder. Ona göre bu tarz kavramsallaştırmalar hümanistik öznenin ya da Heidegger'in Dasein'ının kendi ölçüsünden Tanrı'yı belirleme girişimidir ki bu da putperestçe bir girişimdir. Nitekim Marion'a göre, ''kavram, kendi hükmü altında ilahi olanı bilgidiğinde ve böylece Tanrı'yı isimlendirdiğinde, onu tanımlar. Onu tanımlar ve böylece ayrıca onu, kendi hükmünün boyutlarıyla ölçer.'' Bu durumda kavram olarak Tanrı'nın belirlenimi ve sabitlenmesi söz konusuyken ''Dasein'ın ilahi olana dair tecrübesinin sınırları, görünmez olanı ve ötesini amaçlamaktan onu alıkoyan bir yansımayı ortaya çıkarır ve ilahi olanı kavramda, görünmez bir

[761] Demirhan, "Sofia'sını Arayan Varlık", 19.
[762] Demirhan, "Sofia'sını Arayan Varlık", 21.
[763] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion", 326.
[764] Demirhan, "Sofia'sını Arayan Varlık", 21.

aynada dondurmasını sağlar.''[765] Marion'a göre aslında Tanrı'nın ölümü mefhumu, Tanrı'nın kavramsal olarak inşa edildiği bir yapının ortadan kalkmasıdır. Bu kavram, ilahi olana dair sınırlı ve idrak edilebilir bir anlayışı temsil eder.

Elbette, onto-teoloji olarak metafizik eleştirisini Marion, öncelikle Heidegger'den hareketle geliştirir fakat Marion'un temel teolojik anlayışı aslında, Areopagite Dionysius'un (ya da "Pseudo-Dionysius") beşinci yüzyılın sonları veya altıncı yüzyılın başlarındaki yazılarında bulunan "ilahi isimler" teolojisi ve "mistik" teoloji tarafından şekillendirilmiştir. Marion, Dionysos'un *akıl almaz* ve *tarif edilemez* "Varlığın ötesindeki İyi "ye yaptığı çağrıda, fizik ötesi bir "Varlıksız Tanrı" bulur. Bu "Varlıksız Tanrı" teolojisindeki "sız" (without) eki, Tanrı'nın var olmadığını ya da mevcut olmadığını değil, insan düşüncesinin hayal edebileceği herhangi bir ilahi varlığın ya da yokluğun, sonsuz derecede gerisinde kaldığını ifade eder. Marion, Tanrı için en yüksek ismin, Varlık ya da özün metafiziksel yükleminde değil, daha ziyade iyiliğin ya da sevginin teolojik övgüsünde bulunması gerektiğinde ısrar eder; çünkü sonlu yaratıklar sevmek için önce var olmak zorundayken, Tanrı "Varlıktan önce" sever ve yalnızca bu sevgi aracılığıyla Tanrı'nın iyiliği, varlıkların Varlığı da dahil olmak üzere her şeyi verir.[766] Eğer metafiziğin Tanrısı, insan düşüncesinin kavrayabileceği ve hatta bazı rasyonel kavramlara göre Tanrı'nın ne olduğunu kanıtlayabileceği şekilde olması ya da var olması gereken bir Tanrı ise, Marion'un Hıristiyan inancının Tanrısı, kendisini rasyonel olarak kanıtlanmaya ya da kavramsal olarak kavranmaya değil, tefekkür ve dua sevgisinde, ayin hayatında alınmaya cömertçe veren bir Tanrı'dır. Bu inanç temelinde Marion, "her şeyden önce, diğer tüm koşulları mümkün ve hatta gerekli kılan temel koşul- biz insanlar için - Varlık olgusu da dahil olmak üzere, tüm belirlenimler açısından Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü ortaya çıkarmak için" "Varlıksız" Tanrı'sını ifade eder.[767]

Marion açıktır ki, dinin Tanrı'sıyla felsefenin (ama modern dönemden itibaren) tanrısı arasında çok belirgin farklar olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre, dinin tanrısı kendini aklın kategorileri aracılığıyla değil, duygu, dua veya tören ile ya da onun özellikle kullandığı *Eucharist* yani bir nevi *tefekkür* ya da *liturji* diye de çevirebileceğimiz durumda kendini

[765] Jean Luc Marion, "Çifte Putperestlik", *Heidegger ve Din*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 74.
[766] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 59.
[767] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 60.

gösterir. Alpyağıl'ın da belirttiği gibi, eğer metafiziğin tanrısı, insan aklının kavrayabileceği ya da kanıtlayabileceği bir biçimde olacaks, dinin Tanrı'sının rasyonel bir şekilde kanıtlanamayacağı, kavramsal bir şekilde anlaşılamayacağı, daha çok tefekküri bir sevgide (love of the contemplation), duada, litürjide anlaşılabileceğidir.[768] Tracy, God without Being'e yazdığı önsözde Marion'unun, Tanrı'yı gerçekten anlamak için, Tanrı'nın kendini açığa çıkarmasının Tanrı'dan bir armağan olan sevgiye dayandığı fikrine sadık kalması gerektiğine inandığını belirtir. Tracy'e göre, Marion'un argümanı, Tanrı'yı sevgi yoluyla açıklandığı gibi gerçekten anlamak için, kişinin geleneksel felsefi kavramlara meydan okumaya istekli olması ve bunun yerine Tanrı'nın kendini ifşa etme armağanına odaklanması gerektiğidir.[769] Tam da bu noktada Marion, Tanrı'dan varlıktan ve her şeyden önce gekdiğini vurgular. Onun sevgi olarak ya da kendini armağan olarak sunması, onun önselliği ile ilgilidir. Bu nedenle Tanrı'yı Varlık ile ilişkilendirmek, bu önselliği yok etmektir. O *God Without Being*'in önsözünde bu durumu şu şekilde ifade der:

> Burada söz konusu olan Tanrı'nın Varlığa ulaşma olasılığı değil, tam tersine Varlıkların Tanrı'ya ulaşma olasılığıdır. Tanrı söz konusu olduğunda, ilk sorunun her şeyden önce onun var olup olmadığını sormak olduğu apaçık değil midir? Varlık, ilahi isimlerin ilkini ve en yücesini tanımlar mı? Tanrı kendisini tefekkür edilmeye sunduğunda ve kendisine dua edilmesine izin verdiğinde, öncelikle Varlık ile mi ilgilenir? Ölen ve ölümden dirilen İsa Mesih olarak ve onda göründüğünde, öncelikle Varlıkla mı ilgilidir? Kuşkusuz, Tanrı eninde sonunda olabilir ve olmalıdır da; ama Varlıkla olan ilişkisi onu, Varlığıyla olan ilişkisinin diğer tüm varlıkları tanımladığı kadar radikal bir şekilde belirler mi? Olmak ya da olmamak- bu gerçekten de her şey ve herkes için ve özellikle de insan için ilk ve vazgeçilmez sorudur. Fakat Varlık söz konusu olduğunda, Tanrı Hamlet gibi davranmak zorunda mıdır?[770]

Marion'un buradaki temel amacı Tanrı'yı onto-teolojinin ve modern düşüncenin kapsam ve sınırlardan kurtarmaktır. Ona göre insan bir şeyler yapmak için önce var olmalıdır. Mesela sevmek için önce var olmalıyız. Varlık bizi belirler. Ama aynı şey Tanrı için söz konusu

[768] Alpyagil, *Dekonstrsüksiyon ve Din*, 177.
[769] David Tracy, "Foreword", *God Without Being*, kitap editörü Jean Luc Marion (Chicago: Chicago Press, 1991). s.xv
[770] Marion, *God Without Being*. s.xxii

değildir. Çünkü bizim için, dünyadaki tüm varlıklar için olduğu gibi, ayrılmaz bir şekilde "yaşamak ve hareket etmek" (Elçilerin İşleri, 17:28) ve dolayısıyla nihayetinde sevmek için önce "olmak" gereklidir. Ama Tanrı için, en azından onu hemen kendi ölçülerimize indirgeme ayartısına direnirsek, aynı şey hala geçerli midir?'' diye sorarak, insani düzlem ile Tanrısal düzlemi ayırmanın öneminde bahseder. Devamında Marion, ‘‘ya da tam tersine, sonlular için gerekli olan tüm belirlenimler O'nun için ve yalnızca O'nun için tersine çevrilmiş değil midir? Eğer başlangıç olarak "Tanrı sevgiyse", o zaman Tanrı var olmadan önce sever, O yalnızca kendini cisimleştirdiği için vardır- önce kendileri olanları ve var olanları daha yakından sevmek için.’’[771]

Tanrı'ya dair bu ifadeler ya da onun sevgi ile olan ilişkisi, Marion'un put ya da idol düşüncesiyle de ilişkilidir. Marion, fenomenolojik bir yaklaşım sunarken özellikle ilahi yönü olan iki kavramı kullanıma sokar. Bunlardan biri idol ya da put ve diğeri ise ikon'dur. Dolayısıyla, Marion metafiziğe yönelik teolojik eleştirisini, yarı fenomenolojik yaklaşımında ilahi olanın iki farklı görünürlük biçimini ya da ilahi olanı kavramanın iki yolunu tanımlayan "idol" ve "ikon" kutuplarına göre yapılandırır.[772] Marion idol ve ikon dilini fenomenolojik çalışmalarında da kullanmaya devam eder. Bu kullanım onun daha önceki açıklamalarıyla hem önemli devamlılıklara hem de bazı farklılıklara sahiptir. İdol ya da put bir şekilde 'yanlış' veya 'gerçek olmayan' bir görüş değil, daha çok farklı bir görme biçimi olarak ifade edilebilir. İdol (put), bakandan veya tapınan kişiden gelen ilahi bir vizyonun sonucudur. Aslında put, insanın yönelimiyle ilgilidir. O kendindeki arzu ve istekleri puta yöneltir. Burada insan özne görevi görür. O aktiftir. [773] Bir putla karşılaşıldığında, bakışlar tamamen onun tarafından ele geçirilir, (çağdaş spor ve medya idollerimiz gibi) gözlerimizi kamaştırır ve kendi algı ve kapasitemizin görünmez bir aynası olarak hizmet eder. Bir dereceye kadar onu metafizik kılan da tam olarak budur: bakışımıza bağımlı hale gelir. Horner, Tanrı'yı tasvir etme girişimlerinin çoğunu -ister Tanrı'nın sıfatlarını tanımlayarak ister ilahi olanı isimlendirerek olsun- put yapmak olarak değerlendirmektedir. Horner'ın açıkladığı gibi, ‘‘put, tanrısının kişileştirilmesi olarak değil, tapınan kişinin yalnızca tanrısallığın insani deneyimine atıfta bulunduğu imge olarak

[771] Marion, *God Without Being*.s.xxii
[772] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 59.
[773] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 32.

karakterize edilir [; yine de] put bir yanılsama değildir: tam da görülmekten, bir bilgi nesnesi haline gelmekten ibarettir.''[774]

İkon ise tam tersi bir işlev görür. Put söz konusu olduğunda, insan bakışı ilahi olanı hedefler, onun vizyonuyla gözleri kamaşır, onunla dolar ve kendi üzerine geri döner. İkona söz konusu olduğunda, bakış ikonanın kendisi tarafından değil, asıl imgenin arkasındaki bir bakış ya da amaç tarafından durdurulur. İkonda, ilahi olanın görünürlüğü indirgenemez bir şekilde önce gelir ve bu nedenle herhangi bir kasıtlı bilincin koşullarını ve sınırlarını aşar. Bu nedenle, Carlson'a göre ''ikonik görme kipinde, ilahi olanı görünürlüğü içinde oluşturmuyorum, daha ziyade, yönelimselliğin radikal bir şekilde tersine çevrilmesi yoluyla, önce tasavvur ediliyorum ve bu suretle, başkalığı benim niyetimi ve kavrayışımı aşan bir tanrısallık tarafından oluşturuluyorum.''[775] İdol tarafından yansıtılmak yerine, bakışın kendisi ikon tarafından tasavvur edilir hale gelir. İkonaya bakmak yerine, kendimizi ona bakarken buluruz. Hedef aniden bize yönelir, bize gelir. Kendimizi ifşa edilmiş, incelenmiş, açık ve savunmasız buluruz. Gschwandtner'a göre maddi ikonlar bu 'ters perspektif' denen şeyle sağlanır: Rönesans'tan bu yana Batı resimlerinde olduğu gibi ufuk noktası resmin arkasında yer almaz ve gözlemcinin bakış açısından algılanan üç boyutluluk etkisi yaratır, bunun yerine resim bu nokta resmin önünde yer alacak şekilde boyanarak gözlemciyi gözlemlenene dönüştürür- bakış ya da amaç ikonun arkasından ilerler.[776]

Gschwandtner'a göre bu tuhaf bir çarpıtma değil, perspektifin kasıtlı olarak tersine çevrilmesidir ve bakışın amacını ikonun önünde değil, içinde ya da arkasında konumlandırır. Marion ikonun bu işlevini, burada ikona tapınmanın tersine çevrildiğini öne sürmek için kullanır; ikon artık kendi arzularımın, isteklerimin ve hayallerimin bir ayna görüntüsü değildir, aksine beni onun arzularına ve isteklerine açmıştır. İdolde olduğu gibi imgeyi kontrol eden aktif bir yaklaşımı sahnelemek yerine, daha az aktif bir yaklaşım gereklidir- verilene, bize gelene alıcı olan bir yaklaşım. İkon bir şekilde ilahi olanın görünmezliğini korur.[777] Marion'un ikon ile kastettiği aslında, modern hümanistik öznenin aktifliğinin bir eleştirisidir. Çünkü Marion ikon

[774] Horner, *Jean-Luc Marion,* 160-162.
[775] Carlson, "Postmetaphisical Theology", 60.
[776] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 33.
[777] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 33.

ile, insanın bakışının pasif olduğunu ve aktif olanın bize verilen olduğunu savunur. Biz bakanlar olarak bir nesneyi yani bir putu görebiliriz ama aynı zamanda bize bakan bizim görmediğimiz, bizim bilemediğimiz şeyler yani ikonlar vardır. İkon'da ilahi bir bakış vardır ve bu bakış bize bakandır. Dolayısıyla, "aslında ikonda, bir gösterim gören ben değilimdir, daha ziyade benim bakışımı destekleyen, ona meydan okuyan, muhtemelen alt eden başka bir bakış yapar bunu."[778]

Bu durumda idol ya da put ile ikon arasındaki en önemli farklılık ilkinde insanın puta yönelmesi yani kendi sınırları içinde ilahi olanı arzulaması ve değerlendirmesi iken ikonda ilahi olan kendini insana doğru yönlendirir. Marion'un Heidegger'i putperestlikle suçlamasının temel nedeni budur. Çünkü orada Varlık Tanrı'ya yönelerek onu belirlerken, ikonda Tanrı Varlığa yönelir. O nedenle O, Varlık değildir. Onun ötesinde ve öncesindedir. Dolayısıyla, put ilahi olanı insana ifşa eder ve ilahi olanı insan ölçülerine indirger; ikona ise insanı ilahi olana ifşa eder ve insanı ölçüsüz sonsuz ilahi olana açar. İkona sonsuz derecede aşırıdır. Put söz konusu olduğunda, Tanrı'ya yaklaşma inisiyatifi insana aittir. Tanrı insan deneyimine açık hale gelir, ancak insanın ölçüsü ve koşulları dahilinde. İkon söz konusu olduğunda inisiyatif paylaşılır: yaklaşım kendini bir kavşakta bulur ve her iki yönde de çalışır. Putta ilahi olan bizim özelliklerimize bürünürken, ikonada ilahi olanın yüzüne maruz kalırız. Put mesafeyi ortadan kaldırırken, ikona mesafeyi korur.[779] Bu nedenle, Marion'un birkaç kez yinelediği gibi, mesele Tanrı'yı "bilmek" değil, ilahi olanı sevmek ya da kabul etmektir. Ancak bu şekilde putperestlikten kurtulabiliriz.[780]

Marion'nun onto-teolojiyi bir putperestlik olarak görmesi, onun idol ve ikon arasında yaptığı ayrım ile ilişkiliyken bu ilişkiden yola çıkarak Marion, fenomenolojik düşüncesini temellendirir. Burada Marion, vahyin mümkün olup olmaması üzerine düşünür. Ona göre fenomenoloji, aslında bütün koşulları düşünülerek kullanıma sokulmamış ve özellikle Husserl ve Heidegger tarafından eksik bırakılmıştır. Metafizik, felsefe içinde ve onunla birlikte görünüşte sona ulaşmış olsa da Marion metafizik-olarak-felsefenin ötesinde bir yolun fenomenoloji tarafından sunulduğunu savunur. Belki de Marion için "metafiziğin üstesinden gelmek" Tanrı'ya ilişkin soruların yeniden gündeme getirmesi anlamına gelmektedir. Marion,

[778] Jean Luc Marion, *Görünürün Kesişimi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Monokl Yayınları, 2014), 112.
[779] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 34.
[780] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 42.

Husserl ve Heidegger'in fenomenolojinin ilahi olanı kavrama kapasitesini yeterince anlayamadıklarına, çünkü düşüncelerinin felsefenin modern öncesi metafiziğe ilişkin katı sonuçlarına bağlı olduğuna inanmaktadır. Marion, Husserl ve Heidegger'in Tanrı'yı felsefi düşüncenin dışında tutma istekliliklerinde metafiziğin "Tanrı "sıyla uğraştıklarına inanır.[781] Marion'a göre metafizikte bulunan Tanrı kavramı yetersizdir. Husserl ve Heidegger'in çalışmalarındaki sonuçların ilahi olanı anlamak için değerli bir yol sağladığını, ancak nihayetinde fenomenolojinin potansiyelinin gerisinde kaldığını düşünür

Marion fenomen kavramının pasif bir özneye verilen fenomenleri de içerecek şekilde radikal bir şekilde genişletilmesini önerir. Böyle bir fenomen anlayışı, Husserl'in özne-nesne çerçevesini büyük ölçüde yerle bir eder.[782] Husserl'e göre fenomenler, tanımı gereği, bir bilinç edimiyle dikkatini bir nesneye yönelten bir özne tarafından algılanan şeylerdir; ancak Marion bu çerçevenin doğasında var olan sınırlamaları reddeder. Bu doğrultuda Robyn Horner, "Marion'un öznesinin öznelliği olmayan bir özne" olduğunu iddia eder.[783] Bu açıdan bakıldığında, Marion, fenomenlerin Husserl'in projesinde kısıtlı kalmaya devam ettiğini, çünkü aşkın bir öznenin, bir ufka karşı görülen (ya da algılanan) nesnelere kendi niyetliliğini/yönelimselliğini dayattığını iddia eder. Marion'a göre Heidegger'de ise fenomenoloji, varlık ufkunun fenomenlerin kendilerini gösterme biçimlerini belirlediği, varlığa takıntılı bir proje haline gelir. Bunun yerine Marion, fenomenlerin kendilerine dayatılan kısıtlamalar ya da parametreler (ne Husserl'de olduğu gibi nesne-olma ne de Heidegger'de olduğu gibi varlık-olma) olmaksızın kendilerini tamamen kendi terimleriyle vermekte özgür olacakları bir *verilmişlik* (givenness) fenomenolojisini savunur.[784]

Marion'a göre, Husserl'in fenomenolojide merkezi bir konuma yerleştirdiği "verilmişlik" kavramı, fenomenin tek belirlenimi olarak kabul edilir. Ancak Marion, Husserl'e ve Heidegger'e yönelik eleştirilerinde, fenomenin verilmişliğini kısıtlayan metafiziksel öznelliğe ve verilmişliğin imkânını sınırlandıran koşullara işaret eder. Marion, fenomenin kendisini herhangi bir kayda tâbi olmadan vermesini incelediği diğer bir fenomenolojik

[781] Marion, "Metaphysics and Phenomenology", 297.
[782] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 53.
[783] Horner, *Jean-Luc Marion*, 150.
[784] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion", 328.

kavramın da "redüksiyon" yani indirgeme olduğunu belirtir. Fenomenolojik indirgeme, Husserl'de verilen fenomeni bilincin nesneleri haline getirirken, Heidegger'de ise fenomenin var oluşunu sağlar. Marion'a göre, Husserl ve Heidegger'in eleştirilmesinin nedeni, fenomenin herhangi bir sınırlamaya tâbi olmadan kendini vermesinin, yönelimsellik (intention) ve redüksiyonu yöneten ego ile mümkün olamamasıdır. Ego, fenomenin kendisini bilince vermesi yerine, onu nesne olarak kabul ederek bu süreci engeller. Marion'a göre, Heidegger'da da Husserl ile benzer şekilde fenomenin kendisini doğrudan vermesi, Dasein'in (varlık) egosal karakteri nedeniyle mümkün olamaz. Bununla birlikte, Heidegger, fenomenin kendisini sadece varlık olmaklığıyla sınırlayarak doğrudan vermesini kısıtlamaktadır. Marion'a göre, ne Husserl'in ne de Heidegger'in fenomenolojik redüksiyonları fenomenin kendisini doğrudan vermesini mümkün kılamaz ve zaten bu durum, fenomenin kendisini doğrudan vermesini sınırlamak anlamına gelir.[785]

Marion, verili olmayı fenomenlerin bir tezahür aracı olarak kabul ederek, farklı anlaşılabilirlik derecelerine sahip fenomenlere kapı açmıştır. Husserl'in metodolojisi, sezgi yoluyla algılanan fenomenleri, ne ölçüde yerine getirildiklerine, başka bir deyişle bu bağlamda ne ölçüde kavranabilir olduklarına göre değerlendirilen özel bir sınıf olarak kabul ediyordu. Husserl kendi metodolojisinde sezgiyi niyetle/yönelimsellikle yerine getirilenle sınırlandırmayı önermiştir. Böyle bir yaklaşımı reddeden Marion, duyularla algılanabilme ve hatta kavranabilme derecesine bakılmaksızın verili olanın felsefi olarak kabul edilmesini savunur. Verili olanın uç noktalarında, Marion'un *doymuş fenomen* olarak adlandırdığı kavramı ortaya koyar. Marion 'zayıf' ve 'doymuş' (fazla/aşırı) fenomenler olarak adlandırdığı fenomenler arasında ayrım yapar. Zayıf fenomen, matematiksel veya teknik nesneler gibi, sezgi yoluyla çok az şeyin verildiği ve 'içeriğin' çoğunun niyet/yönelim yoluyla sağlanması gereken olgulardır. Bunları kolaylıkla öngörebilir veya tahmin edebilir, tarafsız bir şekilde gözlemleyebilir, mükemmel bir şekilde anlayabiliriz. En önemlisi, genellikle onları kontrol edebiliriz, onlara irademizi dayatabilir, onları istediğimiz gibi ele alabiliriz. Onları fenomenolojik olarak fazla sorun yaşamadan oluşturabiliriz. Doygun fenomenler ise bunun aksine kavrayışımızdan kaçar. Sezgilerimizi bastırırlar, bize o kadar çok şey sunarlar ki hepsini tutmamız ya da anlamamız mümkün değildir. Çoğu zaman aşırılıklarına, parlaklıklarına, göz

[785] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion". s.54,55 v.d.

kamaştırıcı doğalarına katlanamayız. Genellikle birdenbire ortaya çıkarlar, onları öngöremez veya tahmin edemeyiz. Hatta zaman zaman üzerimizde belli bir denetim kurarlar: doymuş fenomenler bizi belirler ve yeniden yönlendirir. Onlar bize verilir, biz onları kontrol etmeyiz. Biz sadece onları alırız.[786]

Doymuş bir fenomen, Husserl'in tüm ilkeler ilkesinin sınırlarının ötesine geçen, bir ufkun ya da "bilinçli bir ben "e indirgemenin sınırları olmaksızın ortaya çıkan bir fenomendir. Marion böyle bir fenomeni, imkânsızlığı bile gösterebilen bir fenomen olarak tanımlar: ‘‘Sadece gerçekliği aşan imkan değil, aynı zamanda imkanın koşullarını aşan imkan, koşulsuz imkanın imkanı, başka bir deyişle imkansızın imkanı.’’[787] Marion’a göre doymuş bir fenomen, niyeti ve tahminleri aşan, kavranamazlığını bize empoze eden aşırı bir fenomendir.[788] Marion, Kant'ın olguları anlamlandıran kavramsal şemaya ilişkin açıklamalarına dayanarak, ancak her noktada onun kategorilerini tersine çevirerek, genel olarak dört doymuş olgu kategorisi arasında ayrım yapar: bunlar, nicelik açısından; bilgi fazlalığından dolayı kavranamayan ve öngörülemeyen *olay*, nitelik açısından; görülemeyecek kadar yoğun, çok parlak, çok ezici olan *idol*, ilişki kotegoris açısından; hiçbir mesafenin mümkün olmaması olarak beden/flesh ve kiplik açısından; bir kavrama indirgenemeyen öteki ya da ikon fenomenidir.[789] Marion’a göre bu dört tip doymuş fenomende aslında vahiy fenomeninin alanına yerleştirilebilir. Yani doymuş bir fenomen olarak vahiy fenomeni, bu dördünü de kendinde taşır. Doymuş fenomen olarak vahiy fenomenini dini bir kategoriye yerleştiren Marion, böyle bir fenomenin, doygunluğu daha da yüksek bir dereceye iten yüce bir paradoks olduğunu iddia eder. Çünkü vahiy, Marion’a göre gözleri kamaştıran, bizi şaşırtan beklenmedik bir fenomendir. Ona göre, ‘‘Vahiy anında vukubulan şey devasa bir patlama gibidir: atmosferin sıfır noktasmda olanlardan en uzak köşeleri ne kadar herkesi etkiler. Nerede durduğumuz ya da aldığımız sezginin ne kadar çok ya da ne kadar az olduğu hiç önemli değildir; her birimiz ne kadar alabileceksek o kadar alabiliriz ve ne kadar başarabileceksek o kadar başarırız.’’[790]

---

[786] Gschwandtner, “Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion”, 60.
[787] Jean Luc Marion, “Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness”, çev. Jeffrey L. Kosky (Stanford: Stanford University Press, 2013), 218.
[788] Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler - Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma, 2010), 19.
[789] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, 20.
[790] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, 21.

Marion'un ortaya koyduğu, verilmişliği tanıyan ve aslında verilmişliğin sezgiye uygulanabilir Husserlci metodolojilerle değil, "yalnızca kendi standardıyla ölçülmesine" izin veren bir fenomenoloji sayesinde, felsefe artık vahiy imkanını söz konusu edebilir. Bize göre Marion'un bu düşüncesi açısında vahiy, fenomenolojinin ifşa edebileceği şeylerin sınırındadır ve vahyin kaynağı muhtemelen radikal bir şekilde anonim kalacaktır; ancak Marion tarafından vahiy imkânı için kapı açılmıştır. Gschwandtner, *Jean-Luc Marion* adlı eserinde yer alan analizinde, Marion'un felsefenin vahiy fikrini onaylamasına nasıl sınırlar koyduğunu açıklar: Marion ''yalnızca olasılık terimleriyle konuşabileceğimizde ısrar eder, gerçeklik terimleriyle değil. Fenomenoloji vahyin gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında kesinlikle hiçbir şey söyleyemez, ancak böyle bir şey mümkün olsaydı, fenomenalliğinin belirli bir şekilde tanımlanması gerektiğini önerebilir. ... Vahyin imkânını göstermenin projesinin birincil amacı bile olmadığını, daha ziyade fenomenolojinin sınırlarını, tanımlarını ve kaynaklarını gidebildikleri yere kadar zorlamak olduğunu ileri sürer.''[791]

Marion'a göre felsefe, iddia edilen herhangi bir vahyin fiilen gerçekleştiğini doğrulayamaz; ancak, gerçekten bir vahiy gerçekleşecek olursa bunun nasıl tezahür edeceğini açıklayabilir ve açıklar. Şunu vurgular: ''fenomenoloji bir vahyin kendini gösterip gösteremeyeceğine ya da göstermesi gerekip gerekmediğine karar veremez, ancak (ve yalnızca) böyle bir vahiy fenomeninin paradoksların paradoksu şeklini alması gerektiğini belirleyebilir.''[792] Marion, belirli bir teolojik yorumun savunuculuğunu yapmadığını ya da bazı dini olayların (İsa'nın dirilişi gibi) gerçekten meydana geldiğine dair iddialarda bulunmadığını, ancak vahiy fenomeninin 'salt' imkanını tanımladığını vurgulamaktadır. Eğer vahiy gerçekleşmiş olsaydı, fenomenolojik olarak nasıl tanımlanabilirdi? Gschwandtner'a göre Marion, imkan ve 'gerçeklik' (ya da gerçeklik/etkinlik) arasındaki ayrımı, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki ve farkı ana hatlarıyla şu şekilde ifade eder:

> Fenomenoloji olasılıkları betimler ve vahiy olgusunu, bu şekilde formüle edeceği bir olgusallık imkânı dışında asla dikkate almaz: Eğer Tanrı kendini gösterecek olsaydı (ya da göstermiş olsaydı), ikinci dereceden bir paradoks kullanırdı. Vahiy (Tanrı'nın kendisi tarafından, teo-lojik olarak), eğer gerçekleşirse, vahiy fenomeninin, paradoksların paradoksunun, ikinci dereceye kadar

[791] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 82-83.
[792] Marion, "Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness", 235.

> doygunluğun fenomenal figürünü üstlenecektir. Emin olmak için, Vahiy (gerçeklik olarak) asla vahiy (olası fenomen olarak) ile karıştırılmamalıdır.. Ancak fenomenoloji, Vahiy olgusunun, tarihselliğinin, aktüelliğinin ya da anlamının ötesine geçmez ve asla buna karar verme iddiasında bulunmamalıdır. Bunu sadece bilimleri birbirinden ayırma ve kendi alanlarını sınırlama kaygısıyla değil, her şeyden önce bunu yapacak araçlara sahip olmadığı için yapmamalıdır. Vahiy olgusu (eğer varsa) fenomenoloji de dahil olmak üzere tüm bilimlerin kapsamını aşar. Yalnızca bir teoloji ve kendisini yalnızca bu olgu temelinde inşa etmek koşuluyla ona ulaşabilir. Bunu yapma arzusu olsa bile (ve elbette bu asla söz konusu olmayacaktır), fenomenoloji teolojiye dönüşme gücüne sahip olmayacaktır. Ve bu benzemezliği hayal etmemek için teolojiden, onun prosedürlerinden ve sorunsalından tamamen bihaber olmak gerekir.[793]

İktibastan hareketle denilebilir ki, Marion burada iki disiplin arasında oldukça titiz bir ayrım yapıyor gibi görünmektedir: teoloji vahyin tarihsel olaylarını gerçekten gerçekleştikleri şekliyle incelerken, felsefe - ya da daha doğru bir ifadeyle fenomenoloji - vahiy deneyiminin herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda neye benzeyebileceğini inceler, bunun gerçekten ilahi olanın bir tezahürü olup olmadığını kanıtlama kaygısını bir kenara bırakarak sadece deneyimlenme biçimine dikkat eder.[794] Marion'un düşüncesindeki önemli noktalardan biri de onun vahye dair fikirlerinin ya da vahyin mümkün olup olmamasının 'metafiziğin krizi' ile ilişkilendirmesidir. Marion, modern düşünceden sonra metafiziğin krize girmesiyle birlikte, felsefenin konularının neler olduğunun ya da hangi tarzdaki fenomenlerin felsefe için geçerli olduğunun sorgulanmaya başladığını ifade eder. Marion'a göre bu kriz aslında vahyin yeniden gündeme gelmesine yol açmıştır. Ona göre, ‘‘metafiziği krize sürükleyen sorun kesinlikle, ne türde fenomenlerin felsefi söylem için geçerli ne türde fenomenlerin geçersiz olduğuna, hangi türde soruların ve bununla birlikte vahiy imkâm sorununun metafizik için geçerli olup olmadığına karar veren nihai otorite olarak metafiziğin rolünü sorgulayan bir sorundu.’’[795] Burada vahyin de bir fenomen olarak ele alınıp incelenmesi ve felsefenin bir konusu haline gelip gelmeyebileceği söz konusu edilmektedir. Bize göre bu nokta oldukça önemlidir, nitekim modern düşüncenin özellikle doğal teoloji ile irtibatı göz önüne alındığında, vahyin imkanının felsefeye bu şekilde konu edilmesi dikkate

[793] Marion, “Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness”, 367.
[794] Gschwandtner, “Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion”, 66.
[795] Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler,* 23.

değer bir noktadır. Bu durumda denilebilir ki, vahyin bu imkânı ona göre, modern felsefenin hümanistik özelliğinden başka olmak üzere, daha geniş kapsamlı ve sınırlı olmayan rasyonalitenin iş başında olmasıyla ilgilidir. Marion doğal teolojiyi -Tanrı'ya ilişkin rasyonel bir söylem formüle etme girişimi- küçümsese de vahyedilmiş teolojinin geçerliliğini savunur.

Dolayısıyla Marion'a göre fenomenoloji, Tanrı'yı tüm varlığın temeli ya da causa sui olarak düşünmenin ötesine geçmemizi sağlar. Bunun yerine, ilahi olandan 'mükemmel olarak verilmiş varlık' olarak bahsetmemizi sağlar. Marion vahiy olgusunu sıklıkla *fenomenolojinin son imkânı* ya da onun en uç ya da en yüksek örneği olarak adlandırır. 'Tanrı' 'en mükemmel fenomen'dir ve ilahi olanın deneyimi fenomenolojinin en yüksek imkanıdır.[796] Bu açıdan, felsefenin ilahi olanı düşünme zorunluluğu vardır. Bu durumda, sadece akıl gidebildiği yere kadar zorlanmakla kalmaz, aynı zamanda yeni bir tür rasyonalite ortaya çıkar.

Marion bu nedenle din felsefesinin yeniden yönlendirilmesini ve teolojiye katkıda bulunmasını önermektedir. Din felsefesi (ve kesinlikle teoloji), Tanrı'nın var olup olmadığı da dâhil olmak üzere Tanrı hakkındaki soyut spekülasyonlardan vazgeçmeli ve bunun yerine ilahi olanın gerçekten deneyimlendiği yollara odaklanmalı ve bu tür deneyimleri ifade etmek için daha uygun araçlar formüle etmelidir. Böyle bir deneyimin veya bu tür deneyimlerin yapıları nasıl tanımlanabilir? Fenomenoloji, belirli bir ilahi vahyin gerçekten gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışmak yerine genel olarak dini deneyimin nasıl işlediğini ve tezahürünün kalıplarının neler olabileceğini tanımlamakla daha karlı bir şekilde ilgilenir. Bu, bu tür deneyimlerin daha otantik ve güvenilir bir açıklamasına ulaşmamızı sağlar ve daha geniş uygulanabilirliği olan ve hatta muhtemelen otantik ve otantik olmayan dini deneyim arasında ayrım yapmak için veya en azından anormal veya aykırı deneyimleri tanımlamak için kullanılabilir. Aynı zamanda, Marion'un bu tür deneyimlerin metafizik dil- başka bir deyişle, özne ve nesne, açıklık ve

[796] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 67.

seçiklik dili - açısından anlaşılamayacağı yönündeki ısrarını sürdürmenin önemli olduğu açıktır.[797]

[797] Gschwandtner, "Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion", 68.

SONUÇ

Çalışmamızda, hümanistik ve metafiziksel düşüncenin varlığı ve hakikati temsil edip etmeyeceği ve bu doğrultuda onun Tanrı hakkında konuşmasının nasıl bir konuşma olacağı yönündeki temel kaygılarla hareket edilmiştir. Çünkü felsefi düşüncenin kendine konu edindiği meseleler, belli bir sınırlama ve çerçeve gerektirirken Tanrı'yı da bu sınırlamalara dâhil ederek onu hümanistik bir düşünce mantığı içinde değerlendirmek, söz konusu problemin incelenmesini elzem kılmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda varlığın ve hakikatin referans noktası olarak hümanistik öznenin alınması ve buradan hareketle de dine dair problemlerin tartışılması meselesi ele alınmıştır. Ki bu durum tezimiz açısından da kabul edilmiş olan temel problemdir. Sorun şudur ki, dinin ve özellikle Tanrı'nın hümanistik bir noktadan hareketle değerlendirilmesi, meselenin sınırlı ve indirgeyici bir tarafını göstermektedir. Dinin ve Tanrı'nın kendinde ne olduğu ya da özellikle vahiy yoluyla verilen dinin, olduğu gibi alımlanmasının mümkünlüğünün tartışılması, bu açıdan tezimizin merkezi problemi olarak görülebilir. Çünkü varlığın ve hakikatin epistemolojik bir çerçeveden değerlendirilerek, bilgi konusu kılınması ve hümanistik öznenin merkeze alınması, söz konusu problemi tartışmaya açmada oldukça önemli bir rol oynamıştır.

Özellikle Aristoteles'ten beri felsefede öne çıkan ve modern felsefede radikalleşen Varlığın ve hakikatin mutlak, nesnel ve evrensel bir biçimde kavranabileceği iddiası, mantık ve aklın doğru kullanımıyla ilgili insanın epistemik güçleri aracılığıyla mümkün olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte varlık ve hakikat hakkındaki bu düşünme biçimi, varlığı olduğu gibi anlamamıza izin vermeyen, daha ziyade insanın epistemik kategorileri ve temsilleri aracılığıyla yaklaşarak şiddete yol açan belirleyici ve baskıcı bir boyuta sahiptir. Varlık ve hakikat hakkında bu düşünce tarzına yönelik çağdaş eleştiriler, onun hümanistik ve metafiziksel bir yapı içeren doğasına odaklanır ve farklı felsefi bakış açılarıyla ilgili Din felsefesinde yeni olanakları araştırır. Çağdaş felsefede, söz konusu hümanistik öznenin epistemik kesinlik idealinin sorunlu olduğu savunulmaktadır. Bu nedenle epistemik kesinlik idealini eleştirilmekte ve bu bağlamda teoloji ve felsefe arasındaki ilişki yeniden gündeme gelmektedir. Söz konusu eleştiriler de

göstermektedir ki, hümanistik özne, bir bütün olarak hakikati kavramaya çalışırken birçok meseleyi de gözdern kaçırmaktadır. İnsanın herşeyi bir bütün olarak kavrayabileceği iddiasının Tanrı ve din meselesine de taşınması, meseleyi daha da karmaşık hale getirmektedir.

Bu karmaşıklığın en belirgin noktalarından biri olan modern hümanistik düşünce, herhangi bir dini düşünceden kopuk epistemolojik bakış açısının sadece birkaç örneğini teşkil etmektedir. Modern düşüncenin Tanrı'ya ve dine yönelik yaklaşımının seküler ve rasyonel teoloji yoluyla olması, Tanrı'nın ve dinin şeyler arasında bir şey olarak algılanmasına yol açmıştır. Böylece aslında dinin iddialarının sıradan ve herhangi bir iddiaymış gibi görülerek zayıflatılması kolaylaşmıştır. Yine modern dünyada kendini belli bir dine bağlı sayan pek çok insan, dinlerinin Tanrı, insan ve evrenle ilgili öngördüğü ilişki biçimlerini ve ahlaki hiyerarşileri küçümseyen bir tüketim mantığı içerisindedir. Bu mantık dinin iddialarının gündelik yaşamın sıradan bir parçasına indirgemekte ve gerek pratikte gerekse de ruhsal tatminde din ıskartaya çıkarılmaktadır. Açıktır ki bu durum, düşünme söz konusu olduğunda yukarıda bahsedilen yetersizliğin bir sonucudur. Bu yetersizlik, modern insanın içinde yaşadığı dünyanın esasen hümanist bir mantıkla inşa edilmiş olmasından ve hem Tanrı'nın hem de dinin bu inşa sürecine katılmasından kaynaklanmaktadır.

Gerek Modern düşünce açısından gerekse post-seküler düşünce açısından hem Tanrı hem de din önemli işlevler görmektedir. Fakat buradaki işlevsellik, geleneksel dinsel yapıların güçlü ve mutlak Tanrısından ziyade, insanın istediği tarzda bir işlevselliktir. İnsan hayatına karışmayan Tanrı'nın ve dinin insan üzerinde psikolojik ihtiyaçlarını karşılama dışında herhangi bir yaptırım gücünden bahsetmek mümkün değildir. Modern dünyada dine ve ilahi olana dönüş olgusunun tamamen aldatıcı olduğunu belirtmek gerekir. Dini düşünce insanın Tanrı ile olan ontolojik bağına önem verirken, modern dünyada insan sadece dini ihtiyacını karşılamak için var olan bir hayal nesnesi haline getirdiği ya da terk edilmişlik duygusuyla aradığı Tanrı ile daha mantıksal bir ilişki içindedir. Bağışlamaktan başka seçeneği olmayan ve insanın hayal gücüyle pasifize edilen bir Tanrı'nın gerçekten bir Tanrı olduğu şüphelidir. Buradaki Tanrı, insan yaşamına dahil edilmeyen bir Tanrı ve din de neredeyse bir doktrin hüviyetine bürünmektedir. Heidegger'in felsefenin tanrısı için söylediği ve dinin tanrısından özellikle ayırt ettiği 'önünde secde edilmeyen', bu açıdan oldukça önemlidir.

Kimi teologlar özellikle modern insanı, geleneksel olarak bir korku nesnesi olan Tanrı anlayışını, Tanrı'yı bir sevgi nesnesi olarak görme lehine dönüştürmeye teşvik ederek zayıf bir teoloji önermektedirler. Başka bir deyişle, insanı Tanrı'nın bilinmeyen bir dünyadan kendisiyle temas kurmadığına ve insanın bu diğer dünyaya ulaşma yeteneğinin bu dünyadaki eylemlerine bağlı olmadığına ikna ederler. İnsanın kötülük potansiyelinden korkan böyle evcil bir Tanrı, insan psikolojisine uyum sağlayabilen esnek bir varlıktır. Tanrı'yı bir tasarım nesnesi haline getirmekten kaçınmak, varoluşun anlamına dair köklü sorulara kararlılıkla yanıt vererek gerçek anlamda bir varlık tespitinden doğan bir anlayış tesis etmekle mümkündür. Hem modern düşüncede hem de post metafizik düşüncede Tanrı, dinsel olan ama insan hayatında etkili olmayan bir çerçevede değerlendirilmektedir.

Postmodern ve postyapısalcı düşünürler tarafından metafizik teorinin sert eleştirisinin olumlu yönü, Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan kavramların metafizik yönlerinde ve Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkide bir dönüşüme yol açmasıdır. Heidegger, bu dönüşümün filozofların veya düşünürlerin değil teologların sorumluluğunda olduğuna düşünmektedir. Heidegger'e göre felsefenin Tanrı kavramı hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. İnanç ve aklın insan faaliyetinin iki farklı alanı olduğunu ve birbiriyle birleştirilemeyeceğini savunuyor. Heidegger'in görüşü, felsefenin Tanrı kavramını açıklamaya çalışmak yerine varlığın ve varoluşun doğasını anlamaya odaklanması gerektiğidir. Tanrı kavramının insan anlayışı alanının ötesinde olduğuna ve felsefi araştırma yoluyla tam olarak anlaşılamayacağına inanmaktadır.

Postmetafizik düşünce aslında nesnel yapıların ve dogmatizmin mutlaklığını azaltan bir zayıf ontoloji ve zayıf teoloji önermektedir. Postmetafizik çağda felsefenin görevi, Platoncu programın tersine çevrilmesi olarak görülmektedir. Felsefi düşünce artık bütüncül ve evrensel söylemleri bir kenara bırakarak, insanları, ebedi ve ezeli olan değil de tarihselliği göz önüne alarak bağlamsallığı vurgulamalıdır. Felsefe, varlığın ve hakikatin bilgisine erişme kaygısından ziyade ahlaki ve zihinsel gelişimlere odaklanmalıdır. Tanrı'nın ölümü ile birlikte kuramların ve yapıların eleştirilerek hümanistik öznenin yerinden edilmesi bu açıdan önemli bir göstergedir. Nitekim Vattimo ve Caputo bu ölüm meselesini bir fırsat olarak görmekte ve dinin tam olarak ortadan kalkmasıdan ziyade onun insani olana indirgenmesini teklif etmektedirler. Çünkü metafizikten başka türlü kaçınmak mümkün değildir. Nitekim onlara göre Tanrı'yı tümüyle

reddetmek yani ateistik bir pozisyonun kendisi de metafiziksel olduğu gibi teistik pozisyon da metafizikseldir. O halde metafiziksel olmayan bir pozisyon için post-seküler bir anlayış benimsenmelidir. Bu anlayış zayıf düşünce ve zayıf teoloji ile mümkündür. Diğer pozisyonlar, bizi yine ontoteolojik bir konuma sürükleyecektir. Oysa burada diğer seçenek yani dinin salık verdiği Tanrı anlayışı tam manasıyla tartışılmamaktadır. Aslında Vattimo bu durumu enkarnasyon ile ifade etmekle birlikte çarmıha gerilmeyi sekülarizmin bir işareti olarak olumlamaktadır. Yani ona göre Hıristiyanlık aslında seküler bir yaşamı zaten içinde barındırmaktadır. Caputo ise özellikle dekonstrüktif bir okumayla dinsel olanın sınırları her ne kadar belirgin olmasa da aslında her zaman hayatın içinde var olduğunu savunur. Ona göre Dekonstrüksiyon, dinsel olana olanak sağlar çünkü geleceğe umutla bakar. Bir Tanrı'nın var olma ihtimalini dışarıda bırakmak istemez. Bu konuda Caputo oldukça ihtiyatlı davranır çünkü metafiziksel olandan kaçınmak ister. Fakat burada dinsel olan yine benzer şekilde kültürel ya da içsel bir duygu haline getirilir.

Bu düşünürlerden farklı olarak Marion ise bize göre dini vahiy ile açıklaması açısından önemlidir. Aslında bu ifadeyi şöyle açıklayabiliriz; bize göre Marion felsefenin sınırlarını aşmamak için din ile vahiy arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktan çekinerek, vahyi felsefi olarak açıklamaya çalışır. Elbette burada vahiy düşüncesi sadece bir imkân olarak ele alınmaktadır. Yoksa Marion'un iddiası vahyin gerçekleştiğini iddia etmek değildir. O, doğa yasalarının da çiğnenmeden vahyin bir fenomen olarak nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çalışır. Bu oldukça önemli bir noktadır. Nitekim Marion'a kadar çağdaş felsefede neredeyse hiçbir çalışmada vahiy meselesi bu şekilde ele alınmamıştır. Vahyi doymuş fenomen olarak tanımlaması, onun hem teolojik hem de felsefi kaygılarının ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında aslında adı geçen düşünürleri göz önüne aldığımızda dinin konumunu daha da tartışmaya açan mesele bize göre bu vahiy fenomenidir. Öyle ki burada hem felsefi hem de teolojik kaygılar söz konusuyken, Marion Tanrı'nın Varlıksız olduğunu, ama onun var olduğunu dile getirir. Bu açıdan Marion, aslında Hıristiyan dininin hem teolojik hem de felsefi savunusunu yaparken, Varlık problemi ile de metafizikten kaçınmaya çalışır. Çünkü Varlık meselesi metafizik imalar içermektedir. Dolayısıyla Marion, putperest bakış açısını bu şekilde aşmaya gayret eder.

Öyleyle diyebiliriz ki metafizik sonrası düşünce, insana ve dünyaya dair genel, kapsayıcı, özcü, bütünsel, tarih dışı, hakikat nosyonu ve evrensellik gibi düşünsel söylem ve kavramları

kabul etmek bir yana, bu kavramlar üzerinden bir savaş başlatmıştır. Bu savaş, dini düşüncenin de payını aldığı bir savaştır. Modern düşüncede ifade edilen kavram ve söylemlere ulaşmanın yolu olarak gösterilen akıl, dinsel vahyin yerini alırken, rasyonel teolojinin de vasıtasıyla hakikate ulaşabilme yeteneği özneye devredilmiştir. Subjektivist bir bakışla özneye bir merkez sunan modern düşünce, evrensel, genel-geçer ve kesin bilgiye ulaşılabileceği düşüncesini içermekteyken, Tanrı, bu düşüncede çemberin dışına itilmiş ve hümanist bir anlayış ile hakikatin garantörü olmaktan çıkarılmıştır. İşte bu noktada aradaki temel fark ortaya çıkmaktadır ki, modern düşüncenin hümanist hakikat anlayışı metafizik sonrası düşüncede tüm hakikat söylemlerinden sadece biri haline gelmiş ve evrensel, genel-geçer bir epistemolojik temel üzerine kurulabilecek her felsefi girişim eleştirilerek reddedilmiştir. Post-modern ya da post-metafizik dönemin teolojik anlamda 'Tanrı'nın ya da dinin yeniden dönüşü' olarak adlandırılması, hümanist düşünceye bir geri dönüşü ya da causa sui'yi ima ettiğini söylemek doğru olmaz. Burada asıl mesele, Tanrı'nın bir varlık olarak adlandırılmaması ve mutlak bir otorite gibi görülmek yerine daha zayıf ve sevgi ve iyilik gibi temalara indirgenmiş olmasıdır. Bunula birlikte Tanrı düşüncesi, aynı zamanda kültürel bir yapıya indirgenmiştir. Bu nedenle hakikat ve gerçeklik gibi söylemler birer icat haline gelmiştir. Doalyısıyla, Deleuze'ün açıkça zikrettiği gibi, hakikat "önceden varolan ve keşfedilmesi gereken bir şey değil de her alanda yaratılması gereken bir şey" formuna büründürülmüştür.

Metafizik ve hümanistik öznenin yerinden edilerek merkezsileştirilmesi her ne kadar dini olana dair yeni imkânlar sağlasa da aslında bu imkânlar dini ve Tanrı'yı sadece tamamen yok sayılmayan ve insanın duygu dünyasına hitap eden pasif birer 'iz' haline getirmiştir. Modern düşüncenin, Varlık'ın araştırılmasını bir kenara bırakarak, epistemoloji temelli bir dünya yaratma çabası bunun bir neden olarak görülebilir. Modern felsefe, insanın hakikati bilme imkânını sorgulamak yerine, imkânın sınırlı ve koşullu niteliğini öne çıkartmıştır. Böylece felsefi düşünce, yaygın kuşkuculuğun kaygan zemininde yolunu kaybetmesine neden olan farklı agnostistik, ateistik ve seküler formlara yol açmıştır. Süreç olarak bakıldığında bu durum postmodern ya da postyapısal düşüncelerin önünü açarak, hakikate yönelik güven kaybının en yaygın semptomlarından biri olan, tüm tutumların eşit ölçüde geçerli olduğu varsayımına dayalı bir çoğulculukla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, artık kısmi ve geçici hakikatler iş başındadır. Hakikat sürekli ertelenen, gelecek olan bir umut olarak görülmektedir. Bu nedenle diyebiliriz ki metafiziğin sonrası düşünceyle birlikte, felsefenin amacı ve gayesi

hakikate ulaşmak değil aksine herhangi bir otoriteye ve aşkın bir referansa dayanmadan, bütünüyle her özneler arası bir konsensüsle anlaşmaya varma hakkı olduğu bir konuşmadır. Metafizik sonrası ortaya çıkan derin boşluk sadece geçici ve bağlamsal olmak zorundadır. Eagleton'ın da belirttiği gibi eğer artık bir Tanrı söz konusu değilse, bunun bir nedeni de kendini konumlandırabileceği hiçbir mahrem iç mekânın kalmamasıdır. Derinlik ve içreklik, külüstür bir metafiziğe aittir ve onların kökünü kazımak, Tanrı'yı saklandığı yeraltı mekânlarından söküp atarak hükümsüz kılmaktır. Hükümsüz kılınan bu Tanrı, tıpkı sembolik bir kral gibidir. Ne yasa koyabilir ne de yasaları reddedebilir.

KAYNAKÇA

Adams, Daniel J. "Toward a Theological Understanding of Postmodernism". *Cross Currents*, 4/47 (1997), 518-530.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkilap Kitapevi, 1998.

Aliy, Abdurrahman. *Felsefenin Tanrısı-Felsefi Teolojiye Giriş*. İstanbul: Pinhan Yayınları, ts.

Alpyagil, Recep. *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrsüksiyon ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Alpyagil, Recep. *Wittgenstein ve Kierkeggard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2002.

Althusser, Louis. *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları, 2010.

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin ideolojik Aygıtları*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

Anlı, Ömer Faik. "Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin 'Anti-Temelcilik' Anlayışlarının Karşılaştırılması". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 165-186.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1993.

Badiou, Alan - Yalım, P. Burcu. *Fransız Felsefesinin Macerası*. Metis Yayınları, 2015.

Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*. çev. Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım, 2016.

Başaran, Melih. *Gıyabında, Yerineler*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Best, Steven - Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.

Best, Steven - Kellner, Douglas. *The Postmodern Turn: Critical Perspectives*. New York: The Guilford Press, 1997.

Bradley, Arthur. "Without Negative Theology: Deconstruction and the Politics of Negative Theology". *Heythrop Journal* 2/42 (ts.).

Braidatti, Rosi. *İnsan Sonrası*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Yayınları, 1. Basım, 2014.

Bümin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2010.

C. Beiser, Frederick. *The Romantic Imperative*. England: Harvard University Press, 2003.

Caird, E. *The Evolution of Theology in the Greek Philosopher*. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1904.

Callinicos, Alex. *Postmodernizme Hayır*. çev. Şebnem Pala. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2001.

Caputo, John D. *Against Ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Caputo, John D. “Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition”. *The Cambridge Companion to Atheism*. ed. Michael Martin. 267-282. England: Cambridge University Press, 1. Basım, 2007.

Caputo, John D. *Hakikat*. çev. Recep Yılmaz. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.

Caputo, John D. *Modernity and Its Discontents*. New York: Fordham University Press, 1992.

Caputo, John D. *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Caputo, John D. *On Religion*. London and New York: Routledge Press, 1. Basım, 2001.

Caputo, John D. *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2006.

Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Caputo, John D. “The Good News About Alterity: Derrida and Theology”. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 10/453-470 (ts.).

Caputo, John D. *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. USA: Indiana University Press: Bloomington&Indianapoli, 1997.

Caputo, John D. *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Carlson, T.A. “Postmetaphisical Theology”. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. ed. K. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Cassirer, Ernst. *Sembolik Formlar Felsefe II*. çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2005.

Cederberg, Carl. *Resaying the Human: Levinas Beyond Humanism and Antihumanism*. Stocholm: Södertörns Högskola, 1. Basım, 2010.

Cevirici, Sema. *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 1. Basım, 2020.

Cevizci, Ahmet. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. “Felsefe Sözlüğü”. *Antihümanizm*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Charlesworth, M. *Philosophy and Religion: From Platon to Postmodernism*. England: Oneworld Press, 1. Basım, 2002.

Çevirici Atilla, Sema. *Episteme ve Adalet İlişkisine Dair Bir İnceleme*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Entstitüsü, Doktora, 2022.

Çınar, Aliye. *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*. Bursa: Düşünce Yayınları, 1. Basım, 2008.

Çotuksöken, Betül. *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998.

Damon, D. Linker. "From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the Name of Reason". *The Review of Metaphysics* 2/54 (Aralık 2000).

Davies, Tony. *Hümanizm*. çev. Emin Bozkırlı. İstanbul: Sitare, 1. Basım, 2010.

Demirhan, Ahmet. "Sofia'sını Arayan Varlık". *Heidegger ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. Gelenek Yayınları, 2004.

Demirhan, Ahmet. "Teoloji ve Teioloji". *Heidegger ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004. Basım, ts.

Derrida, Jacques. "A Villanova Roundtable". *Deconstruction in A Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.

Derrida, Jacques. "Differance". çev. Önay Sözer. *Toplumbilim* 10 (1999).

Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu, 2014.

Derrida, Jacques. *Jacques Derrida, Margins of Philosophy*. çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Derrida, Jacques. "Japon Bir Dosta Mektup". çev. Medar Atıcı - Mehveş Omay. *Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı* 10 (1999).

Derrida, Jacques. *Khôra*. çev. Didem Eryat. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. çev. Alan Bass. London: Routledge Press, 2002.

Derrida, Jacques - Vattimo, Gianni. *Din*. çev. Durdu Kundakçı - Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 1996.

Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.

D'Isanto, Luca. "Introduction". *Belief*. California: Stanford University Press, 1996.

Dumery, Henry. "Din Felsefesi ve Geçmişi". *Din Felsefesi Yazıları I*. ed. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Dumery, Henry. "Din Felsefi ve Geçmişi". *Din Felsefesi Yazıları I*. ed. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa, 2001.

E. Klemm, David - Schweiker, William. *Religion and the Human Future : An Essay on Theological Humanism*. Blackwell Publishing, 2008.

E. Swart, William. *Religous Experience At The Limits of Language: Levinas, Maion And Caputo From a Post-Phenomenological Perspective*. The University of Texas, Doktora, 2017.

Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2. Basım, 2014.

Erickson, Millard J. *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism*. Grand Rapids: Baker Books, 2. Basım, 1998.

Foshay, Toby Avard. “Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Doggen”. *Philosophy East and West* 44/3 (1994), 543-559.

Foucault, Michel. *Hapisanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 2. Basım, 2001.

Foucault, Michel. *Madness and Civilization*. New York: Vintage Books, 1965.

Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden - Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı, 4. Basım, 2014.

Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 1. Basım, 2015.

Freud, Sigmund. *Dinin Kökenleri*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yapım, 1999.

G. Guarino, Thomas. *Vattimo and Theology*. New York: T&T Clark International, 2009.

Geest, Paul Van. *The Incomprehensibility of God: Augustine as Negative Theologian*. Paris: Peeters, 2011.

Gilson, Etienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. New York: Scribner’s Sons, 1940.

Goodchild, Philip - Hollis Phelps (ed.). *Religion and Europan Philosophy: Key Thinkers from Kant to Zizék*. Routledge Press, 2017.

Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka - Levinas’ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Grassi, Ernesto. *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*. Binghamton: ACMRS Press, 1983.

Gschwandtner, Christina. “Jean-Luc Marion”. *Religion and European Philosophy: Key Thinkers from Kant to Žižek*. ed. Philip Goodchild - Phelps Phelps. New York: Routledge Press, 2017.

Gschwandtner, Christina M. “Jean-Luc Marion: Phenomenology of Religion”. *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. ed. Morny Joy. London and New York: Springer, 2011.

Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin, 2. Basım, 2012.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1979.

Hanson, Jim. “Surviving Postmodernism: A New Ontotheology”. *American Journal of Sociological Research* 5(3A) (2015), 13-21.

Harr, Michel. “Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü”. *Nietzsche ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2022.

Harrison, Victoria S. “Postmodern Thought and Religion: Open-Traditionalism and Radikal Orthodoxy on Religious Belief an Experience”. *The Heythrop Journal* 51/6 (2010), 962-974.

Hart, Kevin. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. England: Cambridge University Press, 1989.

Hegel, G.W.F. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadıoğlu. İstanbul: Pinhan, 1. Basım, 2016.

Hegel, G.W.F. *Tarihte Akıl*. çev. Sezer Önay. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.

Heidegger, Martin. "Fenomenoloji ve Teoloji". *Heidegger ve Teoloji*. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine Mektup*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Heidegger, Martin. "Metafiziğin Onto-teolojik İnşası". *Heidegger ve Teoloji*. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. "Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası". *Heidegger ve Teoloji*. İstanbul: İnsan, 1. Basım, 2002.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe*. çev. Ali Irgat. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2001.

Heidegger, Martin. "Platonun Hakikat Doktrini". çev. Zeynep Berke Çetin. *Kutadgu Bilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Heidegger Sayısı* 30 (2016).

Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. çev. Albert Hofstadter. USA: Indiana University Press: Bloomington&Indianapoli, ts.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H Ökten. İstanbul: Agora, 1. Basım, 2011.

Heimsoeth, H. *lmmanuel Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Herder, Johann Gottfried von. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2012.

Herder, Johann Gottfried von. "This too a Philosophy of History for the Formation of Humanity"". *Philosophical Writings*. ed. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Hollinger, Robert. *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Horkheimer, Max. *Aklı Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Horkheimer, Max - Adorno, Thedor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.

Horner, Robyn. *Jean-Luc Marion: ATheo-logical Introduction*. England: Ashgate Publishing, 2005.

Hoy, David. "Jacques Derrida". çev. Ahmet Demirhan. ed. Q. Skinner. Ankara: Vadi Yayınları, 1991.

Jacques, Lacan. *Benim Öğrettiklerim*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl, 2012.

James B., Miller. "The Emerging Postmodern World". *Theology: Christian Faith in a Pluralist World*. ed. Frederic B. Burnham. San Francisco: Harper & Row, 1999.

Jeager, Werner. *Humanism and Theology*. USA: Marquette University Press, ts.

Jones, W.T. *Klasik Düşünce-Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Hakkı Hünler. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2006.

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

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. ed. Politis Vasilis. çev. Meiklejohn. England: Orion Publishing Gruoup, 1993.

Kearney, Richard. *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler - Kıta Felsefesi Tartışmaları*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma, 1. Basım, 2010.

Kearney, Richard. "Deconstruction, God, and the Possible". *Derrida And Religion*. ed. Yvnonne Sherwood - Kevin Hart. New York: Routledge Press, 2005.

Kerferd, G.B. *The Encylopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2008.

Küçükalp, Kasım. *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin, 2016.

Küçükalp, Kasım. "Edmund Husserl ve Fenomenoloji"". *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Küçükalp, Kasım. "Is a Non Metaphysical Religious Thought Possible?." *Ilahiyat Studies* 2 (2011), 146-165.

Küçükalp, Kasım. *Jacques Derrida-Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2020.

Küçükalp, Kasım. "Neo-Humanism and Diminution of the Concept of the Human". *Ilahiyat Studies* 8/1 (2017), 7-27.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele, 2. Basım, 2017.

Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2009.

Lechte, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. England: Routledge, 1994.

Levinas, Emmanuel. "Hakikat ve Adalet". çev. Özkan Gözel. *Levinas Fikir Mimarları Dizisi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Lumsden, Simon. *Self-Consciousness and The Critique of The Subject*. USA: Columbia University Press, 2014.

Magnus, Bernd - Higgins, Kathleen. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. ed. Bernd Magnus - Kathleen Higgins. England: Cambridge University Press, 1997.

Mansfield, Nick. *Subjectivity : Theories of the self from Freud to Haraway*. Sydney: Allen & Unwin, 2000.

Marion, Jean Luc. "Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness". çev. Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Marion, Jean Luc. "Çifte Putperestlik". *Heidegger ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Marion, Jean Luc. *God Without Being*. çev. T.A Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Marion, Jean Luc. *Görünürün Kesişimi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl Yayınları, 2014.

Marion, Jean Luc. "Metaphysics and Phenomenology: A Summary for Theologians". *The Postmodern God: a Theological Reader*. ed. Graham Ward. Malden: Blackwell Publishers, ts.

Marion, Jean Luc. *The Idol and distance*. çev. T.A Carlson. New York: Fordham University Press, 2001.

Martin, Jay. *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları*. çev. Sevgi Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998. Basım, 1998.

Messinese, Leonardo. *The Problem of God in Modern Philosophy*. USA: The Davies Group, 2005.

Min, Anselm Kyongsuk. "The Other without History and Society – a Dialogue with Derrida". *Philosophy of Religion in the 21st Century*. ed. D.Z. Phillips - Timothy Tessin. London: Palgrave, 2001.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Güç İstenci*. çev. S. Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2010.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *İnsanca, Pek İnsanca-1*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Bankası, 1. Basım, 2012.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Putların Alacakaranlığında*. çev. İ.Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Tan Kızıllığı*. çev. Hüseyin Salihoğlu - Ümit Özdağ. Ankara: İmge Kitabevi, 5. Basım, 2014.

Novalis. *Fichte Studies*. England: Cambridge University Press, 2003.

Otten, William. “In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena”. *Heythrop Journal* 4 (1999), 438-455.

Özcan, Zeki. *Bilimsel İndirgemecilik Ve Din*. Bursa: Ak Ajans, 2001.

Özlem, Doğan. *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.

Özlem, Doğan. “Giriş”. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkilap Kitapevi, 2001.

Peacocke, John. “Heidegger ve Onto-teoloji Sorunu”. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Peat, F. David. *From Certanity to Uncertanity*. Washington DC: Joseph Henry Press, 2002.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

Plummer, Ken. “Critical Humanism in a Post-modern World”. *Studies in Symbolic Interaction* 25 (2002), 265-289. https://doi.org/10.1016/S0163-2396(02)80053-9

Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy*. London and New York: Routledge Press, 1995.

Rorty, Richard. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*. çev. Mehmet Küçük - A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 2. Basım, 2004.

Rotry, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth*, ts.

Rubenstein, Mary-Jane. “Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology After Ontotheology”. *Modern Theology* 19/3 (2003).

Saas, Harmunt - Hall, Eric. “Metaphysics, Its Critique, and Post-Metaphysical Theology”. *Groundless God*. ed. Harmunt Saas - Eric Hall. USA: Pickwick Puplications, 2014.

Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Abdulbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat, 2. Basım, 2004.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.

Simpson, Christopher Ben. *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

Snyder, John R. “Metafiziğin Sonu Hakkında”. çev. Şahabettin Yalçın. *Modernliğin Sonu - Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.

Sören, Kierkegaard. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Sören Kierkeggard. *Concluding Unscientific Postcript to Philisophical Fragments*. çev. E.H. Howard - V. Hong. New Jersey: Princeton Uni. Press, 1992.

Strauss. *Mit ve Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

Taliaferro, Charles - Marty, Elsa J. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York: Continium Press, 1999.

Taylor, C. Mark. *Alterity*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Tilley, Michael. "Kierkegaard and Recent Continental Philosophy of Religion". *Philosophy Compass* 8/4 (2020), 400-408.

Tillich, Paul. *Philosophy and Theology*. Chicago: Chicago Press, 1957.

Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Elis Yayınları, 2013.

Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi, 4. Basım, 2002.

Tracy, David. "Foreword". *God Without Being*. kitap editörü Jean Luc Marion. Chicago: Chicago Press, 1991.

Tura, Saffet Murat. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap, 2010.

Tüzer, Abdüllatif. *Din ve Rasyonalite*. Ankara: Lotus Yayıncılık, 1. Basım, 2009.

Vattimo, Gianni. *After Christianity*. çev. L. D'lsanto. New York: Columbia University Press, 2005.

Vattimo, Gianni. "After Onto-theology: Philosophy between Science and Religion". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Vattimo, Gianni. *Belief*. California: Stanford University Press, 1996.

Vattimo, Gianni. "'Modernliğin Sonu' Hakkında". çev. Şahabettin Yalçın. *Modernliğin Sonu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Vattimo, Gianni. *Modernliğin Sonu-Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1999.

Vattimo, Gianni. *Şeffaf Toplum*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say, 1. Basım, 2012.

Vattimo, Gianni. "Toward a Nonreligious Christianity". *After the Death of God*. ed. Jeffrey W. Robbins. New York: Columbia University Press, 2007.

W. Robbins, Jeffrey (ed.). "Introduction: After the Death of God". *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.

Walsh, Sylvia. "Kierkegaard and postmodernism". *Kluwer Academic Publishers* 29 (1991), 113-122. https://doi.org/10.1007/BF00133809

Ward, Keith. "Deconstructive Theology". *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. ed. K. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ward, Keith. *Rational Theology and the Creativity of God*. England: Basil Blackwell, 1. Basım, 1982.

Weidenbaum, Jonathan. “From Heidegger to Whitehead; Theology, Ontology and the Critics of Totalization”. *Science and Global Perspectives* 4 (Haziran 2005).

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma, 1. Basım, 1998.

Westphal, Merold. *Overcoming Onto-theology: Towards a Postmodern Christian Faith*. New York: Fordham University Press, 1. Basım, 2001.

Williams, John Reynold. *Heidegger'in Din Felsefesi*. çev. Mehmet Türkeri. İzmir İlahiyat Vakfı, 2005.

Wrathall, Mark. “Metaphysics and Onto-theology”. *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. England: Cambridge University Press, 2003.

Zabala, Santiago. “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”. çev. Rahmi G Öğdül. *Dinin Geleceği*. ed. Santiago Zabala. İstanbul: Ayrıntı, 1. Basım, 2009.

Zabala, Santiago - William McCuaig (ed.). “Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law”. New York: Columbia University Press, 2004.

Zimmermann, Jens. *Humanism and Religion: A Call for the Renewal of Western Culture*. New York: Oxford University Press, 2012.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	**Bilal**		**BEKALP**
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2002	2005	Cahit Sıtkı Tarancı Lisesi
Lisans	2007	2011	Pamukkale Üniversitesi
Yüksek Lisans	2013	2017	Cumhuriyet Üniversitesi
Doktora	2018	-2023	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2012	2015	Pi Analitik Dershanesi
2.	2016	2019	Özel Nova Fen ve Anadolu Lisesi
3.	2020	-	Özel Bil-Fen Kurs Merkezi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayınlar:	-Frankfurt Okulunun Temel Eleştiri ve Amaçları (Makale) , *Sosyal Bilimler Metinleri Yıl: 2019, Sayı: 01* -Mantıkçı Paradigma ve Gündelik Dil Felsefesi (Makale) , *International Journal of Social Sciences ISSN:2587-2591 DOI: Number:http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.5.8* -Modern ve Postmodern Düşüncenin Dine Yaklaşımı (Sempozyum Sunumu), Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu 3-5 Ekim 2019		
Diğer:			
¤ **İletişim (e-posta):**			

Tarih:	
İmza:	
Adı-Soyadı:	**Bilal BEKALP**