



**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİMDALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**GIANNİ VATTİMO:
BİR FIRSAT OLARAK NİHİLİZM
(DOKTORA TEZİ)**

Erhan KUÇLU

BURSA-2018



**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**GIANNİ VATTİMO:
BİR FIRSAT OLARAK NİHİLİZM
(DOKTORA TEZİ)**

Erhan KUÇLU

**DANIŞMAN:
Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ**

BURSA-2018



T. C. ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ / PROJE YAZIM KILAVUZU

Ek. 4: TEZ ONAY SAYFASI ÖRNEĞİ

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim / Ana sanat Dalı,
..... Bilim Dalı'nda 711044001 numaralı
..... IRHAN KUSLU'nin hazırladığı
" Gınsai Yetim: Fir. Fırsat olarak Nihilizm
" konulu (Yüksek Lisans / Doktora / ~~Sanatta Yeterlik Tezi~~ /
Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 25/04/2018 günü 19.30 - 13.00 saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
..... (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna (oybirliği / ~~oy~~
~~çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Bedriye GÜNEDİMEZ

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Rıza SAM

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. M. Zehi ÖZMAN

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Zehi ÜNAL

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Feride Yılmaz

25./04./2018.

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:27/03/2018

Tez Başlığı/Konusu: "Gianni Vattimo: Bir Fırsat Olarak Nihilizm"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a)Kapak Sayfası b)Giriş c) Ana Bölümler d)Sonuç kısımlarından oluşan toplam 183 sayfalık kısmına ilişkin, 27/03/2018 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

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 doğruluğunu kabul ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

27/03/2018

Adı-Soyadı: Erhan KUÇLU
Öğrenci No: 711044001
Anabilim Dalı: Sosyoloji
Programı: Doktora
Statüsü: Doktora

Danışman:
27/03/2018
Doç.Dr.Bengül GÜNGÖRMEZ



Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “**Gianni Vattimo: Bir Fırsat Olarak Nihilizm**” 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.

27/03/2018



Adı Soyadı: Erhan KUÇLU

Öğrenci No: 711044001

Anabilim Dalı: Sosyoloji

Programı: Sosyoloji

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Erhan KUÇLU
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Sosyoloji
Bilim Dalı : Sosyoloji
Tezin Niteliği : Doktora
Sayfa Sayısı : VIII +183
Mezuniyet Tarihi : .../.../ 2018
Tez Danışmanları : Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ

GIANNİ VATTİMO: BİR FIRSAT OLARAK NİHİLİZM

Bu metin mânâ hakkında bir araştırmadır. Mânânın modern dünyadaki konumuna dair bir sorgulamadır. Bu sorgulamada mânâ hakkındaki literatür incelenerek temel bir argüman ileri sürülür: Modern dünyada mânânın nihahi rerefansı [Tanrı fikri] Batı'da tahrip edilmiştir fakat Türkiye gibi batılaşmakta olan Müslüman ülkelerinde ise Mânâ tahrif edilmektedir. Bu tahrip sürecinin köklerini ele aldığımızda düşünce tarihinde bu tahrip aşamasını tartışmanın merkezine taşıyan isim "Tanrı öldü" önermesinin sahibi Alman düşünür Friedrich Nietzsche'dir. Nietzscheci düşüncede, Tanrı'nın ölümü top yekûn bir anlamsızlığa yani Nihilizme yol açar. Sosyolojik açıdan ifade edildiğinde "Tanrı öldü" önermesi, Tanrı'nın toplumsal organizasyondaki gücünü yitirdiği anlamına gelir. Toplumu organize eden ve bireyin davranışlarının arkasındaki motive edici güç artık Tanrı değildir, akıl sahibi varlık olarak insan kendi hayatının organizatörüdür ve yegâne motive edici unsur da akıldır. Ancak aklın egemen olduğu modern dönem için en temel problem hayat'ın anlamına dair problemdir. Modern düşünce ve onun motivatörü akıl bireylerin hayatlarını anlamlandırma sorunu ile karşı karşıyadır; akıl bir tür çıkmaza saplanmıştır. Bu metinde bu çıkmazın en temel nedeni olarak ele alınan ve işlenen yorum ise mânânın maddeye indirgenişini vurgulayan yorumdur. Mânânın maddeye indirgenişi kendisini belirgin bir biçimde modern tüketim toplumunda göstermektedir. Mânânın bu indirgenişinin yarattığı anlamsızlıktan kurtulmanın yegâne yolu Tanrı'nın düşüncenin merkezine yeniden kabul edilmesi ile mümkündür. Zira, Mânâ ancak Tanrısal bir güzergahta kendisini ifade debilir. Bu minvalde bu metin, düşünce literatüründe mânânın kendisini ifade edebileceği bir fikre açar kendisini. Bu fikir İtalyan düşünür Gianni Vattimo'ya aittir. Gianni Vattimo'nun düşüncesi Tanrı'nın yeniden düşüncenin güzergahına kabul edilmesine yönelik modern bir teşebbüsü ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Mânâ, Nihilizm, Tüketim, Anlamsızlık, Akıl, Modern.

ABSTRACT

Name and Surname : Erhan KUÇLU
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Sociology
Branch : Sociology
Degree Awarded : PhD
Page Number : VIII +183
Degree Date : ... /... / 2018
Supervisor (s) : Assoc. Prof. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ

GIANNI VATTIMO: NIHILISM As an OPPORTUNITY

This text is a research about the Meaning. It is a questioning for the status of Meaning in Modern World. In this questioning a basic argument is alleged by investigating the literature on the Meaning: In modern world the final reference of meaning (God idea) was ruined in the West, but in Muslim countries becoming westernized, such as Turkey, the meaning is being distorted. When we consider the roots of this period of destruction, in the history of thought, the name who placed this destruction phase in the center of the debate is German-thinker Friedrich Nietzsche, who was the owner of the premise that “God is dead”. In Nietzschean thought, the death of God causes to a total conflict, that is Nihilism. When stated from the sociological point of view, the premise that “God is dead” means the loss of power in the social organization of God. The impetus that organize the social and behind the behavior of individual is no longer God. Human is the organizer in his life as an intellect being and the only impetus is therefore ratio. However, for the modern world that the ratio is prevailing, the most basic problem is the problem concerning the meaning of life. Modern thought and its motivator, that is ratio, are faced with the problem of meaning the lives of individuals; the ratio is bogged down. In this text, the interpretation dealt and treated as the most basic cause of this predicament is the interpretation that emphasize the reduce of the meaning to material. This reduce shows prominently itself in the modern consumer society. The only way to get rid of the meaninglessness caused by this reduce can be possible by putting the God in center of thought. For, the meaning can only express itself in the Divine course. In this manner, this text opens itself to an idea which the meaning can express itself in the literature of thought. This idea belongs to Italian-thinker Gianni Vattimo. His idea states a modern attempt that God be re-put in the center of thought.

Keywords: Meaning, Nihilism, Consumption, Meaninglessness, Ratio, Modern

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın konusu en temelde Nihilizm bir başka ifadeyle "mânânın/anlamın çöküşü" meselesidir. Nihilizm'in ilk olarak ortaya çıktığı ve akademik düşüncenin merkezine yerleştiği yer Batı düşünce dünyasıdır. Dolayısıyla Batı Nihilizm hakkındaki literatürün işlendiği ve geliştirildiği yerdir aynı zamanda. "Gianni Vattimo: Bir Fırsat Olarak Nihilizm" başlıklı Doktora tez çalışmam sırasında 2214-A Yurt Dışı Araştırma Burs Programı 1059B141300633 nolu projesiyle 2014-2015 yılları arasında bir yıl süreyle Amerika Birleşik Devletleri Yale Üniversitesi'nde araştıma yapma imkânı tanıyan TÜBİTAK'a ve bu süreç içerisinde her türlü sorunda her daim yardımcı olan TÜBİTAK çalışanlarına sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖNSÖZ

Bu metnin yazgısı Batı'nın yeryüzünde hükümran olduğu bir çağda şekillenir. Ancak bu metin bu çağın yalnızca kendisinin yazgısını şekillendirmediğini, yeryüzünde varolan ve/veya olup biten bir çok şeyin de derinlerinde bu şekillenmeye maruz kaldığını keşfeder: Yeryüzünün ekolojik dengesi Batılı bilim ve teknolojinin bu dengeyi alt-üst etmeye gebe aşırılığı ile karşı karşıyadır; yeryüzünde yaşayan batılı olmayan halkların siyasi kültürel hudutları Batı'nın kendi içindeki hiyerarşide vuku bulan değişikliklerle birlikte yine Batı'nın belirlediği farklı istikametlerde şekillenir; Batı-dışı halkların çoğu en iyi durumda bu değişiklikleri kavrayabilmek ve bu değişikliklere ayak uydurabilmek adına kendi sosyo-tarihî pozisyonunu terk ederek Batı'lı düşünme biçimine entegre olmaya teşebbüs eder. Bu minvalde, denebilir ki, Batılı düşünme biçimi yoğunluğu giderek artan bir biçimde her şeyi kendine mal etmeye muktedir bir pozisyonda ilerler.

Yaşadığımız çağ itibarıyla derinden tecrübe ettiğimiz dezavantaj ise batılılaşma serüvenimiz dolayısıyla "batı ile kurulan bu asimetrik ilişkiyi" sonlandıracak bir "kendimize mal etme" stratejisi geliştirmekten yoksun oluşumuzdur. Yoksunuz çünkü kendi tarzımızda varolmamıza imkân veren "entelektüel zemin"den bihaber konumdayız. Bu yoksunluğun bilincinde olarak bu metin Batılı düşünme tarzının kendine mal etmeye muktedir olamadığı muhkem bir sosyo-tarihî pozisyona çekilir; bu pozisyon en temelde kendi tarzımızda varoluşumuza imkân veren "manevi güzergah"tır. Bir başka ifadeyle olup biteni anlamaya yönelik entelektüel teşebbüslerin büyük çoğunluğunun hiç fark etmeksizin kaydığı Batılı güzergahın yıkıcılığına karşı bir mukavemet güzergahıdır; hiçbir şek şüpheyeye mahal yok ki, bu güzergahın "entelektüel keşfi" onbeş yılı aşkın bir zamanda öğrenciliğim ve asistanlığım sırasında nasip olan entelektüel söyleşinin mimarı Hocam ve Danışmanım Hüsamettin ARSLAN'a aittir. Gönlün anması müstesna, hiçbir teşekkür ifadesi bu söyleşinin katkılarını karşılamak şöyle dursun ifşa ve ifade etmeye dahi yetmez. Söyleşinin bütün katkı ve hatıraları layıkıyla muamele göreceği "o" şükran gününe dek mahcup bir gönülde mahfuzdur. Dünya diliyle andığı her vakit bu öğrenci Danışmanımı Rahmet ve minnetle anar...

Söyleşinin mimarının yokluğunda bu metne öksüzlüğünü hissettirmeksizin aynı tonda mukabele eden ve böylelikle söyleşinin devamına imkân veren danışmanım Doç.

Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ'e katkılarının ötesinde beşeri hatayı, yanılığını, yanlış merhamet ve metanetle ıslah eden yüce gönüllüğü için de ayrıca minnettarım.

Zor zamanlarda genellikle kapılar kapanır derler, ancak Akademinin kendine has sıkıntıları bunaltıcı seviyelere vardığında bile bize hiçbir vakit kapanmayan bir kapı vardı, eskilerin dediği üzere yalan haram, bu kapıyı çok kez aşındırdık ve şükürümüz odur ki; kapının ardında bizi her zaman aynı nezaket ve samimiyet karşıladı: sıkıntı ve rahatsızlık vermeyecek bir ziyaret ümidiyle kıymetli hocam Prof. Dr. Feridun YILMAZ'a her şey için sonsuz teşekkür ediyorum.

Sosyoloji Bölümünde asistan olarak görev yaptığım süre zarfında teşrikimesaimizin olduğu değerli Hocam Doç. Dr. Rıza SAM'a ve Sayın Bölüm Başkanımız Doç. Dr. İbrahim KESKİN'e her durumda göstermiş oldukları kolaylık ve içten muhabbetleri için teşekkür ederim.

İş arkadaşlığının ötesinde her zaman dostane bir biçimde davranan ve içinde bulunduğum bu zor zamanlarda ellerinden gelen her türlü fedakarlığı özveriyle gösteren Mihriban ŞENSES'e, Hüseyin DAMAK'a, Hasan YENİÇIRAK'a ve tüm çalışma arkadaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum.

Çaresizliğinizi kendi iç dünyanıza tercüme edebilirsiniz rasyonel veya irrasyonel bir akıl yürütme ile çaresizliğinizi gerekçelendirebilir ve bununla bir miktar teselli olabilirsiniz dahası bu çaresizliğe bir çare ararken bir nebze olsun çaresizliğinizi unutabilirsiniz de ancak çaresizliğinize ortak ettiğiniz bir hayatın ruha verdiği keder ve acıyı hiçbir dile tercüme edemezsiniz... Sıdkı sadakatle ve Rahmani bir sükûnetle benimle çaresizliği paylaşan eşim Esra KUÇLU'ya medyunuşkranımdır.

İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM:

1. AYDINLANMA'NIN KARA MEYVASI: NİHİLİZM

1.1. KAVRAMIN TARİHÇESİ.....	24
1.2. RUS NİHİLİZMİ: TURGENYEV: <i>BABALAR VE OĞULLAR</i> - DOSTOYEVSKİ: <i>YERALTINDAN NOTLAR</i>	27
1.3. NİHİLİZM PROBLEMİ.....	32
1.4. LİTERATÜRDE NİHİLİZM GÖRÜŞLERİ.....	35
1.5. NİETZSCHE ve NİHİLİZM.....	43
1.6. GİANNİ VATTİMO: BİR FIRSAT OLARAK NİHİLİZM.....	53

İKİNCİ BÖLÜM:

2. TANRININ ÖLÜMÜ: ARZU VE MORFİN ÇAĞI

2. 1. DÜŞÜNCENİN DAĞILAN ZEMBEREĞİ.....	65
2. 2. DAĞILAN ZEMBEREĞİ BİR ARAYA GETİRMENİN İMKÂNSIZLIĞI: PARÇALARA YABANCILAŞMA.....	75
2. 3. RUHUN IZDIRABI: ÇÖL BÜYÜYOR.....	90
2. 4. TECRİTTEKİ TANRININ VAİZİ: ÖLÜM MELEĞİ.....	101
2. 5. KİLİSEYE KARŞI MUHAFAZAKÂR REAKSİYON : KIERKEGAARD, DOSTOYEVSKİ, NİETZSCHE.....	113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

3. SÜKÛNETİN İHSANI: VİCDAN KOŞUSU

3. 1. MÂNÂ'NİN KERAHAT VAKTİ: MODERN ZAMAN.....	121
3. 2. VİCDAN'I DİNLEMENİN İMKÂNSIZLIĞI OLARAK SOSYAL BİLİMLERDE ANLAM MESELESİ.....	133
3. 3. ANLAMA (VERSTEHEN).....	140
3. 4. MÂNÂ'NİN SINAMASI OLARAK ABSÜRT DÜŞÜNCESİ VE ABSÜRT BİR İMKÂN OLARAK SÜKÛNET.....	147
3. 5. TAHRİF'DEN TAHRİP'E: MODERN TEKNİK VE MAKİNA MİTİ.....	164
SONUÇ.....	169
KAYNAKÇA.....	172
ÖZGEÇMİŞ.....	181

GİRİŞ

Hiç Resim yapmadım: Resme fazlaca saygı duyuyorum.
Hiç siyaset yapmadım: İktidarı ele geçirmeyecek kadar fazla saygı duyuyorum iktidara.
Hiç felsefe yapmadım: Düşünceye ihanet etmeyecek kadar fazla saygı duyuyorum düşünceye.
Hakikate hiç göz koymadım: Hakikati tehlikeye atmayacak kadar fazla saygı duyuyorum hakikate.
Gerçekliğe hiç inanmadım: İnanmayacak kadar fazla saygı duyuyorum gerçekliğe.
Ölümü hiç hayal etmedim sürpriz olarak kalmalı.
[Jean Baudrillard, Cool Anılar V]

Bu metin mânâ hakkında bir metindir, bu metin 'mânâ'nın tahrif edildiği bir çağda mânâyâ ulaşmanın mümkün yegâne güzergahının bihakkın muhafaza edildiği bir "toprak"ta dile gelir; İslam toprağında. Aşikârdır ancak daha da ayan beyan kılınmalıdır ki, bu metin mânânın sorumluluğunu üstlenerek düşünce tarihinde belli bir güzergahdan 'mânâ' hakkında bir soru sormaya ve sorunun izhar'ına meyleder: "Yeryüzünde 'mânâ'nın başına gelen ve hatta gelmekte olan 'şey' nedir?" Sorunun tarihî muhteviyatı bir zaman makinasını çağrıştırır gibidir bu şart yerine getirildiğinde dahi, bihakkın cevaplanmasına dair her teşebbüs kağıdın ve mürekkebin sınırlarını dahası bu tezin hazırlanması gereken zaman limitini aşar! Bu noktada soruyu kağıdın ve mürekkebin ve tezin zamanının sınırlarına sığdıracak şekilde yeniden formüle etmek elzemdir: Modern zaman ve mekânda 'mânâ'nın başına gelen 'şey' nedir? Sorunun izharı için kullanılan yöntem en genel hatlarıyla eklektik yöntem olarak adlandırılabilir. Eklektiktir çünkü biz mevcut sorunun izharı için gerekli olan muhteviyatı hiçbir düşünür ve/veya düşünce sisteminin tek başına bihakkın tedarik edemeyeceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla, bu metin, Foucault'nun veciz metaforunu ödünç alırsak; mevcut sorunun izharı için düşünürlerin düşünce dünyasını bir "alet çantası"¹ olarak görür. Alet çantalarının son derece fonksiyonel bir biçimde kullanılması anlamında öne çıkan düşünürler: Friedrich

¹ Foucault alet çantası metaforunu "İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler" adlı eserinde dile getirir. bkz. Michel Foucault, *Seçme Yazılar 3- Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden- Ferda Keskin, 2. b., Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 147

Nietzsche, Martin Heidegger, Max Weber, Jean Baudrillard, ve Gianni Vattimo gibi düşünürlerdir. Sorunun yeni formunu şekillendiren bu düşünürler içerisinde Vattimo metnin içerisinde fazla bir yer kaplaması anlamında değil, yani nicelik bakımından değil nitelik bakımından bir ağırlığa sahiptir.

Yeni formülün ardından bu kez de yapılması gereken; herhangi bir muğlaklığa mahal vermemek adına modern ile kastedilen şeyi de aynı şekilde belirli bir zamanla ve mekânla adreslendirmektir, veya en azından adreslendirilip adreslendirilemeyeceğini sarih hale getirmektir.

Düşünce tarihinde, *modern düşünce* ve *modern hayat* formunun vuku bulduğu toprak parçasını Batı ile adreslendirmekteki kolaylık maalesef tarih söz konusu olduğunda yerini belirsizliğe bırakır:

Bazı insanlar, modernitenin başlangıcını 1436 yılıyla, Gutenberg'in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılıyla ve Luther'in kilise otoritelerine isyanıyla, başkaları 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesiyle; bazıları 1776 Amerikan ya da Fransız devrimleriyle tarihler; oysa bir çoğu için modern zamanlar 1895'te Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nun yayınlanması ve güzel sanatlarla, edebiyatta modernizmin doğuşuyla başlar.²

"Modern" kelimesi Latince şimdi anlamına gelen *modus* kelimesinden türetilmiştir, modernite terimi ise insanın otonomluğu ile şimdiki zamanın meşruluğu bilincine dayanan yeni bir başlangıç imkânını varsayan daha güçlü bir anlama sahiptir. İlk defa 5. yüzyılda Hıristiyan çağı, Pagan çağdan ayırmak için Hıristiyan kilisesi tarafından kullanılmıştır.³ Zira "biz moderniz" derken, aslında "biz artık pagan değiliz" demek, "biz bir tek Tanrıya inanıyoruz" demek isterler.⁴ Kelimenin etimolojisindeki şimdiye vurgu dikkate alındığında; bugüne ait olan, bugünde hüküm süren, bugünde varolan her şey moderndir.⁵ Dellaloğlu'na göre, bu etimolojik perspektiften bakıldığında denilebilir ki; kendi zamanlarında, eski olana göre, "Hıristiyanlık da, Vatikan da, ortaçağ da, Skolastik de moderndir"⁶

² Stephen Toulmin, *Kozmopolis; Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul: Ocak 2002, s. 13.

³ Gerard Delanty, "Modernity", *Blackwell Encyclopaedia of Sociology*, (Ed) George Ritzer, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, ss. 3068-71.

⁴ Besim Dellaloğlu, *Benjaminia; Dil, Tarih ve Coğrafya*, İstanbul: Versus Kitap, Eylül 2008, s. 33.

⁵ Dellaloğlu, a.yer.

⁶ Dellaloğlu, a.g.e., s. 34.

Modernitenin başlangıcını tarihlendirmedeki ve kelimenin etimolojisinin yol açtığı belirsizlikleri aşmak adına bu metnin sınırları içerisinde defaatle zikredilecek olan modern, modernite kelimeleri veya düşünceleri ile kastedilen şeyi hem sınırlandırmak hem de somutlaştırmak gerekir. Mânâ ile ilişkisi çerçevesinde anılan *modern* kelimesiyle mânânın kendisini ve/veya içinde vuku bulduğu geleneksel hayat formunu tahrif veya tahrip eden Batılı düşünme biçimi kastedilmektedir. Bu tahrifatla ilgilenen Batılı yazarlardan biri olan Robert B. Pippin *Modernism as a Philosophical Problem* (Felsefi bir Problem olarak Modernizm) adlı eserinde *modernite*'nin mânâyı konumlandırışını şu şekilde ifade eder: "modernite geleneksel toplumla radikal bir kopuşu ifade eder" bu minvalde "...modernite manevi bir hastalıktır, hayatın rutinizasyonun küçük görülmesidir, fakat bu kaçınılmaz bir yazgıdır, kendisini dönüştürülemez olarak konumlandıran modernite hayatın ve insani arzunun dönüştürülmesinde oldukça başarılıdır".⁷

Sosyoloji literatüründe bu kopuşu tanımlamaya yönelik en etkili teşebbüs hiç şüphesiz Alman sosyolog Max Weber'e aittir, Weber radikal kopuşu ve akabinde meydana gelen dönüşümü *Science as a Vocation* (Bir Meslek olarak Bilim)'da büyü bozumu (disenchantment)⁸ olarak tanımlar, bu ifade metnin içerisinde ayrıca ele alındığından şimdi yapılması gereken büyü bozumunun mânânın başına gelen "şey"le ilişkisini açıklığa kavuşturmadır. Bu metnin sınırları içerisinde "büyü bozumu", ilk olarak Tanrı'nın yerine insan'ın "her şeyin ölçüsü" konumuna gelmesidir; insanın ölçü konumuna gelmesi ise insanın bütün değer ve anlamın nihai belirleyicisi konumuna yükselmesidir. İnsanın elde ettiği bu yeni konumla birlikte mânâ sosyal hayatı organize edici temel güç olarak merkezden dışlandığı gibi artık insanın eylem ve davranışlarını motive edici güç özelliğini de kaybeder. Sosyal hayatı organize eden ve bireyin davranışlarının arkasındaki motive edici güç *ratio*⁹ (akıl)'dur.

⁷ Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers Malden, MA, 1999, s.7

⁸ Max Weber, "Science as a Vocation" *From Max Weber: Essays in Sociology*, Trans. H. H. Gerth, Oxford University Press, 1946, s. 13.

⁹ Ratio kavramının Batı düşünce dünyasındaki tarihsel seyri içerisinde Logos'tan Logic'e birbirinden çok farklı yorum ve anlamları mevcuttur, burada ratio'nun bugünkü bilimsel ve teknik düşünmeye imkân veren hesaplayıcı yorumuna vurgu yapılmaktadır. Kavramın geçirdiği dönüşüm için bkz: Feridun Yılmaz, *Rasyonalite; İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

Weberyen düşüncede yeryüzünde büyü bozumuna yol açan şey "rasyonalizasyon"dur; Weber *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde bu rasyonalizasyon sürecinin analizine girişir ve bu rasyonel toplum'un ve bireyin nasıl anlaşılacağına dair bir metod geliştirir. Her ne kadar bu metod bugün sosyal bilim literatüründe Batılı rasyonel toplumları anlamada etkin bir metod olarak geçerliliğini korusa da, Mânânın bireyin sosyal hayatını derinden şekillendirdiği ve eylemlerinin motive edici gücü olarak varlığını sürdürdüğü Türkiye gibi İslam toplumlarını anlamada aynı etkinliği sürdüremez; "yani Weber'in rasyonalite ile büyük ölçüde analizini yaptığı şey Batı kapitalizminin geldiği evrenin rasyonalizmi, yani araçsal rasyonalitedir."¹⁰ Her memleket halkının ilacı başkadır,¹¹ der Mevlana Celaleddin-i Rumi, bugün yeryüzünde mânânın başına gelenler Batı'da başka tehlikeyi ifade eder ve beraberinde başka bir çareyi gerektirir, modernleşen Türkiye'de mânânın maruz kaldığı taarruz Batı'dan derin farklılıklar arz eder. Batı'da mânânın başına gelen şey mânânın nihai referans noktasının tahrip edilmesidir; sosyolojik düzeyde Weberyen anlamda "Büyü Bozumu", Nietzscheci bir ifadeyle Tanrı'nın ölümü, Heideggeryen ifadeyle Varlık'ın unutulmasıdır. Modernleşmeye rağmen, Türkiye'de (ve genel olarak İslam topraklarında) mânânın nihai referans noktası varlığını sürdürür: Allah'ın emirleri inananların hayatını organize edici veya eylemlerinin motive edici gücü olarak varlığını sürdürür. Rasyonalizm veya rasyonel çıkar ve randıman ilkesi henüz sosyal hayatın işleyişini açıklamada hâkim unsur değildir.

Bugün hâkim (rasyonalist) sosyal bilimler düşüncesi, modernite ile birlikte Mânânın başına gelen "şey"i sorgulamaz bilakis rasyonel toplumun sorunlarını neden-sonuç düzeyinde açıklamak/anlamak ve yine rasyonel bir zeminde çözüme kavuşturmak için bilimsel analizler geliştirir. Burası mânâ adına en yaygın sorunun filizlendiği yerdir. Zira mânânın zemini irrasyonalist bir zemindir, ve hiçbir rasyonalist açıklama veya analizin sorgulamasına cevap vermez.

Batılı toplumların rasyonel bir istikamette bireyi ve toplumu yeniden organize etmeye başlamaları ve sonrasındaki tarihî süreçte yaşananlar, mânâ probleminden münezzeh bir hayat formuna eriştiklerine delalet etmez, aksine bizatihi bu yeni sosyal

¹⁰ Feridun Yılmaz, *Rasyonalite*, s. 37.

¹¹ Mevlana Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Şerif*, çev. Veled Çelebi İZBUDAK, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları A.Ş., Cilt I., 2015, s. 11.

organizasyon formu mânâ problemini bir krize dönüştürür. Al Gore, *Earth in Balance* (Dengedeki Dünya)'da mânânın modern uygarlıktaki konumunu ifşa eder: "modern uygarlıkta, merkezindeki boşluğa ve daha büyük bir manevi amacın yokluğuna dayanan manevi bir kriz söz konusudur."¹²

"Yalnızca bir kutsal bir başka kutsalı yok edebilir",¹³ der Jacques Ellul *New Demons* (Yeni Şeytanlar)'ta, Modern uygarlık neden olduğu manevi boşluğu doldurabilmek için (örneklerini metnin içerisinde göreceğimiz üzere) mükerreren teşebbüste bulunmuştur. Ancak bütün bu teşebbüslerin merkezi temasını mânânın sekülerleştirilmesi oluşturmaktadır. Ancak, Charles Taylor'un ifade ettiği gibi *seküler* ifadesi kullanıldığında kastedilenin ne olduğu çoğu zaman muğlak kalır. Mânâ ile ilişkisi çerçevesinde sekülerizasyona atıfta bulunurken neyi kastettiğimizi sarıh hale getirmek gerekir; Taylor'a göre sekülerizmi tanımlamaya yönelik iki temel bakış açısı söz konusudur:

Birincisi, ortak kurumlara ve pratiklere odaklanır ki bunların tek olmasa da en aşikâr örneği devlettir. Dolayısıyla farklılık şundan ibarettir: Modernlik öncesi tüm toplumların siyasi örgütlenmesi Tanrı'ya ya da mutlak bir varlık kavramına duyulan inançla veya bağlılıkla ilişkiliyken, bu inanç veya bağlılığa dayanır ve bununla garanti altına alınırken, modern Batı devleti bu bağlantıyı koparmıştır. Kiliseler artık siyasi yapılardan ayrıdır. Din veya dinsizlik büyük ölçüde kişisel bir meseledir. Politik toplumun hem inançlılardan (her çeşidinden) hem de inançsızlardan oluştuğu kabul edilir.¹⁴

Birinci tanımın merkezi teması mânânın kamusal-politik hayattan ilga edilmesine delalet eder. Bu hamlenin sonucunda mânânın başına gelen şey mânânın sosyal hayattaki egemenliğinin çerçevenmesidir. Ancak yine de bireysel düzeyde mânâyâ erişimi sağlayan dinî pratikler ve bu pratiklere kaynak teşkil eden kökler mevcudiyetini korur. Taylor mânânın pratiklerinin güç kaybettiği bir ikinci sekülerlik tanımı yapar:

Bu ikinci anlamdaki sekülerlik, dini inançları ve pratikleri bırakmak, insanların Tanrı'ya sırt çevirmeleri ve artık kiliseye gitmemeleridir.¹⁵

¹² Al Gore, *Earth in Balance*, New York: Earthscan, 2007, s. 367.

¹³ Jacques Ellul, *New Demons*, New York: Seabury Press, 1975, s. 77.

¹⁴ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.3.

¹⁵ Charles Taylor, a.g.e., s.5.

Taylor ikinci tanımla doğrudan ilişkili birinci tanımla da dolaylı olarak ilişkili olan bir üçüncü tanım ortaya atar:

Bu anlamıyla sekülerliğe geçiş, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdaki, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir.¹⁶

Taylor'un verdiği tanımlarda mânâ tedricen sosyal hayatı terk eder, terkin nedenleri için modern dünyanın temel söylemini göz önüne almak gerekir: Modern dünya yetişkin hale gelmiş ve olgunluğa erişmiştir. Bu da aşikâr bir biçimde şu anlama gelir; "modern dünya artık inanmıyor, kanıt/ispata talep ediyor; akla itaat ediyor ve inançları bilhassa dinî inançları reddediyor; modern dünya Tanrı'dan, Baba Tanrı'dan ve bütün Tanrılardan kurtuldu, onunla din hakkında konuşursan, seni anlamayacaktır."¹⁷ İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu çağda "modern birey olmak bağımsızlık talep etmektir; bir yanda Kant'ın ifade ettiği gibi, tarihî ve entelektüel "olgunluk", tarihî geleneğe bağımlılıktan özgürleşme ve kendi inançlarını yönetme gücü; bir diğer yanda, sosyal ve varoluşsal kendi kendini yönetme, otonomi.¹⁸ Bu çağda artık insan hem yargıç hem de yargılama kriteridir.¹⁹ Bu minvalde, modern insan hayata bilimsel bakışla nüfuz eder.

Bu sekülerleşme süreci mânânın maneviyatımıza ihtimam gösteren aşkın-kutsal ilişkisini kökten budar, bu minvalde modernite "dînî-kutsallık"tan arındırma süreci olarak işler ve kendi kutsallarını egemen kılar: Bilim ve Teknik. Bilim ve Teknik'in dünyası "materyalist" bir dünyadır mânâ dünyevileştirilir ve maddeye indirgenir; pratik düzeyde hayatın anlamını oluşturan şey "konfor, yaşam standardı ve daha uzun bir ömür endişesidir"²⁰ Ancak bunlar mânânın gündelik hayatı kuşatan pratiklerinin muadili olarak önplana çıkmazlar, mânânın muadili olarak seküler anlam kapsüllerini kapitalist üretim organizasyonu sunar. Birey tüketim aşamasıyla birlikte bilim ve tekniğin inşa ettiği nesnelere dünyasına angaje olur. Çağımızda kapitalist üretim-tüketim döngüsünün, mânâyı maddeye indirgeyen ve dolayısıyla insanı mânâyı yabancılaştıran yanını en etkili biçimde anlatan düşünürlerden biri de hiç şüphesiz ki Fransız düşünür ve sosyalbilimci Jean Baudrillard'dır.

¹⁶ Charles Taylor, a.yer.

¹⁷ Jacques Ellul, New Demons, s. 18.

¹⁸ Robert B. Pippin, Modernism as a Philosophical Problem, s. 38.

¹⁹ Jacques Ellul, New Demons, s. 22.

²⁰ Jacques Ellul, a.yer.

Baudrillard, *Tüketim Toplumu*'nda çağın nesneye indirgenişini ufuk açıcı bir biçimde analiz eder. Baudrillard giriş cümleleriyle birlikte modern çağın nesnelere kuşatılışını, metnin argümanına uygun biçimde ifade edersek; mânânın maddeye indirgenişi çarpıcı bir biçimde ifade eder:

Bugün tüm çevremizde nesnelere, hizmetlerin, maddi malların çoğaltılmasıyla oluşturulmuş ve insan türünün ekolojisinde temel bir dönüşüm oluşturan akıl almaz bir tüketim ve bolluk gerçekliği var. Daha doğrusu, bolluk içindeki insanlar artık, tüm zamanlarda olduğu gibi başka insanlar tarafından değil, daha çok NESNELER tarafından kuşatılmış durumda.²¹

Burada "*nesnelere tarafından kuşatılma*" ifadesi mânâyâ yabancılaşma açısından anahtar konumdadır zira modern toplumda insanlar öncelikle taşradan bilim ve teknik'in imar ettiği veya etmekte olduğu modern kentlere göç ettiklerinde onları bekleyen şey nesnelere dünyasına hazırlayan kutsaldan arındırma aşamalarıdır. Bu aşamalar en genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Birinci aşama insanın doğa ile, hayati kaynaklarla ve doğal döngü ile ilişkilerini keser, çünkü kutsal daima doğa ile bağlantılı bir tecrübedir. Kutsalın dünyası daima doğanın dünyasıyla ilişkilidir. Şehir insanı doğadan koparılır ve sonuç olarak kutsal işaretlerle herhangi bir temas noktası kalmaz. İnsanın kutsaldan arındırma trendinin parçası haline geldiği ikinci aşama çalışmanın yapısındaki dönüşümdür. Taşrada iş kutsal düzene aracılık eder. Bunun aksine endüstriyel, mekanize edilmiş çalışma temel olarak gizem ve derinlik olmaksızın rasyoneldir.²²

Bu aşamaların ardından modern insan rasyonalizmin mesajını dinlemeye ve dahası kabul etmeye hazır hale gelir. Baudrillard'ın ifadesiyle, "Kurt-çocuğun kurtlarla yaşaya yaşaya kurta dönüşmesi gibi demek ki biz de yavaş yavaş işlevselleşiyoruz".²³ Bizi işlevsel hale getiren şey nesnelere dünyası, daha doğrusu nesnelere kutsaldan arındırılmış rasyonel ve dünyevi/suni kurgusudur. Bu kurguda aslolan tüketmektir; seküler anlam kapsülleri olarak üretilen nesnelere tüketmektir. Tüketimin yeri günlük yaşamdır. Günlük hayat yalnızca günlük olayların ve hareketlerin toplamı, sıradanlığın ve yinelemenin boyutu değil, *bir yorumlama sistemidir*.²⁴ Bu yorumlama süreci içerisinde mânâ açısından can alıcı önemi haiz unsur, kutsaldan arındırılmış nesnelere

²¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu; Söylenceleri-Yapıları*, çev. Nilgün Tatal-Ferda Keskin, 9.b, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 15.

²² Jacques Ellul, *New Demons*, ss. 62-3.

²³ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 16.

²⁴ Jean Baudrillard, a.g.e., s. 28.

yoğunluğu giderek artan akışıyla birlikte yorumlamanın sürekli olarak bireyin ve toplumun hafızasından mânânın ötelenmesi ve bu ötelemeyi *pekiştiren* tüketim alışkanlığın angaje edilmesidir. Çünkü tüketim toplumu var olmak adına sürekli olarak bu nesnelere ihtiyaç duyar. Tüketim alışkanlığı kalıcı bir tatmin vaadinde bulunmaz; geçici bir haz ve sürekli olarak "yeni" nesnelere sunar, depresif bir yorgunluk anına dek bu döngü devam eder.²⁵ Bu aşama artık mânâyâ yabancılaşmanın kritik eşiğidir, bu noktada yabancılaşmanın üstesinden gelmeye yönelik her teşebbüs başarısızlığa yazgılıdır. Tüketim süreci artık bir çalışma ve aşma süreci değil bir gösterge soğurma ve göstergeler tarafından soğrulma sürecidir. Bu süreç aşkınlığın sona ermesiyle sonuçlanır:

Genelleşmiş tüketim sürecinde artık ruh, gölge, ikiz, yansıtılmış olma anlamında imge yoktur. ... Artık sadece göstergelerin yayını ve alımlanması söz konusudur ve bireysel varlık bu göstergeler bileşkesinde ve hesabında ortadan yok olur. Tüketimin insanı, emeğinin ürünüyle yüzyüze olduğundan daha fazla kendi ürünüyle yüzyüze değildir, ayrıca artık kendi imgesiyle çatışmaz: *Bu insan düzenlediği göstergelere içkindir*. Artık ne aşkınlık, ne ereksellik ne de amaç söz konusudur.²⁶

Anlam sorunu ve anlamın çöküşü; Nihilizm meselesini Batı felsefesinde düşüncenin merkezine taşımış olan filozof meczup-şair Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche'nin modernitenin tarihî durumu hakkındaki merkezi iddiası Nihilizm'dir Nietzsche Nihilizmin gelişini meşhur "Tanrı öldü" ifadesiyle ilan eder; Tanrı'nın ölümü nihai anlam ve değer referansının yok oluşunu dile getirir. Nihai anlam referansının yok oluşu (Batı'da) sosyal hayatın organizasyonu için bir "*temel*" talebini gündeme getirir; bu talep hem teorik düzeyde hem de pratik düzeyde geçerli bir taleptir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, Batı'da mânânın tahrifi topyekûn bir tahrip sonuçlanmıştır. Ancak Türkiye gibi İslam topraklarında, yani nihai anlam ve değer referansının hâlâ hem teoride hem de pratikte mevcut olduğu ülkelerde durum farklılık arz eder, aslında cümlelerin anlamının daha iyi idrak edilmesi için denilebilir ki *radikal* bir farklılık söz konusudur. Dolayısıyla daha baştan belirtmek gerekir ki bu çöküşün menşei, Batı ve Batılı düşünme biçimidir. Bu tezin kaleme alındığı Doğu'da ve Doğulu (islami) düşünme tarzı göz önüne alındığında bu çöküş Batı ile ilişkilerimiz esnasında ve bilhassa bir proje olarak modernleşme sürecinde maruz kalmaya başladığımız bir sorun

²⁵ Jean Baudrillard, a.g.e., s. 240.

²⁶ Jean Baudrillard, a.g.e., s. 252.

olarak önplana çıkar; teknoloji ve kapitalizmi almamızla birlikte kaçınılmaz bir noktaya erişir.

Modernleşme ile birlikte Türkiye'de vuku bulan sorun, mânânın organize ettiği bir hayat formu ile yukarıda sarıh hale kavuşturduğumuz; mânâyı sürekli ve tedricen sosyal hayatın merkezinden periferisine uzaklaştıran daha sonra da hükümsüz kılmaya teşebbüs eden modern-rasyonalist bir hayat formunun karşı karşıya gelmesi, yani aynı anda varılmaya çalışması ve tabii çatışmasıdır. Bu metin bu çatışma esnasında mânânın varoluş problemiyle ilgilenir. Ancak mânânın varoluş problemi, Türkiye'nin modernleştiğini ve modernleşmesi gerektiğini düşünen, bir başka şekilde ifade edersek Batılı modern düşünme biçimini ve hayat tarzını içselleştirmiş, *Batı'ya fikri ve manevi düzeyde aidiyetini tamamlamış Türk entelektüelinin sorunu değildir*. Tersine, bu entelektüel zümre için mânâ, modernizasyonun Türkiye'de bihakkın varolmasının önünde engel teşkil edeceği için en ılımlı ifadeyle zaptürapt altına alınması gereken bir unsurdur.

Batı'da mânânın başına gelen şeyi somutlaştırmaya teşebbüs ettiğimizde: Søren Kierkegaard, Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, Friedrich Nietzsche gibi muhafazakâr düşünürlerin Batı'da mânânın başına gelen şeyi, "yanlış anlaşılma" veya "hiç anlaşılammama" olarak değerlendirdiklerini görürüz; Hz. İsa en yakınları tarafından yanlış anlaşılmıştır. Heideggeryen düşünceye yöneldiğimizde ise mânânın başına gelen şey yine bir yanlış anlaşılma veya hiç anlaşılammama durumudur; ancak Heidegger'de yanlış anlaşılmanın menzili Platon'a dek geriye uzanır: Platon'dan beri Batı düşünme biçimi Varlık'ın anlamını kavrayamamış ve Varlık'ı varlıklar; entiteler/şeyler düzeyine indirgemıştır. Bugün yaşanan anlamsızlık süreci bu yanlış anlaşılmanın veya hiç anlaşılammamanın kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkar.

Türkiye'de modernleşme tarihi bakımdan vuku bulan şey ise *bu sonucun bir varoluş tarzı* olarak modellenmesi ve mânâyâ karşı işletilmesidir. Türkiye'de mânâ kendisini enetelektüel düzeyde üniversitelerde, bilimsel mekânlarda ifade ederek varolmaz, mânâ bizatihi halkın hayat tarzında, sosyal ilişki ve pratiklerinde vukubulur ve sürdürülür. Zira Türkiye'de hâkim modern entelektüel tefekkür, mânâ ve mânânın irrasyonel varoluş tarzı ile arasına kesin bir çizgi çeker:

Üniversite Aydınlanmanın büyük harfle yazılan Akıl nosyonunun sitesidir. Aklın mutlak otoritesini kabul eden herkes "ilerici", bu otoriteye itaat etmeyen herkes "gerici"dir. Ortaçağın "cennetinin" yerini "aydınlık", "cehenneminin yerini "karanlık" temsil eder. Karanlığın temsilcisi "yobaz"dır: gelenek, din, hurafe.²⁷

Bu gerilim Batı'dan farklı olarak Türkiye'de anlam ve değer nihai referansının çöküşüne değil, ortak dilin çöküşüne yol açar. Bir başka ifadeyle, kelimeler/semboller tarihsel seyir içerisinde oluşan *ortak sosyal anlam kapsülleridir* ve bu ortaklık sosyal ilişkiyi mümkün kılar. Bu ortaklık çöktüğünde ki Türkiye'de en hafif ifadeyle akademik düzeyde çökmüştür, sosyal ilişki imkânı da çöker. Çöker çünkü Türkiye'de bir kesim modernleşmeyle birlikte mânânın güzergahını terk eder ve modern düşünceyle birlikte kendisini ifade etmeye başlar. Fakat bu çöküş Türkiye'de mânânın aleyhine olacak şekilde sonuçlanmıştır. Bu çöküşün ortasında mânânın varoluşunun mümkünlüğüne dair bir kaç temel soru önplana çıkar:

Rasyonalizm ile imar edilen yeryüzünde irrasyonelitenin evini inşa eden veya muhafaza etmeye çalışan mânâ nasıl varolabilir? Mânânın ilke ve pratiklerine göre hayatını idame ettiren bir kimsenin sosyalizasyonu "dışlanma" ve "kapatılma" dışında nasıl mümkündür?

Mânânın bu şartlar altında varolmaya çalışması onun sürekli olarak kendi varoluş tarzından fire vermesi ile gerçekleşmektedir. (Global ölçekte bakıldığında bugün mânânın en sahih varoluş tarzlarını temsil eden Kabe'nin Mekke-i mükerrerme'de şeytani kulelerle kuşatılarak, Kudüs'te Müslümanların ilk kıblesi Mescid-i Aksa'nın yeryüzünden silinmenin en planlı tehdidiyle karşı karşıya kalmasıyla bu fireyi verdiğini görmek mümkündür.)

Sosyal bilimler söz konusu olduğunda mânâ için en çarpıcı sorun mânânın kendi varoluşuna dair problemleri tartışabileceği entelektüel bir zeminin olmamasıdır: mevcut zemin daha önce ifade edildiği gibi rasyonalist, ilerlemeci, Aydınlanmacı bir zemindir. Metaforik düzeyde ifade edilirse: Mânânın talep ettiği zemin irrasyonelidir çünkü

²⁷ Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar: Mehçul Okurla Söyleşiler*, Paradigma Yayıncılık, 2. Baskı, Şubat 2012, s. 33.

Tanrı²⁸ ratio'nun kavrama menziline ötesini de kuşatır, gerici'dir (bu Aydınlanma düşüncesinin tanımladığı hurafe anlamında gericilik değildir) çünkü mânânın özünü bihakkın ifşa eden Kelam/Söz ve bu Kelam'ın kusursuz şekilde anlaşıldığı yani mânâsına bihakkın erişildiği zaman geçmişte/geride kaldı; Aydınlanma düşüncesinin vaadi ışık ve aydınlık'ın aksine mânâ karanlık'a meyleder çünkü; "Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir." [Müzzemmil Suresi; 73:6]. (Âyette gece vaktinin sessizlik, tenhâlık, karanlık, serinlik gibi özelliklerinden dolayı huzur ve sükûn içerisinde ibadetle meşgul olmak ve Kur'an okumak için gündüzden daha elverişli olduğu veya geceleyin kılınan namazın insanı mânânen yüceltmeye, Kur'an'ı anlayacak ve üzerinde düşünecek şekilde okumaya daha müsait hale getireceği bildirilmektedir.²⁹)

Mânâ bugün kendi zemininden başka bir zeminde varoluş mücadelesi vermektedir. Sorun şu ki; sorunlarını dillendiremeyeceği ve dolayısıyla anlaşılacak bir zeminde. Mânânın zemini Allah'ın konuşup insanın dinlediği sükunetin zeminidir. Batı'dan neşet eden düşünceyle birlikte Tanrı susar, konuşma sırası insandadır.

Existensializm is a Humanism (Egzistansiyalizm Hürmanizm'dir), adlı eserinde Jean Paul Sartre, Tanrı'nın sustuğunu ve konuşma sırasının artık insanda olduğunu beyan eder: Tanrı'nın yokluğunda İnsan kendi hayatı ve geleceği hususunda yegâne belirleyicidir.³⁰ Uzun zamandır Tanrı'nın evini ve kelamını terk edip, "insan"ı dinliyoruz. *Uzmanlar* bütün gündelik alışkanlıklarımızın ne şekilde olması gerektiği konusunda derin vaazlar veriyorlar: Bir günün yirmidört saatini nasıl kullanacağımız ve bu saatler içerisinde neyi nasıl yapacağımız; doğru nefes alıp verme, doğru ve dengeli beslenme, uygun uyku saati ve pozisyonu, vb. Uzmanlarla birlikte geçmişten tevarüz eden hayat formu (geleneksel form) ortadan kalkıyor; yeni, moda bir başka ifadeyle modern hayat tarzı yalnızca gündelik alışkanlıklarımızla sınırlı kalmaksızın topyekün düşünce ve davranış biçimimizi kuşatıyor. Ancak modern hayat tarzı bu kuşatma esnasında yani geleneksel hayat formlarını alaşağı ederken onları yenileriyle ikame

²⁸ İslami kültürden hareketle yeniden ifade edersek; Allah "el-müteali"dir; El-Müteali sıfatı "kimsenin O'nun mahiyetini anlatamayacağı, ârifler de dahil olmak üzere hiç kimsenin ilim ve irfanının künhünün bilgisine ulaşamayacağı" anlamına gelir. (Bkz: Müteali maddesi, İslam Ansiklopedisi, Cilt:32 s. 181-182)

²⁹ Kuran Yolu Tefsiri Cilt: 5 s.486

³⁰ Jean Paul Sartre, *Existensializm is a Humanism*, Yale University Press, New Haven: 2007, s.23

etme hususunda bihakkın muvaffak olamadığı gibi, bu muvaffak olamama durumu hayatın bazı alanlarında şiddeti giderek artan bir biçimde bir çıkmaz duygusu yaratıyor, bu çıkmaz da bir *krize* dönüşüyor.

Batı düşünce dünyasında veya daha akademik bir ifadeyle, Batılı Sosyal Bilimler alanında bu *kriz*'in muhteviyatına dair görüşler odak noktaları bakımından farklılıklar arz etmektedir; Politik, Kültürel, Sosyal ve Manevi Kriz. Bu tezin odaklandığı temel kriz Manevi kriz'dir. Bu manevi krizi tetikleyen ilk nedenin ve/veya nedenlerin ne(ler) olduğu hususunda Batılı düşünce güzergahında birbirinden farklı istikamette ilerleyen çok farklı görüşlere rastlamak mümkündür: Jean Jacques Rousseau; Uygarlık, Friedrich Nietzsche; Tanrı'nın Ölümü, Oswald Spengler; Kültürel Çöküş, Martin Heidegger; Varlık'ın unutulması-Ontolojik Çöküş.

Jean-Jacques Rousseau, kendi yüzyılının neredeyse her türlü "ilerlemeci" yönüne saldırır. Kendisinden öncekilerin övgüyle bahsettiği uygarlaşma süreci hakkında katı ve eleştirel analizler yapar. Sanatta ve bilimlerde zarafet, sosyal ilişkilerdeki, ticaretteki ve modern yönetimdeki incelik insanın ahlakını geliştirmediğini, tersine daha da kötüleştirdiğini beyan eder. Toplumsal Sözleşme'nin ilk cümlelerinde şöyle yazar Rousseau: "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur"³¹ Ona göre bu zincirler uygar toplum tarafından vurulmuş zincirlerdir. Aydınlanma'nın politik özgürlük vaadinin tersine uygarlık bağımlılığı getirdi; telafi edilmez şekilde doğal özgürlüğü imha etti ... tüm zamanlar için geçerli mülkiyet ve eşitsizlik yasasını tesis etti ve bir kaç kişinin faydasına olacak şekilde insan ırkını çalışmaya, sefalete ve köleliğe bağımlı kıldı.³²

Spengler *Prusya ve Sosyalizm*'de modern rasyonel düşünme biçiminin yol açtığı kriz karşısında rasyonel düşünmeye karşı bir tavır sergiler: "Biz artık varoluş üzerinde aklın gücü olduğuna inanmıyoruz. Biz hayatın akıl üzerinde egemen olduğunu sezinliyoruz."³³ O'nun için irrasyonel güçler, sosyal ve tarihi varlıklar olarak insanları anlamak için hayati önemi haiz unsurlardır. Spengler, Batı'nın çöküşüne dair temel

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, IX Baskı, 2012, s.4.

³² bkz. Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History*, New York: The Free Press, 1997, s. 31.

³³ Aktaran, John Farrenkopf, "Spengler's historical pessimism and tragedy of our age," *Theory and Society*, Volume 22; 391-412, Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 394.

fikirlerini 1918'de yayımlanan ve daha sonra 1922'de revize edilen eseri *Decline of the West* (Batı'nın Çöküşü)'te dile getirir. Kitap başta Almanya olmak üzere Avrupanın genelinde büyük yankı uyandırır. Pitirim Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis* (Bir Bunalım Çağında Sosyal Felsefeler) adlı çalışmasında Spengler'in eserinin uyandırdığı yankıyı şöyle ifade eder: Spengler'in eseri sansasyonel bir başarıya ulaştı, bir kaç yıl içinde doksan bin nüsha satıldı, çok geniş bir literatüre uyarlandı ve bir çok dile tercüme edildi ve ekler; *Decline Of the West* (Batı'nın Çöküşü) sosyal bilimler, tarih felsefesi alanlarında ve Alman felsefesinde yirminci yüzyılın ilk yarısının en etkili, en ihtilafli ve kalıcı şaheserlerinden biri olduğu kanıtlandı.³⁴

Spengler eserinde temel olarak kayda değer sekiz dünya uygarlığını ayırt eder; Babilliler, Mısırlılar, Çinliler, Hintliler, Pre-Kolombiyalı Meksikalılar, Kalsik veya Greko-Roman, Batı-Avrupalılar ve Arapları, Musevileri ve Bizans kültürlerini ihtiva eden Magianlar. Spengler eserinde temel iddiasını şöyle ifade eder: "Din, sanat, politika, sosyal hayat, ekonomi ve bilimdeki bütün büyük eser ve tarzların kendilerini tatmin edecek düzeyde görevlerini ifa ettiklerini ve akabinde bütün kültürlerde eş zamanlı olarak sönmeye başladıklarını; birinin iç yapısının kesinlikle diğerlerine karşılık geldiğini; birbirlerinin kayıtlarında muadillerini bulamadığımız için birinin kayıtlarında derin fizyogonmik önem taşıyan tek bir fenomen olmadığını; ve bu muadilin karakteristik bir tarzda ve mükemmelen kesin bir kronolojik pozisyonda bulunması gerektiğini göstermeyi umuyorum".³⁵ Spengler bu ifadesini kanıtlamak üzere; *Uygarlık'ı Kültür*'ün son zamanları olarak addeder, bu minvalde kültürlerin organik formlar olduğunu ve bu nedenle de doğum, olgunlaşma, çöküş ve ölüm'e kadar olan doğal ve kaçınılmaz gelişim evrelerine sahip olduklarını ileri sürer. Bu aşamalardan geçerken kültürlerin kendilerine özgü *Ursymbol* (primitif-ilke)'leri vardır. Bu *Ursymbol*'ler kültürlerin sanat ve bilimlerini, düşünme ve eylemde bulunma tarzlarını belirler. Dramatik şekilde Gotik çağda ortaya çıkan Batı Avrupa kültürünün karakteri görünüşte olağan üstü tarihseldir. Avrupa kültürünün *Ursymbol* (primitif ilkesi)'ü "sınırsız zaman"dır.

³⁴ Pitirim Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, London: Adam and Charles Black, 1952, s.72.

³⁵ Oswald Spengler, *Decline of the West; Form and Actuality*, Vol. I-II, New York: Alfred A. Knopf Inc, 1928 s. 112.

Birinci aşama erken hayati dönemde (Bahar) kültür, organik bir birlik, bir Geist, veya bir biz tecrübesini içten içe yaşadığımız bir "ruh" ile birlikte bireyleri bir araya getirir. İkinci aşama (yaz), bu hayati kültürel bilincin hâkim sınıflardan nüfusun geri kalanına doğru yayıldığı aşamadır. Üçüncü aşama *Uygarlık* (sonbahar) aşamasında kültür hâlâ şekillenmeye ve güç kazanmaya devam eder fakat bu süreçteki gelişim inorganik bir gelişim sürecidir: "Milattan önce dördüncü yüzyılın Helenistik krallıkları gibi veya Arap emevi krallıklarında olduğu gibi Ruh'un ateşi sönmeye başlar. Son aşama Olgun Uygarlık aşaması (Kış), bu evrede kültür topyekûn bir parazit halini alır. Bu evrede kendi atası konumundaki eskiden beri yaşayan kültürün köklerine tutunur"; Ancak Uygarlık aşaması bir sonuca gebedir; hayati kovalayan ölüme, açılımı kovalayan katılığa, toprak anayı kovalayan taşla dönüştürücü dünya-şehrine...³⁶ Uygarlık sürecinde kültürü kuşatan harmoni değil gerilimdir; doğa ile bağlantılarını kopararak kutsalın toplumdaki varoluşunu inkâr eder. Spengler'e göre Avrupa ondokuzuncu yüzyılda bu son aşamaya ulaştı. Bu aşamada Faustian insanın rüyası egemendir: "kendisine kendisinin Tanrı olabileceği bir dünya inşa etmek".³⁷ Faustian kültür, teknikle birlikte her şeyi topyekûn bir dönüşüme tabi tutar:

Dünyanın mekanikleşmesi en tehlikeli ve aşırı gerilimli bir aşamaya girdi. Yeryüzü sahip olduğu bitkiler, hayvanlar ve insanlarla birlikte başkalaştı. On yıllar içerisinde, büyük ormanların çoğu kayboldu, gazetelere dönüştü ve sonuç olarak bütün tarım ekonomisini tehdit eden iklim değişiklikleri meydana geldi; bufalo gibi sayısız tür tamamıyla veya neredeyse tamamıyla yok oldu; Kuzey Amerika Kızılderilileri ve Avusturalya Aborjinleri gibi ırkların tamamına yakını yok oldu.³⁸

Spengler [modern] Avrupa kültürünün Faustian Ursymbol'ünün her şeyi tahrip ederek kendi sonuna yaklaştığını düşünür.

Martin Heidegger, felsefî terimlerle ifade edilirse, modern dönemi Batı kültürünün sonunu getirecek olan nihai aşama—çöküş, kıyamet, ve eskatolojik çaresizlik çağı—olarak görür, ancak Spengler'in Batı'nın çöküşüne dair fikirlerinin sorunun temel kaynağından ziyade semptomlar üzerinden hareket ettiğini ileri sürer. Heidegger'e göre Grekler'in büyük çağından beri Batının çöküşü metafizik ve ruhani nedenlerle gerçekleşmiştir: Çöküş Spengler'in iddia ettiği gibi endüstriyel-Faustçu

³⁶ Spengler, a.g.e., s.28

³⁷ Oswald Spengler, *Man and Technics*, Greenwood Pub Group, 1976, s. 42.

³⁸ Spengler, *Man and Technics*, s. 47.

insanın ortaya çıkışıyla değil, iki bin beş yüzyıl önce metafiziğin Platon'un düşüncesindeki çöküşüyle ortaya çıkmıştır.³⁹

Spengler'in kutsalın toplumdaki varoluşuna zarar veren taş-dönüştürücü dünya-şehri açıklamasına benzer şekilde Heidegger modern insanın sürekli olarak yüksek maddî yaşam standardı arayışının manevi/ruhsal tahribata yol açtığını düşünür, ancak Heidegger'e göre; "yeryüzünün çöküşü o denli ilerlemiştir ki, insanlar, çöküşü görmesine ve bu yönde değerlendirmesine imkân veren son manevi gücü de kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır."⁴⁰ Heidegger bu tespitin oldukça basit bir tespit olduğunu kültürel pesimizmle veya optimizmle ilişkilendirilmesine karşı çıkar; "çünkü dünyanın kararması, Tanrı'ların kaçışı, yerkürenin tahribatı, insanların kitleleşmesi, yaratıcı ve hür olan her şeye karşı nefretçi kuşku, tüm yerkürede öyle bir boyuta varmıştır ki, pesimizm ve optimizm gibi çocuksu kategoriler epeydir gülünç bir haldedir."⁴¹

Heideggeryen düşünce Batı'nın çöküşünde mânânın madde'ye indirgenmesine büyük bir ehemmiyet verir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Heideggeryen literatürde, bu indirgemenin kökleri Platoncu düşünceye dek uzanır. Heidegger *Metafiziğe Giriş*'te bu indirgemeyi genel hatlarıyla şöyle ifade eder: Varolana dair sormanın hakiki mânâda yapıldığı Yunanlılarda ilk Grek filozoflarının düşüncesinde Varolana fisis (*Physis*) denildi, Varolan için hayati önemi haiz bu kelime "doğa" olarak tercüme edildi, Latince tercümesi natura şeklinde ifade edililir ki, esasında "doğmak", "doğuş" anlamına gelir. Ancak Heidegger'e göre Latince tercümesiyle birlikte fisis kelimesinin köklerini ifşa eden Yunanî muhteviyatı radikal bir biçimde tahrif edilmiştir, bu tahrif daha sonra Hıristiyan orta çağ ve yeni çağ için belirleyici oldu.⁴² Peki tahrifinden önce *Physis* kelimesi neyi kasteder?:

"(Mesela bir gülün açması gibi) kendisinden hareketle yetişeni, kendini açan gelişimi, böyle bir gelişimde görünüşe çıkan ve bu görünüşte tutunmayı, kalmayı kısaca, yükselip açılarak duraksayan İşleyişi [s. Walten]... Ancak yükselip açılan İşleyiş olarak *Physis*, bugün "doğa"ya yüklediğimiz süreçsel olaylarla eşanlamlı değildir. Bu yükselip Açılma ve Kendi-içinde-kendisinden-dışarı-çıkarak-Sükûn [in-sich-aus-sich-Hinausstehen], Varolanın başkalıkları arasında gözlemleyeceğimiz bir süreç olarak kabul edilemez. *Physis* Varlığın

³⁹ Michael E. Zimmerman, *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011, s. 71.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, 2014, s. 47.

⁴¹ Martin Heidegger, a.g.e., s. 48.

⁴² Martin Heidegger, a.yer.

kendisidir [.s Sein selbest] ki bu Varlık sayesinde, ilkin gözlemlenebilir hale gelip gözlemlenebilir kalır Varolan.⁴³

Physis bir gülün açılması ifadesinde olduğu gibi açılmayı, gelişmeyi, kendisini böyle bir gelişmede gösteren ve bu gelişmeyi muhafaza edip onun içinde dayananı temsil ediyor; meydana gelip yaşamını idame ettiren şeylerin alemini temsil ediyor.⁴⁴ Heidegger'e göre Yunanlılar *physis*'in muhteviyatına doğa olaylarıyla ulaşmadılar tersine *physis* diye adlandırmak mecburiyetinde kaldıkları şey, "Varlığın şiirleyen-düşünen [dichtend-denkend] bir temel tecrübesinden dolayı onlara kapanmaksızın açıldı"⁴⁵ bir başka ifadeyle varlığın şiirsel varoluş tecrübesi sayesinde böyle bir muhteviyata eriştiler. Bundan dolayı, *Physis* kök itibarıyla, hem gökyüzünü, hem taş hem de bitkiyi, hem hayvanı hem de insanı, insan ve Tanrılar'ın eseri olarak insanlık tarihini, nihayet ilkin tüm gönderilen Kısmeti [.s Geschick] altında Tanrıların kendilerini kasteder.⁴⁶ Ancak daha sonra *physis*'in "fiziksel olan"a doğru daralması söz konusudur.

Platon'un prodüksiyonist metafiziğinin doğuşuyla birlikte bu şiirsellik kaybolur ve zamanla entiteye vurgu şiddeti artan bir biçimde ön plana çıkar: "On dokuzuncu yüzyılda, yani prodüksiyonist metafiziğin geç aşamasında, insanlar bir şeyin "varolmasının" onun madde-enerji bileşimi olması, uzay/mekân ve zamanda varolması, herkes tarafından gözlemlenebilir olması, sayılarla ifade edilebilir ölçüme elverişli olması ve ilkece tahmin edilebilir olması anlamına geldiğini söylemişlerdir."⁴⁷ Bu aşamadan sonra bir entite'nin varoluşunu ifade eden şey onun *physis*'le birlikte ifade edilen şiirsel kendini ifşası değildir, pozitivistlere göre bir entitenin varoluşunu ortaya koyan şey onun fiziksel özellikleriyle ifade edilir; fiziksel nitelikleri dışında "varolma" terimi hiçbir anlam ifade etmez.⁴⁸ *Physis*'in her şeyden önce fizik tarafından araştırılan atomların uzamsal hareketlerine dönüştüğü bilimsel çağımızın çarpıtılmış perspektifinden, *physis*'in şiirsel varoluşsal zenginliği artık görünmez. Maddeye

⁴³ Martin Heidegger, a.g.e., s. 23-4.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 199.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 24.

⁴⁶ A.yer.

⁴⁷ Michael E. Zimmerman, a.g.e., s. 386.

⁴⁸ A.yer.

indirgenmeden önce, fizikî, uhrevî, ruhanî ayrımı söz konusu değildi bunların hepsi *physis*'e aitti.⁴⁹

Physis teriminin analizi ile birlikte Heidegger, modern çağı derinlikten yoksun olmakla yani yüzeysellik ile itham eder çünkü varlıkların, kendilerini yalnızca tek-boyutlu olarak; teknolojik sistem için ham madde olarak gösterebilecekleri şekilde ontolojik bakımdan içleri boşaltıldı. Heideggeryen düşüncede böyle bir durum şeytani ve nihilistiktir.⁵⁰ Nihilistiktir çünkü, pozitivist düşünce Varlık'ı ihmal eder; pozitivist şuna hükmeder: "varlıklar her şeydir, buna mukabil Varlık'ın kendisi boştur, hiçbir şeydir, *hiçlik/yokluk*'tur. Bu nihilistik gidişatta "her şey aynı düzeye, artık hiçbir şeyi aksettirmeyen, geri hiçbir şeyi yansıtmayan kör bir aynaya benzeyen bir yüzeye indi. Bu inişin nedeni Varlık'ın kendisini şeylerden ve Dasein'dan geri çekmesidir.⁵¹ Heideggeryen düşüncede kültürel çöküş ve sosyal çözülme Batı'nın çöküşünün empirik semptomlarıdır ve çöküşün kaynağından ayırt edilmesi gerekir, yani Varlık'ın ihmaliyle unutulmasıyla ortaya çıkan Varlık'ın kendini geri çekmesinden.

Varlık'ın bu şekilde ihmali veya unutulmasına varan düşünce, ruhu da derin bir muğlaklığa hapseder. Bu minvalde, Varlık'ın kendini geri çekmesi ve Tanrıların kaçışı ile vuku bulan dünyanın kararması ile kastedilen "dünya daima *manevi* dünyadır", der Heidegger. "Dünyanın kararması, *maneviyatın güçten mahrumiyetini* [.e *Entmachtung des Geistes*], çözümlenmesini, zayıflayıp erimesini, bastırılmasını ve yanlış yorumunu kendi içinde barındırır."⁵² Heidegger bu yanlış yorumu 4 maddede kısaca tasvir eder:

1. Ruhun [.r Geist], *zeka* [.e *Intelligenz*] olarak farklı yorumlanmasıdır; zeka, mevcut şeylerin olanaklı değişimlerinin ve tamamlayıcı yeni imalatlarının incelenmesi, hesaplanması üstünde durarak düşünülmesinde sırf zekilik. Bu zekilik, bizzat organizasyonun olanağına tabidir; bu, ruhtan olan hiçbir şey için geçerli değildir. Edebiyatçı ve estetikçiler fenomeni tahrif edilmiş ruhun geç bir sonucu ve çeşididir. (...) 2. Zeka olarak tahrif edilmiş ruh bununla birlikte ele geçirilmesi öğretilir ve öğrenilebilir hale gelen başka kullanımlık aletin hizmetinde bir kullanımlık aletin rolüne iner. (...) 3. Ruhun bu kullanımlık aletle ilgili yanlış yorumlanması başlar başlamaz, manevi ruhsal vuku bulmanın güçleri olan şiir ve güzel sanatlar, devlet kurumu ve din, işte olanaklı bilinçli bakım ve planlamanın çemberine iner. (...) 4. Ruhun son yanlış yorumlanması, ruhu zeka, bu zekayı da bir amaca hizmet eden kullanımlık alet ve bu aleti de

⁴⁹ Zygmunt Bauman, *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, s. 199.

⁵⁰ Michael E. Zimmerman, "The Ontological Decline of the West", *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed, Richard Polt and Gregory Fried, New Haven and London: Yale University Press, 2001, 185-205, s.187.

⁵¹ Michael E. Zimmerman, *The Ontological Decline of the West*, s. 187.

⁵² Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 54.

imal edilebilir olanla birlikte kültür alanı olarak tasavvur eden, önceden adlandırılmış tahriflere dayanır.⁵³

Ruhun tahrifi ve manevi çöküş karşısında Heideggeryen düşünce doğrudan Vahy'in Tanrısıyla ilişki kurmaz, ancak bu kapıyı tümenden de kapatmaz. Heidegger'in Tanrı hakkındaki beyanları ölümüne doğru muhteviyatı bakımından ne tür bir Tanrıya işaret ettiği tartışmalı da olsa Tanrı'ya vurgu giderek netleşir. 1948'teki bir söyleşisinde, "Ben Tanrı'yı inkâr etmiyorum, Tanrı'nın yokluğuna işaret ediyorum", der; "Benim felsefem bir Tanrı'yı beklemedir."⁵⁴ Bu bekleyiş boyunca Heidegger inancın sınırlarına geçmez; 1953'te felsefenin içerisinde inayet tecrübesini tasdik edecek hiçbir şey bulunmadığını ileri sürer, inancın kendisine hitap etmediğini düşünür: "inanç bana hitap etse filozofluğu bırakırım"⁵⁵ der. Bu düşünce doğrultusunda Heidegger kendi Varlık fikriyle Vahyin Tanrısının farklılığına vurgu yapar: Varlık hiçbir vakit Tanrı'nın bir yüklemi olamaz. Bir Varlık felsefesinde inancın Tanrısının gerçek bir rolü söz konusu değildir.⁵⁶ Daha sonra ölümünden önce *Der Spiegel*'e verdiği son röportajda (1966) Heidegger dünyanın mevcut buhranına son kez nazar eder, ancak bu kez Heidegger'in vurgusu Tanrı'dan yanadır:

Felsefe dünyanın mevcut gidişatının dönüştürülmesinde etkide bulunmaya muktedir değildir. Bu yalnızca felsefe için geçerli değildir, bilakis bütün beşeri düşünce ve çabalar için de geçerlidir. Bizi yalnızca bir Tanrı kurtarabilir.⁵⁷

Bu metnin sınırları içerisinde ifade edilen mânâ problemi ile birlikte düşünüldüğünde, "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir" ifadesi Batı'da düşünmenin menzilinden çıkarılan Tanrı'yı tekrar menzile dahil edecek şekilde yeni bir düşünme güzergahına çağrıdır. Bizde bu çağrı öncelikle; aynı içerikle, *Batılı düşünme ve hayat tarzına fikri ve manevi düzeyde aidiyetini tamamlamış entelektüel zümreye bir çağrıdır*. İkinci olarak hayatını mânânın organize ettiği kimseler için kapatılmadan özgürleşerek kendi varoluş zemini hakkında düşünmeye bir çağrıdır.

⁵³ Martin Heidegger, a.g.e., s. 56-9.

⁵⁴ The Partisan Rivew, 1948, Vol.15 No.4 s. 511.

⁵⁵ Martin Heidegger, *Piety of Thinking*, trans. J. G. Hart, Indiana University Press, 1977, s. 36.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Piety of Thinking*, s. 65.

⁵⁷ Der Spiegel, "Only a God Can Save Us" Martin Heidegger ile Söyleşi, 31 Mayıs 1976

Bu çağrıyla hem modern düşüncenin hem de mânânın kendisi hakkında düşünmeye ve bir anlamda kendisini ifade etmesinin bir fırsatı olarak anlayan düşünürlerden biri de Gianni Vattimo'dur.

Gianni Vattimo, Batının çöküşü hususunda Spengler'den farklı düşünür ve Heideggeryen düşünceyi de kendi düşünceleri paralelinde yeniden yorumlar. Vattimo'ya göre çöküş, insanlık tarihinin üniter bir anlamı ve yönü olduğu fikrinin tasfiyesi anlamına gelir. Modern gelenekte bu düşünce kendi uygarlığını insanlığın ulaştığı nihai evrim düzeyi olarak tasavvur eder ve bu noktada kendisiyle iletişim kuran başka halkları kolonize etmenin, dönüştürmenin ve onlara boyun eğdirmenin yanı sıra onları medenileştirme ihtiyacı hisseden Batı düşüncesinin sağlam temel ihtiyacını karşılamıştır.⁵⁸ Vattimo, Richard Rorty ile birlikte bu temel arayışının hakikat arayışı olarak modern dönemin çok öncesine Yunanî kültüre dayandığı iler sürer:

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.⁵⁹

Vattimo, Hakikatin yalnızca dayanışmadan yüz çevirmesi anlamında değil aynı zamanda varoluşumuz üzerinde dayatma halini alma potansiyelinden dolayı "şiddet" in ta kendisi olduğunu düşünür. Vattimo bu dayatmanın örneği olarak Platon diyaloglarına atıfta bulunur: Platon'un *Menon* diyalogunda köle geometrik hakikati keşfedebilse de Platon'un sorgulamasına boyun eğene dek onu "anlamayacaktır".⁶⁰ Vattimo'ya göre bu hakikati muhafaza etmek adına bir başkasına şiddet uygulamaktır. Vattimo, Heidegger'in Varlık'ın unutulması veya Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadelerini hakikat iddiasının sonunu ifade eden çağrılar olarak değerlendirir.

⁵⁸ Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, Columbia University Press, 2004, s. 24.

⁵⁹ Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity", *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1990, Volume 1, s. 21.

⁶⁰ Gianni Vattimo, *Hermeneutik Komünizm; Heidegger'den Marx'a*, çev. Erhan Kuçlu, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012, s. 42.

Nietzsche'nin Tanrı öldü ifadesi artık bütün değerlerin 'gerçek doğasının' mübadele değeri olduğuna işaret eder. Bu aynı zamanda, Varlık'ın içinde çözünüp kaybolduğu değerler akıntısıdır. Bu minvalde hakikat ve Varlık kalıcı olan nesnelere değildir. Hakikati rasyonel şekilde tecrübe edilen veya rasyonel bir bilgi olarak başkalarına aktarılabilen bir şey olarak görmek ona nesne muamelesi yapmaktır; oysa Vattimo için hakikat yorumlayan kişinin içinde bulunduğu özel şartlara göre farklılık arz eder.

Vattimo, hakikatin çağlara ve özel durumlara göre yorumlanmasına dair en ufuk açıcı örnek yorumu Reiner Schürman'ın *Heidegger on Being and Acting* (Heidegger Varlık ve Temsil Üzerine) adlı eserinden alır. Schürman'a göre bir çağ değiştiğinde, bu çağ yeni ilke ve pratikleri meşrulaştırmak adına kendisini egemen şekilde tesis eder:

Pantehon [tapınağı]: eylemler şeyler ve sözcükler ağı dahilinde Akropolis gibi bir kendiliğin dönemsel olarak mevcut olma tarzı, —rapsodistler Panathenean festivaline hazırlandıklarında, Pantehon bir Bizans kilisesi gibi hizmet ettiğinde ve Türkler onu bir cephanelik olarak kullandığında— karmaşık ama iyi tanımlanmış bir nitelik kazanmıştır. Bugün ise turist tüketimi için bir meta haline geldiği ve UNESCO onu plastik bir yığınla dolu kirlilikten korumayı planladığı zaman, o yeni bir ekonomi çağında ancak başka bir moda içinde yer alır ki bu mimari Ichtynos için asla kabul edilemez bir mevcudiyet tarzıdır. Bu yapı, tarihin her anında sonlu, öngörülme ve kontrol edilemeyen özelliklere göre mevcuttur. Ve her bir özellik, çağa özgü fizyonominin bu türden karşı konulmaz kayboluşuna yol açar.⁶¹

Vattimo, Schürman'ın gerçekliğin bu sürekli olarak yeniden yorumlanmasına ilişkin analizini hakikat fikrinin zayıflatılması olarak anlar. Hakikatin zayıflatılmasını ön gören zayıf düşünce (il pensiore debole) ile birlikte Vattimo, Batı kültürünün bütün dominant formlarının ve bütün hakikat veya bilimsel iddialarının yalnızca yorumlar olduğuna hükmeder. Vattimo bu minvalde Tanrı'yı da yeni bir yorumlama sürecine tabi tutar; Kilisenin şiddet saçan Tanrısının yerine İncil'in Hz.İsa'da vücut bulmuş yardımsever Tanrısına yönelir.

Vattimo Vahyin Tanrı'sını şiddetten arındırmak üzere dekonstrüksiyona tabi tutsa da Tanrı fikrine kapıyı kapatmaz, aksine Batı kültürünün her yanına nüfuz etmiş Hıristiyan Tanrı kültürü ile birlikte düşünülmediğinde toplumun anlaşılmayacağını ve

⁶¹ Reiner Schürman, *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987, s. 87.

bunun kendisininde yeni bir şiddet formu oluşturacağını düşünür. Bu anlamda Vattimo'nun düşüncesi tecritteki Tanrı için ve hayatını mânânın organize ettiği halklar için fikri düzeyde bir ifade özgürlüğünü ifade eder. Vattimo'nun düşüncesini kendimize mal ederek bizdeki karşılığını anlamaya çalıştığımızda karşımıza hiçbir biçimde şiddete meyiletmeyen Mevlevi düşünce çıkar. Bu minvalde diyebiliriz ki, Vattimocu zayıf düşünce söyleşinin ilk koşulu olarak şiddetten uzak durmayı tembihler. Bizim metin içerisinde zayıf düşünceye iştirakimiz temel anlamda mânâyâ uygulanan şiddetin ifadesi olacaktır; Foucault ile birlikte mânânın bir delilik formu olarak algılanıp "kapatılma" şiddetine maruz kaldığını ve mümkün bütün söyleşi imkânını ortadan kaldırdığını ileri süreceğiz.

Genel hatlarıyla bölümlerin içerikleri; Birinci bölümde nihilizm kavramının tarihçesine ilişkin bir izahatla kavramın Alman ve Rus kökleri ele alınmış, daha sonra bir problem olarak nihilizm kavramın sosyal hayatı anlamsızlaştıran yanına dikkat çekilerek bu problemle ilişkimize dair bir kısa bir projeksiyon sunulmuştur: Nihilizm toplum hayatının devamlılığını sağlayan değerlerin değersizleşmeye başladığı bir [modern] sürece atıfta bulunur. Bu değersizleşmenin sosyal hayattaki tezahürü bir tür sosyo-kültürel pesimizm ve akabinde de intihar fikrinin yaygınlık kazanmasıdır. Bizim batılılaşma serüvenimizin aksine tarihî varoluşumuz bu pesimizme kapılmaktan alıkoyacak olan düşünme tarzı olarak takdim edilir. Metnin içerisinde bu tarz "tekrar" fikri olarak işlenir. Ancak tekrarın önündeki rasyonalist duruşun esnetilebilmesi için literatürde nihilizm düşüncelerine yer verilmiş bunlar içerisinde de İtalyan düşünür Vattimo'nun 'Bir Fırsat olarak Nihilizm' fikri ön plana çıkarılmıştır. Zira Vattimo'nun düşüncesinde nihilizm, şiddet ihtiva eden hakikat iddialarının terki için bir fırsattır. Bizim Vattimo'nun düşüncesine iştirakimiz bu noktada modern dönemde yer altına itilmiş olan mânânın "şiddet" içermeksizin kendi tarzında kendini ifade edebileceği bir zemin fikrinin tartışmaya açılmasıdır. Bu talebin gerekçesi ikinci ve üçüncü bölümlerde ele alınır.

İkinci bölüm Tanrı'nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan tahrip ve tahrif sürecini ele alır. Bu tahrip aşaması Batı'ya özgüdür ve zaman artık yeni anlamlar yaratmanın zamanıdır. Bu iş başlı başına insanın sorumluluğundadır. Bunun için geçmiş zamanlardan tevarüs eden düşünme tarzı alaşağı edilir. Ruhun mânâ talebi maddeye

indirgenir ve modern zaman bilim ve teknikle birlikte madde'nin parlatıldığı mabetler inşa eder. Bu, metnin içerisinde konuşmak gerekirse 'büyüsü bozulmuş' dünyayı seküler tarzda 'yeniden büyüleme' çabasıdır. Bu minvalde bu yeniden büyüleme çabası batılılaşmaya çalışan Türkiye gibi İslam toplumlarında tekniğin lehine mânânın tahrifi olarak işler. Tanrı'nın ölümünün ardından onu hatırlatacak olan bütün kutsallar ya yok edilir ya da seküler onlarılarıyla ikame edilir. Bunlar içerisinde en önemlisi sürekli Tanrı'yı çağrıştıran ölüm fikridir.

Üçüncü bölümde daha spesifik düzeyde mânânın geleneksel varoluş zemini ve bu zeminin modern hayatta nasıl dönüşüme tabi tutulduğu analiz edilir. Bu analizin ilk elden ortaya koymaya çalıştığı şey mânânın modern dünyada ortaya çıkış ihtimalinin absürt bir ihtimal olduğudur. Burada absürt kavramına yönelik Camus ve Kierkegaard'ın birbirinden farklı iki temel izahatı ele alınır. Tercih edilen istikamet Kierkegaard'ın 'inanç sıçraması olarak' absürt fikridir. Bu doğrultuda mânânın ortaya çıkışına imkân veren bir düşünme tarzı olarak inanç sıçramasının varoluş zemini ele alınır: Sükûnet. Sükûnet fikri mevcut sosyal bilimlerin algılama menziline ötesinde ikamet eder çünkü sükûnetin alanı rasyonel hiçbir soruşturmaya cevap vermez, kendi varoluş koşullarını talep eder. Bu analizle birlikte mevcut şartlar altında sosyal bilimlerin mânâyı ve mânânın problemlerini kavrayacak bir pozisyonda olup olmadığını sorgulamak maksadıyla sosyal bilimlerde anlam meselesini ele alır.

Herkese Kendi Düşü

Kül rengi, engin bir gök altında, yolsuz, çimensiz, dikensiz, ısırgansız, geniş, tozlu bir ovada birtakım insanlara rastladım, iki büklüm yürüyorlardı.

Her biri bir un ya da bir kömür çuvalı kadar, Romalı bir piyadenin donatımı kadar ağır, kocaman bir Düş taşıyordu sırtında.

Ama korkunç hayvan cansız bir ağırlık değildi; tam tersine, çevik, güçlü kaslarıyla sarıyor, eziyordu adamı; iki koca pençesiyle alnının üstüne yapışıyordu; masalsı başı adamın alnının yukarısında eski savaşçıların düşmanı daha bir dehşete düşüreceğini umdukları şu korkunç miğferler gibiydi.

Bu adamlardan birini sorguya çektim, böyle nereye gittiklerini sordum. Hiçbir şey bilmediğini, kendisinin de, ötekilerin de hiçbir şey bilmediklerini; ama yenilmez bir yürüme gereksinimiyle itildiklerine göre, elbette bir yere gittiklerini söyledi.

İlginç bir şey: bu yolculardan hiçbiri, boynuna asılıp sırtına yapışmış azgın hayvana kızmışa benzemiyordu; kendinden bir parça sayıyordu sanki onu. Tüm bu yorgun ve asık yüzlerde hiçbir umutsuzluk belirtisi yoktu; göğün bunaltıcı kubbesi altında, ayakları bu gök kadar kasvetli bir toprağın tozlarına batmış durumda, hep umut etmeye yargılı kişilerin boyun eğmiş yüzleriyle ilerliyorlardı.

Topluluk yanından geçti, ufkun havasına, gezegenin yuvarlaklaşmış yüzeyinin insan bakışının merakından sıyrıldığı yere gömüldü.

Bir zaman inatla anlamaya çalıştım bu gizemi; ama çok geçmeden, karşı konulmaz ilgisizlik çöktü üzerime, tüm ağırlığıyla ezdi beni, onlar bile ezici Düşlerinin altında böylesine ezilmemişlerdi.

[Charles Baudelaire, Paris Sıkıntısı, çev.Tahsin Yücel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, ss.9-10.]

1.AYDINLANMA'NIN KARA MEYVASI: NİHİLİZM

Modern olmak devasızlık içinde şunun bunun ucundan tutmaktır.
[Emil Cioran, Burukluk]

1.1 KAVRAMIN TARİHÇESİ

Nihilizm, *Hakikat*'i ifşa etmeye dair her türlü teşebbüsün tecrübe etmeye yazgılı olduğu girift bir fenomendir. Bu fenomenle ilişkisi sırasında insanın bir takım melekelerinin "güçten düşmesi" muhtemel sonuçlar arasındadır: düşünme, arzulama ve nihayetinde yaşama gücünden düşme. Bu güçten düşüren ve genellikle olumsuz olarak addedilen fenomenle ilişkimizi anlamak ve ifade etmek üzere geniş bir literatür oluşmuş durumda. Söz konusu literatür incelendiğinde, bilhassa son zamanlarda bu fenomene sahip olduğu olumsuz içeriklerden farklı olarak bir takım olumlu yorumların da yüklendiği görülmektedir. Bu metin çerçevesinde bu olumlu yorumlardan İtalyan düşünür Gianni Vattimo'ya ait olan "Bir Fırsat Olarak Nihilizm" düşüncesi de tartışılacaktır. Ancak öncelikle kavramın tarihi [Rus-Alman kökleri çerçevesinde] ele alınacak ardından Literatürde kavramın içeriğine dair farklı perspektifler yansıtılacak ardından da Meczup-Şair Nietzsche'nin görüşleri ve bu görüşlere dair Heideggeryen eleştiri tartışılacaktır.

John Marmysz *Laughing at Nothing: Humor as a Response to Nihilism* (Hiç/Hiçlik'e Gülmek: Nihilizm'e Cevap Olarak Mizah) adlı eserinde nihilizm'in, hem olumlu hem de olumsuz içeriğine dair genel bir kavrayış sunar. Marmysz'a göre hem bireyleri hem de bütün kültürleri etkileyen bir fenomen olarak nihilizm olumlu anlamda "ilahi düşünme tarzı" ve düşünürlere ve sanatçılara bir ilham olarak adlandırılırken, aynı zamanda olumsuz anlamıyla bir "rahatsızlık"a, "kansere", ve bir "hastalık"a da benzetilmiştir.⁶² Bu minvalde, nihilizm kavramının tarihi düşünüldüğünde hem bir

⁶² John Marmysz, *Laughing at Nothing: Humor as a Response to Nihilism*, State University of New York Press, 2003, s. 1.

"hastalık" hem de bir "çare" olarak görülmüştür. Özetle hem iyi hem de kötü anlamlara gelecek şekilde yorumlanmıştır.

Hem bir dert hem de deva olma özelliği haiz bu fenomenle ilişkimizde ortaya çıkan şey, Gadamer'in terimini ödünç alırsak, *ağrı*'dır. Ağrı bize acı vermesi anlamında pür bir olumsuzluk ifade etmez bilakis ortaya çıkması muhtemel daha büyük sorunlar öncesinde tedbire sevk eden eğitici ve öğretici bir fenomendir. Gadamer ağrı fenomeninin bu eğitici öğretici pozisyonunu daha derin bir noktaya taşır: Yaşamın asıl boyutu, ağrıda sezilebilir.⁶³ Gadamer yaşamın asıl boyutunu sezme için gerekli olan gücün içimizde mevcut olduğunu düşünür. Ağrı bu güç konusunda bizi bilinçlendirici temel fenomendir.⁶⁴ Nihilizmin neden olduğu *ağrı* pür bir biçimde negatif olarak algılandığında ve eğitici-öğretici yanı anlaşılmadığında, insandaki bütün hayat emarelerini yok etmeye muktedir bir pesimizme dönüşür. Terimin ihtiva ettiği bütün bu olumlu ve olumsuz içerikleri ifşa etmek ve bu husustaki ihtilafı ele almak için ilk olarak terimin anlamına ve ilk kullanımına dönelim.

Nihilizm kelimesi kök itibarıyla Latince *nihil* kelimesinden neşet eder; *Nihil* kelimesi hiçlik anlamına gelir. Nihil veya Hiçlik herhangi bir şeyi işaret etmeyip varolmama durumunu ifade eder. Nihilizm, annihilate fiilinde hiçe dönüştürmek, top yekûn tahrip etmek olarak ortaya çıkar.⁶⁵ Nihilizm kavramının pre-modern kullanımı genellikle Grek filozofu Sofist Gorgias'a atfedilir. Bu atfın temel nedeni Gorgias'ın ünlü üçlü önermesinden kaynaklanır:

- i) Hiçbir şey yoktur
- ii) Olsaydı bile bilinemezdi
- iii) Bilinebilse bile aktarılamazdı.⁶⁶

⁶³ Hans-Georg Gadamer, "Ağrı Üzerine Söyleşi", *Ağrı: Bir Temel Fenomene Dair Tıbbi, Felsefi ve Terapötik Değerlendirmeler*, Ed. Abdullah Keskin, 1. b., İstanbul: Avesta Yayınları, 2010, s. 45.

⁶⁴ Gadamer, a.g.e., s. 32.

⁶⁵ Alan Pratt, "Nihilizm", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/nihilizm/> (15.09.2015)

⁶⁶ C. Francis Higgins, "Gorgias", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/nihilizm/> (15.09.2015)

Modern kullanımıyla nihilizm kavramını kullanan ilk kişi Fredrich Henrich Jacobi (1743-1819)'dir. Jacobi 1799'da Johan Gottlieb Fichte'ye yazdığı "Açık Mektup"ta Fichte'nin idealist felsefesini nihilizmle itham eder. Jacobi'nin bu ithamının temel nedeni Fichte'nin idealizminin, tranzandantal ego'nun ötesindeki her şeyi top yekûn tahrip etmesi ve hiçliğe gömmesidir: "Üzerinde kafa yorarsam, derinlemesine düşünüp taşınacağım şey benim boş ve pür, çıplak ve salt otonomisi ve özgürlüğüyle egomdur: rasyonel kendi üzerine düşünme ve dolayısıyla rasyonalite benim için — kendi varlığımdan şikayet ettiğim— bir lanettir."⁶⁷

Jacobi nihilizm kavramını kullanan ilk kişi olmasına rağmen ona ününü armağan eden kişi Rus Roman yazarı Ivan Sergeyeviç Turgenyev (1818-1883)'dir. Turgenyev'in kavrama popülerlik kazandırması Babalar ve Oğullar adlı romanından sonra olmuştur.

⁶⁷ Fredrich Henrich Jacobi, "Open Letter to Fichte", *Philosophy of German Idealism; Fichte, Jacobi and Schelling*, ed. Ernst Behler, New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2003, s. 135.

1.2 RUS NİHİLİZMİ: TURGENYEV: *BABALAR VE OĞULLAR-DOSTOYEVSKİ: YER ALTINDAN NOTLAR*

Rus Romancı Ivan Sergeyeviç Turgenyev (1818-1883)'dir, 1862'de kaleme aldığı romanı *Babalar ve Oğullar* adlı eserinde kullandığı tek bir kelimeyle kendisini ölümsüz kıldı: nihilizm. Stepniak'a göre Turgenyev nihilizmin mucididir.⁶⁸ Turgenyev, Rus toplumunun içinde bulunduğu sosyo-politik duruma karşı son derece eleştirel yaklaşan biri olarak Bazarov karakterini nihilist bir pozisyona yerleştirir, Turgenyev metnin başlarında "nihilist karakterini" takdim etme görevini yakın dostu Arkadiy'e verir. Arkadiy, babası Nikolay Petroviç ve amcası Pavel Petroviç ile beraber sohbet ederlerken amcası Pavel sorar:

— Peki senin Bazarov ne iş yapar?

Arkadiy gülümsedi:

— Ne iş mi yapar benim Bazarov? Size onun ne iş yaptığını söylememi ister misiniz amcacığım?

—Lütfen Sevgili yeğenim

—Nihilisttir.⁶⁹

Diyalogun ilerleyen kısmında Turgenyev yine Arkadiy ile "Nihilist duruşa" açıklık getirir:

— (...) Nihilist hiçbir otorite karşısında eğilmeyen, ne denli saygın olursa olsun, hiçbir prensibi eleştirmeden benimsemeyen insandır.⁷⁰

Nihilist karakter Bazarov bir doğa bilimcidir, doğa bilimleri ve kendi düşünceleri dışında hiçbir şeyi (Edebiyat, Sanat, Şiir, Tarih vb) önemsemez dahası her şeye karşı çıkar:

— Günümüzde en yararlı olan şey yadsımaktır, biz de her şeyi yadsıyoruz.

— Her şeyi mi?

— Evet, her şeyi.

—Nasıl yani? yalnızca sanatı, şiiri de değil her... bunu söylemesi bile korkunç...

Bazarov anlatılmaz bir rahatlıkla karşılık verdi:

—Her şeyi...⁷¹

⁶⁸ Sergey Stepniak, *Underground Russia*, New York, Charles Scribner's Sons, 1883, s. 3.

⁶⁹ Ivan Sergeyeviç Turgenyev, *Babalar ve Oğulları*, çev. Ergin Atalay, 4.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ocak 2011, s. 27.

⁷⁰ Turgenyev, a.g.e., s. 28.

⁷¹ Turgenyev, a.g.e., s. 62.

Turgenyev, roman boyunca babalar ve oğullar arasında, yani eski ve yeni kuşaklar arasındaki uçurumu işler. Babaların, Alman idealistlerini okuyup, Fransız romantizmine hayran oldukları yerde oğullar materyalisttir.⁷² Bazarov, yeni kuşağı temsil eden yeni insan tipidir; romantizmi sürekli olarak küçük görür, sosyal değerleri ve kültürdeki gelenekleri reddeder. Bazarov'a göre insanı da hayatı da anlamak için doğa bilimleri yeterlidir:

—İnsanlar bedensel yönden de ruhsal yönden de birbirine benzer: Her birimizin bir beyni bir dalağı, bir kalbi vardır, ciğerlerimizin yapısı da aynıdır. Ruhsal yapımız da hemen hepimizde aynıdır: Görünüşteki küçük farklılıkların bir anlamı yoktur. Bir tek insanı ele alıp incelemek, ötekilerin tümüyle ilgili karar vermek için yeterlidir. İnsanlar ormandaki ağaçlar gibidirler. Hiçbir bitkibilimci her akağacı tek tek incelemeye kalkmaz.⁷³

Turgenyev'in Protagonist karakteri Bazarov, insanın ruhsal sorunlarının temelinde yatan şeyin verilen kötü eğitim ve çocukluk çağlarından itibaren insanların zihnine doldurulan toplumsal hurafelerden kaynaklandığını düşünür. Ona göre toplumu düzeltirsek ruhsal rahatsızlıkların nedenlerinden de kurtulmuş oluruz. Turgenyev'in hikayesinde herhangi bir manevi buhran veya iç hesaplaşma söz konusu değildir. Bu yanıyla, sorun manevi değil, sistem sorunudur.

Nihilizm 19. yüzyıl Avrupasında şiddeti gittikçe artan manevi bir kriz olarak ortaya çıktığı yerde,⁷⁴ Rusya'da "nihilizm işçi sınıfının kolektif azat edilmesine yönelik mücadeleyle başbaşa ilerledi".⁷⁵ Kelimenin dar anlamıyla bir tür özgürleşme hareketi idi.⁷⁶ Rus nihilizmi genellikle yozlaşmış sosyal yapılara karşı bir tür isyan olarak ifade edilir, öncelikli hedef, bilimin ışığında materyalist bir biçimde bu yapıların yeniden dizayn edilmesidir. Stepniak'a göre bu düşüncenin temel hedefi, zekayı her türlü bağımlılıktan kurtarmaya çalışmaktır. Bu anlamda Nihilizmin temel prensibi mutlak bireyciliktir; Bireysel özgürlük adına, toplum, aile ve din tarafından bireye empoze edilen yükümlülüklerin reddidir. Stepniak nihilizmin politik despotizme karşı değil, bireyin özel ve manevi hayatına yük bindiren moral despotizme karşı da tutkulu ve

⁷² Olga Vishnyakova, "Russian Nihilism: The Cultural Legacy of the Conflict Between Fathers and Sons", *Comparative and Continental Philosophy*, 3:1 pp.99-111 ,2011, s. 102.

⁷³ Turgenyev, a.g.e., s. 104.

⁷⁴ Olga Vishnyakova, a.g.e., s.100.

⁷⁵ Stepniak, *Underground Russia*, s. 4.

⁷⁶ Nikolai Berdaev, *The Origin of Russian Communism*, Univ of Michigan Press, Fourth Printing edition (1966), s. 45.

güçlü bir reaksiyon olduğunu ileri sürer.⁷⁷ Ancak Nihilizm yalnızca dine karşı değil pür ve pozitif akla dayanmayan her şeye karşı savaş ilan etmiştir. Bu güçlü reaksiyon, dünyanın algılanışını radikal bir biçimde dönüştürmeyi hedefler: "Ortodoks bir Nihilist için Doğa'nın kendisi her türlü geleneksel kavranışının ötesinde yalnızca kimya ve teknoloji malzemeleri mağazasıydı."⁷⁸ Materyalizm kök saldı; "ateizm yeni bir din gibi insanları heyecanlandırmaya başlamıştır".⁷⁹ Hatta Berdyaev'e göre; materyalist olmamak ahlaki şüpheli olarak görülmekti, yani materyalist değilseniz, bu hem entelektüel hem de politik bakımdan insanın köleleştirilmesini destekliyorsunuz demektir.⁸⁰

Berdyaev bu anlamda, Rus materyalizminin de Avrupa'da olduğundan farklı bir tarza büründüğünü düşünür: "materyalizm kendine özgü bir dogmatik teolojiye dönüştürüldü."⁸¹ Bu nedenle Rus nihilistlerinin bilime karşı tutumları Berdyaev için putperestlik kabilinden bir tutumdur. Bilim denilince anlaşılan şey, zamanında materyalist motiflerle takdim edilen doğa bilimleridir ve bu bir inanç nesnesine dönüşmüş; bir tür idol halini almıştır.⁸² Tekrar ve son kez, bu idolü bütünüyle kendine mal etmiş olan Bazarova dönecek olursak bize şöyle seslenecektir: "Asıl önemli olan iki kere ikinin dört ettiğidir, gerisi zırva".⁸³ Turgenyev, iki kere iki dört eder formülüyle, yani doğa bilimleriyle insanı özgürleşmesinin önündeki her türlü engelden muhafaza edecek şekilde karantina altına alır. İki kere iki dört eder'i, bu karantina bölgesinin çetin surları olarak inşa eder, özgürlük için bu güvenli bölgeye yönlendirir.

Babalar ve Oğullar'ın yayımlanmasından iki yıl sonra 1864'te yayımladığı *Yeraltından Notlar* adlı eseriyle Fyodor Mihayloviç Dostoyevski (1821-1883) insanın manevi özgürlüğünü zaptü rapt altına alan bu çetin surları aşındırır. İnsanın indirgendiği matematiksel ifadenin aksine insanı ve özgürlüğünü Tanrı'yla birlikte düşünmeyi amaçlar. Bunun aksine insanı kendi yarattığı düzenin içinde özgür saymak Dostoyevski için özgürlüğün ağırlığından kaçmaktı. Dostoyevski'nin düşüncesinde insan bir çırpıda belli aritmetik formüllerle selamete erdirilemeyecek veya "daha yüksek bir düzeyde de

⁷⁷ Stepniak, a.yer.

⁷⁸ Stepniak, a.g.e., s. 7.

⁷⁹ Stepniak, a.g.e., s. 5.

⁸⁰ Berdyaev, a.g.e., s. 46.

⁸¹ Berdyaev, a.yer.

⁸² Berdyaev, a.yer.

⁸³ Turgenyev, a.g.e., s. 54.

olsa, doğal olgulardan biri değil insan, bir mikrokozmos idi, başlı başına küçük bir evrendi; varoluşun merkeziydi: her şeyin çevresinde dönüp durduğu güneşti".⁸⁴ Evrenin sırrı insanda mündemiçti, bu sır aynı zamanda Tanrı'ya ulaşmanın onu anlamanın bir başka ifadeyle mânâya erişmenin yegâne imkânıydı. Özetle Dostoyevski için insan sorunu Tanrı sorunudur, bu nedenle "onun için varolan, yalnızca insan ruhudur, yazarı tüm ilgilendiren budur."⁸⁵ Dostoyevski'nin *Yer Altından Notlar*'ın ilk bölümünde ruhla diyalogun önündeki taş duvara saldırır; 'iki kere iki dört eder duvar'ına:

"Hangi taş duvar? diyeceksiniz. Elbette doğa yasalarıdır, doğa bilimlerinden çıkan sonuçlar ile matematiktir bu taş duvar. Sözün gelişi, sana maymundan geldiğimizi kanıtlamışlarsa, bu gerçeği yüzünü buruşturmadan kabul edeceksin. Gövdedeki tek bir yağ damlasının senin için yüz binlerce hemcinsinkinden değerli olması gerektiği; erdem, sorumluluk, safsata, boş inanç denen şeylerin hep bu sonuca göre çözümlendiği kanıtlanırsa yine olduğu gibi kabul edeceksin, çünkü matematiğin "iki kere iki dört eder" kesin sonucu vardır bunlarda."⁸⁶

Dostoyevski aklın [bilimin] ördüğü bu duvara rıza göstermez ve akıldışılığın yolunu arar, ve bu doğrultuda Dostoyevski nihilist duruşu yeryüzünde doğa bilimlerine dayalı akletmenin inşa ettiği "gerçeklik"e işletir; bu gerçeklikte mânâ ile bütünleşmenin imkânı yoktur. Bu nedenle Dostoyevski'nin insanı mânânın eşiğinde ve buhran içerisinde. İnsan eşiktir ve bir türlü topluma intikal edemez çünkü toplum rasyonel fikirlerle teçhiz edilmiş bir toplumdur. Dostoyevski yeraltı insanı bu toplumla uyumsuzluk içindedir. Bu uyumsuzluk onu marazlı kılmıştır; romanın başlangıç cümlesinde bu marazı ifade eder: "Ben Hasta bir adamım... Gösterişsiz içi hınçla dolu bir adamım ben. Sanıyorum, karaciğerimden hastayım".⁸⁷ der yeraltı insanı. Dostoyevski'nin yeraltı adamı irrasyoneldir; aklın yalnız başına ne toplumu anlayabileceğini ne de tamamlayabileceğini düşünür, üstelik insan ruhunu tahrip ettiğini iddia eder.⁸⁸ Dostoyevski yeraltı adamının uyumsuz karakterinin tersine mevcut düzende normal diye adlandırılan insanı aptal olarak nitelendirir: "... 19. yüzyıl insanı en başta iradesiz olmalıdır, böyle olmak onun boynunun borcudur; iş beceren, iradeli

⁸⁴ Nikolay Berdyaev, *Dostoyevski: Ruh Sürgünü*, çev. Ender Gürol, 3.b., İstanbul: Dünya Kitapları, 2004, s. 25.

⁸⁵ Berdyaev, a.g.e., s. 26.

⁸⁶ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet özgül, 17.b, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 28.

⁸⁷ Dostoyevski, a.g.e., s.19.

⁸⁸ Robert L. Jackson, *Dostoevsky's Underground Man in Russian Literature*, Mouton & Co, 1958 s. 41.

adam aptal, dar kafalıdır."⁸⁹ Dostoyevski, rasyonel topluma hınçla saldırır çünkü doğal bilimlerin "iki kere iki dört eder" mottosu insanın yönünü sadece dünyaya çevirir, insanı dünyayla sınırlandırır. Ona göre iki kere iki dört eder yalnızca bir formülden ibarettir ve hayatı anlamaya muktedir değildir dahası insanın özgürleşmesine de hizmet etmez. İki kere iki dört eder okyanusları aşma hedefini gerçekleştirmesi için insana yardımcı olabilir ancak hedefe ulaştıktan sonra formülün bir vaadi yoktur. Bu nedenle Dostoyevski için iki kere iki katlanılmaz bir şeydir. Öyle ki insan çıkarları uğruna bile her zaman bu formüle riayet etmez; insanoğlu —her zaman, her yerde kim olursa olsun— mantığının çıkarlarının buyurduğu gibi değil de; gönlünün çektiği gibi davranmıştır...⁹⁰ Dostoyevski bütün bunları görmezden gelen iki kere iki dört eder mantığını sert şekilde eleştirir: "İki kere iki dört eder, bana sorarsanız, bir küstahlıktır."⁹¹ Sonraki cümlede bu küstahlığı karikatürize eder; "iki kere iki dört eder, ellerini böğrüne dayayarak yolumuzu kesen, sağa sola tükürük atan bir külhan beyinin ta kendisidir."⁹² Ancak Dostoyevski bu küstah külhanbeyinin hakkını teslim eder ve kendi irrasyonel güzergahına döner: iki kere iki dördün yetkinliğine inanırım, ama en çok övülmeye değer bir şey varsa, o da iki kere ikinin beş etmesidir.⁹³ İki kere ikinin beş etmesi, Şestov'dan hareketle söylersek, Dostoyevski'nin "inançlarını yeniden canlandırmak"⁹⁴ için ihtiyaç duyduğu irrasyonel güzergahtır. Berdyaev'e göre bu güzergah Dostoyevski'nin insan[ın özgürlüğü] sorunu için Tanrı'yla hesaplaşmaya durduğu güzergahtır.

⁸⁹ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev.Mehmet özgül, 17.b, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 21.

⁹⁰ Dostoyevski, a.g.e., s.40.

⁹¹ Dostoyevski, a.g.e., s.49.

⁹² A.yer.

⁹³ A.yer.

⁹⁴ bkz: Şestov, *Nietzsche ve Dostoyevski*, çev. Kayhan Yükseler, İstanbul: Notos Kitap, 2017

1.3 NİHİLİZM PROBLEMİ

Nihilizm, tefekkür aleminde keşfe çıkmış olan "alimler" in, ilimlerinin ve düşünme melekelerinin bir keşif olarak kendisini adlandırmaya yetmediği "Garip Bir Diyardır." Bir başka ifadeyle, alimlerin hicretinin son güzergahıdır. Bu güzergah gariptir çünkü; mevcut düşünme tecrübelerinin hiçbirinde bihakkın karşılık bulmaz. Dindar yazar Søren Kierkegaard'dan hareketle söylersek; Nihilizm, "düşüncenin düşünemeyeceği şeyleri keşfetme teşebbüsüdür", bu anlamda da "düşünmenin en yüce paradoksu'dur".⁹⁵ Her türden kanının ötesinde vuku bulan bu fenomene onu keşfeden (veya ona saplanan) aynı [Batılı] mantıkla yaklaşmanın "muhtemel" sonucu pesimizm ve ardından intihardır. *The Literature of Nihilism* (Nihilizm Literatürü)'de Charles I. Glicksberg Nihilizm'e mantığın işletilemeyeceği hususunda uyarıda bulunur: "Nihilizm'in mantıksal sonucu intihardır".⁹⁶

Peki bugün nihilizm Türk toplumu için ne anlam ifade eder? Bugün biz Batı nihilizminin cenderesinde miyiz? Nihilizm bizim için ontolojik bir problem midir? Biz intiharın eşiğinde miyiz? Cumhuriyet tarihini düşündüğümüzde, nihilizm bizim için Batı gibi onu doğrudan tecrübe etmek anlamında olmasa da 'muhtemel' bir problemdir. 'Muhtemel' bir problemdir çünkü nihilizme yol açan Batılı düşünme biçimini ve onun tesis ettiği hayat formunu birebir ihtal etmek için on yılları aşan derin bir gayretin içerisindeyiz. Bugünden bakıldığında bu gayretin sosyo-kültürel hayatımızı dönüştürmede azımsanmayacak ölçüde başarılı olduğunu tespit etmek hiç de güç değildir. Bizi batılılaşmaya sevk eden bu gayret nihilist bir taleptir.

Bu metin bu on yıllardır sürdürdüğümüz gayretin nihilist [hümanist] vadinin aksine, Paul Tillich'ten ödünç alarak söylersek, "kendi olmak cesareti"nin koşullarını sorgulayan bir düşünceye davet eder. Bu düşünce aynı zaman da bizi Batılılardan ve onların nihilist güzergahından ayıran en kritik unsurdur. Bu düşünce, "düşüncenin düşünemeyeceği" şeyle karşı karşıya kaldığımız vakit, sınırlılıklarımızdan dolayı bir

⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. David Swenson Princeton, N.J: Princeton University Press, 1962, s. 46.

⁹⁶ Charles I. Glicksberg, *The Literature of Nihilism*, New Jersey: Associated University Press, 1975, s. 23.

çıkılmaz duygusuyla strese ve buhrana kapılmak yerine, melekelerimizin hudutlarında sabırla "dinleme"yi öğretir, dinleyelim;

Vahyi almak için acele edip, onunla dilini kımıldatıp durma!
Çünkü onu bir araya toplamak ve okutmak bize aittir.
Biz onu okuduğumuz zaman, O Kur'an'ı takip et.
Sonra, onun açıklanması bize aittir. [Kıyâmet; 75:16-19]

Batı düşünce dünyası dilini kımıldatmakla maluldür, kendisini buhrandan muhafaza edecek olana sırtını dönmüştür. Dolayısıyla da yeryüzünde telaşla ve gittikçe hızı artan bir arayışla, "dünyada olmaklığın" hakikatini kendisine ifşa edecek bir açıklayıcı arıyor. Bir başka ifadeyle, din kaybında, insan varlığın aşkın alanıyla somut bağını kaybetti; insan bütün vahşi objektivitesiyle dünyayla ilgilenmekte özgür bırakıldı. "Fakat böyle bir dünya ruhunun ihtiyaçlarına cevap bulamayacağı bir dünya halini aldı; Ortaçağ'ın insan anlayışını yok ederek oluşturulan yeni-modern insan anlayışının inşa ettiği toplumda kendisine yabancılaştığını keşfetmiştir; yabancılaşmanın buhranı ile anlamsızlık tehdidi altındaki insan kendisi hakkında bilimin söylediklerinden farklı bir şeyler duymak istiyor."⁹⁷

Bugün hayatın anlamsızlığı sorununa saplanmaktan muhafaza edecek ve hayatı olması gereken yere yerleştirebilecek bir düşünce geleneğinde, bir düşünce *tercih*'inde ikâmet ediyoruz. Zira ilerlemeci düşünürler insanoğlu tarafından ileriye doğru atılan her major adımın bazı kayıplara, daha eski güvencenin feda edilmesine, yeni gerilimlerin yaratılmasına ve artırılmasına neden olduğunu fark etmekte başarısız oldu.⁹⁸ Bugün bu başarısızlığa maruz kalmış ve nispeten tecrübe etmiş bir medeniyet olarak, kendi düşünce geleneğimizin dile gelmesinin imkânı soruşturacak bir sosyal bilime ihtiyaç duyuyoruz. Bugün sosyal bilimler bir başka düşünce geleneğinin buhranına, kendine has [bilim] mantığıyla çözümler aramakta, ve başka farklı gelenekleri ya susturmakta ya da bu mantığın içerisinde yer alacak şekilde kendisini budamasını talep etmektedir. Budanmadığında ve susturulmadığında kendi düşünce geleneğimizin bizden beklediği şey; dinlemek ve tekrar etmektir. Hz. Peygamber, önce dinler sonra tekrar ederdi. Tekrar'ı daha sarıh hale getirelim; tekrar bir doktrin değil, bir duruştur kelâmın kendisinden beklediği bir duruş; akordunu ilahi vicdan'ın düzenlediği bir duruş. Kelâm

⁹⁷ William Barret, *Irrational Man*, New York: Anchor Books, 1962, ss. 25-35.

⁹⁸ A.yer.

bu duruşla sosyal hayatımızı (kendimizle ve başkalarıyla olan ilişkilerimizi) insandan beklenilmeyecek bir zerafetle nakşediyor. Sorun bugün bizim sosyal bilim anlayışımızda bu nakşın izlerine dahi rastlanılmamasıdır. Bu "duruş" bugün İslam geleneğinde, yani fiili hayatta mevcuttur. Bu nakışları keşfederek kim olduğumuza ve nasıl bir sosyal bilime ihtiyaç duyduğumuz üzerine düşünmeye başlayabiliriz. Bir başka ifadeyle "duruş"un tarihi köklerine ulaşarak bugün bu duruş'a uygun bir nizamın karşılaşacağı sorunlar üzerine kafa yorabiliriz. Ancak bunun için muhayyel [ve yabancı] bir hayatın terk edilip kendi fiili hayatımıza dönülmesi gerekmektedir. Zaman ve zamanın içinde vücuda gelen hayat ve hayatın ihtiva ettiği *sır-hakikat*, bütün bu çöküş ve anlamsızlığa rağmen, "tekrar"ı ve onun tasvir ettiği duruşu en kusursuz şekilde kavrayan ve anan gönülde-muhayyilede kendisini açığa çıkarabilir.

1.4 LİTERATÜRDE NİHİLİZM GÖRÜŞLERİ

Literatürde nihilizm terimi çok çeşitli anlamlara gelecek şekilde ve çoğunlukla belirsiz bir biçimde kullanılan bir terimdir. *Within The Nietzsche's Laybrinth* (Nietzsche'nin Labirentinde) adlı eserinde Alan White nihilizm teriminin kullanımlarının kolay anlaşılabilir tutarlı bir tarihinin olmadığını ileri sürer; "nihilizm" terimi son yüzyıllarda idealizmin ve aynı zaman da materyalizmin; Hıristiyanlık'ın ve aynı zamanda ateizmin; solipsizmin'in ve aynı zamanda panteizm'in; ve bunlara ek olarak pesimizmin ve skeptisizm'in benzerlerinin eşanlamlısı olarak kullanıldı.⁹⁹ White göre bunun temel nedeni genellikle terimi kullananların seleflerinden bihaber olmalarıdır.

White bütün bu belirsizlikler içerisinde terimin asli kullanımını Nietzsche'de arar. Ona göre terimi hayati kılan şey, onun tarihi değil Nietzsche tarafından nasıl kullanıldığıdır. White, Nietzsche'nin *The Will to Power* (Güç Tutkusu) eserinin, terimin kullanımlarını görmek için bir standart olduğunu düşünür ve bu minvalde terimin kullanımlarını tasnif eder: teorik ile pratik nihilizm ve tamamlanmış ile tamamlanmamış nihilizmde olduğu gibi aktif ve pasif nihilizm çifttir. Diğerleri ise görece birbirinden izole formlarda görünürler; "otantik" nihilizm, "geçici" nihilizm, "esrik" nihilizm, "en aşırı" nihilizm, "ilk" nihilizm, "nihai" nihilizm, "fundamental" nihilizm, "hakiki" nihilizm, "felsefi" nihilizm, "radikal" nihilizm, "dini" nihilizm, "yorgun" nihilizm ve "intihar" nihilizmi.¹⁰⁰

Ancak literatürde nihilizm terimi birbirinden farklı çeşitli perspektiflerle tanımlanmış ve oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bununla birlikte nihilizmin kökleri konusunda da bir fikir ayrılığı söz konusudur. Will Slocombe, kavramın köklerine ilişkin bir izahat geliştirir: Nihilizm Nietzsche ile başlamadı üstelik onunla da son bulmadı. Nietzsche'den önce nihilizm felsefeleri, Klasik Yunan'dan Avrupa'sına kadar aşıkardır; Nietzsche'den beri ve bilhassa Holokost'tan beri nihilizm marjinalleştirilmiş bir felsefe değildir, aksine modernitenin ve yirminci ve yirmibirinci-yüzyıl kültürünün tarihini anlamak için merkezi hale gelen bir felsefedir. Dolayısıyla,

⁹⁹ Alan White, *Within The Nietzsche's Laybrinth*, New York & London, Routledge, s. 15.

¹⁰⁰ A.yer.

yeni bir yüzyılda nihilizmin nasıl anlaşılacağı öncelikle onun tarihinin nasıl anlaşılacağına bağlıdır.¹⁰¹

Donald. A. Crosby ve Karen Leslie Carr, nihilizmin farklı alanlardan ve farklı perspektiflerden yorumlanmış tanımlarının bir listesini sunarlar. *The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism* (Absürd Hayalet: Modern Nihilizmin Kaynakları ve Eleştirileri)'de beş farklı nihilizm anlamından bahseder: 1) Politik Nihilizm 2) Moral Nihilizm 3) Epistemolojik Nihilizm 4)Kozmik Nihilizm 5) Existential Nihilizm.¹⁰² Carr da *Banalization of Nihilism* (Nihilizm'in Sıradanlaştırılması) adlı eserinde, benzer şekilde 5 farklı¹⁰³ nihilizm anlamından bahseder. 1)Epistemolojik Nihilizm 2)Alethiolojik nihilizm 3) Metafizik veya Ontolojik Nihilizm 4)Etik veya Moral Nihilizm 5) Egzistansiyal veya Aksiyolojik Nihilizm.¹⁰⁴ Bu metinde bu farklı nihilizm anlamları içerisinde; Tanrı'nın ölümünden sonra ortaya çıkan "hayatın anlamsızlığı" sorunu olarak existential(varoluşsal) nihilizm tartışılacaktır. Ancak öncelikle literatürde çok fazla sayıda olmasa da nihilizmin köklerini pre-modern dönemde gören veya Nietzsche'nin "Tanrı öldü" önermesinden önceye dayandıran düşünürlerin anlayışlarına yer verilecektir. Bu çerçevede burada

¹⁰¹ Will Slocombe, *Nihilism and The Sublime of Postmodern: The history of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*, New York & London: Routledge, 2006, s.1.

¹⁰² Donald. A. Crosby, *The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, New York: State University of New York Press, 1988, s. 8.

¹⁰³ 1. Epistemolojik nihilizm, bilginin imkânının reddidir. Epistemolojik nihilizm bazen "Tüm bilgi iddiaları eşittir" savıyla ifade edilir. Ya da "Her bilgi iddiası eşit bir şekilde geçer(siz)dir." gibi ifade edilebilir. Epistemolojik nihilist, hakkı batıldan, ya da bilgiyi yanlıştan ayırt etmek için hiçbir standardın olmadığını düşünür. Birçok bakımdan şüphecilğe benzemesine rağmen, bazı önemli farklılıklar arz eder. 2. Aletiyolojik (hakikat incelemesi) nihilizm, hakikatin gerçekliğinin reddidir, genellikle "Hiçbir hakikat yoktur" iddiasıyla ifade edilir. Bilgi gerekçelendirilmiş gerçek inanç için alınır ise, o zaman aletiyolojik nihilizm epistemolojik nihilizme yol açar; hakikat olmaksızın, bilgi olmayabilir. Ne var ki, bilgi farklı bir şekilde anlaşılır ise (örneğin, inançların bir topluluğun söylemi tarafından meşru görülmesi gibi), o zaman biri bilgi hakkında değil ama hakikat hakkında nihilist olabilir. 3. Metafizik veya ontolojik nihilizm, (bağımsız olarak varolan) bir dünyanın reddidir, "Hiçbir şey gerçek değil" iddiasıyla ifade edilir. Biri hakikatin bir tekabüliyet teorisini kabul ederse, o zaman metafizik nihilizm aletiyolojik nihilizme yol açar; birinin inançlarına tekabül eden veya nispeten tekabül edecek herhangi bir dünya yoksa, o zaman doğru inanç imkânsız hale gelir. Hakikatin tutarlılık teorisinde, dünyanın inancın hakikatiyle ilgisi olmadığından dolayı, biri hakikatin uygunluk/tutarlılık teorisini kabul edebilir üstelik bir metafizik nihilist olabilir. 4. Etik veya ahlaki nihilizm, ahlaki ya da etik değerlerin gerçekliğinin reddidir, "İyi yoktur" ya da "tüm etik iddialar aynı ölçüde geçerlidir" savlarıyla ifade edilir. Bir etik ya da ahlaki nihilist insanların etik ya da ahlaki terimler kullandığını inkâr etmez; iddia, daha ziyade bu terimlerin, iddiayı öne sürenin önyargısı ya da merakından daha fazla birşey olmadığına atıfta bulunduğuudur. 5. Varoluşsal veya aksiyolojik nihilizm, "Hayatın hiçbir anlamı yoktur" yargısından sonra gelen boşluk ve anlamsızlık duygusudur. Karen Leslie Carr, *Banalization of Nihilism*, New York: State University of New York Press, 1992, ss.17-18.

¹⁰⁴Karen Leslie Carr, a.yer.

nihilizmin köklerine dair fikirlerine kısa yer verilecek iki düşünür: Michael Allen Gillespie ve Johan Goudsblom'dur.

Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Nietzsche'den önce Nihilizm) adlı eserinde nihilizmin köklerini akıl ile vahiy arasındaki skolastik sentezin çöküşünde görür. Gillespie'e göre; Nietzsche'nin nihilizmi Tanrı'nın ölümü açısından yorumlaması konunun kendisinden sonraki bütün analizlere egemen olmuştur; bu yorum hem 'nihilizmin özünü' kavramada hem de onun gerçek değerini anlamakta yetersiz kalmıştır.¹⁰⁵ Nietzsche'nin 'Avrupalı Nihilizmi' adını verdiği şeyin kökü dini inancın kaybında yatmaktan ziyade, aslında akıl ile, her şeye kadir ilahi irade olarak Tanrı'nın ondördüncü-yüzyıl nominalist yeniden-kavramlaştırılmasıyla ortaya çıkan vahiy/aydınlanma arasındaki ilişkinin kesilmesinde yatar.¹⁰⁶

Nihilizmin tarihini Nietzsche öncesi döneme ait gören bir diğer kişi Johan Goudsblom'dur. Goudsblom'un *Nihilism and Culture* (Nihilizm ve Kültür) adlı eserinde, Nihilizm terimi hiçbir şeyin değere ve anlama sahip olmadığı bir zihin-ruh durumuna yapılan atıftır. Böyle bir durumun en aşikar nedeni muhtemelen kişisel ızdırap ve melankoliye yol açan bir mizaç gibi görünür. Ancak Goudsblom'a göre bütün hikaye bununla sınırlı değildir; öyle olsaydı nihilizm terimini kullanmaya çok az ihtiyaç duyulurdu; duygusuzluk ve hissizlik gibi kelimeler de aynısını veya daha iyisini yapardı. Ona göre nihilizm teriminin ayırt edici özelliği, onun daha spesifik bir sosyal ve entelektüel bir unsuru hatırlatmasıdır. Bu minvalde nihilizm kişisel bir rahatsızlığın spontan bir ifadesi değildir; bu rahatsızlığın bir yorumunu — bireylerin, en azından kısmen, diğerlerinden öğrendiği bir yorumu—ihtiva eder.¹⁰⁷

Goudsblom, nihilizmi önemsiz soyutlamalara dayandırmaktan kaçınır ve nihilizmi bir kültür'ün ürünü olarak görür; insanın nihilistik bir tarzda düşünmesinin nedeni kültürlerinden devşirdikleri nihilistik motifler tarafından kışkırtılmalarıdır.¹⁰⁸ Bu nedenle Goudsblom, nihilizmin ontolojik, etik ve politik temalarını işlemez daha çok onun Batı kültürünün bir sonucu olduğunu düşünür ve onu Avrupa kültürüne has bir fenomen olarak inceler.

¹⁰⁵ Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: Chicago University Press. 1995, s.xi.

¹⁰⁶ Gillespie, a.g.e., s.xiii.

¹⁰⁷ Johan Goudsblom, *Nihilism and Culture*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1980, s.ix.

¹⁰⁸ Goudsblom, a.g.e., s.xiii.

Goudsblom'a göre, biz herhangi bir kültürü, insan davranışını şekillendiren komplike "seçenekler" ve "komutlar" seti olarak düşünebiliriz. Bir kültürün kullanıma sunduğu bu "seçenekler" ve "komutlar" yalnızca kültürün kendisini tanımlamaz aynı zamanda toplumu ve o kültürdeki bireylerin psikolojilerini de şekillendirir. Batı kültürünün kalbinde yatan temel komutlardan biri "hakikat buyruğu"dur. Bu komutun izleri Grek felsefesinin başlangıcına dek geri götürülebilir: "Sokrates hakikat buyruğuna sarıh anlamını ilk kazandıran kişidir"¹⁰⁹ Bir başka ifadeyle, Sokrates bu buyruğu formüle edip öğrencilere öğreten kişidir. Bu hakikat buyruğu, hakikatin en yüce ve en kayda değer uğraş olduğu hükmünü verir. Bu buyruğu işletmede Sokratik kültür son derece etkili olmuştur. Fakat Goudsblom bu etkinin ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda gittikçe büyüyen demokratikleşme ve bireysel özgürlüğün ortaya çıkışına kadar bütünüyle görünür olmadığını düşünür. Avrupada yaşanan bu köklü değişimler, hakikat buyruğunun empoze ettiğinin aksine pek çok inancın, düşüncenin ve felsefelerin olduğuna işaret etti; ve insanların inaçlarını sarsarak onları nihilizm problemine maruz bıraktı; hiçbir şey doğru görünmüyor her şey ihtilafli görünüyordu. Goudsblom, bu duruma düşmemek için, başka sosyal ve kültürel komutlar pahasına hakikatin peşine düşülmemesi gerektiğini fark etmemizi ve bazen toplumsal güven ve bağlılık uğruna hakikatin başka grup düşünceleri arasında bir uzlaşmanın aranması gerektiğini anlatır. Böylelikle nihilistik düşüğe direnilebilir veya düşüşün şiddeti azaltılabilir.¹¹⁰

Nihilizmin bir mânâ krizi olarak ortaya çıkışı doğrudan Nietzsche'nin Tanrı öldü önermesine dayanır. Kavramın pre-modern ve Nietzsche öncesi köklerine genel bir bakışın ardından şimdi literatürdeki mânâ krizi olarak nihilizm görüşleri ele alınabilir. Hayatın amaçsızlığı olarak mânâ krizi literatürde existential (varoluşsal) nihilizm olarak kavramlaştırılır. Hem Crosby hem de Carr ""egzistansiyal nihilizm"e dair birer tanım geliştirirler.

Carr'a göre; Egzistansiyal veya aksiyolojik nihilizm, "Hayatın hiçbir anlamı yoktur" yargısından sonra gelen boşluk ve anlamsızlık duygusudur.¹¹¹ Crosby göre; egzistansiyal nihilist şöyle düşünür: insan varoluşunun hiçbir amacı, değeri ve gerekçesi yoktur, dolayısıyla hayatta kalmak, hayatı sonlandırmamak için de herhangi bir gerekçe

¹⁰⁹ Goudsblom, Nihilism and Culture, s. 109.

¹¹⁰ Goudsblom, a.g.e., ss. 140-52 .

¹¹¹ Carr, Banalization of Nihilism, s.18.

yok demektir. Böyle bir durumda hayatlarında anlam bulmaya çalışanlar iki yüzlü veya aldatılmış olanlardır çünkü böyle bir hayatta hakikaten anlamlı bir hayat imkânsızdır.¹¹²

Crosby'nin egzistansiyal nihilizm görüşünü büyük oranda Schopenhauer şekillendirir. İnsanın aldatılmışlığının ve hayatın ve varoluşun beyhudeliğini en veciz biçimde ifade eden düşünürlerden biri şüphesiz Arthur Schopenhauer (1788-1860)'dur. "Hayat genç insanlarda da yaşlı insanlarda da ilerlemiş bir aldatmacadan öte bir şey değildir"¹¹³ der, Schopenhauer. Hayat bize bir şey vaat ettiğinde vaadini yerine getirmez, eğer getirirse bilinmelidir ki bize bunun bedelini ödeyeceği yani bizlerden de bir şeyler alacağını bildiği içindir. İnsan nasıl kanmıştır? böyle bir hayata diye sorar Schopenhauer, ona göre bunun nedenlerinden biri uykusundan uyandığında bilincin kendisini arzuların uçsuz bucaksız dünyasında bulmasıdır.¹¹⁴

Arzu ve tutkuların doyurulması en fazla anlık doygunluklar olabilir; "sanki bir yudumdur ve yutulur".¹¹⁵ Hayatı arzu edilebilir ve şükranla anılası bir şey olarak ilan etmeden önce, bu yudumların sayısı ile insanın hayatta karşılaşılabileceği olumsuzluklar karşılaştırıldığı anda iyiliklerin kötülüklerle mukayese edilemeyeceği ortaya çıkacaktır; 'Bin kadar iyilik, bir kötülük değerinde bile değil'.¹¹⁶ Schopenhauer, bu kötülükte insana da önemli bir rol atfeder; "Gerçek şu ki, insan alçak olmayı arzuluyor ve gitgite oluyor da."¹¹⁷ Bu minvalde insan kötülüğün kaynağıdır, ve kendi kötülüğünden korunmak için insan "devlete ve yasalara ihtiyaç duyar", bunların yokluğunda insanın kötü yanı hemen peydah olur.¹¹⁸

Bu dünya, mevcut veya muhtemel en kötü dünyadır, diye düşünür Schopenhauer, dahası dünya o denli kötüdür ki zar zor ayakta durabilmektedir. İş muhayyileye kaldığında bile daha kötüsü tasavvur edilemez. Böyle bir dünyada hayat çözümsüz bir problem, cevapsız bir soru olarak kalır; hiçbir düşünce sistemi veya bütünlüklü hiçbir felsefe bu sorunla baş edemez. Hayat irrasyonelle ilişkili, dinmeyen

¹¹² Donald. A. Crosby, *The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, New York: State University of New York Press, 1988, s. 30.

¹¹³ Arthur Schopenhauer, "Hayatın Hiçliği ve Acılarına Dair", *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk, 3.b İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s.11-12.

¹¹⁴ Schopenhauer, a.yer.

¹¹⁵ A.g.e., s. 14.

¹¹⁶ A.g.e., s. 16.

¹¹⁷ A.g.e., s. 18.

¹¹⁸ A.yer.

ikili bir yağmur gibidir ve eğer ki biri hiçliğin varlıktan daha ziyade olması gerektiğiyle ilgili bir sav ortaya atarsa, o zaman dünya kendisini haklı çıkaramayacaktır.¹¹⁹ Böyle bir durumda hayatı nihilizme tercih edecek veya ona karşı savunacak hiçbir delil ele geçirilemeyecektir. Bu delilsizlikle kuşatılmış hayat için: "Varoluşun belirli bir anlamı yoktur ve varoluş anlamsızdır, der ve ekler: Var olmak ve yaşama isteği hayata dair kör bir istektir."¹²⁰

Schopenhauer'da nihilist düşünce yalnızca teorik veya soyut terimlerle işlenmez, daha ziyade insanın dünyayla ilişkisinde vuku bulan sosyal olayların ve bunların doğurdukları sorunların yorumlarıdır. Bu metnin sınırları içerisinde egzistansiyal nihilizm insanın sosyal hayatı üzerine düşünme ve mânânın aleyhinde ilerleyen dünyanın gidişatına dair bir kritiktir. Bu doğrultuda, Ashley Woodward'dan hareketle söylersek: Nihilizm soyut felsefi problemler ile pratik arzu ve anlamlı bir hayat yaşama gerekliliği arasındaki bağlantı(sız)lığa işaret eder. Bu minvalde dünyanın nihilistik yorumları akademik felsefenin soyut kavramlarıyla sınırlandırılmaz bilakis derinden derine sosyal hayata, ilişkilere ve insan kültürüne nüfuz eder. Woodward'a göre; nihilizm hangi düşünce formlarının ve hangi dünya yorumlarının pozitif varoluş değerlendirmesiyle orantılı olduğu ve hangi formların böyle bir değerlendirmeye zararlı olduğu hakkında düşünmemizi talep eder.¹²¹

Woodward bu perspektiften hareketle bütünüyle felsefi ve teknik bir düzleme taşınmış olan nihilizm tartışmasının yönünü "hayatın anlamı" sorununa çevirmek için "egzistansiyalist nihilizm"den farklı olarak "egzistansiyal nihilizm" yorumunu öne sürer. Egzistansiyalist nihilizm, nihilizmi özel bir biçimde bireycilik ve subjektivizm gibi felsefi terimler açısından yapılandırır. Buna mukabil, egzistansiyal nihilizm daha geniş ve daha kapsamlı bir biçimde, hayatın veya varoluşun anlamı ve değeri ile ilgilenen bir nihilizme işaret eder. Woodward, bu tarz içerisinde, "anlam", "değer", "hayat", "varoluş", ve ilaveten "egzistansiyal nihilizm" gibi terimler'in belirsiz kaldığına ve bu belirsizliğin pozitif bir biçimde yazarların farklı felsefi yönelimlerini dikkate

¹¹⁹ A.g.e., s.20.

¹²⁰ A.g.e., s.21.

¹²¹ Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity*, The Davies Group publishers, 2009, s.8.

olarak onlara özgünlüklerini farklı şekillerde gösterebilme imkânı veren bir "açıklık" olarak karakterize edilebileceğini ileri sürer.¹²²

Nihilizmi bu açıklıkta yorumlayan bir diğer düşünür Simon Critchley'dir. "Nihilizm anlam düzeninin çöküşüdür; eskiden ahlaki değerlendirmenin ilahi aşkın temeli olduğunu tahayyül ettiğimiz her şeyin anlamsızlaşmasıdır" der Simon Critchley. Ona göre nihilizm tam olarak bu anlamsızlığın ifşasıdır; hayatın her alanını istila edebilen bir kayıtsızlık, doğrultusuzluk ya da en beteri ümitsizlik hissidir.¹²³ Ümitsizlik hissidir çünkü; çağdaş düşüncenin anlam düzenini yenisiyle ikame etme teşebbüsü eşi görülmemiş bir savaş dehşetiyle sonuçlanmıştır. İnsanlık I. ve II. dünya savaşlarında bilfiil bu ümitsizliği tecrübe etmiştir.

The Self-Overcoming of Nihilism (Nihilizmin Kendini-Aşması)'de Japon Yazar Keiji Nishitani, nihilizmi bir yandan zamanı ve mekânı aşan ve insanoğlunun özünde kök salan bir problem, ben(self)'in, kendisinde köksüz bir şey olarak açığa çıktığı egzistansiyal bir problem" olarak görür. Bir diğer yandan da, tarihi ve sosyal bir fenomen, tarih incelemesinin bir nesnesidir. Nishitani'ye göre; bu fenomen bize tarihi hayatımızın objektif ruhu olarak kökünü kaybettiğini, hayatı destekleyen değer sisteminin çöktüğünü ve sosyal ve tarihi hayatın bütünlüğünün kendi kendisini köklerinden kopardığını anlatır.¹²⁴ Özetle, Nishitani için nihilizm harici anlamda sosyal düzenin çöküşü içsel anlamda ise manevi çürümenin işaretidir.

Banalization of Nihilism (Nihilizmin Sıradanlaştırılması) 'de Karen Leslie Carr, Literatürde nihilizm kavramlarının çeşitliliği hakkında konuşmaya başlamadan önce şöyle der: "Nietzsche'nin nihilizm hakkında söylediği en açık şey onun belirsiz olduğudur"¹²⁵ Bu belirsizliği derinleştiren düşünürlerden biri de Ernst Jünger'dir. Jünger, nihilizm hakkındaki görüşlerini ifade ettiği *Across the Line* (Sınırı Aşmak) 'da nihilizm kavramının belirsizliğini işler. Jünger'e göre nihilizm bir son olarak tasavvur edilemez daha ziyade kapsamlı manevi bir süreçteki bir aşama olarak tasavvur edilir: tarihi seyrinde kültürün aynı zamanda şahsi varoluşunda bireyin arkasında

¹²² Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity*, s. 10.

¹²³ Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 12.

¹²⁴ Keiji Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans, Graham Parkes with Setsuko Aihara, State University of New York Press, 1990, s.3.

¹²⁵ Carr, *Banalization of Nihilism*, s. 27.

birakabileceği tamamlayabileceği veya belki bir yara gibi çarçabuk kabuk bağlayabilen bir aşama.¹²⁶ Nihilizm bu anlamda ölümcül bir aşama değildir tedavi edilebilir bir şeydir.

Nihilizmin diyarında azizler yoktur, mükemmel sanat eserleri yoktur, aynı şekilde burada, şeyleri düzenleyen hiçbir 'yüce' düşünce bulunmaz; asil eril form bulunmaz.¹²⁷ Burası apoletlerin söküldüğü ve ölümün her şeyi düzlediği sıfır noktasıdır. Jünger nihilizm tanımlama problemine ilişkin olarak şöyle der:

Nihilizmi tanımlama kanserin nedenini tanımlamaya benzemez. Nedeninin tanımlanması tedavinin kendisi değildir, aksine tedaviye bir hazırlıktır Aslında nihilizm tarihin ötesine uzanan bir süreçtir.¹²⁸

Değerlerin çöküşü olarak anlaşıldığında her şeyden önce bu Hıristiyan değerlerin çöküşüdür; bu daha yüce tipler doğurmanın imkânsızlığına karşılık gelir, veya dahası böyle bir şeyi tasavvur etmenin imkânsızlığına, ve böylelikle pesimizme karşılık gelir. Bu pesimizm, hiyerarşi nefretle muamele gördüğünde ve reddedildiğinde ilk hayal kırıklığı yaşanırken nihilizme dönüşür. Jünger'e göre nihilizmi tanımlamadaki bir başka güçlük "Hiç'in bir temsilini ruha kazandırmanın imkânsız olması gerçeğinde yatar."¹²⁹

¹²⁶ Ernst Jünger, "Across the Line", *Correspondence 1949-1975*, Trans. Timothy Sean Quinn, London: Rowman & Littlefield, 2008, s. 69.

¹²⁷ Jünger, "Across the Line", s. 74.

¹²⁸ A.yer.

¹²⁹ Jünger, "Across the Line", s. 75.

1.5 NİETZSCHE ve NİHİLİZM

Her şeyin rayhasının tükenmeye başladığı bir zamanda, meczup şair Nietzsche "dünyanın gidişatı" üzerine tefekkür etmek ve dahi geleceğe nazar etmek gayesiyle inzivaya çekilir; tefekkür seyri esnasında bir huzursuzluk peydah olur inzivadan çıkıp ikaz maksadıyla insana karışır. İnzivada, şairlik alameti veciz ifadelerle düşüncelerini derinden derine işler. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'te tefekkür seferinden dönen Meczup-şair, şöyle seslenir;

Geleceğe doğru pek fazla uçmuşum beni bir dehşet aldı.
Etrafıma bakınca zamanın tek yoldaşım olduğunu gördüm.
O zaman geriye doğru artan bir hızla uçtum, böylece aranız kültür ülkesine geldim.
Ey hazır olanlar.¹³⁰

Bu tefekkür seferinde yaklaşmakta olan zamanı dinleyen Nietzsche, daha sonra *The Will to Power* (Güç Tutkusu)'ın ön sözünde dinlediklerinin muhtevisiyatını "hazır olan" kulaklar için dillendirmeye başlar:

Benim ilgilendiğim şey gelecek iki yüzyılın tarihidir. Gelmekte olanı tasvir ediyorum, artık farklı gelmeyecek olanı; *nihilizmin ilerleyişini*. Bu tarih şimdiyi bile ilgilendirebilir. Gerekli olduğundan, kendisi burada işbaşındadır. Bu gelecek şimdi bile yüzlerce işaretle konuşmaktadır. Bu kader kendisini her yerde ilan ediyor; geleceğin bu müziği için şimdiden kulaklar dikildi bile.¹³¹

Nietzsche nihilizmin ilerleyişine bir hudut tayin eder, bu hudut Avrupa'nın eşiğindedir: "Nihilizm kapıya dayandı: Nereden gelir bu misafirlerin en tekinsizi?"¹³², diye sorar. Ona göre; Bu davetsiz misafiri baştan çıkarıp Avrupa'nın kapılarına dayandıran temel unsur; "sosyal sıkıntı" veya "psikolojik dejenerasyon" veya daha kötüsü yozlaşma değildir, daha ziyade Hıristiyan ahlak yorumudur. Ancak daha baştan belirtilmesi gerekir ki, Nietzsche, nihilizme yol açan Hıristiyan ahlak yorumundan bahsettiğinde de, veya *Gay Science* (Şen Bilim) 'da "Tanrı öldü"¹³³ diye ilan ettiğinde de ateist bir dünya görüşünü öne sürmek için ifade etmez bunu. Mânânın yeryüzünde yanlış anlaşılmasına ve onun mevcut düzende "insanda" varlığını sürdürmesinin

¹³⁰ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 141.

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York: Vintage Books trans. W. Kaufman and R.J. Hollingdale, 1968, s.3.

¹³² Nietzsche, a.g.e., s.7.

¹³³ Friedrich Nietzsche, *Gay Science*, ed. Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s.120.

imkânsızlığına işaret eder. Karl Jaspers bu hususu şöyle ifade eder: "Nietzsche, 'Tanrı yok' dememektedir; Tanrı'ya inanmıyorum dememektedir; aksine 'Tanrı öldü' demektedir.¹³⁴ Hıristiyan dünya yorumunun nihilizme yol açması ise bu yorumların hakikati kavramaktan uzakta inşa ettiği 'kurgusal' dünyanın sahteliğinin ifşa olmasıdır; zira Hıristiyan varlığında tutunulacak şeylerin ve değerlerin tamamı bu 'kurgu'ya bağlı olduğundan 'kurgu' anlaşıldığı anda, insanların daha önce hiç görmedikleri bir hiçliğe batmaktadır. Kapıya dayanan nihilizm, şimdi bu 'kurgu'nun bedelidir.¹³⁵

Nietzsche daha sonra, Nihilizm ne anlama gelir? diye sorar ve cevaplar; *En yüce değerlerin kendilerini değersizleştirmeleri*. Amaç yokluğu: Niçin? sorusuna verilecek hiçbir cevap yoktur.¹³⁶ *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, (Hayatın Onaylanması: Nietzsche'nin Nihilizmin Üstesinden Gelme Üzerine)'de Bernard Reginster, Nietzsche'nin nihilizm tanımını ve yol açtığı amaçsızlığı hayatın anlamsızlığı açısından yorumlar. Reginster ilk olarak nihilizm kavramının temel bir belirsizlikle dolu olduğunu vurgular. Ona göre; en geniş anlamıyla nihilizm varoluşun anlamsız olduğuna dair inançtır. Anamlı bir hayat fikri sürpriz bir biçimde anlaşılabilir, zira tipik olarak, anlamsızlığın mülkiyeti ilişkiseldir bir hayat başka bir şeyle ilişkisi sayesinde anlamlıdır.¹³⁷ Nihilizm bütün bu muhtemel ilişkiler için gerekli olan arzuyu tümünden yok eder; anlamlı ve değerli şeyler ortadan kaybolur. Ona göre Nietzsche şunu deklare eder: Hayat yalnızca ilham veren amaçlar ve yaşamak için ilham veren amaçlar varsa yaşamaya değerdir. Bu anlamda Nietzsche'nin analizinde anlamsızlık [sinnlos] ve değersizlik [werthlos] terimleri birbirlerinin yerlerine geçebilir şekilde kullanılır; anlamlı hayat fikri tamamen yaşanmaya değer bir hayat fikridir ve bu anlamda nihilizm hayatın değersizliğinin farkına varmadır.¹³⁸

Bu minvalde Nietzsche'nin nihilizm deklarasyonu şu anlama gelir: Hayat yalnızca ilham veren amaçlar veya yaşamak için ilham veren amaçlar varsa yaşanmaya değerdir. Reginster, Nietzsche'nin nihilizm kavramını tam olarak anlamak için, onun nihilizm tartışması boyunca varolan fakat hiçbir zaman tam olarak belirgin hale

¹³⁴ Karl Jaspers, *Nietzsche*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alkım Yayınevi, 2008, s. 382.

¹³⁵ Jaspers, a.g.e., s. 383.

¹³⁶ Nietzsche, *The Will to Power*, s.9.

¹³⁷ Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, London: Harvard University Press, 2006, s.21.

¹³⁸ Reginster, a.g.e., s. 23.

getirilmeyen bu varsayımının açıklığa kavuşturulması gerektiğini ileri sürer. Bir amaç yalnızca faile yaşamına devam etme ilhamını veriyorsa hayatı anlamlı kılar. Bu varsayım, bir amacın bir faile ilham verme yeteneğiyle ilgilidir. Bir amacın bir faile ilham verme yeteneği iki şarta bağlıdır: ilki failin amacın değerini belirlemesine dayanır; ikincisi de bu amacın gerçekleştirilebilirliğine dair failin değerlendirmesine dayanır.¹³⁹ Reginster, bu şartlardan biri veya her ikisi karşılanmazsa amaç ilham verme yeteneğini kaybeder. Dolayısıyla, nihilizm iki kaynağa sahip olabilir; hayatımızın şimdiye dek bulduğu anlamı gerçekleştirmedeki amaçlar devalüasyonu veya bu amaçların gerçekleştirilebilir olmadığı konusu.¹⁴⁰

Alan White, Nietzsche'nin çok farklı anlamlara gelebilecek nihilizm analizlerinden hareketle nihilist tavrın dayandığı üç temel nihilizm ayrımı önerir: *dini*, *radikal* (Radikal nihilizm kendi içinde iki alt başlığa ayrılabilir; aktif ve pasif nihilizm) ve *kusursuz* nihilizm.¹⁴¹

Dini nihilizm: hayatı aşan bir takım "yüce değerler"in olduğunu öne sürer ardından da hayatı bu yüce değerler adına olumsuzlar. Bu yüce değerler başka her türlü değerlerin temel koşuludur: "Ahlaki değer en yüce değerse, başka her şeyin mesela sanatın değeri ahlaki amaçlara yaptığı katkıda yatar."¹⁴² Bu metnin perspektifine göre yorumlandığında dini nihilizm, mânâyı keşfeden ancak onu tecrübe etmeye müsaade etmeyen modern düşüncenin ve onun organize ettiği sosyal hayatın inkârıdır.

Dini nihilizm varoluşu, Nietzsche'nin *ressentiment*, *kara vicdan* ve *çileci ideal*¹⁴³ adını verdiği üç eğilim temelinde yorumlar. Ressentiment hayata karşı gücenmedir; acı çekmek üzere bir anlam talep edildiğinde ve hiçbir anlam bulunmadığında vuku bulur; hayat gerekçe ve telafi ihtiyacını karşılamada yetersiz olarak görülür. Nietzsche'de dini nihilisti karakterize eden temel duygu 'hınç' duygusudur. Hınç kelimesi kök itibarıyla Fransızca Ressentiment kelimesinin tercümesidir ve 16. yüzyıla kadar sadece "hissetmek, etkilemek, müteessir olmak"

¹³⁹ Reginster, a.g.e., s.24.

¹⁴⁰ Reginster, a.yer.

¹⁴¹ Alan White, "Nietzschean Nihilism: A Typology", *International Studies in Philosophy*, 14.2, 1987, ss. 29-44.

¹⁴² Bülent Diken, *Nihilizm*, çev Aylin Onacak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.31.

¹⁴³ bkz: Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, 7.b İstanbul: Say Yayınları, 2015.

anlamında kullanılan ressentir fiiline dayanır. Zamanla “müteessir olmak” (etkilenmek) sözünün de geçirdiği dönüşüme benzer biçimde, üzülmek, gücenmek gocunmak, kızmak ve hınç duymak gibi anlamlar da ona yüklenmiştir.¹⁴⁴ Hınç duygusuna sahip insanı ne "gönlü açık", ne de "çocuksu", dürüst ve yapmacıksızdır kendine karşı. Böylelerinin ruhu şaşkı bazar, maneviyatı saklı yerleri, gizli yolları, arka kapıları sever; örtülmüş her şey onu çeker, örtülü dünyası, örtülü güvenliği örtülü ferahlığı; nasıl sessiz kalınacağını, unutmayacağını, bekleyebileceğini, geçici olarak kendini küçültmeyi alçak gönüllü olmayı bilir.¹⁴⁵ Bu anlamda hınç iktidarsız aciz nefrettir.¹⁴⁶ Hınç insanı asla eylemde bulunmaz; eylemde bulanmaktan ziyade hisseder. Tepki daha çok hissedilen bir şey haline gelir. Bu eylemde bulunamayış, unutamama ile birleşince *hınç* insanı hiçbir şeyi hiçbir vakit tamamına erdiremez.¹⁴⁷ Hınç insanının içinde bulunduğu eksiklik duygusunun verdiği acı giderek vicdanın akortunu tahrif eder. Nietzscheci bir ifadeyle hıncın insanı vicdanı terk ederek kara vicdana teslim olur.

Kara vicdan acı çekmenin anlamı sorununa bu acı çekmenin nedenini acı çekenin kendisinde konumlandırarak bir cevap sağlar; erkek veya kadın acı çeker çünkü o suçludur ve acı çekmeyi arzular. Hayatı meşrulaştırmak ve günahlardan arındırmak için çileci ideal tecrübe dünyasının ötesinde değer biçme kategorileri ileri sürer. Bu kategoriler Nietzsche'nin "en yüce değerler" dediği şeyi ve dünyanın Hıristiyan-moral yorumunun temelini oluştururlar.

Nietzsche *The Will to Power* (Güç Tutkusu)'da bu en yüce değerleri üçlü bir kategoriye göre kısa ama özlü bir biçimde ifade eder; amaç, birlik ve hakikat.¹⁴⁸ Bu kategoriler hayatı anlam ifade edecek şekilde yorumlayarak meşrulaştırır ve bedelini verip geri alır ancak kategorilerin kendileri dünya deneyimimizde bulunamayacak şeylere işaret eder. Nietzsche'nin tahminine göre, bu kategoriler, dünyaya değer vermek için dünyaya yansıtılan yaratıcı buluşlardır, ancak değer kaynağını dünyanın dışına yerleştirirler. Birincisi, yaşam süresince elde edilebilecek bir hedefi ortaya koyuyor, örneğin: "bütün olaylarda nispeten en yüce etik kanonun yerine getirilmesi, ahlaki

¹⁴⁴ Orhan Koçak, Önsöz, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s.17.

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev, Ahmet İnam, 7.b İstanbul: Say Yayınları, 2015, s.52.

¹⁴⁶ a.g.e., s.53.

¹⁴⁷ Diken, Nihilizm, s. 32.

¹⁴⁸ Nietzsche, *The Will to Power*, s.12.

dünya düzeni; ya da varlıkların birleşmesinde sevgi ve uyumu arttırmak; ya da evrensel mutluluk durumunun kademeli olarak yakınlaşması; ya da evrensel yok oluş durumuna doğru gelişme." İkinci kategori, birlik, egemenliğin veya yönetimin bazı üst formlarının koruması altındaki tüm olayların toplandığı dünyanın sistematik bir örgütlenmesini önerir. Üçüncü kategori, hakikat, yalnızca görünen içkin dünyanın ötesinde aşkın bir dünyayı, "gerçek dünyayı" belirleyerek hayata bir anlam duygusu katar. Tecrübe dünyasını anlamlı hale getirecek olan özelliklerden (yani acıyı haklı kılacak özellikler) yoksun olduğuna karar verilirse, o halde bu niteliklerin hala aşkın, duyu üstü bir alanda var olduğu düşünülür. O zaman bu gerçek dünya, yalnızca görünen dünyanın varlığını meşrulaştıran değer ve anlamın kaynağı olmaya başlar.¹⁴⁹

Bu duyu üstü dünyada Nietzsche'nin metafizik terimini kullanmasının merkezî referansı, ve metafizik konusundaki polemikleri, dinî nihilizmin hayati-değersizleştirme etkileri konusundaki argümanlarıyla ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Bu üç kategori, düşünmenin dini tarzlarına özgüdür ve dünyanın Hıristiyan-moral yorumunun temelini oluşturmaktadır. Nietzsche için, tüm bu kategoriler Hıristiyan Tanrısı figüründe kapsüllenmiştir, değerlerin ilahi yasa koyucusu, büyük nedensellik ağı ve şebekesinin arkasında olduğu varsayılan nihailik ve ahlaklılık örümceğidir. Nietzsche için, "Tanrı", bu yüzden, dini nihilizme ve şimdiye kadar belirlenmiş en yüce değerlere uygun bir isim olarak işlev görür.¹⁵⁰

Nietzsche, bütün bu kategorilerin değer yaratmada ve hayatı anlamlı kılmada tekrar işletilemez hale geldiğini ve böylelikle de değersizlik duygusuna ulaşıldığını düşünür: "dünyaya bir takım değerler projekte etmek için kullandığımız "amaç", "birlik" ve "hakikat" kategorilerini—yeniden ortaya çıkartıyoruz; Bu nedenle dünya değersiz görünmektedir.¹⁵¹ Nietzsche'ye göre, dünyaya anlamlı bir yorum atfederek hayatın koruyucusu olarak eylemde bulunan, dünyanın Hıristiyan-moral görüşü, modernitede kendini yıkmaya başlar.¹⁵² Bütün bu kategorilerin yeniden işletilemezliği bir başka nihilizm safhasını doğurur; radikal nihilizm.

¹⁴⁹ Ashley Woodward, *Nihilism in Postmodernity*. s. 33.

¹⁵⁰ Ashley Woodward, a.yer.

¹⁵¹ Nietzsche, *The Will to Power*, s.13.

¹⁵² Woodward, *Nihilism in Postmodernity*, s. 38.

Radikal Nihilizm hayatın, halihazırda keşfedilen en yüce değerler ışığında absürd olduğu kanısıdır: dahası aşkın nesnelere veya kutsal ya da ahlak olarak vücut bulmuş şeylerin kendi varoluşlarına hükmetmek için en ufak bir hakka sahip olmadığımız görüşünü de ihtiva eder.¹⁵³ Nietzsche amaç yokluğuyla anlamsız hale gelmiş bir dünya karşısında radikal nihilist'in tavrını belirginleştirir: Bir nihilist dünyayı olmaması gereken bir dünyaymış gibi ve olması gereken bir dünya var olmamış gibi yargılayan kimsedir.¹⁵⁴ Bir başka ifadeyle hayat, anlam ve değer olmaksızın yargılanır, çünkü bu dünyadaki hiçbir şey en yüce değerlere tekabül etmez ve modern hakikat tutkusu aşkın bir dünyanın varlığında iman etmeye imkân vermez. Bu imkânsızlık içerisinde radikal nihilizm birbirinin zıttı iki istikamete işaret eder:

A. Ruhun artan gücünün bir işareti olarak Nihilizm: *aktif* nihilizm.

B. Ruhun gücünün azalması ve gerilemesi olarak Nihilizm: *pasif* nihilizm¹⁵⁵

Aktif ve pasif nihilizm, hayatın anlam kaybına karşı verilmiş olan bu iki cevabı Bernard Reginster şöyle yorumlar: Pasif nihilizm "hiçbir eylemde bulunmayan bezgin nihilizm"dir veya değerlerimize ve fikirlerimize karşı misafirperver olmayan bir dünyadan feragat etmedir. Pasif nihilizmin aksine aktif nihilizm, "şiddetli bir tahrip gücü", inatla değerlerimizi gerçekleştirmemize engel olduğu için bu dünyanın kesin bir reddidir. Hem feragat etme hem tahrip etme belirli değerlerin sürekli tasdikini ima eder; feragat, kötü dünyanın ümitsizce kabulüken, tahrip kötü olduğu gerekçesiyle dünyanın tamamen yok edilmesidir.¹⁵⁶

Woodward'a göre, nihilizmin her iki türü, değer, anlam ve arzunun radikal reddini içerir, ancak ikisi de bu reddetmeye farklı şekillerde cevap verirler. Nihilizmin her türünde olduğu gibi, bu farklı şekillerde cevap verme bireysel ya da sosyal bir düzeyde açığa çıkarılabilir. Pasif nihilizm, değersiz bir dünya karşısında umutsuz bir istifadır. Sosyolojik bir seviyede pasif nihilizm, çöküşün aşırı noktasını ve modernliğin sosyal sıkıntısını temsil eder. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Avrupa'da filizlenen nihilizmin muhtemel bir kaderi olarak, pasif nihilizm, en yüce değerlerin değersizleşmesinin, anlamsızlığın kaçınılmaz olduğu kabul edilen genel bir

¹⁵³ Nietzsche, *The Will to Power*, s.9.

¹⁵⁴ Nietzsche, a.g.e., s. 318.

¹⁵⁵ Nietzsche, a.g.e., s. 17.

¹⁵⁶ Reginster, *The Affirmation of Life*, s. 29

pesimistliğin egemen olduğu bir kültüre potansiyel olarak yol açabileceğini gösteriyor. Pasif nihilist en yüce değerlere sadık kalmaya devam eder ve bu kriterlerle anlamın imkânsız olduğu, kesinlikle imkânsız olduğu sonucuna varır.¹⁵⁷

Öte yandan, aktif nihilizm, eski değerlerin kalanını ve geleneksel anlam üretme yollarını yok etmek için bir tutkuyla varoluşun açık anlamsızlığına tepki verir. Nietzsche için, aktif nihilizm pasif nihilizme tercih edilir, çünkü aktif nihilizm nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik bir hareketi oluşturur. Nietzsche, en yüce değerlerin kendi soy kütüğü eleştirileri üzerinden böylesine aktif bir nihilizme, angaje olur. Bu yolu takip eden radikal nihilist hiçbir şeye inanmamaya, değeri, anlamı ve arzuyu mutlak bir inkâra ulaşır; bu da bir sonraki nihilizm türünü oluşturur, kusursuz nihilizm.¹⁵⁸

Kusursuz Nihilist— Nihilist'in gözü, iğrençlik doğrultusunda idealize eder ve hatıralarına karşı vefasızdır: onların düşmesine, ve yapraklarını kaybetmesine izin verir; onları zayıflığın uzak ve geçip gitmiş şeyin üzerine döküldüğü ceset gibi solgunluğa karşı muhafaza etmez. Ve kendisi için yapmadığı şeyi, insanlığın geçmişi için de yapmaz; düşmesine izin verir.¹⁵⁹

Radikal nihilizm gibi, kusursuz nihilizm de belirsizdir; hem nihilizmin uç noktasını hem de onun üstesinden gelmeyi işaret eder. Kusursuz nihilizm dini nihilizm tarafından sürdürülen düşünce kategorilerini yok eder, yalnızca en yüce değerlerin varlığına olan inancın kaldırılması değil, ayrıca inanç herhangi bir türdeki değerlendirme için de gereklidir. Nietzsche için, değerlemenin geleneksel çerçevesinden bu özgürlük, hem değer ve anlamın artık güvence altına alındığı hayatın ızdırabını yansıtır hem de yeni değerlendirmeler için fırsat olarak yansıtır.¹⁶⁰ Nietzsche'ye göre yorumlarımızdan bağımsız bir dünya yoktur, ve biz dünyayı daima bir ilüzyon olarak yorumlarız. Bu ilüzyon dünyası güç tutkusunun bir perspektifidir:

Dünyanın değerinin yorumlarımızda yattığı (— belki de insani yorumların dışında başka yorumların da mümkün olduğu); önceki yorumların sayesinde hayatta kaldığımız, yani gücün artması için güç tutkusunu sürdürdüğümüz

¹⁵⁷ Woodward, *Nihilism in Postmodernity*, s. 38.

¹⁵⁸ Woodward, a.g.e., s. 39

¹⁵⁹ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 17.

¹⁶⁰ Woodward, a.yer.

perspektif değerlendirmeleri olduğu; insanın her yükselişinin daha dar kafalı yorumların üstesinden gelmeyi beraberinde getirdiği; gücün her güçlenişinin ve artmasının yeni perspektiflere açıldığı ve yeni ufuklara inanma anlamına geldiği fikri— bu benim yazılarıma sinen fikirdir. İlgili olduğumuz dünya sahtedir bir başka ifadeyle bir gerçek değil, eksik gözlemler bütününe dayalı bir fabl ve tahmindir; oluş halinde, sürekli değişen ama asla hakikate yaklaşamayan bir yalan gibi "değişip" durur.¹⁶¹

Nietzsche'nin değerlendirmesine göre bizim olduğu haliyle dünyaya erişmemizin imkânı yoktur; bizim eriştiğimiz her şey yalnızca 'dünyanın yorumları'dır. Carr'a göre; Nihilizmin ve yorumun yanyana getirilmesi, Nietzsche'nin nihilizm analizini onun, *homo hermeneuticus* olarak, yani, sürekli ve zorunlu olarak yorum yapan bir organizma olarak insan tasviri çerçevesinde anlamamız gerektiğini ileri sürer.¹⁶² Çağın kaçınılmaz biçimde yeni yorumlara ihtiyacı olduğunu düşünen kusursuz nihilist, hayatın değerinin ve anlamının zorunlu olarak değerin aşkın kaynaklarına bağlı olmadığını ve başka değer biçme tarzlarının mümkün olduğunu fark eder ve eğer Tanrı öldüyse ve varoluşu anlamlandırmamızı, varoluşa bir anlam ve bir amaç kazandırmamızı sağlayan geleneksel metafizik-ahlaki yapıyı yitirdiysek, dünyayı ve hayatı anlamlandırmak nasıl mümkün olur? diye sorar.¹⁶³ Pearson bu bütünlüklü soruyu farklı sosyolojik istikametlerde yeniden formüle eder. Nihilizm sosyal varoluşun amaç ve gayelerini tekrar gözden geçirme fırsatı verir: Toplum niçin var? Hangi amaçlara hizmet etmelidir? Hangi amaçlar uğruna ve nasıl örgütlemesi gerekir? ¹⁶⁴ Nihilizm toplumu organize eden bütün değerleri yeniden formüle etmek üzere yorumu zorunlu kılar. Nietzsche, aşkın kategorilere dayanan eski değerlerin alt üst edilmesi ve yeni değerlerin olumlu olması için bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak belirlenmiş bu sürece atıfta bulunur.¹⁶⁵

İşte Böyle Buyurdu Zerdüş'te 'değer' çağrısında bulunur:

Dünya yeni değerler yaratanların çevresinde döner—görünmeden döner. (...) insan yalnızca varlığını devam ettirmek için şeylere değer biçti—şeylerin anlamını, insani anlamını yalnızca o yarattı! Onun için kendine değer biçen adını verdi. Değer biçme yaratmadır: duyun ey yaratanlar. Değerlendirmenin kendisi değerlendirilen şeylerin hazinesi ve mücheveridir. Ancak Değerlendirme sayesinde değer vardır ve değerlendirme olmasaydı varlığın özü

¹⁶¹ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 330.

¹⁶² Carr, *Banalization of Nihilism*, s. 28.

¹⁶³ Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı yayınları, s. 24.

¹⁶⁴ Pearson, a.yer.

¹⁶⁵ Woodward, *Nihilism in Postmodernity*, s. 39.

boş kalırdı. Bunu duyun ey yaratıcılar. Değerlerin değişmesi —bu yaratıcıların değişmesidir.¹⁶⁶

Nietzsche'nin Tanrı öldü ifadesini ve bununla birlikte "değerlerin yeniden değerlendirilmesi olarak" nihilizm anlayışını ele alan Heidegger'e göre, Nietzsche Batı tarihinin seyrini metafizik bakımdan Nihilizmin ortaya çıkışı ve yükselişi olarak anladı. Buna mukabil, Heidegger'in kendisi Batı tarihinin seyrinin temel bir olguda demirlendiğini düşünür. Bu olgu şudur: Batılı düşünme tarzının tarihinde, varolan Varlıkla ilişkili olarak düşünülmüş, ancak Varlık'ın hakikati düşünülmeden bırakılmıştır. Bu minvalde söz konusu düşünce tarzı içerisinde Batı, Varlık'ın hakikatini düşünmenin mümkün bir hayat tarzı olduğunu inkâr etmekle kalmaz, aynı zamanda metafizik tarzdaki bu düşünme, bu inkâr olgusunu, kasten olmasa da gizler.¹⁶⁷

Nietzsche'nin düşüncesi, bu metafizik seyir içerisinde, kendi düşünmesini nihilizmin emareleri altında görür. Nihilizm akımını ise Nietzsche veciz bir önermeyle ifade eder: "Tanrı öldü". Heidegger bu sözün Nietzsche'nin kişisel kanaati veya basitçe ateist bir ifade olarak yorumlanamayacağını düşünür. Heidegger'e göre bu söz Batı tarihinin iki bin yıllık yazgısını ifade eder. Batı felsefesini Platonizm olarak anlayan Nietzsche için bu metafizik gelenek kendi düşüncesiyle birlikte sonlanmıştı. Ancak Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin hala bu metafizik düşünceyle bağlarını sürdürdüğünü düşünür. Heidegger, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün bi hakkın anlaşılması için öncelikle nihilizmin ne olduğunu ve onun nihilizmden ne anladığını net bir biçimde kavramak gerektiğini öne sürer. Heidegger'e göre:

"Nihilizm tarihi bir harekettir. Herhangi bir kimsenin savunduğu bir görüş veya doktrin değildir. Nihilizm Batılı halkların yazgısında hemen hemen hiç fark edilmeyen temel bir süreç tarzında ilerler. Dolayısıyla nihilizm sadece başka tarihi fenomenlerden biri değildir; Yalnızca Hıristiyanlıktan, Hümanizmden veya Aydınlanmadan sonra ortaya çıkan spiritüel-entelektüel bir hareket de değildir."¹⁶⁸

Heidegger'e göre, nihilizm Batı tarihinin temel hareketidir. Öyle ki, çok derinlere kök salan bu hareket dünyanın parçalanmasına yol açabilir. Bu anlamda nihilizm modernitenin güç alanına çekilmiş olan yeryüzü halklarının dünya-tarihi

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, Kabalcı Yayınevi, 2011. s. 141.

¹⁶⁷ Martin Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", *Off the Beaten Track*, ed and trans. Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002, s. 159.

¹⁶⁸ Martin Heidegger, "Nietzsche's Word: God is Dead", s. 163.

hareketidir. Dolayısıyla nihilizm ne şimdiki çağa ait bir fenomendir ne de ismi yaygın hale getirildiği için ondokuzuncu yüzyıla ait bir fenomendir. Bununla birlikte, nihilizm ilk kez Hıristiyan Tanrı'nın inkâr edildiği veya özgür düşüncenin ucuz bir ateizmi vaaz ettiği yerde de vuku bulmamıştır.¹⁶⁹ Böylesi bir düşünce Heidegger'e göre bizim olayın aslına vakıf olmamızı engeller ve nihilizm anlaşılmadan kalır. Heidegger'e göre, Nietzsche, nihilizmi "en yüce değerlerin değersizleşmesi" olarak gördüğünde Batı metafizik düşüncesinin içinde kalarak 'Varlık'ı değer'e indirgedi; Varlık= Değer.

Varlık'ın değere indirgenmesi Varlık'ın düşünülmeden kalmasının ötesinde Varlık'ın talan edilmesidir. Varlık'ı değere indirgemek Heidegger'e göre Varlık'ın anlaşılmasına imkân veren yolun tahrip edilmesidir. Varlık'ı da Varlık'ın hakikatini de düşünmeyen Batı düşüncesi, varolanı başından beri hep varolan olarak düşündü; bu doğrultuda Varlık'ın adını oldukça müphem anlamıyla, anlamlar çokluğunda ifade etti. Bu anlamlar da tecrübe edilemediği için girift bir biçimde kaldı. Bu anlaşılmazlıklar içerisinde son olarak Varlık, anlaşılmasının imkânını tahrip edecek şekilde değer seviyesine çekilmiştir.¹⁷⁰ Heidegger için bu Tanrı'ya vurulan en ağır darbedir. Heidegger, Varlık'ı değere indirmediği için Nietzsche'nin de önceki metafizikçiler gibi nihilizmin özünü kavrayamadığını düşünür:

Varlığın yazgısından hareketle düşünüldüğünde, nihilizmin *nihil'i* (hiçi) şu anlama gelir: Varlık'ın başına hiç geliyor. Varlık kendi özündeki ışığa ulaşamıyor. Varolanlar olarak varolanın görünümünde Varlığın kendisi uzakta kalıyor. Varlık'ın hakikati bizden kaçıyor. Varlık unutulmuş olarak kalıyor.¹⁷¹

¹⁶⁹ Martin Heidegger, a.yer.

¹⁷⁰ Martin Heidegger, a.g.e., s. 193.

¹⁷¹ Martin Heidegger, a.g.e., s. 197.

1.6 GIANNİ VATTİMO: BİR FIRSAT OLARAK NİHİLİZM

Gianni Vattimo¹⁷², 4 Ocak 1936'da İtalyanın Torino kentinde dünyaya geldi, Burası aynı zamanda henüz daha bir yaşındayken Vattimo'nun babasını zatürreden kaybettiği, daha sonra faşist rejimi doğrudan tecrübe ettiği, II. Dünya Savaşındaki borbardımanlarda evinin yok olmasına şahitlik ettiği kenttir. Vattimo'nun gençlik yıllarının temel tecrübesi, almış olduğu Katolik eğitim ve pratiklerdir. Annesi ve kız kardeşi dini ritüelleri yerine getiren dindarlar olmamalarına ve Vattimo da asla bir rahip olmayı düşünmemesine rağmen, oniki yaşından itibaren cemaati karşılamak üzere her sabah kiliseye gitti. Lise son sınıfa kadar Catholic Action Group (Katolik Hareket Grubu)'un lideri oldu.

Ancak Vattimo'nun, felsefe çalışmalarına başladığı 1950'lerde temel amacı din ile politikayı uzlaştırmaktı. Başrahibi Pietro Caramello Vattimo'yu henüz bir ergenken, Thomas Aquinas'ın eserleriyle tanıştırmasına rağmen Vattimo daima kilisenin eğitim sisteminde fazlasıyla katı ve dogmatik bir şeyler olduğunu hissetti. Daha sonra benimsediği anti-komünist ideolojiden ötürü Kilise'ye itimat etmemeye başladı. Ciddi bir klasikler dizisi çalışması içeren *liceo clasico*'yu tamamladıktan sonra, 1954'te Üniversiteye başladı ve daha sonra İtalyan düşünür Luigi Pareyson (1918-1991) ile Aristoteles'te "faaliyet/icra" kavramı üzerine çalıştı ve bununla birlikte Laurea'sını aldı; Laurea İtalyan üniversitelerinde o dönemde alınabilecek en yüksek derecedi.

Vattimo, Heidelberg'de daha önceki Catto-komünist politik pozisyonundan Catto-Heideggeryen mentaliteye geçiş yaptı. Bir başka ifadeyle, Vattimo Tanrı'ya inanmayı terk etmedi, fakat İncil'in Tanrı'sını Heideggeryen Varlık'a dönüştürmeye başladı. Bu dönüşümün temel nedeni Heideggeryen Varlık anlayışının Kilise'nin dikte ruhuna ve katılığına sahip olmayıp daha esnek olmasıydı: Bu katılık içerisinde, Vattimo için en öne çıkanlarından biri, Vattimo'nun hiçbir zaman kabullenmediği "doğal" seksüel davranışları bütün inananlara dikte etmesiydi.

¹⁷² Vattimo'nun biyografisi için şu iki eser kullanılmıştır: Santiago Zabala, "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy", *Weakening Philosophy*, ed. Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007, Gianni Vattimo and PierGiorgio Paterlini, *Not Being God: A Collaborative Autobiography*, Columbia University Press, 2009.

Gianni Vattimo daha sonra H.G Gadamer ve K.Löwith ile çalışmak üzere Heidelberg Üniversitesine gitti, burada Gadamer'in *Truth and Method* (Hakikat ve Yöntem) adlı eserini İtalyanca'ya tercüme etmeye başladı. 1963'te *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Heidegger'de Varlık, Tarih ve Dil) adlı doktora tez çalışmasını bitirdi. 1960'larda pek çok eser yayımlayan Vattimo *Truth and Method* (Hakikat ve Yöntem)'in tercümesini 1969 yılında tamamladı. Pareyson'un ardından Torino'da Estetik kürsüsünde Profesör olarak kariyerini sürdürdü ve daha sonra 1983'te fakülte dekanı olarak görev aldı. 1980'ler Vattimo'nun daha sonra farklı dillere çevrilecek olan çeşitli eserler verdiği yıllardı: 1983'te Pier Aldo Rovatti ile birlikte *Il Pensiero debole* (Zayıf Düşünce)'yi edite etti, bunun yanısıra, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (Farkın Serüveni: Nietzsche ve Heidegger sonrası Felsefe) (1980) *Al di Sogetto* (Özne'nin Ötesinde) (1981) *Nietzsche: An Introduction* (Nietzsche: Bir Takdim), (1984), *The end of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermeneutik) (1985) *Transparend Society* (Şeffaf Toplum) (1989). Bununla birlikte, Vattimo bu yıllarda İtalyan televizyonu RAI'de *La Clessidera* adında 8 bölümlük TV Programı yaptı; Bu programlarda Emanuele Severino, Carlo Sini, Pier Aldo Rovatti, İtalo Mancini, Francesco Barone, Remo Bodei, Vittorio Mathieu ve mario Perniola gibi İtalyanın en meşhur düşünürleri ile birlikte felsefi problemleri tartıştılar. Ayrıca 1977'den itibaren İtalyan Gazete *La Stampa*'da çeşitli köşe yazıları yazdı, bu yazılar 1988'de *La mezza verita* (Yarım Hakikatler) adıyla yayımlandı. 1999 yılında Avrupalı Sosyalistler Partisinin delegesi olarak Avrupa Parlamentosuna giren Vattimo 2004 yılına dek bu görevini sürdürdü. Vattimo Piergiorgio Paterlini ile birlikte Müşeterek bir otobiyografi Yayınladı: "*Not Being God: A Collaborative Autobiography*" (Tanrı Olmamak: Ortak bir Otobiyografi). Halen hayatta olan Vattimo'nun bütün bunların dışında yayımlanmış çeşitli kitap makale ve bildirileri bulunmaktadır.

Gianni Vattimo aynı zamanda yakın tarihte *Demokrasiler Çağında Uygarlık Konferansı* 2012 ve *Le Modernisme* (Modernizm) 2015 Türkiye'de Bakırköy Belediyesi ve Monokl Yaayınları'nın işbirliği ile düzenlenen konferanslara katılmıştır. ve Vattimo'nun temel eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir: *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*; Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde

Nihilizm ve Hermeneutik İz yayıncılık (1999), *Dialogue with Nietzsche*: Nietzsche ile Diyalog, Dost yayınevi (2005), *La Religion*: Din, Dost yayınevi, (2011), *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*: Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a, Monokl Yayınları (2012). *La Societa Trasparenta*: Şeffaf Toplum, Say Yayınları, 2012.

Vattimo'yu üne kavuşturan fikri "zayıf düşünce"dir. 1970'lerin sonlarından itibaren üzerine düşünmeye ve yazmaya başladığı zayıf düşünce'nin köklerinde Vattimo'nun şiddetten arındırılmış bir düşünme talebi yatar. Bu talebin köklerinde politik ve ideolojik bir gerekçelendirme yatar: Vattimo 1974'te *Il Sogetto e la Maschera* adlı eserini yayımladığında Vattimo'nun zihninde kitabın politik-felsefesinin, yeni demokratik sol için, yalnızca iktidar ilişkilerini değil, aynı zamanda öznenin yapısını da değiştirmeyi isteyen insanlar için bir manifesto olarak destekleneceğini düşünür. Ancak kitap sol düşünce tarafından pek rağbet görmez. Bu yıllar aynı zamanda İtalya'da terörizmin gelişmeye başladığı yıllardır, Vattimo'nun öğrencilerinden bazıları bu süreçte terörle ilişkisi nedeniyle hapse atılır. Hapishaneden Vattimo'ya bir mektup yazarlar, bu mektup Vattimo'nun ne ahlaki ne de felsefi açıdan kabul etmeyeceği "metafizik ve şiddetli retorik subjektiflik"le doludur.¹⁷³

Vattimo o andan itibaren kendisinin *Il Sogetto e la Maschera*'da tasvir ettiği "Nietzscheci devrimci özne; üstinsan" fikrinin öğrencileri tarafından yanlış bir biçimde yorumlandığını ve öğrencilerinin "Leninist devrimci özne"si ile özdeşleştirilemeyeceğini fark eder. Çoğunlukla bu "metafizik" mektupları okuması Vattimo'nun şunu fark etmesini sağlar: nihilizmin etik yorumu ve Heidegger'in ontolojik farkı¹⁷⁴ zayıf düşünceyi yaratır ve gerekçelendirir. Bu anlamda zayıf düşünce terörizm korkusundan değil, tersine 1970'ler boyunca süren İtalyan demokratik solunun terörist yorumuna bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.¹⁷⁵

¹⁷³ Santiago Zabala, "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy", *Weakening Philosophy*, ed. Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007, s. 12.

¹⁷⁴ Heidegger'e göre Varlık ile varlıklar arasında "ontolojik bir fark söz konusudur, bu nedenle Varlık hakkında konuşurken o sanki herhangi bir varlıkmiş gibi söz edemeyiz, onu entiteleri tanımladığımız gibi tanımlayamayız. Varlık'ı herhangi bir şekilde tanımlama teşebbüsü —mesela Varlık X veya Y'dir gibi bir teşebbüs— totolojiyle sonuçlanacaktır.

¹⁷⁵ Santiago Zabala, "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy", *Weakening Philosophy*, ed. Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007, s. 12.

Heidegger ve Nietzsche üzerine çalışmaları boyunca Vattimo aklın limitleriyle ilgili tartışmada ve düşüncenin temel arayıcı tutkusuyla ilgili tartışmada kilit rol oynayan düşünür olarak ortaya çıkar. Nihilizmin anlamı ve metafizik problemi bu tartışmada kilit rol oynar: Vattimo, Pier Aldo Rovatti gibi düşünürler anti-temelarayıcılığı ve metafiziğin kesin şekilde üstesinden gelmenin imkânsızlığına vurgu yapan "zayıf düşünce" (*il pensiore debole*) yi savunur.

Son dönem İtalyan felsefesi, hermeneutiği nihilizme ve metafiziğin sonuna bağlayan bu tarzı "zayıf düşünce" olarak adlandırır. Başlangıçta "zayıf", her şeyden önce metafizik gelenekleri karakterize eden mutlaklara karşı hak iddiasında bulunmaktan vazgeçme anlamına geliyordu. Fakat düşüncenin zayıflığı bu negatif-eleştirel karakteristiği durduramadı, tıpkı Nietzsche'nin nihilizminin yalnızca negatif ve tepkili olamadığı gibi. Heidegger ile birlikte metafizik iniş-çıkışları, mutlaklar, hakikatler ve temellerin zayıflama süreci olarak yorumlanması gereken Varlığın tarihi olarak düşünüyoruz. Özetle zayıf düşünce, (güçlü) bir zayıflatma teorisine; başka bir deyişle tarihin yorumlanma algısına dönüşür ki bu da kendine çektiği düşmanlar nedeniyle özgürleştirici olarak açığa çıkan bir anlamdır. Zayıf düşünce zayıfların düşüncesi olabilir ancak; dünyanın yerleşik düzenini sorgulamadan muhafaza etmek için durmadan çalışan egemen sınıfların değil.¹⁷⁶

Vattimo ve Rovatti'nin editörlüğünü yaptığı "zayıf düşünce" (*il pensiore debole*)¹⁷⁷ 1980'lerin başlarındaki son derece hararetli bir tartışmanın kıvılcımını ateşledi. Çağdaş İtalyan felsefi görünümü tartışmaya açık bir biçimde gelenekselciliğin ve taşralılığın egemen olduğu sosyal kontekste modernleşmenin üstesinden gelme teşebbüsüyle karakterize edilebilir. Vattimo'nun nihilizm ve postmodern ile ikiz ilgisi İtalyanın kendine özgü durumunun seçiliğine bir cevap olarak görülebilir.

Zayıf düşünce, objektivitede ve nihai hakikat fikrinde ısrar eden; nihai kararlar almak ve açık cevaplar ileri sürmek için reddedilemez kanıtlara sahip olduğunda ısrar eden metafizik düşüncenin aksine, kesin 'kanıtlar', şüphe götürmez 'teminatlar' getirmeyi iddia eden her düşüncenin kendisinin teorik yorumlar, önceki tahminler ve geçmiş

¹⁷⁶ Gianni Vattimo, Santiago Zabala, *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, çev. Erhan Kuçlu, Monokl Yayınları, 2012, s. 136.

¹⁷⁷ bkz. Pier Aldo Rovatti, "Transformations in the Course of Experience", *Weak Thought*, ed. Gianni Vattimo- Pier Aldo Rovatti, trans. Peter Carravetta, State University of New York Press, 1983.

varsayımlarla dolu olduğunu fark eder. Zayıf düşünce, her zaman insan hayatının derin yorumlayıcı doğasını görmeye yönelir. Rovatti, zayıf düşüncenin hem bilen hem de bilinen tarafında, yani bilme eyleminin bütününde bir zayıflatmaya meyilli olduğunu ileri sürer. Bu minvalde ona göre "zayıf düşünce"nin talebi bilginin nesnesinin yanı sıra bilen öznenin de modifikasyonunu talep eder. Rovatti bu talep doğrultusunda temel kategorilerin nihilist tahribine, birliğin gücünün tahribine doğru ilerlememiz gerektiğini öne sürer.¹⁷⁸ Zayıf düşüncenin hedefi Tanrı'nın ölümünün ardından ortaya çıkan "temelsiz/ilkel" düşünce formunu sürdürecektir olan, Nietzscheci kusursuz nihilizmi ön plana çıkarmaktır: yani değerlerin sürekli olarak yeniden yorumlanmasını.

Gianni Vattimo, nihilizm anlayışını en net biçimde *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Hermeneutik ve Nihilizm* adlı eserin "Bir Nihilizm Savunması" başlıklı bölümünde ifade eder. Vattimo'ya göre, nihilizm meselesi aslında bir tarih yazımı meselesi değildir olsa olsa Heidegger'in *Geshichte* (Tarih) ile *Geschick* (Kader) arasında kurduğu ilişki anlamında *geschichtlich* (Tarihi) bir meseledir.¹⁷⁹ Bu tarih gelişme halinde olduğu için nihilizm hakkında kesin ve nihai bir karara varmak şuan için mümkün değildir. Vattimo kendi nihilist pozisyonunu Nietzscheci kusursuz nihilizmde konuşlandırır: "Nihilizme ilişkin bugünkü konumumuz şöyledir; kusursuz nihilist olmaya başladık"¹⁸⁰

Vattimo, kendi düşüncesini Nietzscheci ve Heideggerci bir perspektife dayalı olarak geliştirir ancak Vattimo'yu özgün kılan nihilizm anlayışı, onun nihilizmi pozitif bir yeniden değerlendirme olarak yorumlamasıdır. Vattimo'nun düşüncesinde nihilizm çözülmesi gereken bir problem olarak değil, aksine modernitenin problemlerine bir çözüm olarak tasavvur edilir. Vattimo için, post modernitenin nihilizm karakteristiği, insani olan her şeyin şeytani bir inkârı olarak düşünülmemelidir, daha ziyade sosyal özgürleşmenin yegâne imkânı olarak düşünülmemelidir.

Bu nedenle Vattimo "nihilizm" terimini egzistansiyal anlam problemini veya bir başka ifadeyle hayatın anlamsızlığı problemini ifade etmek için kullanmayı bırakır.

¹⁷⁸ Pier Aldo Rovatti, "Transformations in the Course of Experience", *Weak Thought*, ed. Gianni Vattimo-Pier Aldo Rovatti, trans. Peter Carravetta, State University of New York Press, 1983, s. 66.

¹⁷⁹ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Hermeneutik ve Nihilizm*, çev. Sebhattin Yalçın, İstanbul: İz Yayınları, 1999, s. 73.

¹⁸⁰ Vattimo, a.yer.

Bunun yerine ontolojik ve epistemolojik anti-temelarayıcılığı ifade etmek için kullanır. Bu anti-temelarayıcılık temel bir biçimde şunu ifade eder: gerçekliğe dair daimi objektif hiçbir yapı, ve objektif ve kesin hakikat yoktur. Heidegger'i takip ederek Vattimo, başka düşünürler tarafından "nihilizm"i işaret eden problemler setini "metafizik" olarak adlandırır. Bununla birlikte Vattimo, ele aldığı felsefi meselelerin geç modernitenin egzistansiyal problemlerinin yeniden düşünülmesine katkıda bulunduğuna işaret eder. Bu anlamda Vattimo'nun eserleri, üzerine düşünülmekte olan problemlerin analizine yeni ve özgün bir katkı sunar.

Vattimo kendi düşüncesinin İtalyan felsefe geleneğinin kontekstinden ayrı düşünülemediğinde ısrar eder. İtalyan felsefesi, Kıta-Avrupası felsefesindeki en temel tartışmaların pek çoğuna orjinal tarzda ve önemli katkılarda bulunmuştur ve bu anlamda başka Avrupalı felsefi düşünce gelenekleriyle pek çok süreklilik arz eder. Faşist rejimin devrilmesinin ardından, İtalyan entelektüelleri Faşizmin irrasyonallitesi olarak kabul edilen şeye tepki olarak akıl için çok daha güvenli ve yeni bir temel bulmaya teşebbüs ettiler. Rasyonaliteye bu vurgu Gramscici Marxism, yapısalcılık ve semiotik gibi entelektüel trendlerde kendisini gösterdi. Ancak, yetmişlerin başlarında Fransa'da post-yapısalcılığın ortaya çıkışı onun varlığının İtalyan entelektüel camiasında hissedilmesini sağladı ve rasyonel temelarayıcılığın imkânını ve arzu edilebilirliğini sorgulanır hale getirdi.¹⁸¹

Vattimo'nun düşüncesi Nietzsche, Heidegger, hermeneutik ve postmodernizmin bağdaştırıcı bir karışımı görüntüsünde. Vattimo'nun temel projesi "mevcut durumumuzun" felsefi açıdan tanımlanması, yani "aktüel ontoloji" olmaya teşebbüs eden hermeneutik ontoloji olarak yorumlanabilir. Vattimo, Batı felsefe tarihindeki metinlerin yorumları üzerine çalışır; bilhassa tarihte geldiğimiz noktada Varlığın anlamının bir yorumunu geliştirmek için uğraşan Nietzsche ve Heidegger'in metinleri üzerine. Vattimo için bu postmodernitede nihilizmin anlamının belirlenmesi anlamına gelir. Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'in bugünkü düşünce tarzımızın değişmesi için çok şey yapmış iki düşünür olduğunu, ve çağımızın herhangi bir anlayışının Nietzsche ve Heidegger'in eserleriyle hermeneutik angajmanla birlikte ilerlemesi gerektiğine

¹⁸¹ bkz: Santiago Zabala, "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy", *Weakening Philosophy*, ed. Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007

inanır. Vattimo'nun nihilizme dair kendi emsalsiz perspektifi büyük ölçüde bu angajamanla ilerler: temel benzerliklerini ifşa ederek ve onları birbirine bir ıslah edici olarak kullanarak hem Tanrı'nın ölümü hem de Varlığın unutulmasının çağı açısından nihilizmin anlamının bir teorisini geliştirmek üzere Nietzsche ve Heidegger'i birlikte okur.

Vattimo'nun Nietzsche ve Heidegger yorumu Heidegger'in Nietzsche okumasını ifşa etme temelinde ilerler. Vattimo için, Nietzsche çağdaş durumun ontolojisine anahtar olarak nihilizmi takdim ederek Heidegger'i berrak hale getirirken, Heidegger de Nietzsche'nin düşüncelerinin felsefi, ontolojik imalarını vurgulayarak onu berrak hale getirir. Bütün bunları Vattimo şöyle ifade eder: "Heidegger güç tutkusunun "varlığın kaderi" olduğunu göstererek Nietzsche'yi anlamlandırır Nietzsche, Heidegger'i varlığın kaderinin nihilizm olduğunu berrak hale getirerek anlamlandırır."¹⁸²

Vattimo, Nietzsche ve Heidegger'i anti-temelarayıcı düşünürler olarak görür ve her birinin teşhis ettiği anlamda metafizik temelarayıcılığın problemlerine bir cevap olarak "pozitif" anlamda anlaşılması gerektiğini iddia eder.¹⁸³ Vattimo'ya göre; bugün nihilizmin anlamı Heideggeryen ve Nietzscheci temelarayıcı metafiziği aşma teşebbüsü tarafından şekillendirilmektedir. Ancak Vattimo, Heidegger'in Nietzsche'yi de metafizik bir düşünür olarak yorumlama teşebbüsünü kabul etmez ve her ikisini de metafizik düşüncenin dışında başka bir yol bulmak için mücadele eden düşünürler olarak görür.

Üstelik, Vattimo'ya göre, düşünce için doğru bilgiyi güvence altına alan temel arayıcı fikir, kendinde şeyleri bilmenin mümkün olduğuna dair bir düşünceye dayanır, fakat Nietzsche bu imkânın altını oyar: bir şeyin "bilgi"si, o şey ile bizim onu anlayışımız arasında vuku bulan metaforik dönüşümler serisinin bir sonucudur.¹⁸⁴ Vattimo *Nietzsche: An Introduction* (Nietzsche: Bir Takdim)'de Nietzsche'nin anti-temel arayıcılığını Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* adlı eserindeki aforizmalarından hareketle yorumlar. Nietzsche burada, düşüncenin metafizik yanlışlarını geride bırakacak yeni bir düşüncenin reddini açıkça ifade eder:

¹⁸² Vattimo, "Nietzsche and Heidegger", trans. Thomas Harrison, *Stanford Italian Review*, 6.1-2 (1986), s. 20.

¹⁸³ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Hermeneutik ve Nihilizm*, çev. Sebahattin Yalçın, İstanbul: İz Yayınları, 1999, ss.81-82.

¹⁸⁴ Vattimo, "Nietzsche and Heidegger", s. 24.

Bir kaç basamak geriye — İnsanlar batıl inançların, dinsel düşüncelerin ve korkuların ötesine geçtiklerinde ve örneğin artık sevgili küçük meleklerle ya da ilk günaha inanmadıklarında ve ayrıca ruhun kurtuluşu hakkında nasıl konuşulacağını unuttuğunda, bir birikim düzeyine, elbette yüksek bir birikim düzeyine ulaşmış olacaktır. Eğer biri böyle bir kurtuluş aşamasındaysa, onun hala metafiziğin üstesinden gelmesi gerekir ki bu onun mevcut aklının olabilecek en yoğun kullanımını gerektirir. Ne var ki, bunun ardından geriye dönük bir hareket gerekmektedir; söz konusu kişi böylesi düşüncelerin hem tarihî hem de psikolojik gerekçelerini kavramalı, insanlığın en büyük kazanımlarının nasıl bunlardan çıktığını ve böyle geriye dönük bir hareket olmadığında insanlığın bugüne kadar yarattığı en iyi sonuçlardan kendisini nasıl mahrum bırakacağını kabul etmelidir.—Felsefi metafizik söz konusu olduğunda, artık olumsuz hedefe (her pozitif metafiziğin bir hata/yanılgı olduğu hedefi) ulaşmış olan çok daha fazla insan görüyorum, bir kaç basamak geriye gidenler hâlâ bir kaç kişi; kişi elbette merdivenin son basamağına dikkatle bakmalı ama ona basmayı arzulamamalıdır. En çok aydınlanmış kişilerin bile en ileriye gittikleri nokta kendilerini metafizikten kurtarması ve geriye dönüp metafiziğe üstünlükle bakmasıdır: oysa hipodromda olduğu gibi, burada da hâlâ yarış pistinin bitişi noktasının etrafında geriye dönmek gerekiyor.¹⁸⁵

Nietzsche modern dönemde kültürün hayatın ve tarihin metafizik yanılgıyla aşılmasına yönelik her türlü teşebbüsü boşa çıkarır. Vattimo, Nietzsche'nin bu yorumunu onun daha sonraki eserlerindeki anti-temel arayıcı fikirleriyle ilişkilendirir. Bu fikirler içerisinde Vattimo'nun ağırlık verdiği fikir ve burada işlenecek olanları: Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi ve bunla ilişkili olarak "Nihilizm" düşüncesidir.

Vattimo'ya göre, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, dünyaya özgü hiçbir objektif yapı olmadığını kast eder ve bu ifade ateist bir ifade olarak yorumlanamaz, zira böylesine ateist bir ifade; dünyaya Tanrı'nın varolmadığı gibi objektif bir yapı atfetmiş olacaktır. Oysa ki, Tanrı öldü sözü, objektif bir olgu değildir; temellere, köklere ve amaçlara olan inancın ortadan kalktığı, ve Nietzsche'nin metafizik olarak adlandırdığı Batılı dini ve felsefi geleneklerin en yüce değerlerinin değersizleştiği tarihi bir olaydır.¹⁸⁶ Bu minvalde, Tanrı'nın ölümü nihilizmin ilerleyişi anlamına gelir; burada nihilizm ontolojik açıdan ve epistemolojik açıdan dünyanın objektif yapısının ve objektif olguların yokluğu olarak anlaşılır.

Tanrı'nın ölümü dolayısıyla nihilizm ötesine geçilemez bir durumdur. Literatürde Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü ifadesi çoğu yorumcusu tarafından yeni

¹⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1. kitap, çev. Cemal Atila, 4.b, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 39.

¹⁸⁶ Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche ve Heidegger*, trans. Cyprian Blamires with Thomas Harrison, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, s. 164.

Tanrı'ların veya yeni değerlerin yaratılması ve nihilizmin üstesinden gelme teşebbüsü olarak kusursuz nihilizme vurgu yaparken Vattimo böyle bir yorumu desteklemez ve dahası böyle bir düşüncenin Nietzsche'nin düşüncesinde gerekçelendirilemeyeceğini savunur.

Vattimo'ya göre, nihilizmin üstesinden gelmeye veya aşmaya yönelik herhangi bir teşebbüs tam olarak yeni bir temeli ima etmek anlamına gelir. Vattimo, değersizleşmiş olan en yüce değerleri yeniden değerlendirecek olan *kusursuz nihilizm*'in yeni bir temelin imkânı da dahil olmak üzere temellere inancın bütünüyle tasfiye edildiği bir durum olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Bu açıdan Vattimo Nietzsche'nin kusursuz nihilizmini ontolojik ve epistemolojik anti-temelarayıcılık olarak anlar ve bu düşüncesini Nietzsche'nin *Putlar'ın Alacakaranlığı*'ndaki ve *Güç Tutkusu* (The Will to Power) 'ndaki düşüncelerine dayandırır: ilkinde Nietzsche, 'Gerçek Dünya' Sonunda Nasıl Bir Masala Dönüşüverdi başlıklı bölümde,¹⁸⁷ "gerçek dünya" yoktur düşüncesini, ikincisinde ise "olgular yoktur yalnızca yorumlar vardır"¹⁸⁸, düşüncesini ileri sürer.

Vattimo'ya göre, Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü deklare ettiğinde, aslında bütün değerlerin 'gerçek doğasının' mübadele değerine dönüştüğünü ilan etti. Bu ilan da geleneksel metafizik Varlık'ın tasfiye edildiği değerler anlayışıdır. Felsefi nihilizmde hiçbir şey evrensel denklik ilişkisinin dışında değildir. Bütünüyle evren —hatta Varlık'ın kendisi dahi— daima bir yorumlama sürecinden geçer; bu süreçte daha önce başka bir şeyle özdeşleştirilen değer bir başka denk değerle değiştirilebilir. Bütün değerlerin mübadeleye tabi olduğu ve hiçbir değer bir başkasından ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığı, yani 'daha' doğru olmadığı bir durumda her beşeri özne kendi varoluşunun her bir yönünü yorumlamak gayesiyle sürekli bir çaba içerisinde. Vattimo bütün bunların metafiziğin üstesinden gelmenin çıkmazına işaret ettiğini düşünür.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, çev. İsmet Zeki Vattim Eyüpoğlu, 3.b, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 35.

¹⁸⁸ Nietzsche, *The Will to Power*, s. 267.

¹⁸⁹ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermeneutik*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz yayıncılık 1999, s. 24.

Vattimo nihilizm değerlendirmesinde bir başka anti-temelarayıcı düşünür olarak Heidegger'e yönelir, Vattimo bu yönelimin istikametini sarıh hale getirmek için *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy* (Yorumun Ötesi: Hermeneutiğin Felsefe için Anlamı) adlı eserinde Heideggeryen düşüncenin yorumlarını sağ ve sol diye iki temel kampa ayırır. Buna göre Heidegger'in düşüncelerinin sağ yorumu; "her şeye rağmen bir şekilde, belki de negatif, mistik ontoloji formunda 'Varlık'ın dönüşü'nü hazırlamaya yönelik bir gayret olarak Heidegger'in metafiziğin üstesinden gelme yorumunu işaret eder"; sol yorum ise 'uzun vadeli bir elvedanın hikayesi olarak Varlık'ın tarihi' hakkında, Varlık'ın sonu gelmez şekilde zayıflaması hakkında önerdiğim okumaya işaret eder. Bu durumda, Varlık'ın üstesinden gelme yalnızca Varlık'ın unutulmasının hatırlanması olarak anlaşılır, asla Varlık'ı tekrar mevcut kılma olarak, hatta her daim her türlü formülasyonun ötesine uzanan bir terim olarak bile anlaşılmaz.¹⁹⁰

Vattimo, Heidegger'in düşüncesinin tutarlı ve daimi bir Varlık'ın hatırlanışı veya dönüşü nosyonuna izin vermediğini ileri sürer. Vattimo bu argümanını Heidegger'in olay olarak Varlık fikrine dayandırır. Bu "olay"da Varlık varlıkları/entiteleri vücuda getirme sürecinde kendisini daima uzak tutar veya gizler. Vattimo'ya göre, Nietzsche ve Heidegger'in düşüncesi daimi mevcudiyet ve temel olarak metafizik Varlık kavramının kesin olarak tasfiyesidir. Nietzsche ve Heidegger Varlık'ın kendisini zayıflatmış olarak veren Varlık olayı ve nihilizmin pozitif bir belirlenim elde ettiği ve açılışı yapılmış bir çağ için en uygun isimlerdir. Vattimo yeni bir temeli ve dolayısıyla metafizik düşüncüyü ima ettiği gerekçesiyle üstesinden gelmenin imkânını reddettiği için, nihilizmi Varlık'ın yeni bir formu ile metafiziği dışarıda ve arkada bırakan düşünce olarak ileri sürmez. Daha ziyade, Nietzsche için olduğu gibi Heidegger için de düşünce, metafiziğin hataya meyillikinden başka hiçbir 'nesne'ye sahip değildir.

Vattimo, Heidegger'in *An-Denken* ve *Verwindung* kavramlarını kendi düşüncesine mal edecek şekilde yorumlar: Vattimo bu kavramları, Varlığın "zayıflama"sının mümkün kıldığı düşünce formunda metafizik ile nihilizm arasındaki

¹⁹⁰ Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trans. David Webb, Stanford: Stanford University Press, 1997, s. 3.

ilişkiyi açıklamak üzere kullanır. *An-Denken* tarih boyunca sürdürülen geleneklerin bir hatırlanması veya hafızasına işaret eder; Fakat bu gelenekler bu tarih içerisinde verili ve sabit olarak kabul edilen şeyler değildir, aksine mevcut şartlara göre yeniden yorumlanır. *Verwindung* ise, bu geleneklerin ihtiva ettiği metafizik mesajların kusursuz nihilizm çağında nasıl yorumlanması gerektiğini ifade eder.¹⁹¹

Verwindung, üstesinden gelmek anlamına gelen bir diğer Almanca terim, *Überwindung*'a alternatif olarak düşünür. Vattimo bu kavramı tercüme etmenin güçlüklerini fark ettiği için Heidegger'in ona yüklediği anlamların hesaba katılması gerektiğini ileri sürer. Bu minvalde *Verwindung*, Üstesinden Gelme (*Überwindung*)'den farklı olarak hem kabul etmeyi hem de derinlemesine düşünmeyi önerir. *Verwindung* kavramının fonksiyonu *Andenken*, yani 'hatırlama' teriminin fonksiyonuna benzemektedir: Bu iki terim Vattimo'nun düşüncesinde hermeneutik ontolojinin doğasını ifşa eder. Bugün varlık kendisinden vazgeçtiğimiz bir şey olarak karşımızdadır. Zira post-modernliğin post-metafizik felsefesi için Varlık daha önce varolmuş olanın bulanık bir sinyali olup rasyonel öznenin algıladığı ve idrak ettiği bir nesne tarzında var olamaz. Bilakis Varlık, bize gelenekten gelen bir mesaj olup sürekli yeniden yorumlanması gereken bir mazidir.¹⁹² Vattimo'nun pozitif nihilizm (kusursuz nihilizm) fikri, nihilizmin üstesinden gelinemeyeceğini, bu üstesinden gelmenin de nihilizme yol açan başka bir "temel" iddiasına dönüşeceğini ileri sürer.

¹⁹¹ Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche ve Heidegger*, trans. Cyprian Blamires with Thomas Harrison, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 162.

¹⁹² Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, s. 50.

Bir zamanlar bir delikanlı bir kızla karşılaşır.

Yarış yapmaya karar verirler.

Delikanlı genç kızı gündeğumundan salfana'ya, öğleden sonra saat ikiye namaz vaktine kadar kovalar.

Namaz kılar ve dinlenirler.

Delikanlı genç kızı bu kez salfana'dan lansara'ya 5 namazına kadar kovalar. O ana kadar delikanlı yaralanır istifra eder. Yere düşer. Genç kız geri döner ve onu kaldırır.

Ne oldu? Diye sorar delikanlı. Sen bir kadınsın, ben bir erkeğim. Seni sabahtan akşama kadar kovaladım ve Seni yakalayamıyorum.

Sen ahmak bir çocuksun!

Sana katılıyorum, Sen ismimi sormaksızın benimle bir anlaşma yaptın.

Sen sadece beni kovaladın.

Çok ahmaksın.

Yok yere başını derde soktun.

Kız, senin adın ne?

Benim adım Düniya, Ben Dünyayım.

Kimse Dünyayı yakalayamaz.

Sen yorulana, avuçların kanayana dek dünyayı kovaladın.

Çocukluğundan,

Büyüdüğünden ve Kuran öğrendiğinden,

Sünnet olduğundan, saçların beyazlayana, dişlerin dökülüp ağzın göçene kadar, dünyayı kovalayabilirsin

Fakat Hiç kimse dünyayı yakalayamayacak/zaptedemeyecek.

Sen şimdi bir erkeksin. Kendi karın var.

Yine de ismimi sormaksızın beni takip ediyorsun.

Dünya geniş ve büyük. Sağa doğru gidersen soldakiler seni tanımayacaklar. Sola gidersen sağdakiler seni tanımayacaklar.

Yukarı doğru gidersen aşağıdakiler seni tanımayacaklar. Aşağıya doğru gidersen yukarıdakiler seni tanımayacaklar. Düniya geniş ve Düniya büyük.

Benim adım Senin yapabileceklerindir.

Sen denesen de, dünyayı kazanamazsın.

Düniya seni kazanacak... Düniya ita tola.

Sara Madi Dumbuya çev. Mary Howard
(G. Blocker, *Meaning of Meaninglessness* s.VI-VII)

2. TANRI'nın ÖLÜMÜ: ARZU ve MORFİN ÇAĞI

Her İnsan Tanrı Olmayı Düşler.
[André Malraux, İnsanlık Durumu]

Tanrı fikri en pratik ve en tehlikeli fikirdir. İnsanlık bu fikirle kurtulur ya da kaybolur.
[Emil Michel Cioran]

2.1 DÜŞÜNCENİN DAĞILAN ZEMBEREĞİ

Tanrının ölümü yani bir başka Nietzscheci ifadeyle, “En yüce değer in değersizleştirilmesi” ile birlikte bir değer boşluğu daha doğru bir ifadeyle bir *değer krizi* doğmuştur. Bu değer krizi alanında sürekli olarak bir parçalanma nüksediyor. Aslını söylemek gerekirse, bu evrede hiçbir değer yasası yoktur; yalnızca bir tür *değer salgını*, bir tür genel değerler *metastazi*, değer in geliş i güzel çoğalması ve dağılması söz konusudur. Bu geliş i güzel çoğalma ve ardından çözü nme “değer” in içini boşaltmaktadır.¹⁹³ Ölümünün ardından Tanrı'ya yaraş ır bir “*vekil*” tayin edememenin çıkmazlarıyla kuşatılmış bir tarihe aş ınayız ş imdi: “Akıl, Doğa, *Geist*, kültür, sanat, yüce, ulus, devlet insanlık, Varlık, Toplum, Öteki, arzu, yaşam gücü ve kişisel ilişkiler... hepsi de zaman zaman yerinden sürülmüş ilahiliğ in formları olarak hareket etmiştir.”¹⁹⁴ Değ erin silüeti gümana/kuş kuya bürünmüştür. Dolayısıyla “artık değerler alanında devrim söz konusu değ il, yalnızca değerlerin tuzağ a düşürmesi veya dolaş ıklığı söz konusudur.”¹⁹⁵ Ş imdi karş ımızda böylesine bir kriz üzerine yani “Tanrı öldü” önermesinin üzerine bir kültür inşa etmeye yönelik ilk teşebbüs duruyor. Bu teşebbüs düşüncenin “zemberek” ini parçalayan veya Heideggeryen bir ifadeyle “düşünceye buyuran” bir teşebbüstür.

"Tanrı öldü" önermenin sahibi Alman filozof ve meczup-şair Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche ilk defa *The Gay Science* (Şen Bilim) 'da bunu ilan eder:

¹⁹³ Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, Trans. James Benedict, New York: Verso, 2009, s.5.

¹⁹⁴ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğ lu, Yordam Kitap, 2014, s. 69.

¹⁹⁵ Baudrillard , a.g.e., s.4.

Meczip- Gündüz vakti fener yakıp pazar meydanının etrafında ‘Tanrı’yı arıyorum! Tanrı’yı arıyorum’ diye biteviye bağırarak meczup’u işitmediniz mi? Tanrıya inanmadıkları için bir şey yapmadan yalnızca onun etrafını saranların yüksek sesli kahkahalarına neden oldu. Yoksa kayıp mı oldu? diye sordu biri, Bir çocuk gibi yolunu mu kaybetti? diye sordu bir diğeri. Yoksa saklanıyor mu? Bizden mi korkuyor? Denize mi açıldı? Göç mü etti? – Böylece bağırıyor ve güldüler, biri diğelerinin sözünü kesti. Meczup ortalarına atıldı ve gözleriyle onları delip geçti. “Tanrı Nerede? diye haykırdı; Söyleyeceğim size! *Onu biz öldürdük* –siz ve ben! Hepimiz onun katilleriyiz. Fakat biz bunu nasıl yaptık? Bu denizin suyunu içmeye nasıl muktedir olduk? Bütün ufku silip yok etmek için süngeri bize kim verdi? Yeryüzünü güneşinden ayırdığımızda ne yapıyorduk biz. Şimdi nereye gidiyor o? Biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli olarak düşüyor muyuz? Ve Geriye, yana ileriye ve bütün yönler? Hala bir aşağı ve yukarı var mı? Sonsuz bir hiçlikte başı boş dolaşmıyor muyuz sanki? Uzay boşluğu üzerimizde solumuyor mu? Gittikçe daha soğuk olmuyor mu? Gece daha fazla gece tekrar tekrar gelmiyor mu? Sabahları fenerlerin yakılması gerekmiyor mu? Tanrı’yı gömmekte olan mezar-kazıcıların gürültülerinden başka hiçbir şey işitiyor muyuz hala? Çürüyen ilahın kokusundan başka hiçbir koku alıyor muyuz? -- Tanrılar da Çürür! Tanrı Öldü! Tanrı ölü olarak kaldı! Ve onu biz öldürdük! Katillerin katili olarak kendimizi nasıl teselli edeceğiz! Dünyanın en kutsal ve en kudretli şeyi bıçaklarımızın altında can verdi: Bizi bu kandan kim temizleyecek?¹⁹⁶

Nietzsche’nin bu meşhur ifadesi düşünce literatüründe çok farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmıştır. *En Kısa Gölge*’de Zupančič, oluşabilecek muhtemel anlam karışıklığını önlemek üzere bir ayrıma gider. Zupančič’e göre Nietzsche’nin Tanrı öldü ifadesi birbirine hiçbir biçimde benzemeyen ikili bir anlama sahiptir. İlk önceleri Hegel’in dile getirdiği ve daha sonraları Lacan’ın da ele aldığı Tanrı’nın ölümüdür: “(Üstün) Tanrıyı geride sağlam bırakarak çarşıta ölen yalnızca Tanrının Oğlu değildir. Tanrı da çarşıta ölmüştür.”¹⁹⁷ Bu ölüm Hıristiyanlığın ortaya çıkışı için yegâne koşuldur. Bir başka ifadeyle, “Tanrının Simgesel düzeyde doğduğu evrensel bağ için Tanrı’nın ölümü şarttır.”¹⁹⁸ Bu nedenle Tanrının ölümü ateizme imkân veren bir ifade olarak algılanamaz. Bu minvalde ortaya çıkan ikinci anlam, Tanrı’nın ölümüne işaret eden asıl ifadedir: Simgesel düzeyde ortaya çıkan Tanrı’nın ölümü. Zupančič’e göre Böylelikle kavramamız gereken şey Hıristiyanlıkta esasen iki Tanrıdan söz edildiğidir: “teologların, felsefecilerin, ve bilim insanlarının Tanrısı” ve “İbrahim’in,

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, 7th edition, Ed. Bernard Williams, Trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, 2008, s. 120.

¹⁹⁷ Alenka Zupančič, *En Kısa Gölge: Nietzsche’nin “İki” Felsefesi*, çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, 2005, s. 49.

¹⁹⁸ Zupančič, a.yer.

İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı" ¹⁹⁹ ilki, düzenin sürekliliğin Tanrısı, ikincisi ise aşırılığın—Simgeselin kendisinin aşırılığının Tanrısıdır. Tanrı'nın ölümü de bu ikinci Tanrının yani Simgesel Tanrı'nın güç kaybıdır; "ayinleriyle daha fazla bir şey yaratmayı ya da üretmeyi başaramayan bir Simgesel."²⁰⁰ Gianni Vattimo, Simgesel'in güç kaybını metafizik hakikat iddialarından kurtulmanın bir yolu olarak görür. Bu mânâda, Vattimo *After the Christianity* (Hıristiyanlık Sonrası) ve *Nihilism and Emancipation* (Nihilizm ve Özgürleşme) 'da yukarıda Nietzsche'den iktibas ettiğimiz paragrafın içerisinde yer alan meşhur "Tanrı öldü" ifadesini "temel arayıcı" düşüncenin karşıtı bir pozisyondan yorumlar. Vattimo, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin "Tanrı yoktur" gibi ateistik bir tez olmadığı konusunda Zupančič ile hem fikirdir. G. Vattimo, Tanrı'nın ölümünü ona inanların artık ona ihtiyaç duymaması olarak yorumlar: "Tanrı ona inanların artık ona ihtiyaç kalmadığını keşfettiklerinde ölür."²⁰¹ İhtiyaç duyulan şey İncil'in yoruma açık Tanrı'sı, Hıristiyanlığıdır.²⁰² Vattimo Hıristiyanlığı tartıştığı eserlerinin genelinde, hakikat iddiasında bulunan bir Hıristiyanlıktansa Kitabı Mukaddesin "yardım severlik" (charity)'ne dikkati çeker. Kitab-ı Mukaddes tarafından bize bildirilen, zaman içinde asla mitik öğelerle ortadan kaldırılamayan tek hakikat—çünkü deneysel, mantıksal ya da metafizik bir ifade değil, sadece bir uygulamaya çağrıdır—sevgi hakikatidir, yardım severlik hakikatidir.²⁰³

Santiago Zabala, "*Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din*" başlıklı makalesinde hakikat fikrini terk etmeyi, sosyal hayatın ortaya çıkan yeni ihtiyaçlarını ve hedeflerini kuşatmayı başaramayan bir yetersizlik durumu olarak görür ve şöyle gerekçelendirir; birer hakikat iddiası olarak "gerek "İnanç Çağı" gerekse "Akıl Çağı" yanlış yollara saptılar; şeylerin doğasını kavramayı beceremedikleri için değil, insanlığın bu sırada daha büyük mutluluk amacıyla üretmiş olduğu yeni yaşam formlarının önemini hesaba katmadıkları için.²⁰⁴ Zabala' ya göre Tanrı'nın ölümü veya Yorum çağı ifadesi metafizik hakikat iddialarının sonunun geldiğine işaret eder, ve "metafiziğin sonuyla birlikte, entelektüel faaliyetin amacı artık hakikatin bilgisi değil,

¹⁹⁹ Alenka Zupančič, *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi*, çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, 2005, s. 50.

²⁰⁰ Zupančič, a.g.e., s. 52.

²⁰¹ Gianni Vattimo, *After Christianity*, trans. Luca D'Isanto, Columbia University Press, 2002, s. 34.

²⁰² Vattimo, a.yer.

²⁰³ R. Rotry, Gianni Vattimo, "Yorum Çağı", *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, 2009, ss. 52-53.

²⁰⁴ Santiago Zabala, "*Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din*", *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 12.

aksine herhangi bir otoriteye başvurmaksızın, bütünüyle her argümanın anlaşmaya varma hakkı olduğu bir konuşmadır.”²⁰⁵ Konsensusa dayalı bir dönemde, sekularizasyon süreciyle bütün sabit kalıcı ve değişmez nitelikli hakikat iddialarının “zayıflatılmasını” ön gören, Zayıf Düşünce’ye kulak verme zamanıdır:

Zayıf düşünce metafiziği alt etmeye yönelik bir çağrıdır; zayıf düşünce, metafiziği, Hegelci *Aufhebung*’tan farklı bir karşılıklılık 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 ile kendini bireysel tercihlere emanet etme arasındaki bir orta yoldu: Bu yol, eski Avrupalı “Varlık” kavramını ve “ontolojik statü” fikrini zayıflatmak ve fesh etmekten oluşuyor. Bu yeni, zayıf düşünce yolu alternatif yönler açmakla kalmıyor, geleneği de yeniden ele geçiriyor: Mümin ile Tanrı arasındaki ilişki, erkle yüklü olarak değil, aksine Tanrı’nın tüm erkini insana devrettiği daha yumuşak bir ilişki olarak tasavvur ediliyor.²⁰⁶

Vattimo’nun hem Aydınlanma’nın hem de dinin karşısında konumlandığı “zayıf düşünce” her iki düşüncenin tarihte edindiği konumu göz önünde bulundurarak bu çağlara yönelik birtakım önyargılarla eleştirel tavrını hiçbir biçimde radikal bir boyuta taşımaz. Bu anlamda modernite eleştirisi, geçmişin şimdide inşası olarak değil, veya bir devrim aracı veya gerekçesi olarak değil sahip olduğu dilin “retorik” gücünü yitirmiş olması ve bir değişim ve dönüşüme ihtiyacı olması hasebiyle zayıf düşüncenin perspektifinde yer alır. Zira Vattimo için bizler kendimizi (modern dille ifade etme konusunda büyük çıkmazlarla karşı karşıya kaldığımız için) artık modernler olarak adlandıramayız. (fakat bir şekilde modernitenin sosyal-tarihî sınırlarında ikamet ettiğimizi unutmadan, sınırları içerisinde ikamet ettiğimiz “metafizik dilin sınırlarını anlarınız yine de başka bir dile sahip olmadığımızın farkındayız.) Aynı şekilde Vattimo hakikat iddiası olarak Tanrı fikrini, “Tanrı öldü” önermesiyle birlikte terk etmez. Vattimo için Tanrıya inanmak basitçe Tanrı’dan kaçışın mümkün olmadığı bir gelenek ve etkili bir tarihte ikamet ettiğimizi fark etme meselesidir.²⁰⁷

Bu minvalde Vattimo için dünya tarihi bir yeniden yazma sürecidir (her ne kadar kazanların tarihi olarak yazılsa da) ve bu yeniden yazma sürecinde Tanrı görmezlikten gelinemez. Vattimo’ya göre Batı düşünce dünyasının fark etmesi gereken şey öncelikle Batı kültürünü var eden temel dinamiklerin bir çoğunun Hıristiyanlık tecrübesiyle

²⁰⁵ Santiago Zabala, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, *Dinin Geleceği*, s. 21.

²⁰⁶ Zabala, a.g.e., s. 11.

²⁰⁷ Thomas Guarino, *Vattimo and Theology*, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2009, s. 101.

yoğrulduğu gerçeğidir. Bu gerçeği göz ardı ederek tarihsel varoluşun anlamlandırılmasının mümkün olamayacağına dikkati çeker ve bunu Batı edebiyatının klasikleri üzerinden örneklendirir: “Tıpkı Batı edebiyatı, Homeros’un şiirleri olmaksızın, Shakeaspeare ve Dante olmaksızın düşünülmemeyeceği gibi, Hıristiyanlıktan uzaklaştırdığımız takdirde en geniş anlamıyla kültürümüz de anlamsız hale gelecektir.”²⁰⁸ Ancak burada hayati nokta belirtilmelidir ki, Vattimo Modernite’nin kapı dışarı ettiği Tanrıya kucak açarken klasik Hıristiyanlığın takdimiyle her şeyin ezeli-ebedi değişmez hakikat olma iddiasından vazgeçmesini şart koşar. Vattimo’ya göre, bu vazgeçiş şartı tam olarak “Tanrı’nın ölümü” ifadesinin anlamıdır. Vattimo bu minvalde, Benedetto Croce’nin “Kendimize Hıristiyan diyemeyiz” ifadesini kendi düşüncesini açıklamak üzere yorumlar. “Kendimize Hıristiyanlar diyemeyiz”; çünkü Tanrı’nın öldüğü bir dünyada –meta anlatıların fesh edildiği ve “nesnel” bilgininki de dahil olmak üzere tüm otoritenin iyi ki mitik öğelerden arındırıldığı bir dünyada—insan olarak hayatta kalmamızın tek şansı, Hıristiyanlığın yardım severliğinin emrine kalıyor.²⁰⁹ Yardımseverlik “şiddet Tanrısı’nı şiddetten arındırma hamlesidir. Vattimo; Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” ifadesini Hıristiyanlığın Moral Tanrısını sekularize etme teşebbüsü olarak görür ve bu konuda Nietzsche’yi takip eder. Fakat Heideggeryen düşüncede Nietzsche’nin teşebbüsü aynı metafizik gelenek içerisinde düşünmeyi sürdürmektir.

Nietzsche’s Word: "God Is Dead" makalesinde Nietzsche’nin “Tanrı öldü” ifadesini değerlendiren” Martin Heidegger’e göre, Friedrich Nietzsche, Batı tarihinin gidişatını metafizik açıdan, yani nihilizmin ilerleyişi ve gelişimi olarak yorumlar.²¹⁰ Bu anlamda Nietzsche; Nihilizmi şimdiye kadarki en yüce değerın değersizleşmesi olarak görür. Heidegger’e göre, en yüce değerın değersizleşmesi olarak gördüğünde Nietzsche, öncelikle Tanrı’yı ölümünün ardından boşluğu doldurulabilecek bir “değer” statüsüne indirger ve aynı zamanda bu yücelik sürekli olarak kendisini değersizleştiren bir kurala sahip olması bakımından da “En yüce değerın bağlayıcılığı tehlikeye girer”.²¹¹ Tanrı,

²⁰⁸ R. Rotry, Gianni Vattimo, “Yorum çağı”, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 55.

²⁰⁹ Rotry- Vattimo, a.g.e., s. 56.

²¹⁰ Martin Heidegger, “Nietzsche’s Word: “God Is Dead”, *Off the Beaten Track*, Edited and translated by Julian Young- Kenneth Haynes, Cambridge University Press, pp. 157-200, s. 158.

²¹¹ Heidegger, a.g.e., s. 159.

değer statüsüne indirgendiğinde ortaya çıkan temel problem, değerın dayanağı olarak “aşkın” alanın yokluğunda değer koyma için gerekli olan “temel dayanak” ihtiyacıdır. Heidegger’e göre Nietzscheci düşüncede bu ilke “Güç tutkusu” olarak vuku bulur:

Değer koyma, kendi ilkesini kendisi için güvenceye aldığı, bu güvenliği kendi ilkesinden çıkararak, koyulan bir değer olarak sağlama bağladığı için yenidir. Bunun yanı sıra, yeni değerler koymanın ilkesi olarak güç tutkusu, şimdiye kadarki değerlerle karşılaştırıldığında, aynı zamanda şimdiye kadarki değerlerin yeniden değerlendirilmesinin de ilkesidir. Oysa şimdiye kadar en yüce değerler, doğal dünya üzerinde, doğaüstünün yüceliğinden çıkararak egemen oldukları için; ama bu egemenliğin metafizik biçimi olduğu için, bütün değerleri yeniden değerlendirmek amacı ile yeni bir ilke koyulduğunda, bütün metafizik de alt üst edilir.²¹²

Böylelikle Nietzsche bu alt üst etmeyi metafiziğin üstesinden gelmek olarak görmüştür. Oysaki Heidegger’e göre Nietzsche, Varlığın metafizik alanda egemen konumdaki özü açısından, bu daimi olarak olageleni (Bestanding) “varolan” olarak isimlendirdi.²¹³ Bu aynı zamanda Heidegger’in Varlığın başına ne geldi? Sorusuna verdiği cevaptır. Varlık değere indirgenmiştir, ve verilen değerle birlikte “Varlık’ın öz değeri talan edilmiştir.”²¹⁴

Varlığı da Varlığın hakikatini de düşünmeyen Batı düşüncesi, varolanı başından beri hep varolan olarak tasavvur etti. Bu sure zarfında bu düşünme, Varlığı ancak bu hakikatinde tasavvur etti. Böylece Varlığın adını olsa olsa oldukça belirsiz anlamda anlam çokluğunda dile getirdi.²¹⁵

Heidegger’e göre Nietzsche de bu noktada farklı bir şey yapmamış ve Varlığı değere indirgemmiştir. Bu nedenle de Varlık düşünülmeden kalmıştır. Heidegger’e göre Batı yalnızca Varlığı düşünmenin mümkün olduğu bir hayat formunu yadsımakla kalmamış aynı zamanda metafizik kılığındaki bu düşünme, bu yadsıma gerçeğini bile isteye olmasa bile gizler.

Tanrı’nın ölümü boşluğu doldurulamayan bir değer krizine ve dolayısıyla da anlamsızlık duygusuna yol açtığı için, Bu anlamsızlığı gidermek üzere sahne artık

²¹² Martin Heidegger, “Nietzsche’s Word: “God Is Dead”, *Off the Beaten Track*, Edited and translated by Julian Young- Kenneth Haynes, Cambridge University Press, pp. 157-200, s. 172.

²¹³ Heidegger, a.g.e., s. 176.

²¹⁴ Heidegger, a.yer.

²¹⁵ Heidegger, a.g.e., s. 180.

insanıdır. “Bir zamanlar Kutsal kitabın Tanrısının imtiyazı olan yaratıcılık insani aktivitenin bir işareti halini alır.”²¹⁶ Bunu Terry Eagleton, Tanrı’nın kapatılmaz boşluğunu, Modern düşüncenin hiçbir zaman gerçek bir ateizme ulaşamamasına bağlar. Kısmen bir ateizme ulaşıldığı durumlarda bile bu dinî inancın çürütülmesiyle ya da toplumsal hayattan kaldırılmasıyla olmamıştır. “Tanrı, tam selamete uğurlandı denilirken şu ya da bu kılıkta tekrar sahne almaya her daim meyillidir.”²¹⁷ Acı Çeken Tanrı’da S. Zizek Eagleton’la benzer şekilde, Tanrı’nın her defasında farklı bir formda geri dönüşünü modern düşüncede ateizmin tam anlamıyla tekâmül etmesiyle ilişkilendirir, Zizek’e göre, “modern ateist, Tanrı’nın öldüğünü bildiğini düşünür; bilmediği şey ise bilinçdışı olarak Tanrıya inanmaya devam ettiği gerçeğidir.”²¹⁸ Zizek’e göre Tanrı’dan geriye kalan ve modern insanın farkına varmadan sıkı sıkıya sadık kaldığı şey “sınır” duygusu-içgüdüdür. Modern düşünce ilahi sınırların yokluğunda yeni sınırlar yaratıp yeni bir aşkınlık modu dayatma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bunun için biçilmiş kaftan olarak “Ekoloji” ön plana çıkmaktadır: “Ekolojinin dinin temel işlevini devralarak, yani sınırlar dayatabilen sorgulanamaz bir otoriteyi üstlenerek kitlelerin yeni bir afyonu olarak ortaya çıkma imkânı vardır.”²¹⁹ Modern dönemde fetiş halini alan ekolojinin “kafamıza vura vura öğretmeye çalıştığı ders, sonluluğumuzdur: Gerçeklikten koparılmış Kartezyen nesnelere değil, ufkumuzu epeyce aşan biyosfere iliştilmiş sonlu varlıklarımız”.²²⁰ Bu metnin perspektifinde, Tanrı’nın sürekli olarak farklı formlarda da olsa geri dönüşüne yol açan şey modern düşüncenin yani “rasyonalite” nin retoriğinin muhatabının dünyasına yabancı olmasıdır, ve bu dünyaya yüz çevirip dahası onu baskılamasıdır, bu yabancılığı ortaya çıkaran şey sosyal hayatı tesis etmede tarihi açıdan inancın akli önceliğinin yanı sıra “akıl” insanın bütün melekelerini (en önemlisi arzu/nefs melekelerini) teskin etmedeki başarısızlığıdır. Dahası aklın tarih sahnesinde bu melekeler tarafından kullanışlı bir enstrümana dönüştürülmesidir. Böylelikle inanç ve akıl’ın egemen olduğu çağlar bu melekeleri zaptetmeye yönelik iki retorikten ibarettir yalnızca. Burada tartışılan ve de

²¹⁶ Martin Heidegger, “Nietzsche’s Word: “God Is Dead”, *Off the Beaten Track*, Edited and translated by Julian Young- Kenneth Haynes, Cambridge University Press, pp. 157-200, s. 165.

²¹⁷ Terry Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, 2014, s.159

²¹⁸ Slovaj Zizek, Boris Gunjevic, “Etik Olanın Teolojik-Siyasi Olarak Askıya Alınması”, *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev.Arda Çiltepe, 2.b. Sel Yayıncılık, 2013, s.26

²¹⁹ Zizek- Gunjevic, a.g.e., s. 58.

²²⁰ Zizek- Gunjevic, a.yer.

önemli olan Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinin üçüncü kitabının yedinci bölümünde takdim ettiği "uygunluk" koşuludur: Uygunluk. Uygun bir form kendisini muhataplarının coşkularına, konuşmacıların karakterine, konunun doğasına uyduracaktır.²²¹ Modern düşünce uygunluk kriterini "kendine uydurma olarak" telakki eder. M. Foucault'nun alet çantasını kullanırsak²²² işimizi oldukça kolaylaştıracak ve meramımızı sarih bir biçimde ortaya koymamıza imkân verecektir. Modern düşüncenin retorisi panoptik'tir. Panoptikon; her şeyi gören ama kendisi görünmeyen gözdür. Bir başka ifadeyle "panoptikon Tanrıya öykünmedir." Panoptikon, Tanrı'nın gözetiminden kaçan insan'ın, gözetimi Tanrı'dan devralma, yani onu "dünyevileştirme teşebbüsü"dür. Panoptikon birbirinden çok farklı arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makinadır.²²³ Bu makina insanlar üzerinde deney yapmaya ve onları iktidarın istediği yönde terbiye etmek onların tutku ve davranışları üzerinde değişiklik yapma gücüne sahiptir. Fakat bu güç farklı tarzlarda modern toplumun her yanına nüfuz ettiği için, bu terbiye edici disiplin "ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleştirilebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir; o bir iktidar fiziği ve anatomisidir, o bir teknolojidir."²²⁴ Bu teknoloji kendisini toplumun bünyesinde hissedilmeyecek düzeyde eritme uğraşındadır. Bunun toplum tarafından benimsenmesini sağlayacak en önemli söylem ise bu teknolojinin "normal" ve "anormal" bireylerin topluma "yararlı" kimseler olarak iştirakini düzenleyen paha biçilmez bir iktidar stratejisi olmasıdır. Ancak bütün bunları yaparken, Panoptik retorik Aristoteles'in:

"Diliniz, coşkuyu ve karakteri dile getiriyorsa, ve konusuna denk düşüyorsa, *uygun* olacaktır (...) Bu dil uygunluğu, insanları öykünüzün doğruluğuna inandıran bir şeydir..."²²⁵

ifadesinin tersine, yani muhatabının dünyasına uygun bir retorik üretmekten ziyade muhatabının dünyasını topyekün kendi retorisiğine dönüştürmeği hedefleyen

²²¹ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 13. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 27.

²²² Panoptikon'un geniş anlatımı için bakınız Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3.b., İmge Yayınları, 2006

²²³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3.b., İmge Yayınları, 2006, s. 298.

²²⁴ Foucault, a.g.e., s. 316.

²²⁵ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 13. b., İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 27.

* Bu disipline edici retorisiğin mahiyetine ilerde tekrar döneceğiz.

disipline edici* bir retoriktir. Bugün modern düşüncenin rahle-i tedrisatından geçmeyenlerin düşüncenin alanından aforoz edildiği eğitim (modern rasyonalist eğitim) sultanı altındaki seçilmiş kimseler olarak güvenle “kariyer” ler inşa ediyoruz. Çağın ruhu bizi “aynılaştırır”²²⁶ bir düşünce akımıyla asimetrik bir ilişkiye maruz bırakmış durumda. Heideggeryen Terimlerle, bu *teknik* lehine *tekhne*’nin tahrifidir. Tekniğin önünü açmak adına *tekhne*’nin bastırılması susturulmasıdır. Bir başka ifadeyle, *insan’ın teknikle düşünceye buyurmasıdır*. İnsan olarak her bir kişi’nin “tefekkür” hakkı, tarzı ve potansiyeli ontolojik yazılımında mevcuttur. Daha ilerde ele alacağız meczup bir kimse olduğunda dahi bu imkânlar farklı bir tarz ve potansiyelde yine mevcuttur. Ancak düşünce insanın tefekkür melekesinin pür bir biçimde kavrayamayacağı (özünü ele geçirmek mânâsında) bir mekânda ikâmet eder. Tekne ile ortaya çıkan şey, kendi potansiyeli çerçevesinde düşünceye eklemlenen kişi/çağ potansiyelini dolduran (bunun ebedi bir dolmuş olduğu iddia edilememekle birlikte) “düşünce parlamasıyla” Heideggeryen ifadeyle “açığa çıkma”yla hakikati eşitlemesidir. Modern düşünce bu minvalde eklemlendiği “düşünce kırıntısıyla” düşünceye buyurmaktadır. Düşünceyi terk edip tekniğin “açığa çıkartma” sına sarılmıştır. Düşünce teknikte demirlenmiştir.

Teknik sözcüğü Yunancadan gelmektedir. Tekhnikon, *tekhne*’ye ait olanı dile getirir. İçerdiği anlam bakımından bu sözcükte iki şeye dikkat etmeliyiz. Bir defa *tekhne* yalnızca sanatsal edim ile becerinin adı değil, aynı zamanda yüksek sanat ile güzel sanatların da adıdır. *Tekhne*, ‘varlığa getirme’ ye aittir, *poiesis*’e aittir ve şairane bir şeydir. (...) *Tekhne*, kendi kendini varlığa getiremeyen ve henüz ortada olmayan, bu nedenle de kâh şöyle kâh böyle görünüp biçim alabilen şeyi açığa çıkartır. (...) *Tekhne*, imal etme olarak değil de açığa çıkartma olarak varlığa getirir.²²⁷

Heidegger’e göre *Tekhne* bütün bu özellikleriyle “Tanrısal yazgı ile beşeri yazgı arasında geçen söyleşiye ses vermiştir. Bu ses verme sanatı “hakikatin hüküm ve himayesine boyun eğmişti.”²²⁸ Modern “Rasyonel düşünme” bu boyun eğmeyi bir boyun eğdirme formuna dönüştürme gayreti olarak açığa çıkmıştır. Oysaki, “Düşünme tam da insan düşünmenin önündeki en büyük engelin ‘Akıl’ olduğunu keşfettiği yer ve

²²⁶ Terimi Baudrillard’ın aynılaştırarak yok etmek düşüncesine atıfla kullanıyorum.

²²⁷ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, 2.b., Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2015, s. 47. (Bu fikri bir sonraki bölümde geleneksel hayat formunun tahrif-tahrip aşaması olarak tekrar ele alacağız)

²²⁸ Heidegger, a.g.e., s. 49.

zamanda başlar.’²²⁹ Düşünce kendisini çerçeveleyen sıfat (Rasyonel, irrasyonel vb)’larla anıldığında dahası özdeşleştirildiğinde düşüncenin özgürleştiriciliği bir tahakküm formuna bürünmektedir. Özgürleştirici düşüncenin ortaya çıkışı ilk olarak “bir sıfatla çerçevelemiş” düşünce formuna meydan okumayı şart koşar:

Bu Batı düşünce geleneğinin ana akıntısına, yani rasyonalist geleneğe meydan okumadır. Düşünmenin rasyonel bir süreç olduğu yolundaki entelektüel ortodoksiye meydan okuma. İnsanı ontolojik olarak düşünmeye, daha net bir ifadeyle rasyonel düşünmeye indirgeyen düşünmeye meydan okuma. Düşünmek biyolojik süreçlere, akla, beyne, sinir mekanizmalarına indirgenemez.²³⁰

Bu mânâda çağımız Heideggeryen bir ifadeyle düşünmenin çağrısına yönelecek bir “atlayışa” ihtiyaç duymaktadır. Zira Düşünce, çağımızda tekniği teçhiz eden bir araçsallıkta konumlandırılmış durumda. Fakat bu tekno-düşüncenin önünde zor bir görev belirlemektedir. Tanrı sonrası çoraklaşan sosyal hayatı canlandırma!

²²⁹ Hüsamettin Arslan, “Düşünmemizin Önündeki En Büyük Engel, Batılı Evrensellere Sarsılmaz Gibi Görünen İmanımızdır”, *Melamet Dergisi*, Temmuz-Ağustos 2015, s. 26.

²³⁰ Arslan, a.yer.

2.2 DAĞILAN ZEMBEREĞİ BİR ARAYA GETİRMENİN İMKÂNSIZLIĞI: PARÇALARA YABANCILAŞMA

Tanrı'nın egemen olduğu ve hayatın nihai anlamının keşfedilesi bir şey olduğuna inanılan çağın ardından şimdi insanın hayata tutunmak için “anlamlar” icat etmesi gereken çağı terennüm ediyoruz. Aklın temele alındığı bu çağda “nihai anlam” insanın algılama menziline dışında kalır. Bu nihai anlamın menziline dışına çıkışla birlikte insan “Varoluşsal bir boşluğa kapılmıştır.” Viktor Frankl'a göre bu Varoluşsal boşluk yirminci yüzyılın yaygın bir olgusu olmakla birlikte aynı zamanda anlaşılabilir bir şeydir de; “Tarihin şafağında insana ne yapması gerektiğini söyleyen hiçbir içgüdü ve hiçbir gelenek yoktur artık, bu kendi başınlıkla insan neyi arzuladığını da tam olarak kestiremez”.²³¹ Tanrı'nın ölümüyle birlikte insan bir kaygıya düşer olmuştur, Anlamsızlık kaygısına; bir sebebin kaybına, bütün anlamlara anlam katan bir anlama dair kaygıdır.²³² Paul Tillich'e göre ise, kişi artık bütün somut anlamlara yabancılaşır.

Paul Tillich'e göre, bu anlamsızlık aynı zamanda manevi hayatın temel dinamiklerini tehdit eden bir “Boşluk kaygısı” na da yol açacaktır. Böylelikle insanın inanç dünyası çökecek ve sosyo-kültürel hayata iştiraki sekteye uğrayacaktır. Sürekli varoluş zeminini onaylamak üzere kendisini çeşitli şeylere adayacaktır. Ancak tecrübe ettiği hiçbir şeyden beklediği tatmin edici karşılığı bulamayacaktır. Tillich de Frankl ile benzer şekilde eski gelenek(ler)'in bu konuda yol gösterici güce sahip olmadığına dikkat çeker. “Ne kadar mükemmel, övgüye değer, bir zamanlar sevilmiş olsa da gelenek unsurları *günümüzde* anlam taşıma gücünü yitirir.”²³³ Hayatı problemlili kılan şey ise geleneğin bu güçsüzlüğü karşısında mevcut kültürün de hayatı anlamlandırma konusunda bekleneni veremeyişidir: “Kişi bütün somut anlamlardan endişeyle uzaklaşır ve nihai mânâyı arar, ta ki aslında yalnızca manevi hayatın özel unsurlarından anlamı alıp götüren manevi merkezin kaybedildiğini keşfedene kadar.”²³⁴ Fakat kişi bunu keşfettiğinde bile bu manevi temeli yeniden inşa etmeye yönelik her teşebbüsü onu daha

²³¹ Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 10.b., çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okyanus Us Yayınları, 2013, s. 120.

²³² Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, 2.b., çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul: Okyanus Us Yayınları, 2014, s. 63.

²³³ Tillich, a.g.e., s. 70.

²³⁴ Tillich, a.yer.

büyük bir buhrana sürükleyecektir. Tillich'in ifadesiyle, Boşluk kaygısı, bizleri anlamsızlık uçurumuna götürür.²³⁵ Bu anlamsızlık duygusu insanı giderek ilişki kurduğu her şeyden alıkoyan bir düzeye erişir. Robert Nisbet'in, *Sosyolojik Düşünce Geleneği* başlıklı çalışmasında, adlandırdığı biçimiyle Modern düşünce insanı bir tür "yabancılaşma"yla başbaşa bırakır. Nisbet'in yabancılaşma analizini ele almadan önce, yabancılaşma teriminin literatürdeki anlamına kısaca bakmamız gerekir.

Richard Schacht, *Alienation* (Yabancılaşma) adlı çalışmasında kavramın tarihine dair şu açıklamayı yapar: Yabancılaşma terimi erken Latin kaynaklarında uzaklaşmak, ayırmak/ayrılmak, farklı bir şey yapmak anlamına gelen "alienare" (yabancılaşmak/yabancılaştırmak) fiilinden türetilen alienation (yabancılaşma)'dır.²³⁶ Ortaçağ'da, alienare ve alienation terimleri farklı kontekstlerde kullanılmıştır: mülkiyet devrini göstermek için, bir rahatsızlık durumunu veya zihinsel güç kaybını tanımlamak için, ilişkilerdeki yatışma/soğuma (cooling off)'yı işaret etmek için.

Ignace Feuerlicht, *Alienation: From the Past to the Future* (Yabancılaşma:Geçmişten Geleceğe)'da kavramın tarihine ilişkin bir ayrıma gider: Genellikle, yabancılaşma kavramı Hegelci veya Marxist bir terim olarak görülür, fakat bir terim olarak yabancılaşma oldukça girift ve komplike bir tarihe ve geniş bir literatüre sahiptir. Dolayısıyla kavram sıklıkla çok geniş çapta tartışılan bir yabancılaşmalar serisine atıfta bulunur—sosyal, politik veya kendine-yabancılaşma—daha az sıklıkla işe yabancılaşma, dünyaya yabancılaşma veya Tanrı'dan yabancılaşma.²³⁷ Feuerlicht'e göre kavramın tarihinden hareketle kavramın kullanımlarını üç genel başlık altında toparlayabiliriz: "nötr" "negatif" ve "pozitif". Bu kullanımlar içerisinde en yaygın olanı genellikle "negatif" tir: kurlsızlık, anlamsızlık, izolasyon, iktidarsızlık, ve insanlıktan-çıkarma.²³⁸ Modernler olarak bizim belli belirsiz yabancılaşma olarak hissettiğimiz ve tanımladığımız şey anlaşıldığı kadarıyla onsekizinci yüzyılın yarısında başlar: Rönesansı veya hümanist ideal insan fikrini amaçlar: dolu dolu yaşama dürtüsüne ve hakkına sahip otonom, aktif, evrensel, bireyi

²³⁵ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 2.b., İstanbul: Okyanus Us Yayınları, 2014, s. 70.

²³⁶ Richard Schacht, *Alienation*, Doubleday, 1970, s.9.

²³⁷ Ignace Feuerlicht, *Alienation: From The Past to Future*, Greenwood Press, 1978, s.4.

²³⁸ Feuerlicht, a.g.e., s. 16.

amaçlar; insanın pek çok yaratıcı potansiyellerini vurgular. ²³⁹ Walter Kaufmann, Richard Schact'ın eserine yazdığı *The Inevitability of Alineation* (Yabancılaşmanın Kaçınılmazlığı) başlıklı önsözde modern bireyin yabancılaşmasını en temel açıdan ifade eder: “Ben olmak yabancı olmaktır.”²⁴⁰ Bu metnin odaklandığı yabancılaşma anı da “Ben” tavrının ilk olarak ortaya çıktığı andır. Ancak bu ana dönmeden önce, yabancılaşma kavramının sosyal bilimler literatüründeki anlamını ve zeminini kavramak için Robert Nisbet'in açıklamasını ele alalım.

"Yabancılaşma kavramıyla, sırf kuşatıcı sosyal dekorla bağların kopuşunu aşan bir şeyi kastediyorum"²⁴¹, der Nisbet, ve ondokuzuncu yüzyılın sosyoloji tasavvurunda birbirinden ayırt edilebilir iki asli yabancılaştırma perspektifi olduğunu ileri sürer:

Bunlardan birincisi, yabancılaşmış birey tasavvuruna, ikincisi de yabancılaşmış toplum tasavvuruna dayanır. Birinci perspektifte, modern insanı köklerinden kopmuş, yapayalnız, güvenilir bir statüsü olmayan, cemaatten ya da ya da açık sözlü açık bir ahlaki gayesi olan herhangi bir sistemden kopmuş bir kişi olarak görürüz. Yabancılaşma hükümandır artık: Diğer insanlara, iş'e mekân'a ve hatta kişinin kendine yabancılaşması. İnsan kendi içinde, akıl ve istikrar kaynaklarına sahip olmak şöyle dursun, bu kaynakların yok olma tehdidiyle karşı karşıya olduğunu ve kendisinin –deyim yerindeyse- metafizik olarak çepeçevre kuşatıldığını hisseder. Tarihin kendisine verdiği özgürlükten hoşnut olmak yerine acı çeken modern birey, dünyayla ve kendisiyle birlikte yaşaması için gerekli direnci gösteremez. İkinci perspektif, birinci perspektifle yakından ilişkili bir perspektiftir ama burada vurgu farklıdır. Bu perspektifte vurgu; toplum, halk ve genel irade üzerindedir. Bu yaklaşıma göre modern toplum insana uzaklığı yüzünden ulaşılamaz, dev organizasyon yapıları yüzünden ürkütücü, gayri şahsi karmaşıklığı yüzünden anlamsızdır. ²⁴²

Sosyolojik düzeyde ifade edildiğinde, yabancılaşma rasyonalizmin ve onun biricik söylemi ilerlemenin başarısızlığının ifadesidir. Tanrı'nın ölümü insanın düşünceye yabancılaşmasıdır. Sosyal bilimlere uygun bir tarzda Heideggerci jargonla ifade edersek, Varlığın unutulmuşu düşünce'nin “entite” ye indirgenişidir. Karsten Harries'e göre bu tersine çevrilemez bir süreçtir. ²⁴³ Bu süreç, Adem'in (Havva'nın da etkisiyle) Tanrıyla arasındaki anlaşmayı ihlal ederek yasak meyveye yönelmesiyle cennetten

²³⁹ Feuerlicht, a.g.e., s. 22.

²⁴⁰ Walter Kaufmann, “The Inevitability of Alienation”, *Alienation*, Psychology Library Editions: Social Psychology, Psychology Press, s. xxx.

²⁴¹ Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013, ss. 360-361.

²⁴² Robert Nisbet, a.yer.

²⁴³ Karsten Harries, *In a Strange Land: An Exploration of Nihilism*, University Microfilms, 1961, s. 20.

kovulmasına ve dünyaya atılmasına yol açan “Ben” düşüncesinin nüvesidir. Bu nedenle Ignace Feuerlicht’in izahıyla, Adem ile Havva’nın hikayesi Tanrı’ya yabancılaşmanın hikayesi olarak görülebilir.²⁴⁴ Tanrı-insan ilişkisinin dağılan zembereği (Dağılma nedeni: Tefekkür’ün teşekkürle ilişkisinin koparılması) yalnızca Tanrı tarafından yeniden tesis edilebilir.

Bu “yeniden tesis etme” meselesi metafor düzeyinde en iyi karşılığını İslam’daki “Mi’rac” ve “Şakkı Sadr” vakalarında bulur. Mi’rac “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamındaki **urûc** kökünden türemiş bir ism-i alet olan **mi’rac** kelimesi “yukarı çıkma vasıtası merdiven” demektir. Şakk-ı Sadr ise “yarmak” anlamındaki şakk ile “göğüs mânâsına gelen sadr kelimelerinden meydana gelen terkip “göğsün yarılması” demektir. Şakk-ı sadr Hz peygamber’in dünyevi arzu ve isteklerinin yok edilip üstün niteliklerle donatılması için Cebrail tarafından bir ameliyata tabii tutulmasıdır. Cebrail’in Hz Peygamberin göğsünü yarıp yıkamasının (genişletilmesinin) en temel nedeni “onu vahiy kabul etmeye uygun hale getirmesidir.”²⁴⁵ Her iki olayın bizim için önemi, Hz. Peygamber’in İslam’da kendisine atfedilen ilahi sıfatlara rağmen böyle bir muameleye tabi tutulması onun dünyaya atılmayla birlikte ezelde ona lütfedilen bütün ilahi özelliklere yabancılaştığına işaret eder. Allah ile kusursuz diyalog ancak dünyadaki düşkünlükten yabancılaşmadan kurtulması ile mümkün olmuştur. Böyle bakıldığında, Ignace Feuerlicht’in veciz ifadesini olumlar düzeyde genelde (semavi) dinler özelde de İslam dini için dünya [Allah’tan] yabancılaşmanın mekânıdır. Dini pratikler de bu yabancılaşma sürecini tersine çevirmek üzere vaaz edilmiştir. Ancak Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*’de bunun tam tersi bir iddiayı öne sürer. Berger’in bakış açısı modern epistemolojinin mahiyetini yansıtmaması bakımından büyük önem arz eder. Berger’e göre, “Tanrı’dan yabancılaşma” ifadesi epistemolojinin menziline ötesinde soruşturulamaz bir alana işaret ettiği için yanıltıcıdır. Berger bir adım daha ileri giderek yabancılaşmayı dinin bir enstrümanı olarak tasavvur eder: “...dünya-kurma ve dünya-idame ettirme girişiminde dinin tarihsel kısmı büyük ölçüde bunu kendi tabiatında var olan yabancılaştırma gücüne borçludur.”²⁴⁶ Din bu gücünü “insani dünyaya yabancı olan varlıkların ve güçlerin realitede mevcut olduğu” iddiasından alır. Bu güçle birlikte din, “yasal kılma ve büyüleme” hamleleriyle insanı kendisine yabancı

²⁴⁴ Ignace Feuerlicht, *Alienation: From The Past to Future*, Greenwood Press, 1978, s. 21.

²⁴⁵ Salih Sabri Yavuz, “Miraç”, *İslam Anskilopedisi*, C.188, s. 121.

²⁴⁶ Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Çoşkun, 5.b., İstanbul, Rağbet Yayınları, 2015 , s.176

olamayan beşeri dünyaya ve kendisine yabancılaştırır. Berger'in dile gelmesine müsaade edelim:

“...Bir bütün olarak kainatın dinî açıklamalarının “nihaî” üstünlüğü ne olursa olsun onların ampirik eğilimleri, insanın öz aktivitesi tarafından biçimlenen dünyanın, yani sosyo-kültürel dünyanın bir parçası olan insan bilincinin yanlışlanması yönünde olmuştur. Bu yanlışlama esrarengizleştirme (büyüselleştirme, mystification) olarak da nitelendirilebilir. Bir beşerî mânâlar binası olan sosyo-kültürel dünya esas itibarıyla beşeri olmayan denilen sırlarla kaplıdır. Bütün beşeri ürünler, en azından potansiyel olarak, beşeri olarak anlaşılabilir. Din tarafından onların üzerine atılan büyüsellik örtüsü böyle bir anlamayı önler. Beşeri olanın nesnelleştirilmiş ifadeleri ilahi olanın karanlık sembolleri haline dönüşür. Ve bu yabancılaşma, kesinlikle insanları anomi korkularından sıyırdığı için onlar üzerinde gücünü hissettirir.”²⁴⁷

Berger kitabın ilerleyen sayfalarında dine yönelik radikal bakış açısını bir nebze olsun yumuşatarak, dinin tarihsel açıdan sosyo-kültürel hayatta “yabancılaştırmadan-uzaklaştırıcı etkisinin de olduğunu onaylar vaziyette şunu söyler: “dinin tarihte hem dünya-idame ettirici hem de dünya sarsıcı bir güç olarak görüldüğü söylenebilir.”²⁴⁸ Ancak Berger, Tanrı'nın ölümünün ilan edildiği bir zamanın ardından konuşur, ve din-yabancılaşma ilişkisini çağın ruhuna uygun bir biçimde ele almayı vaaz eder: Ampirik araştırmanın dışında bir düşüncenin dillenmesine bilimsel bir jargonla karşı çıkar ve usulca ampirik alana davet eder. Bu ampirik alanda dini meselelere yönelik “her araştırmanın zorunlu olarak” *metodolojik-ateizm*,²⁴⁹ e dayanma” sını şart koşar. Fakat Dindar bir araştırmacının araştırma esnasında kendisini cezbeden dini unsurlardan arınıp nasıl ateist bir pozisyon edinebileceği konusunda hiçbir şey söylemez, yahut ateist bir araştırmacının modern literatürde tam bir mazoşizm vakası olarak görülebilecek olan yaralarında yuva yapmış kurtcuklara Tanrı'nın lütfu olarak bakan Eyyübü (klinik bir vaka dışında) nasıl anlamlandıracağı konusunda hiçbir şey söylemez. Berger öncelikle Tanrıyı susturur ve insanların dini eylemlerini Tanrısız-dini eylemler olarak addeder. Çünkü Berger ampirik kriterlerinin algılama menziline dışında kalan “sosyal-dini hayatı ve sosyal-dini-tecrübeyi” bilinemizin alanına, sosyal gerçekliğin dışına sürgün eder. Bu metnin ısrarla zorladığı şey insani sınırlılıklarımız gerekçesiyle nüfuz edemediğimiz başkalıklar için ve “başka” yla tefekkür imkânıdır. Bugün çağdaş

²⁴⁷ Berger, a.g.e., s. 177.

²⁴⁸ A.g.e., s. 191.

²⁴⁹ A.g.e., s. 192.

düşünce bu konuda son derece katıdır. Bu türden başkalıklar için UFO (Unidentified Flying Object/Tanımlanamayan Uçan Nesne) kategorisi tanımlanmıştır. Bugün bunun tanımlanamayan düşünce versiyonunu (Berger'in Tanrıdan yabancılaşıma ilişkin tutumunu hatırlamak bile yeterlidir) görmek pek ala mümkündür.

Sahne belirsizliğin sahnesidir. Baudrillard'ın ifadesiyle, düşüncenin belirsizliği ne hakikatle ne de gerçeklikle takas edilememesidir. Bu perspektifte dünya hiçbir eş değere sahip değildir; "ne eşdeğer, ne kopya ne temsil ne ayna".²⁵⁰ Dolayısıyla dünyanın herhangi bir tarzda doğrulanışı da söz konusu olamaz. Baudrillard'a göre tam bu nedenle "gerçeklik" bir düzmece olmaktan başka bir şey değildir. Herhangi bir formda doğrulanışı mümkün olmayan dünya da asli bir illüzyondur.²⁵¹ Bu illüzyonun herhangi bir şeyle takası mümkün değildir, Baudrillard takasa yönelik her teşebbüsün İmkansız Takas Duvarı'na toslayacağını ilan eder. Tanrı'nın ölümünün ardından ortaya çıkan "varoluşsal boşluğu" doldurmak maksadıyla, "değer bakımından dünyayı anlamlandırmaya, ona anlam kazandırmaya yönelik en iyi tasarlanmış, en ustalıkli girişimler bile, aşılması imkânsız olan bu sınıra tökezler".²⁵² Bertaraf edilmesi mümkün olmayan bir değer boşluğu sürekli olarak artan bir biçimde bizi kuşatıyor. Bir başka ifadeyle bu, süreci tersine döndürülemeyen hayat boyu taşımaya mahkum olduğumuz sinsi krizlerle bedenimizin kimyasıyla oynayan Diabetes Mellitus vakasıdır.

Tanrı öldükten sonra dünyanın kaderiyle ilgilenmek bize düştü. Tanrı başka bir dünyada doğrulanamayacağına göre, onu derhal doğrulamak gerekti. Tanrı krallığının eş değerini, yani tümüyle olumlu bir dünyanın içkinliğini (ideal bir dünyanın aşkınlığını değil) teknik olarak gerçekleştirmek gerekti- bu da teolojik açıdan sapkınlığın ta kendisidir. İyiliğin hükümlerini istemek şeytani bir girişimdir. Çünkü mutlak Kötülük'ün yolunu açar. Eğer iyilik bu dünyayı tekeline alırsa, öteki de Kötülük'ün tekeli olacaktır. Bu durumda değerlerin altüst olmasından kaçınmak mümkün olmayacaktır ve dünya, Tanrı'nın ölümünün metastazlarının yaşadığı bir alan haline alacaktır.²⁵³

Bu metastazların önüne geçmek yerine topyekun dünyanın tasfiyesine hazırlanan "teknik teşebbüsün" arefesindeyiz. Dünya'nın yegâne anlamı sahip olduğu bütün kaynaklarla birlikte evrende kendi alternatifini buldurana dek tekniğin hizmetinde olmasıdır! Zamanın ruhu, henüz yeryüzünde böbürlenecek düzeyde olmasa da, yer

²⁵⁰ Jean Baudrillard, *İmkansız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, 2.b., Ayrıntı Yayınları, 2012, s.9.

²⁵¹ Baudrillard, a.g.e., ss. 9-10.

²⁵² A.g.e., s. 12.

²⁵³ A.g.e., s. 19.

altında “Tekniğin” Tanrısal kucaklayışını hissedeceği günün hayaliyle dur durak bilmeden çalışmaya devam ediyor. İnsan artık kendi harikulade icadı, makinenin kölesi haline geldi. “Teknik insanın en son ve en büyük aşkı”²⁵⁴ İnsan ne zamanki mucizelere inanmayı bıraktı o gün bugündür tekniğin mucizelerine inanıyor. Berdyaev’e göre insanı makinaya dönüştüren bu insani hayatın mekanizasyonu öncelikle insanlıktan çıkarmadır (dehumanization) . Bu insanlıktan çıkarma insanı çılgınca bir sahipliğe ve denge kaybına maruz bırakır. George Ritzer, bu “çılgınca sahiplik”i Dünyanın büyüünün bozulmasına yol açan Rasyonalizmin “yeniden-büyüleme” stratejisi olarak görür. Ancak bu Batılı strateji kendi içinde bir çelişkiyi barındırır. Batı kültürü dinselliği akılcı bir yaklaşımla “dışlama” yoluna gitmiş ve bu sayede kendini dinsel manevi yükümlülüklerden bütünüyle kurtarmak istemiş ama buna rağmen *en derinde* köklerinde Hıristiyanlığın olduğunu keşfetmiştir.²⁵⁵ Modern dünya Dini tapınakların ihtişamını aratmayacak denli büyüü “tüketim tapınakları” inşa etmiştir. İnsanlar bu tapınaklar da tapınmaya özendirilmiştir. Ritzer, bu tapınakların zincirler halinde nasıl büyüdüğünü ve toplumun farklı alanlarına yayıldığını anlatır; süper mağazalar, yolcu gemileri, kumarhaneler, spor merkezleri, sinemalar, yemek salonu zincirleri.²⁵⁶ Aşırıya gittiğinde bu süreç yaşamı, bir aptal tarafından anlatılsın ya da anlatılmasın, kesinlikle hiçbir şey ifade etmeyen, anlamı çekip çıkarılmış bir masala dönüştürdü.²⁵⁷ Bugün bunların içerisinde en fazla büyüleme etkisine sahip olan tüketim alanı olarak “teknoloji” sektörü ön plana çıkar. Teknoloji sektörünün kitleleri peşinden sürükleyen en büyük fenomeni şüphesiz Apple şirketidir. Apple, genellikle yılın melankoli mevsimi sonbaharda moda/yeni ürünleriyle kitlelerin hayatlarına anlamlar bahşeder. Kitlelerin bu ürünlere ulaşmak için Apple store’ların etrafında oluşturduğu uzun kuyruklardaki gün aşırı bekleyişler dahi heyecan dolu anlamlı anlardır. Bir başka ilgi çekici yanı ise, bu Apple store’ları dört bir yandan kuşatan bu kuyrukların oluşturduğu görüntüdür. Bu görüntü müminlerin kutsal mekânları tavafını andırır. Fakat Apple’ın kapıları tüm insanlığa açık değildir, belli bir ekonomik seviyeyi şart koşar adaylar en azından “Hacı”lıklarını her yıl tasdik etmeye muktedir bir seviyeye erişmelidir. Apple’ın moda/yeni ürünlerine erişemeyenler demode hacılardır. Ancak bu

²⁵⁴ Nicolay Berdyaev, *Fate of Man*, trans. Donald A. Love, Student Christian Movement, 1935, s. 81.

²⁵⁵ Rene Girard, *Kültürün Kökenleri*, çev. Ayten Er- Mükremin Yaman, Dost Kitabevi, 2011, s. 18.

²⁵⁶ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya, 3.b., Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 91.

²⁵⁷ Ritzer, a.g.e., s. 93.

erişilemezlik bile Apple store'ların yollarına düşmüş ve/veya düşmeyi arzulayan seçilmemiş, yoksul kimseler için hayatın “muhayyel ve/veya müstakbel” anlamıdır. Her durumda bu teknoloji sektörü Kapitalist modern dünyada en önde gelen anlam kaynaklarından biridir. Teknoloji sürekli modern'in mantığına göre işler, Ocvatio Pazın ifadesiyle Modern her zaman farklıdır²⁵⁸ Sürekli olarak moda/yeni olanı üretmekle yükümlü bir fabrikadır modern. Tüketilmek üzere yeni/farklı anlamlar üretme fabrikasıdır. Tanrının veya Tanrıda ifşa olacak olan anlam en nihayetinde “vaad”e dayalı bir anlamdı. Modern hayat insanın sabırsızlığını tez canlılığını kendi lehine çevirmiş ve “nakdi/nakit anlamlar”* sunmuştur. Tanrı'nın vaad'e dayalı anlamı karşısındaki hemen şimdi mevcut olma avantajının yanısıra büyük bir dezavantaja da sahiptir. Tanrı'nın vaadi anlam (Cemalinin tecellisi hariç) ise Cennet-i ala'dır Cennet ebede yazgılıdır, insanın yaşamaktan asla bıkmayacağı ve daha da önemlisi tüketemeyeceği bir yazgıdır bu. Nietzscheci üslupla söylersek “insan'ın suyunu içip tüketemeyeceği bir okyanustur”. Modern “nakdi/nakit anlam” ise sürekli “yine-yenidenlik”e yazgılıdır. René Girard bunu kapitalizmin muhtemel sonu olarak addeder:

Yaşamak için hep çekici yeni nesnelere bulmak zorundayız. Ancak bu pazar toplumu yer kürenin kaynaklarını yutmaktadır. Tıpkı hep daha çok kurban öldüren Aztekler gibi. Kısacası her kurbansal ilaç etkisini zamanla yitirir. (...) Dünya bizi çevreleyen ve canımızı sıkıyan nesnelere dolup taşıyor. Çoğu zaman da bizi en uzun süre oyalayan nesnelere, bizi büyülemek için en bilgece tasarlanmış nesnelere oluyor. Artık alışveriş bir yığın nesneyi, az bir süre elde tutuktan sonra çöplüğe atmaktan başka bir şey değildir. Nesnelere bir elimizle satın alıyor diğer elimizle çöpe atıyoruz. Ne yazık ki, bütün bunlar insanların yarısının açlıkla boğuştuğu bir dünyada olmaktadır. Tüketim toplumu gerçek nesnelere değişimi değil de, çoğunlukla göstergelerin değişimi sistemine dönüştü. Çağdaşlarımız artık minimalist ve iştahsız bir dünyada yaşıyorlar, çünkü tüketimin bir varsıllık göstergesi olduğu dünya çekiciliğini kaybetti.²⁵⁹

Rene Girard göre insanların git gide birbirlerine benzemesini sağlayan ve dolayısıyla aynılaştıran modern kapitalist toplum, nihayetinde arzularımızı karşılayamayacak bir düzeye erişti. Artık ilgimizi çekmeyen nesnelere karşımıza çıkarak aslında “anlamsızlık” ve “amaçsızlık” duygumuzu pekiştirmektedir. Heideggeryen bir üslupla ifade edersek, “biz kendimizi şeylerin dünyasında

²⁵⁸ Octavio Paz, *Çamurdan Doğanlar*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 1995, s.9.

*Bu Kavramı Wiliam James'in “Cash Values” ifadesinden türetiyorum

²⁵⁹ Rene Girard, *Kültürün Kökenleri*, çev. Ayten Er- Mükremin Yaman, Dost Kitabevi, 2011, ss. 74-75.

kaybettik/ediyoruz.”²⁶⁰ İnsan’ın modern dünyadaki amaçsızlığı ve kayboluşunun en veciz ifadesi Roman oyun yazarı Eugene Ionesco’nun Absürt* tanımında yer alır. Ionesco ortaya çıkan anlamsızlığı doğrudan Tanrı’nın ölümüyle ilişkilendirir, anlamsızlık Tanrısız dünya için kaçınılamaz sonudur:

Absürt amacın olmamasıdır... Dinî, Metafizik, ve aşkın köklerinden kopan insan kayıptır; onun bütün eylemleri, anlamsız, absürt ve beyhude hale gelir.²⁶¹

Absürt, aşkın köklerinden koparılmış insanın top yekün yabancılaşmasıdır; kendisine, dünyaya ve Tanrı'ya. Esslin’in ifadesiyle Absürt kelimesi, “armoni/ritim dışı veya armoniden yoksun olmak” (out of harmony) anlamına gelmektedir. Ionesco’nun tanımıyla birlikte düşündüğümüzde *absürt, sosyal hayatta etik dans ve figürler sergilememiz için vicdanımızı büyüleyen (teskin eden ve arındırılan) ilahi ritmin detone olması ve dolayısıyla susturulmasıdır*. Artık vicdanımızın muhatabı, “kriz”lerle kendini ifaden arzularıdır. Arzuların bir harmoniye, ritmik bir ses düzenine erişmesini engelleyen şey “insan’ın istekleri ile dünyanın sundukları arasındaki uyumsuzluk/zıtlıktır.”²⁶² Maalesef “kriz” sosyal hayatın nizamı veya bireysel hayatın motivasyonu için olumlu bir ritim/harmoni değildir. Bilakis anlamsızlık duygusuna yol açan ritmidir. Gene Blocker’in izahıyla “Anlamsızlık, modern anlamıyla şunların herhangi biri anlamına gelebilir; bağlantısı kopmuş olma veya kökünden koparılmış olma; kudretsiz olma, olayların kontrol altında olmaması; her şeyin ahlaki veya değer biçen düzleştirme; uçsuz bucaksız, gayri-insani evrende insanın önemsizliği ve yabancılaşması; insanın muhtemelliği; hayatın beyhudeliği ve kofluğu; yaşamak için bir nedenin ve hayata ilişkin bir amacın yokluğu; dünyanın, insanın irrasyonelitesine cevap vermedeki başarısızlığı; her şeyin hiçbir şeye veya çok az şeye denk geldiği gerçeği; hayatın mânâsızlığı/uçsuz bucaksızlığı; insanın ömrünün tükenmesi; hayatın devinimlerinin mekanik bir biçimde ilerlemesi; kimlik kaybı; herkesin herkesin kurdu olduğu bir hayat kalitesi(the dog eat dog quality of life); ölümün gücünün herşeyi boşa çıkarması; insan hayatının asılsız/sahte olması ve otantik olmaması; başkalarına

²⁶⁰ Gene Blocker, *The Meaning of Meaninglessness*, Springer, 1974, s. XII

* Absürt Türkçe’ye saçma (bkz:TDK) uyumsuz, gülünç gibi ifadelerle tercüme edilmektedir. Ancak bütün bu karşılıklar absürd kavramının anlamını bihakkın ifade etmeye muktedir tercümelemeler değildir. Bununla birlikte bu tercümelemeler en iyi niyetle kavramın anlamına dair bir ima/çağırıştırma veya ipucu işlevi görmektedir.

²⁶¹ Martin Esslin, *The Theatre of Absurd*, 3rd edition, Vintage Books, 2001, s.25.

²⁶² Gaston Hall, “Aspects of Absurd”, *Yale French Studies*, No:25, Yale University Press, 1960, pp. 26-32, s. 24.

kayıtsızlık; şeylerdeki kalitenin ahlaki açıdan yozlaştırılması; insanın duruşunu kaybetmesi ve benzeri."²⁶³ Hayatın otantik zembereğinin dağılmasını Heidegger şöyle ifade eder: "insanlar otantik değiller çünkü otantik olmanın neredeyse imkânsız hale geldiği bir dünyada yaşıyorlar. İnotantisite, tercih edilen bir şey değil, bir kader haline geldi. Her şeyin bir mal/emtia olarak anlaşılması gereken modern endüstriyel dünyada bireyler kendilerini ve başkalarını nesnelere olarak görürler.Varlık kendisini bizden gizlediği için Batı medeniyeti bu yönde ilerledi."²⁶⁴

Sınırlı bir mahluk'un sınırsız, mutlak tüketme, bilme gayreti tarihsel bir hayal kırıklığının hikayesidir, "çünkü insanî varlıklar bedenlen zamanın, mekânın ve tarihin belirli bir noktasında konumlanırlar; bilgi kapasiteleri kaçınılmaz biçimde sınırlıdır."²⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında hakikat iddiaları daima belirli bir perspektifin iddiasıdır. Bu perspektifler de önceden sosyo-tarihsel alanda belirlenmiş perspektiflerdir: "kendinde olgular" yoktur; çünkü olgu haline gelmeden önce onlara bir anlam yüklenmiş olmalıdır"²⁶⁶ Şeyleri anlama tarzımız bize intikal eden anlamlar üzerindeki yorumlarımızdır. Dolayısıyla perspektifler kaçınılmaz (inevitability), vazgeçilemez (indispensability) ve "yanlış"tır.²⁶⁷ Simon Critchley'in ifadesiyle, "şeylerin esasına dair mutlak bilgi edinmek ya da bunların dolaysız bir ontolojisini yapmak bizim gibi her an yanılgıya açık sonlu varlıkların harcı değildir."²⁶⁸ İnsanın kaderi 19. yy'da tasavvur edilenden çok daha komplekstir. Şekillenmekte olan yeni dünya insanın değerinden başka değerler tarafından yönetilmektedir: iktidar, teknik ırk saflığı, milliyetçilik, devlet sınıf ve kolektif değerler gibi değerler tarafından yönetilmektedir.²⁶⁹ Berdyaev'e göre bu türden değerler insanı hedeflenenin aksine barbarlaştırmıştır. Modern barbarizm medenileşmiş barbarizmdir. Berdyaev bu barbarizm formunu insanın başarısızlığa yazgılı tarihinin bir sonucu olarak görür. "İnsan'ın bu dünyadaki varlığı", der Berdyaev, "tarihsel bir varoluştur". Varoluş tarihtir. Bunun yanı sıra tarih bireysel/şahsi ile bireysel-üstü veya bireysel-öncesi arasındaki trajik çatışmadır. Tarih kişisellikle-toplum,

²⁶³ Gene Blocker, *The Meaning of Meaninglessness*, Springer, 1974, ss. 17-18.

²⁶⁴ Michael E. Zimmerman, *Eclips of Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, 2nd edition, Ohio University Press, 1986, s. XXV.

²⁶⁵ Alan D. Schirft, "Perspektivizm ve Yorumcu Pluralizm", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed. Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 335.

²⁶⁶ Nietzsche'den aktaran: Schirft, a.g.e., s. 343.

²⁶⁷ Schirft, a.g.e., s. 337.

²⁶⁸ Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2009, s. 11.

²⁶⁹ Nicolay Berdyaev, *Fate of Man*, trans. Donald A. Love, Student Christian Movement, 1935, s. 29.

kişisellik-kültür, kişisellik ile kitle arasındaki bu söz konusu çatışmayı asla çözemez. Aynı zamanda, Tarih gerçekten insanın ve kültürün başarısızlığıdır, bütün insani planların çöküşüdür. Bu planların çöküşüne yazgılı olmasının nedeni, Berdyaev'e göre Tarih'in özel ve bireyselden ziyade her zaman genel ve evrensel lehine çalışıyor olmasıdır. Tarih insanın kaderidir fakat bu kader asla tarihle ilgilenmez. Tarih ile bireysel kader arasındaki bu kıyaslanamazlık tarihteki çözümsüz bir trajedir, tarihin kendi sonunu talep eden bir trajedi. Bu mânâda, Tarihin her objektivasyonu gayri-insanı ve gayri-şahsidir. Ve insan aynı zamanda tarihten kaçamaz ve tarihi kaderini bir kenara atamaz. "Hıristiyanlık" der Berdyaev, "tarihidir; tarihin anlamını fark eder. Ve tarih içerisinde faaliyette bulunur. Tanrı'nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan modern eğilimler, tarihin ve tarihin anlamını tecrübe etmiş olan Hıristiyanlığın anlamını yok sayarak insana özgürlük getirmediği gibi modern insanı korkunç bir yalnızlığa terk etmiştir."²⁷⁰ Yalnızlığa terk edilmiş olan insanın tecrübe ettiği şey dehumanization (insanlıktan uzaklaşma) olmuştur:

Çağımızın Kültürel ve ideal eğilimlerindeki insanlıktan çıkarma, naturalizme ve teknisizme doğru iki yönde ilerler. İnsan ya kozmik güçlere bağlıdır ya da teknik uygarlığa. Bir başka ifadeyle insan doğanın veya makinanın imajını üstlenmiştir; fakat her iki durumda da insan kendi imajını kaybetmiş ve yapı taşlarına ayrılmıştır.²⁷¹

Yapı taşlarına ayrılmış insan, kendisini "her ne ise" o şey yapan bütününe yabancılaşmıştır. Şimdi bu yabancılaşmanın Tanrı'nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan "kaos" la ilişkisi ele alınacaktır. Tanrısız bir yalnızlık diyalogun olmadığı, ardı arkası kesilmeyen nevroz nöbetleridir. Bu yalnızlıkta ürpertinin boşluğu derinleştikçe yalnızlığın sanrıları katlanılmaz olur. Tanrı sanrı ve nevrozlarımızın teskin olduğu yegâne "söyleşidir". Bir tür paratonerdir Tanrı. Kederlerimizin ve düş kırıklığımızın en iyi iletkenidir.²⁷²

Tanrının ölümüne dair yirminci yüzyılda artan tasavvur, Kopernik Ptolemaic sistemi alaşağı ettiği vakit veya Newtoncu fizik zafer kazandığı vakit ve Doğa yasaları ile Tanrının yasalarının yerini aldığı vakit vuku bulandan çok daha devrimci bir

²⁷⁰ Nicolay Berdyaev, *Fate of Man*, translated by Donald A. Love, Student Christian Movement, 1935, ss. 8-19.

²⁷¹ Berdyaev, a.g.e., ss. 32-33.

²⁷² Emil M. Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*, çev. İsmail Yerguz, Jaguar Kitap, 2015, s. 90.

dönüşümü; bilinçte, duyarlılıkta ve ontolojik değerlerdeki bir dönüşümü zorunlu kıldı.²⁷³ Bu değerlerdeki dönüşümü Max Weber, “entelektüel rasyonalizasyon” üzerinden kritik eder. Bu kritik, Batı’nın tarihini birbiriyle ilişkili iki süreç olarak ele alır; Batılı rasyonalizmin ortaya çıkışı ve yayılması ile dini itikat/inanış’ın ve mit’in büyüünün bozulması (disenchantment/demystification)’nın buna eşlik etmesi.²⁷⁴ Weber’e göre, gittikçe artan entelektüel rasyonalizasyon (veya kültürel rasyonalizasyon) süreci içinde bulunduğumuz şartlara dair büyümekte olan bir anlayışı/bilgimizi kastetmez. Prensip, bizim gizemli ve önceden kestirilemez güçlerce yönetilmediğimiz, aksine prensip olarak, *hesaplama vasıtasıyla her şeyi kontrol* edebileceğimiz anlamına gelir. Bu da dünyanın büyüünün bozulmasıdır (disenchantment).²⁷⁵ Bir başka ifadeyle, Büyü bozumu, artık ruhları kontrol altında tutmak veya onlara dua etmek için büyü kaynaklarına başvurmak zorunda olmadığımız anlamına gelir. Bütün bunların yerine, amaçlarımızı gerçekleştirmemizi sağlayacak olan şey "teknoloji" ve "hesaplama"dır. Entelektüel rasyonalizmin öncelikli anlamı budur.²⁷⁶ Bu minvalde Weberci düşüncede, moderniteye geçiş entelektüel/kültürel rasyonalizasyon süreciyle sağlanır, ve bu süreçte de nihai değer(ler) rasyonalize edilir yani bu nihai değer(ler) kendilerini değersizleştirirler ve dolayısıyla da nihai aşamada bu değer(ler) giderek artan bir biçimde materyalist, dünyevi amaçlarla ikâme edilir.²⁷⁷ Bu entelektüel rasyonalizmin kaçınılmaz boyutudur çünkü “değer yargularından soyutlanmış’ yani dinî dogmaları kabul etmeyen bilim, “mucize” ve “vahiy” e inanmaz.”²⁷⁸ Bilim Nisbet’e göre “...emek yönetimi ilişkilerinin, iradenin, dinin ve genelde kültürün rasyonalizasyonu modern tarihte kendisinden önceki her şeyi silip süpüren tsunamidir.”²⁷⁹ Fakat bu modern tsunami son bulduğunda yıkmaya muktedir olmadığı şeylerle hesaplaşmak zorundadır: Ölüm ve arzu. İlerlemenin karşısında aniden belirlenen “ölüm” uyar yaşamı anlamsızlığa büründürecektir, bu nedenle de “ölüm” fikrinin modern düşünceye intikal eden dinî ve geleneksel anlamlarından arındırılmasını zorunlu kılmıştır. Tanrısal

²⁷³ Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 13th edition, Harvard University Press, 1976, pp. 102-108.

²⁷⁴ Nicolas Gane, *Max Weber and Post-Modern Theory*, Palgrave Macmillan UK, 2002, s. 15.

²⁷⁵ Max Weber, "Science as a Vocation" *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translator, H. H. Gerth, Oxford University Press, 1946, s. 13.

²⁷⁶ Weber, a.yer.

²⁷⁷ Nicolas Gane, a.yer.

²⁷⁸ Max Weber, a.g.e., s. 16.

²⁷⁹ Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013, s. 400.

bağlarından boşanan arzu'nun yarattığı "anomali" ye bölümün ilerleyen sayfalarında değinilecektir ancak şimdi "Tanrı"nın ölümü ve büyü bozumu fikrine geri dönelim.

Gianni Vattimo, büyü bozumu meselesini *Şeffaf Toplum* adlı eserinde "Büyü Bozumu ve Çözülme" başlığı altında tartışır. Vattimo tartışmaya "İhanete Uğrayan Büyü Bozumu" adlı makalesinde büyü bozumunun açmış olduğu düşünce ufğunun sadakatle korunması gerektiğini ifade eden Paolo Flores d'Arcais'in fikirlerinin kritiği ile başlar. Vattimo'ya göre "büyü bozumu Moderniteyi ifade eder, ihanete uğrasın veya uğramasın, bilhassa çöken "teorik tasarı" ve temellendirme terimlerinden ötürü, teori ile pratik arasındaki ilişkide bir dönüşüme ihtiyaç duyar. Fakat Flores dönüşümü dikkate almaksızın doğrudan bir sadakat çağrısı yapar. Vattimo'ya göre, bu sadakat çağrısının kendisi ciddi ve ikna edici bir kanıtlamaya ihtiyaç duyar ve büyü bozumunun kendisi böylesi bir ikna ve kanıtlamayı imkânsızlaştırmaktadır.²⁸⁰

Sadık bir taraftarı olduğumuzu varsaydığımız dünyanın büyüünün bozulması, kendi içinde kesin bir kuşkuculuk veya teori ile pratik arasındaki ilişkinin dolaylılığı tecrübesini ihtiva eder. Büyü bozumunun ihanete uğraması ve modernlik tasarısının başarısızlığı, aslında teorinin 'kusurları'ndan kaynaklanmıyor: Ayrıca modernlik tasarısının canlandırılması ve büyü bozumuna derin sadakat, doğru bir teorinin sonuçları veya pratikleri olarak başarılamaz.²⁸¹

Büyü bozumunun ardından ortaya çıkan modern gelenek kendisinden önceki dinî gelenekte olduğu gibi "metafizik bir hakikat iddiası" na yani "nihai temel iddiası" na koşulsuz sadakat talep etmektedir. Oysa Vattimo'ya göre modern geleneğin de fark etmesi gereken aynı şeydir: "Nihai bir temelin bulunamamış olması bir yüz karası değildir."²⁸² Büyüsünden arındırılmış bir akıl yürütmenin, insanın anlam yaratma sorumluluğunu Ben yanlısı bir biçimde, katı ve tahakkümde bulunan bir okuma versiyonuna sadık kalınamaz. Akıl yürütmenin içeriği anlamın artık yalnızca insan tarafından üretileceği için nesnel bir gerçeklik meselesinin ortadan kalktığını ifade etmekle kalmaz aynı zamanda akıl yürütmeye ilişkin yetkiyi anında alaşağı ederek baskıcı ve hiyerarşik bir okuma yerine "hem biçim hem de içerik bakımından bir

²⁸⁰ Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, 2012, s. 113.

²⁸¹ A.g.e., s. 114.

²⁸² A.g.e., s. 117.

uzlaştırmaya yönelir”.²⁸³ Bu anlamda büyü bozumunun asli anlamı, “anlam yaratma sorumluluğunu üstlendiği ölçüde bir şiddetsizlik” formuna bürünmesidir. Bu formun bir başka özelliği artık verili ve aşkın bir düzene ve bu düzene itaat çağrılarına uymanın bir temeli yoktur. Dolayısıyla da “temellerin olmadığı bir dünyada herkes eşittir ve herhangi bir anlam dizgesinin başkalarına dayatılması şiddet ve baskıyı beraberinde getirir; çünkü bu dayatma kendisini nesnel bir düzene başvurarak meşrulaştıramaz.”²⁸⁴ Bu minvalde, Vattimo’ya göre, bir anlam dünyasını dayatmanın yegâne yolu “güç” tür. Bu güç topluma belirli bir anlam dünyasını empoze ederek sonrası için bir “tarih” tasavvuru oluşturur. Bu anlamda “tarih, geçmişin öykülenmesidir, hikaye edilmesidir, anlatılmasıdır, söylenmesidir”.²⁸⁵ Bir zamanlar Hıristiyanlık egemen olduğunda tarih “kurtuluş tarihi” olarak telakki edilir: ancak daha sonra bu tarih anlayışı Kusursuzluğun seküler koşullarının arayışına ve tedrici olarak ilerleme tarihine dönüşür.²⁸⁶ Bu nedenle Vattimo’ya göre “Tarih, zamanında iktidarı ele geçirmiş olan soyluların, egemenlerin ya da orta sınıfın önemseydiği olayları anlatır. Yoksullar ve yaşamın “alt/aşağı” kabul edilen tabakaları, “tarihi yapamazlar”.²⁸⁷ Benzer bir görüşü, *The End Of Modernity* (Modernliğin Sonu)’de şöyle dile getirir.

Walter Benjamin, *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* adlı çalışmasında ‘kazananların tarihinden söz eder; fakat yalnızca onların bakış açısından, tarihî süreç, rasyonel ve sonuç vaadeden diye tanımlanabilecek bir birlik olarak görünür. Kaybedenler onu aynı ışık altında göremezler onların işleri ve mücadeleleri kolektif hafızadan zorla silinir.’²⁸⁸

Kazananların gücü oranında hikayeleştirilecek bir tarih söz konusudur. Bu nedenle tek bir tarih’ten söz etmek imkânsızdır. “Diğer bütün bakış açılarını birleştirebilen bir nihai ya da kapsayıcı (sanat, edebiyat, savaş, cinsellik, vb. Tarihlerini kuşatan “Tarih” gibi) bir bakış açısının bulunduğunu düşünmek yanıltıcıdır”.²⁸⁹ Üstelik, Kazananların kontrol edip kendi güçlerini meşrulaştırmak için kullandıkları farklı tarih anlayışları ve onları meydana getiren çeşitli zamansal ritimlerin altında sınıf dışı bir sınıfa –yani tek başına insanlığın doğru özünü ifade eden proletarya, ait bütüncül bir ‘zaman’ın yattığı fikri bile

²⁸³ Gianni Vattimo, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, 2012, s. 118.

²⁸⁴ Vattimo, a.yer.

²⁸⁵ Besim Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Versus Kitap, 2008, s. 126.

²⁸⁶ Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Wiley, 1992, s.7.

²⁸⁷ Vattimo, a.g.e., s.11

²⁸⁸ A.g.e., s. 9.

²⁸⁹ Vattimo, *Şeffaf Toplum*, s. 11.

şimdi metafizik bir illüzyon gibi görünüyor.²⁹⁰ Bu illüzyon ortaya çıkan her tarih'in yukarıda bahsedilen tek bir tarih iddiasının imkânsızlığı mânâsında tarihin “birliğinin” bozulması anlamına gelir. Vattimo bunu büyü bozumu-Tanrı'nın ölümü ile ilişkilendirir. Tanrının ölümü ile birlikte her türlü temel arayışının imkânsızlığını keşfettik, bu anlamda modern düşüncenin bu temeli bir başka formda yeniden ifade etme çabası, metafizik düşünceye sapanmakla yazgılı egemenlik düşüncesidir.

“Tanrı öldü” sözü nihai hiçbir temelin olmadığı gerçeğinden başka hiçbir anlam ifade etmez.”²⁹¹ Vattimo'nun temelsizlik'in ortaya çıkışı olarak yorumladığı Tanrı'nın ölümü, Bir başka ifadeyle “büyü bozumu” beklenildiği gibi insana özgürlüğü ve mutluluğu müjdelemez, Adorno ve Horkheimer'in ifadesiyle; insanları korkulardan arındırması ve efendi konumuna yükseltmesi beklenen Aydınlanma hedefine ulaştı ve büyüü bozdu. “Ne var ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor”²⁹² Yeryüzünü aydınlatan bu felaket fişekleri şimdi modern insan için “ruhun ızdırap kaynağı” dır.

²⁹⁰ Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Wiley, 1992, s. 9.

²⁹¹ Gianni Vattimo, *After Christianity*, trans. Luca D'Isanto, Columbia University Press, 2002, s. 3.

²⁹² T. Adorno ,M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner- Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 19.

2.3 RUHUN IZDIRABI: ÇÖL BÜYÜYOR

İnsan için ruhunun iniltelerinden kaçabileceği bir mavera yok artık! Mavera yitik hafızadır, Ruhun Tanrıyla söyleşi hatıraları buradadır. İnsan, somutun/gerçeğin mekânını kendisine tasavvur deryası bilmiştir. [Modern] Dünya hayatı topyekun araf'ın/metaxy'nin inkârıdır artık! İbn-ül vakt'in (zamanın çocuğu) temel gayesi “Kaderin irade ile takası”dır: Tanrı'nın Ölümü. Ten, Canın (Ruh) ülkesidir der Gazali, Can ikinci kere sürgün edilmiştir. Bu sürgünde acı filizlenir. Sürgünden evvel bu ülkede (ten'de) asırlarca ikâmetine rağmen şairin ifadesiyle, Can (ruh) bizim için hala “izahatsız bir işarettir”²⁹³ Onu ifşâ etmeye dair her türlü ifade teşebbüsü, insanın anlama sınırlarının ötesine uzanan bir ucubeye dönüştürür onu. Sürgünde ruh, Tanrısal oktav'dan yoksun absurd bir nağmedir. Her daim bir vuruş eksiktir: “Ey Muhammed, sana ruhu sorarlarsa, de ki: -- Ruh Rabbimin Emrindedir. Size ilminden çok az bir şey verilmiştir. [İsra:85]. Yine onun aslına rücu etmesini sağlayacak olan şey, ölüm'ün ansız ve absürd şiiiridir. O ancak göz yaşlarının yitik hafızanın hatıralarına gebe damlalarıyla terennüm edilebilir, yani “görünümünün ardında bir gerçekliğin saklanıyor olması en nihayet mümkündür; dilin bunu yansıtabileceğini ümit etmek ise gülünçtür.”²⁹⁴

İbnül vakt- modern insan ne kader yoluyla ne de inayet yoluyla takdir edilen rehberine inanmıştır. O geleceğin, kerameti kendinden menkul iradesiyle yaratılabileceğini tasavvur eder.²⁹⁵ Takasın amacı ise, iradeyle birlikte, içkinleştirilemeyen-evcilleştirilemeyen her şeyi yok etmek en olmadı yok saymaktır. Şimdi bu yok saymanın yarattığı kaos ve belirsizliğin sonuçlarına maruz kaldığımız felaket koordinatındayız. Bu koordinatın özelliği “artık kurallara uygun olarak işlemeyen ya da bilmediğimiz ve belki asla bilemeyeceğimiz kurallara göre işleyen herhangi bir şeyin akın etmesidir.”²⁹⁶ Bu koordinat herhangi bir hakikat ilkesine itaatin olmadığı çelişkili ve akıldışı paradoksal bir koordinattır. Daha da önemlisi burası tüm

²⁹³ Bkz: Aktaran: Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, Mısra Şair Hölderline aittir.

²⁹⁴ Emil Cioran, *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, 3.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 13.

²⁹⁵ Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, 2012, s. 28.

²⁹⁶ Jean Baudrillard, *İmkansız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, 2.b., Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 24.

bu düzensizliğe bir son vermek üzere geçmişin yeniden inşa ve ihyasına imkân vermez, çünkü bu ibnül vakt'in "*kendisini içerisindeyken unuttuğu* (veya unutmaya meyl ettiği) bir tarih'in dile gelmesini gerektirir. Ancak Sartre, *Bulantı* adlı romanında varoluşun dile gelmesine muhtaç olduğu bu tarihi bir "gayb" a gömer, "varoluş bellekten yoksundur, kaybolmuşlarla ilgili tek bir anısı bile yoktur".²⁹⁷ Böylesi radikal bir hafızasızlık insanın kendisini düşünceye kapatmasıdır, "çünkü düşünce yalnızca insandışı olandan çıkıp bize ulaşabilir".²⁹⁸ Aksi takdirde insanın varoluşunu mümkün kılan bütün eylemler civayla kaplı bir ilişkisizlikte muhayyel bir gelecekte anlamlandırılmak üzere arkeolojik bir hatırlanmaya terk edilecektir: Mumyalama veya deep freeze ne merhametli metaforlardır! Bu minvalde varoluşu, aşkın nihai bir amaca atıfla anlamlı kılmak için olmasa da Levinascı mânâda varlıktan/varoluştan kaçış için dahi, varoluşun kaçınılması düşünülmüşlüğü arz ve armağan edene ihtiyaç duyar insan. Bunu da bize en iyi sağlayacak olan şey, Heidegger'in düşünülmüşü düşünmekte olan olarak tanımladığı hafızadır. Hafıza, hatıranın toplanmasıdır, konumuzla ilişkilendirirsek hafıza iradenin "varoluş eylemlerini ve kiplerini" kendi içinde muhafaza eden şeydir.²⁹⁹ Bunun dışındaki bir varoluş kipi Hz İsa ve Meryem örneğinde olduğu gibi daha doğduğu anda *hafıza'ya steril bir varoluş kipiyle kendini kabul ettirmek*tedir. Belleksiz bir varoluş kendisini ancak böylesi meta-sterilizasyon'un aşkın imalarını kabul ederek yahut gizliden gizliye taklit ederek mümkün kılabilir. Bunun dışındaki bütün varoluş kipleri kendisini hafıza'nın, (örneğimizi devam ettirirsek Meryem'in kültürlenmesine sirayet eden) kültür kompartımanları içerisinde veya bu kültür kompartımanlarının reddini amaçlayan ama en nihayetinde bu kompartımanlara dayanan bir farklı dil oyunuyla ifade edebilir. İfadeyi daha sarıh bir hale getirirsek, varoluş kipine uygun, eklektik yapıya sahip "kültür/düşünce hapisanesi" inşa edebilir. Ve bu eklektik düşünce hapisanesi, Batı'nın '*hafıza*' sında farklı formlarla da olsa aynı içerikle ortaya çıkar: Ruha uygulanan tahakküm! Heideggeryen terimle bu tahakküm formu "mantık" olarak vuku vulur:

Mantık, düşünmenin belirli bir tarzı üzerine hususi bilgileri bir araya getirdi. Mantığın bu bilgileri çok yakın bir geçmişte bilimsel anlamda, üstelik kendini "lojistik" olarak isimlendiren istisnai bir bilim çerçevesinde verimli hale

²⁹⁷ Jean- Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, 2.b., Can Yayınları, 2008, s. 178.

²⁹⁸ Sartre, a.g.e., s. 22.

²⁹⁹ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, s. 12.

getirildi. Bu bilim dalı, hususi bilimler arasında en hususi olanıdır. Günümüzde lojistik birçok yerde, bilhassa Anglosakson ülkelerinde şimdiden, katı felsefenin biricik mümkün biçimi olarak geçerlilik kazanmıştır, çünkü onun neticeleri ve metodları, teknik dünyanın inşasında doğrudan güvenli faydalar sağlamaktadır. Bu sebeple lojistik bugün, Amerika ve diğer ülkelerde, geleceğin biricik felsefesi olarak ruhu tahakkümü altına almaya başlamış bulunmaktadır.³⁰⁰

Bugün Sosyal Bilimler'in amentüsü konumundaki bu “mantık” Foucaultcu anlamda söylersek, disipline edici, ıslah edici yani düzleştirici bir yapıya sahiptir. Ve bu düzleştirici mantığın kendisine işletilemediği kimseler, toplumdan ayıklanması gereken “anormaller” yani delilerdir: Mânâya göre hayatını idame ettirenler yeni toplumun anormalleridir. Foucault'nun delilik terimi, kendisini düşünceye kapatan söz konusu “mantık”ın tahakkümünü sosyo-tarihî düzlemde ifşa eder. Foucault'nun delilikle ortaya koymaya çalıştığı şey “delilik”i (kendinden önceki zamanlardan kökten farklı bir biçimde tasavvur ederek) var eden mantığın “dışlama” gücüdür. Maurice Blanchot, *Hayalimdeki Michel Foucault*'da bu gücü şöyle anlatır, “...bu dışlama gücü iyi ya da kötü bir günde basit bir idari kararnameyle seferber edilmişti; aslında o toplumu iyi ya da kötü olarak değil de, akla uygun ve akla uygun olmayan olarak bölerek aklın saflıktan uzak oluşlarını ve iktidarın –burada egemen iktidar—mükemmelen paylaşılmış olanla sürdüreceği muğlak ilişkileri kabul etmeye zorlayan bir kararnameydi...”³⁰¹ *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*'ta Foucault, bu dışlayıcı kararname kültürünü var eden kültürel eşikten bahseder. “Her kültür, bu kültürün oluşmasına uygun olarak kendisini geliştiren kendi eşiğine sahiptir; 19. yüzyılın ortasından bu yana toplumda deliliğe ilişkin duyarlılık eşiği oldukça düştü; bu, bu düşüşün aynı şekilde nedeni ve sonucu olan psikanalizde görülebilir”.³⁰² Foucault, aklın ortaya çıkışıyla birlikte bu duyarlılık eşiğinin gitgide toleranssız katı bir toplum tipi yarattığını ortaya atarak “japon toleransı” nı ön plana çıkarır. Foucault, Bugünkü Japonya ve Birleşik Devletlerde deliler aşağı yukarı aynı yüzdeye sahip olmalarına rağmen, Birleşik devletlerde toleranssızlığın daha büyük olduğuna vurgu yapar. “...toplumsal grup (özellikle aile) normlara uymayan insanları entegre etme ya da basitçe kabullenme yeteneğinde değildir; hemen hastaneleştirme/hastaneye gönderme bir klinikte ikâmet ya da basitçe aileden ayırma

³⁰⁰ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, s. 15.

³⁰¹ Maurice Blanchot-Michel Foucault, *Hayalimdeki Michel Foucault, Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, 2005, s. 63.

³⁰² Michel Foucault, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, çev. Muhsin Hesapçıoğlu, Birey Yayıncılık, 2000, s. 114.

talep edilir”.³⁰³ Oysaki Japon toleransı, bu insanları ortak hayata katmayı amaçlar ve “hastaneleştirme kural haline gelmemiştir”.³⁰⁴ Bu tolerans, ruhu tahakküm altına alan “mantık”ın, rasyonalizmin, daha özeldede bilimin ve psikanalizin kendisini farklı düşünme tarzlarına kapatmış olmasını tartışmanın odağına taşır. Kendisi de bir Psikiyatrist olan Eugenio Borgna, hastalarına karşı aynı “düşünceye kapalılığı” dayattığını düşündüğü psikanalizi felsefi bir güzergaha (konumuz sınırlarında daha çok Heideggerci ve Kierkegaardcı bir güzergaha) taşıdığı *Melankoli* adlı eserinde, psikanaliz seanslarına olumlu yönde cevap vermeyen hastaların sahip olduğu “mantık” ı yeniden yorumlar.

Psikotik tecrübeye maruz kalmış kimse derin bir yalnızlık ve umutsuzluk içine gömülmüştür ve saldırganlıktan kayıtsızlığa varabilecek ima ve söylemleri açığa vurma veya saklama gibi gizemli bir özelliğe sahiptir. Psikiyatrinin bu gizemle karşılaşmasında kabul edilemez olan şey, “...psikiyatrinin (bir tür psikiyatrinin) kendi bilgisizliğinin sınırlarını kabul etmeyerek, acı ve kaygı, umutsuzluk ve korku gibi her tür psikotik deneyimin yapıtaşlarına karşı aynı (geçmiş ve günümüz) terapötik yöntemlerini uygulamaya meyletmesi; böylelikle de, her tür biyolojik mutlaklaştırmanın ötesinde olan ve dinleyen ve eşlik eden insan sıcaklığından asla vazgeçmeyecek olan delilik takımadasının çelişkilerinde yatan bitmez tükenmez insani kökleri (kördüğümü) göz ardı etmesidir.”³⁰⁵ Deli kendi varoluşuna ve varoluş gayesine yabancılaşmış, ve taşıdığı anlam (dünyası) başkalaşmış veya parçalanmıştır, psikiyatrin (Foucault’yu anarsak düzleştirici söylemin) sahip olduğu anlam çizgisiyle örtüşmez. Anlama çizgisi – kontra bir anlamla karşı karşıya gelir. Ve bu noktada dünyayı farklı perspektiflerden algılayan ve birbirleriyle mukayese edilemez iki farklı mantık söz konusudur. Birisi Rasyonalizmin psikanalikle hastaya uyguladığı cebri boyun eğrici söylem, bir diğeri de hastanın kendi içinde yaşadığı ve nüfuz edemediğimiz içsel gerçekliği, Borgna bu içsellik farkını şöyle açıklar:

³⁰³ Michel Foucault, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, çev. Muhsin Hesapçioğlu, Birey Yayıncılık, 2000, s.114.

³⁰⁴ Foucault, a.yer.

³⁰⁵ Eugenio Borgna, *Melankoli*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.26.

Bu içsel gerçeklikleri, hastaların içsel gerçekliklerini (onların yürek parçalayıcı yankılarını) belirleyen şey, mantık yoksunluğu mantıktan muaf oluş değildir; anlamın parçalanması ve *başka* bir anlamın: gündelik *Lebenswelt*'te görüldüğünden farklı bir şekilde anlam kurulmasıdır. Psikotik, depresif, manik ya da şizofrenik deneyimde kişi mantığını yitirmez; mantık *ortak* anlamın dışındaki yollara dalar ve bu yolların şifresi ancak (sezgisel ve özsel) bir araştırmayla çözülebilir. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, psikotik deneyimdeki anlam dönüşümü, in sani bir ihtimaldir ve bu ihtimal, bizi, her birimizin karanlık ve savunmasız yanına meydan okuduğu, bu yanımızın maskesini düşürdüğü: alışıldık kanılarımızdan bizi çekip aldığı, içimizde öyle-ol-a-bilme hissini doğurduğu ve başkalığın ve yabancılığın: kaçınılmaz olarak, kişisel ve nesnel gerçekliklerin tanınmazlığı uçurumuna düşürdüğü ölçüde yere serer. İmgeler ve karşı imgeler, ışıklar ve yoğun olarak karaltılar, özdeşleşim ve karşı özdeşleşimler, hepsi her halükârda anlamın bitmek tükenmek bilmeyen çatışmalarına dalmış haldedir.³⁰⁶

David Cooper *The Measure of Things* (Şeylerin Ölçüsü)'te, Borgna'nın tanımladığı bu farklı anlam dünyalarının çatışmasına saplanmış kişi karşısındaki tavrı daha daha da belirgin kılar; “rasyonalizm aklın gücünü abartır ve her şeyin devir daim halinde olduğu büyük hayat ırmağına katılımımızı ifade eden bu derin insani tecrübelerimizi değersizleştirir.”³⁰⁷ Bu değersizleştirme M. Foucault'nun akıl ile akıl olmayan arasındaki ilk temel yarıma dediği şeye tekabül eder. Bu yarılmayla birlikte psikiyatri kendi hakikat(ler)ini çekip çıkarır: delilik suç veya hastalık. Tam bu noktada kopuş gerçekleşir ve “hasta” umutsuzluğunun sessizliğine gömülür:

Akıl hastasının sakin dünyasının ortasında, modern insan artık deliyle iletişimde bulunmuyor. Bir yanda deliliği hekimin işi yapan, böylece onunla ilişkiye ancak hastalığın soyut evrenselliği aracılığıyla izin veren akıl insanı var: öbür yanda, ötekiyle ancak yine tümüyle soyut bir akıl—düzen, fiziksel ve ahlaki zorlama, grubun anonim baskısı, uzlaşmacılık talebi demek olan bir akıl—aracılığıyla ilişkiye geçen delilik insanı var. Ortak dil yok; daha doğrusu artık ortak dil yok. Onsekizinci yüzyılın ortasında deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması olarak kesintiye uğramış bir diyalogun sonuçlarını ifade eder, bu durum akıl ile delilik arasındaki ayrılığı sanki zaten varmış gibi koyar v eve sabit söz dizimi olmayan, biraz anlaşılmasız bir biçimde ifade edilen, daha önce delilik ile akıl arasında alış verişte kullanılan o eksik kelimelerin bütünü unutulmaya bırakır. Aklın delilik hakkındaki monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilirdi.³⁰⁸

³⁰⁶ Eugenio Borgna, a.g.e., ss. 29-30.

³⁰⁷ David Cooper, *The Measure of Things: Humanism, Humility and Mystery*, Oxford University Press, 2008, s. 89.

³⁰⁸ Foucault, “Deliliğin Tarihine Önsöz” *Seçme Yazılar 3-Büyük Kapatılma*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, 4.b., Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 21-22.

Bir psikiyatrist olarak Borgna'nın ortadan kaldırmaya çalıştığı şey hastanın sessizliğidir. Borgna bu sessizliği, diyalog'un mümkün olduğu Heideggerci "Söyleşi" imkânıyla aşmaya çalışır. Bu da öncelikle Akıl ile akıldışı olanın arasındaki hakikat-dogma(deliklik konteksinde sapma veya inanç) hiyerarşisinin bertaraf edilmesi anlamına gelir. "Alevleriyle sayısız güneş sistemine yayılan bu evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir gezegen vardı ve bu gezegenin üzerindeki akıl sahibi hayvanlar bilgiyi icat ettiler."³⁰⁹ Nietzsche'ye göre bu icat "...tarihte rastlanan en büyük yalan ve en yüksek kibir anıydı". Foucault'ya göre bu icat, "daima perspektife tabi olacaktır ve asla tamamlanamayacaktır; asla nesnesiyle tam bir uygunluk içerisinde bulunamayacaktır; daima bir kendinde şeyden ayrı olacaktır"³¹⁰ Bu asla tamamlanamama durumu Nietzscheci üslupla ifade edersek, kendinde bilgi diye bir şeyin olmamasından ileri gelir. Ve Foucault'ya göre bu eksiklik bir ilişkiler ağrı içerisinde giderilmeye çalışılır, yani "kendinde bilgi olmadığını söylemek, özne-nesne ilişkisinin (ve *a priori*, nesnellik, saf bilgi, kurucu özne gibi türevlerin) gerçekte bilginin temelini oluşturmadığını, aksine bilgi tarafından üretildiğini söylemektir."³¹¹ Bu çerçevede kutsiyet atfedilen şey bu ilişki ve bu ilişki esnasında yaratılan biricik ritüeldir. Şimdi bu kutsal ritüel karşısında demek gerekir ki, "bilmek özel bir türde inanç formudur"³¹² ve karşı karşıya kaldığımız şey semavi olmasa da başka bir "retorik" e sahip seküler bir dogmadır, Kuhn'dan ilhamını alan bir tanımla söylersek kırılmalarla ilerleyen paradigmatik bir dogmadır. Ve diğer doğmalarda olduğu gibi bu dogmada kendisine inanlar cemaatiyle var olur, Hüsamettin Arslan'ın formülasyonu ile "Epistemik Cemaat" ile var olur. "Modern epistemik cemaat ya da bilimsel cemaat yalnızca bir normlar cemaati ve linguistik cemaat değildir; aynı zamanda herhangi bir cemaat gibi inançlar ya da dogmalar cemaatidir de."³¹³ Bu ifadeyle birlikte, artık rahatlıkla düşüncenin alanında bilimsel dogmanın muhatabına uyguladığı tahakkümü ifade edebiliriz. Akıl ve akıldışı ayrımından önce, delilerin (bizim perspektifimizde anlaşılmasayan bir biçimde cemaatin diğer üyelerinden farklılık gösteren kimsenin) kabul gördüğü Foucault'nın deyimiyse tolera edildiği bir "cemaat" söz konusuydu. Bu

³⁰⁹ Aktaran: Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 2.b., çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 203.

³¹⁰ Foucault, a.g.e., s.207.

³¹¹ Foucault, a.yer.

³¹² Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, 2.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007, s.108.

³¹³ Hüsamettin Arslan, a.g.e., s.106.

kabul ve tolerans'ın kaynağını, dilimize Arapça'dan sirayet etmiş ve toplumda delilere bakışımızı şekillendirmiş olan bir kelimenin karşılığında bulmak pek ala mümkün. Bu kelime *mezcup* kelimesidir. Türk Dili Kurumu Sözlüğüne göre mezcup³¹⁴: 1) Tanrı aşkıyla aklını yitmiş kimsedir. 2)Aklını yitmiş kimse, deli. Modern epistemik cemaate mensup psikiyatr ile hastasının ilişkisi söz konusu olduğunda, ilk anlam ve ilk anlamın hastanın dünyası üzerindeki etkisi görmezden gelinir dahası kasten reddilir. Ve böylelikle de Foucault'nun ifade ettiği “psikiyatrin monologu” ve hastanın sessizliği başlar. Oysaki “deliliğin Müslüman toplumundaki kesin olmayan anlamı, Arapça *el-cünûn u fünûn* [deliliğin bir çok türü vardır] ifadesinde açıkça belirtilir.³¹⁵ Bu türlerden bir tür olarak *mecnun* (çoğulu *mecanin*) *cnn* köküne ait bir kelimedir ve *cnn* kökünden gelen kelimeler “saklamak”, “gizlemek” mânâsı içerir: “cenin” (karında saklanan), “cennet” (saklı bahçe) gibi. Mecnun ise aklını saklayan anlamına gelir.³¹⁶ Ortaçağda mezcup sakladığı “şey” nedeniyle doğrudan hasta olarak etiketlenmemiştir. “Bu dönemde bireyin sıradışı eylemlerine teşhis koymak hekimin tekelinde değildi.”³¹⁷ Dolayısıyla da hastalık kelimesi Ortaçağda delinin bizim örneğimiz özelinde mezcup'un durumunu kuşatan bir ifade değildir. “Hastalık, terimin yetersizliği, geçmişte delilikle uğraşmada bütün olağan dışı davranışları tıbbi olarak etiketlemeye yönelik modern eğilimin yanlış değilse de sınırlandırıcı olduğunu akla getirir.”³¹⁸ Tıbbi perspektif, mezcup'un içinde bulunduğu olağandışı duruma dair sofistike ve fazlasıyla şahsi yorumlar içeren perspektiflerden biriydi sadece. Bir başka ifadeyle bu olağandışı davranışlarda bulunan kimseye yönelik tedavi tarzları doğal olandan doğa üstü olana doğru geniş bir yelpazeye yayılır: tıp, din , büyü.

Modern hastalık modelinde olduğu gibi tıp, hastalığın tedavisinin çeşitli fiziksel tedavi yöntemleriyle sağaltılabilmesi için akıl hastalığının somatic [bedensel] bir süreç olduğunu iddia eder. Dini tedavide, sağlık sağlık ve hastalığın asıl sebebinin tanrıdan kaynaklandığına ve iyileşmenin ancak tanrının dinî ayinler sonunda dûalara icabet etmesiyle mümkün olacağına inanılır. Büyü de hastalık ve sağlığın, doğa üstü sebepleri olduğu inancına dayanır fakat büyü söz konusu olduğunda dinî tedaviden farklı olarak doğa üstü güçler, gizemli tekniklerle istenilen şekilde davranmaya zorlanabilir. Ortaçağda büyü ve din yoluyla sürekli bir artış söz konusudur.³¹⁹

³¹⁴

³¹⁵ Michael W. Dols, *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç, Pinhan Yayınları, 2013, s. 17.

³¹⁶ Dols, a.yer.

³¹⁷ A.g.e., s. 19.

³¹⁸ A.yer.

³¹⁹ A.g.e., s. 22.

Modern mantık son ikisini delilikle birlikte akıl dışının alanına sürmüştür. Bu sonuç, hastanın dünyası ile modern psikiyatrin mantığı arasındaki mevcut farklılığı bilimsel mantığın (tahakkümünün) hastayı kendisiyle sulha erdirecek(!) tasallutuna terk etmiştir. Çünkü mevcut bilimsel epistemik *cemaat*'te anlamlı sonuç vermesini sağlayacak uygun bir *yazılım* yoktur. Bilimsel düşünce kendisini *dünyevi* olanla sınırladığı için, *aşkın* bir ilişkinin anlamını deşifre edecek bir *computer*, ve ona uygun bir *yazılım* sistemi yoktur. Geldiğimiz noktada birbirinden farklı ve birbirini dışlayan “dogma” ların dolaşımında olduğunu görüyoruz. Arslan’ın ifadesiyle:

Dogmasız epistemik cemaat yoktur ve olamaz. İki türlü dogma vardır: Herhangi bir epistemik cemaatin genelde müminlerinin sahip olduğu şekliyle naif (işlenmemiş analizi yapılmamış) dogmalar ve yine herhangi bir epistemik cemaatin yaratıcı önderlerinin sahip buldukları (bilimsel cemaat içindeki bilim adamlarının) sofistike (işlenmiş ve analizi yapılmış ya da işlenmekte olan) dogmalar. Tarihi gelişim içinde, dinî cemaatten bilimsel cemaate geçilirken ya da daha düzgün bir söyleyişle, bilimsel cemaat dinî cemaatin yerini alırken dogmalar alanından, dogmalardan arınmış bir Alana geçilmemiştir. Her cemaat eninde sonunda bir inançlar şebekesine bağlıdır ve kendi varlığının devamı için bu inançları işlemek, kuşaktan kuşağa intikal ettirmek savunmak zorundadır.

„³²⁰

Kuşaktan kuşağa işlenen bu inanç şebekesi (bilimsel olanı) kendinden önceki şebekeleri yok ya da ıslah edene kadar, Psikiyatir ve hasta asimetrik bir konumda varolmaya devam edecektir. Varolduğumuz zaman diliminde tecrübe ettiğimiz şey bu asimetrik ilişkidir. Ancak bu ilişkide hasta derin bir biçimde yitirilmiş iletişimin acısını hisseder. Hastanın ihtiyaç duyduğu şey diyalog/söyleşidir. Bu asimetrik ilişkiyi yok edecek olan şey gerçek bir söyleşidir. Borgna bu noktada Heidegger’in Hölderlin’in söyleşi üzerine şiirine dair söyleşi açıklamasına başvurur. ³²¹ Şöyle der Hölderlin:

Çok şey gerçekleştirdi insan.
Çok semavinin adını andı.
Söyleşi olduk olalı
Dinleyebildik birbirimizi.

³²⁰ Dols, a.g.e., s. 110.

³²¹ Eugenio Borgna, *Melankoli*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 206.

“Heidegger Hölderline ait bu mısraları şöyle izah eder: “Biz bir söyleşiyiz. İnsanın varlığı dil (*Sprache*) üzerine temellenmiştir; ama bu sadece söyleşide (*Gesprache*) tam bir şekilde gerçekleşir (geschieht). Heidegger ardından sorar, “Ama o halde söyleşi ne anlama gelmektedir? Görünen o ki beraberce bir şey hakkında konuşmak demektir. Konuşma karşılaşmayı bu sayede mümkün kılmaktadır. Ama Hölderlin şöyle demektir: ‘Söyleşi olduk olalı dinleyebildik birbirimizi.’ Dinleyebilmek birlikte konuşmaktan doğan bir sonuç değildir, aksine bunun şartıdır.”³²² Borgna’ya göre bu tam olarak hastanın hasret kaldığı iletişim umudu olarak belirir. Gadamer’in perspektifinde bu umut daha da ilerletilir, zira Gadamer’e göre “Söyleşi sanatının ilk şartı öteki kişinin bizimle birlikte olduğunun teminat altına alınmasıdır.”³²³ Bu teminat için diyaloga katılan muhatapların kabul etmesi gereken temel mesele, söyleşinin bir karşılıklı anlaşma süreci olmasıdır. Bu nedenle de her muhatap kendisini karşısındakine açmalı, muhatabının perspektifini geçerli saymalı ve sanki herhangi bir bireyi değil de, bizatihi muhatabının söylediği şeyi anlayacak şekilde kendisini muhatabına taşımalıdır, Gadamer’e göre bu gerçek bir söyleşinin asli unusurudur. Ancak yine de muhataplar söyleşinin sonucunda ortaya çıkacak şeyi önceden kestiremez. Gadamer söyleşinin sonucunda ortaya çıkacak bu “kestirilemez” olanı Sokratik diyaloglar üzerinden açıklar: “Sokratik diyalogun, yani kelimeleri bir ebe olarak kullanma sanatının sorgulayıcı verimliliği, kesinlikle diyalogda partner olan kişileri hedef alır, fakat ifade ettikleri kanaatlerle, diyalogda açılan konunun iç mantığıyla alakalıdır.”³²⁴ Gadamer’e göre bütün sorgulayıcı sürecin sonunda “onun hakikatinde ortaya çıkan şey logosudur: bu logos ne benim ne sizindir ve bu yüzden diyaloga klavuzluk eden kişinin bile bilmediğini bilebileceği ölçüde katılımcıların subjektif kanaatlerini aşar.”³²⁵ Burada, Gadamer sokratik diyalogların karşılıklı ilişki içinde yürüdüğü imasıyla şekilde şöyle der; “...diyalog sırasında konuşulan dil – soru-cevap, verme-alma, birbirine yönelik amaçlarla konuşma ve birbirinin niyetini görme sürecinde –anlamın iletimini gerçekleştirir”³²⁶ Gadamer’e göre bu dil kimsenin

³²² Aktaran: Borgna, a.g.e., s. 196.

³²³ Hans. Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan (ing.) ve İsmail Yavuzcan (alm.), C. II, 1.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 148.

³²⁴ Gadamer, a.g.e., s.149

³²⁵ A.yer.

³²⁶ A.g.e, s.150

egemenlik alanında değildir. Her söyleşi müşterek bir dilin varlığını öngörür veya onu yaratır:

Grekerin söylediği gibi, ortada/merkezde diyalogun partnerlerinin her ikisinin de paylaştığı bir şey vardır; partnerlerin birbirleriyle hakkındaki düşüncelerini paylaştıkları bir şey. Bu yüzden söyleşinin konusuyla üzerinde bir anlaşmaya varmak ilkin söyleşide ortak bir dilde uzlaşmaya varmak ilkin söyleşide ortak bir dilde uzlaşmaya varmak demektir. Bu basitçe kullandığımız aletleri düzenlemek gibi harici bir mesele değildir; partnerlerin kendilerini birbirlerine adapte ettiklerini söylemek de değildir; tersine, başarılı bir söyleşide her ikisinin de nesnenin hakikatının etkisi altına girmeleri ve dolayısıyla birbirlerine yeni bir komünite içinde bağlanmaları demektir. Diyalogda bir anlamaya/anlaşmaya varmak sadece, kişinin kendisini ortaya koyması ve kendi bakış açısını başarıyla ifade etmesi meselesi değildir; tersine, içinde daha önce olduğumuz gibi kalamayacağımız bir komüniteye dahil olmasıdır.³²⁷

Bu perspektifte söyleşi muhataplar tarafından yürütülen değil, yalnızca onların da dahil oldukları bir süreçtir, bir başka şekilde ifade edersek bu süreçte muhataplar “söyleşinin yöneticileri olmaktan çok yönetilenleridir.”³²⁸ Ancak dikkat çekici olan şey Gadamer’in, Köle’nin efendinin yönlendirmelerini takip ettiği Platon diyaloglarını da bir “söyleşi” formunda takdim etmesidir. Gianni Vattimo’ya göre, Platon diyaloglarında gerçekleşen şey, köle’nin yönlendirmeler sonucunda ulaşacağı hakikate önceden vakıf olmasıdır. Bu Vattimo’nun düşüncesinde, son derece şiddet içeren aynı zamanda politik imalara sahip tehlikeli bir pozisyonudur. Vattimo bu perspektifle, Platon’un *Menon* diyalogunu yorumlar: “*Menon* diyalogunda köle geometrik hakikati keşfedebilse de Platon’un sorgulamasına boyun eğene dek onu anlamayacaktır.”³²⁹ Örneğimizi hatırlayacak olursak, hasta sahip olduğu anlam dünyasını terk edip psikiyatrin istediği tepkileri vereceği bir düzeye erişmediği sürece “akıl sahibi bir varlık” olma mertebesine erişemeyecek, ve psikiyatrin disipline edici telkinlerine maruz kalacaktır. Bu her iki boyun eğdirici telkinin gayesini Vattimo şöyle ifade eder: “...bilim gibi Platon diyalogları da hakikate veya benzer şekilde şiddete boyun eğmenin başlangıcıdır.”³³⁰ Boyun eğmeyi mevcut hakikatin muhafazası takip edecektir. Platon için filozof’un yapması gereken mevcut düzeni desteklemesidir. Filozof bir başka paradigma çerçevesinde yeniden “Varlığı kendisi için işletemez/yola koyamaz” veya mevcut

³²⁷ Gadamer, a.g.e., s. 165.

³²⁸ Gadamer, a.g.e., s. 169.

³²⁹ Gianni Vattimo, Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism; From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, 2011, s. 42.

³³⁰ Vattimo- Zabala, a.yer.

sisteme dair farklı imkânlar öne süremez, bunun yerine “zorunlu olan” şeyi “düzenlemeli” yani dayatmalıdır.³³¹ Bu ve benzeri gereklilikler diyalog esnasında muhatabın susturulmasından, yani hakikati muhafaza etmek uğruna uygulanan şiddet eyleminden başka bir şey değildir. Modern düşünce bu şiddeti kendi tekeline alır. Bu şiddetin hedefinde bu kez Tanrı’yı öldüren “ölüm” vardır.



³³¹ Vattimo- Zabala, a.g.e., s. 43.

2.4 TECRİTTEKİ TANRI'NIN VAİZİ: ÖLÜM MELEĞİ

Öbür Dünya, bizim içimizdedir: Ağırlığı fazla bir bilgi ama içimizde saklı.

[Elias Canetti, Ölüm üzerine]

Bütün trajik ölüm sahnelerinin faili bu vaizi bir an olsun tereddüte düşürecek beşeri bir kelam henüz hiçbir Şaire ilham olunmadı ne yazık ki! Tanrı'nın Ölümünün ardından, O'nun/O'nda “sonsuzluk” vaadini bütün “aşkınlık” imalarıyla, sürdüren “ölüm meleği (Melekil Mevt)” her yerde kol geziyor, bu mekânsız, suretsiz Havari'yi, zamanın diliyle bu “*seri katil*”i ele geçirmek ne mümkün! Ruhumuzu, bedenimizi/hücrelerimizi ve modern zamanlar için daha da can alıcısı “zihnimizi” ele geçirip bizi kendisiyle gitmeye ikna eden büyük baştan çıkarıcı aramızda. Her ölümle birlikte aynı müstakbel kaderi vaaz ediyor: “Her Canlı Ölümü Tadacaktır” [Ali İmran: 184] Tecritin ardından hala eski düzene göre hareket eden, ve Tanrı-vari bir biçimde her an her yerde karşımıza çıkan bu vaizin “programını bozmaya uğraşyoruz, ve bundan sonra ölümü sanal bir gerçeklik, canlı varlığın yazılımında yer alan bir seçenek olarak görmek istiyoruz”.³³² Tanrısız bir dünyada hiçliğin katlanılmaz acısına karşılık bunu yapmak zorundayız. Ölüme karşı beden üzerinde çalışıyoruz: *reversal engineering* (tersine/tersten mühendislik) zamanları şimdi, *reversal design* (tersine/tersten dizayn) hayaliyle kadvralar, plasentalar ve [kök] hücreler üzerinde durdurak bilmeden çalışıyoruz (!). Bir yandan da Ölüm Meleğinin maktulleri üzerindeki tekniklerinin kaydını tutuyoruz; Genetik ve Kronik Vakalar, ani gelişen komplikasyonlar, ağır tahrik, ve bir de henüz nedeni belli olmayanlar vd. Diğer yandan onu yok etmenin ölümcül ölümünü bize tattıracak tehlikeli bir oyuna soyunuyoruz. Jean Baudrillard'ı anarsak, bölündükten sonra ölmesi gereken hücreyi yanıltıyoruz: “*Hücre ölmeyi unutuyor, nasıl öleceğini unutuyor*”.³³³ Bu patolojik bir unutkanlık türüdür zira hücre ölmeyi unuttuğunda ortaya çıkan şey kanser'dir. Bu durumda Baudrillard'da göre, asıl mücadele edilmesi gereken, ölüm tehlikesi değildir, artık “ölmenin imkânsızlığı” gibi bir sorunla da karşı karşıyayız: Ölmeyi unutan hücrelerin ölümcül ölümsüzlüğü bizi gözetliyor.³³⁴ Metaxy'nin inkârı bu anlamda *ölümün ölümsüzlüğe gebe* rahmini

³³² Jean Baudrillard, *İmkansız Takas*, 2.b., çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 35.

³³³ Baudrillard, a.g.e., s. 32.

³³⁴ Baudrillard, a.yer.

parçalama yanılıdır. Ya da vaktinden evvel bir doğum premature bir *ölümsüzlük*'tür. Onun sırrını keşfetmek için, koynuna girenler (geri döndürülemez olanlar) dışında ölüm tüm ketumluğuyla karşımızda. İnsan ölüme yazgılı bundan kaçış yok! ifadesinin kabul edildiği ve içselleştirildiği Ortaçağ'da ölüm en temel anlamıyla fani dünyadan ebedi dünyaya bir geçiştir, yapılması gereken ölümün karşımıza dikileceği o gün için hazır olmaktır. Hıristiyan teoloji dile gelirse, ölümle bir arada yaşamak ve ölümü kavrayıp onu aşacak "çileli" bir dünya hayatıdır bu hazırlık. Gazali'nin ifadesiyle, aslolan Melekil Mevt (Ölüm Meleği) ruhumuzu kabzetmek üzere geldiğinde güzel bir surette bizi karşılaması ve olabildiğince acısız bir biçimde can vermemizi sağlamasıdır.³³⁵ Bunu sağlayacak amel bütün sırta vakıf olmamıza imkân verecektir. Önemli olan bu geçiş anına hazır olmaktır. En nihayetinde "ölüm dostu dostu kavuştur"³³⁶ Böylelikle Ortaçağ ölüm karşısında bizim onu içselleştirip onun ötesini tasavvur ettiğimiz bir duruş sergiler. Bu insanın ölüme yabancılaşmadığı ve ölümü yadırgamadığı bir duruştur. Huzur içinde bir ölümün ilhamı ve imkânıdır bu. Artık kimse bu imkânla ilgilenmiyor, hatta Cioran'ın dediği gibi, "artık kimse ölümü düşünmüyor kimse kafa yormuyor ölüm hakkında, bizi alıp götürdüğünde bile onunla meşgul değiliz".³³⁷ Evvel zaman içinde yaşayanlar ölümü küçük görmeyen ve onunla bir biçimde diyalogu sürdüren bir bilgeliğe sahiplerdi. Ölüm hissini uyandırdığı nağmeyi ruhla bedenini kapatılmaz gediğinde, o sonsuz vadide terennüm etmek bariz bir biçimde evvel zamanın alametifarikasıydı. Aynı şekilde evvel zaman ölüm hissini "son derece sanatkârane bir biçimde varlığın mahrem dokusu içine dahil etmeyi de başarmıştır."³³⁸ Yine evvel zaman içinde aşına sesler kesilip yerini bir garip simaya bıraktığında, toprağın ve semanın bedeni ve ruhu ayrılığın dehşetine gark eden çağrılar vaki olduğunda, ölüm karşısında kimse hileye hurdaya yönelmemiştir.³³⁹ Fakat *tecrit*'in ardından bu duruş yerini ölümden kaçışa ölümü ötelemeye çalışan bir duruşa terk etmiştir. Jankelevitch'i dinleyelim:

"İnsan, içeriklerin, tarihin, araçların/imkânların, tarzların tüm güçlü efendisidir. O ölümün tarihini geciktirmek, acıyı ekonomikləştirmek için buradadır. A priori olarak onulmaz dert yoktur. Sadece mevcut teknolojilerle mücadele

³³⁵ İmamı Gazali, *Ölüm ve Ötesi*, çev. Murat Balıbey, Gelenek Yayıncılık, 2015, s. 45.

³³⁶ Gazali, a.g.e., s. 46.

³³⁷ Emil M. Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*, çev. İsmail Yerguz, Jaguar Kitap, 2015, s. 28.

³³⁸ Cioran, a.yer.

³³⁹ A.g.e., s. 28.

edemediğimiz hastalıklar vardır. ...Fakat Modernlerle birlikte, yaşam beklentisi teknolojinin durumuyla arttı. Bu tam da teknolojinin baş döndürücülüğü ve uzun ömürlülüğün artması.”³⁴⁰

Jankelevitch'e göre ölümü kabullenişimizi tabu boyutuna taşıyan Hıristiyanlıktır. “Ölüm, der Jankelevitch, bir yerden diğerine geçiş değil, o sonsuz, o hiçbir yere bakmayan penceredir.”³⁴¹ Jankelevitch'e göre, Hıristiyanlık bu hiçe dönüklüğü, evcilleştirecek ölümlerin dirileceğine dair “dogmatik bir ölüm imajı” yaratmıştır, bu imaj pratikte “ölü sevicisi” olarak ortaya çıkar. “Mesela, ölünün maskesini almak gibi, başka yerde korkunç gelebilecek bir Hıristiyan adeti var ya da elinin kalıbını almak gibi”³⁴² Jankelevitch'e göre aslında korkunç olan bu şeylere önce alışmaya ve zamanla onları sevmeye başlarız. “Deriz ki: Ah ne kadar da güzel!”. Oysa ki, ceset donuk bir ifadeye sahip çirkin ve korkutucudur, dolayısıyla ölümden güzel olan bir şey yoktur. Jankelevitch'in düşüncesinde bu Hıristiyanlığın sahip olduğu karanlık yüzdür, Hıristiyanlık gizli bir ölüm sevgisi inşa eder. Ona göre, bu karanlık yüzü Katoliklikte görmek pek ala mümkündür: “Ceset aşkı Katolik'tir”³⁴³. Katoliklik bir ölüyü hayattaki bir kimseden daha çok sever, bu nedenle “Katoliklik, ölü sevicidir, ölüperesttir”³⁴⁴.

Ölüm fikri manipüle edilmeye son derece müsait bir enstrümandır ve yeryüzünün farklı noktalarında farklı şekillerde kullanılmıştır. Hıristiyanlık yani din de bu manipülasyonu en açık şekilde uygulayan örneklerindedir. Ancak Jankelevitch bütün bu manipülasyonların bugün için temelsiz ve bilimsel çalışmaları seketeye uğratmaya çalışan savsatalar olduğunu düşünür. Zira ona göre gelinen noktada bilimsel çalışmalar sayesinde hastalıkların üstesinden gelinebilir ve ölüm ertelenebilir; yani Jankelevitch'e göre kaçınılmaz son da olsa ölüm en nihayetinde ertelenebilir. Bu minvalde yapılması gereken, bu ertelemenin önündeki her şeyi dekonstrüksiyona tutarak bilimsel mücadeleye yoğunlaşmaktır. Jankelevitch bilimsel çalışmaların önünde hastalıklardan daha büyük bir sorun olduğuna işaret eder: "Mevcut tekniklerin çaresiz

³⁴⁰ Viladimir Jankelevitch, *Ölümü Düşünmek*, çev. Yılmaz Ruhi Demir, Monokl Yayınları, 2012, alıntı sırasıyla s. 21. 71. 72.

³⁴¹ Jankelevitch, a.g.e., s. 96.

³⁴² A.g.e., s. 99.

³⁴³ A.g.e., s. 100.

³⁴⁴ A.yer.

kaldığı hastalıkların yol açtığı daha amansız, daha ölümcül bir hastalık söz konusudur: gelecek beklentisini yok eden umutsuzluk fikri!"³⁴⁵

Jankelevitch, Böylesi bir durumda, hastalıklarla mücadele tekniklerin geliştirilebileceğine dair derin inancını korumakla birlikte, bu tür hastalıklar karşısında ya da bir başka ifadeyle umutsuzlukla mücadelede dinin pozisyonunu onaylar:

“Dinsel umut, en alasından umuttur. Bu, bugünün bir geleceği, bir sonraki günün olacağı umududur. Ve umutsuzluk da, geleceğin yokluğudur.”³⁴⁶

Jankelevitch'e göre umutsuzluk ile intihar arasında çok yakın ve doğrudan bir bağ söz konusudur, bu herhangi bir çözümün, olmadığı yegâne çözümdür. “Umutsuz birinin tek arzusu kendisini öldürmek olabilir.”³⁴⁷ Fakat ölümün olduğu gibi intihar'ın da bir takım aşkın kökleri mevcuttur. Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı metinde dinin intihara bakış açısını çok net biçimde ifade eder. İntihar ruhun “...en üst derecedeki günahı, yaşamdan kaçma, Tanrıya karşı başkaldırma”³⁴⁸sı anlamına gelir. Genel olarak Semavi dinlerde, daha baştan intihara yol açan umutsuzluğun, yeise düşmenin kendisi bir “günah” olarak nitelendirilir. Cioran, *Ezeli Mağlup*'ta “günah” ile hayatın anlamsızlığının son bulması olarak intihar fikrini karşı karşıya getirir ve oyunu intihardan yana kullanır. Hıristiyanlığın intihar karşıtı tutumuna rağmen Cioran hayatın anlamsızlığı karşısında intiharı insanın yardımcıları olarak görür. Fakat Cioran'ın, intihara kapı aralayan düşüncesinin temel hedefi “irade” nin zaferini ilan etmek değildir. Hayatın anlamsızlığı karşısında intihar “kontra-ımkân” olarak her an elimizin altında hazır ve nazırdır.”³⁴⁹ Simon Critchley, *Notes on Suicide*'da hayatın anlamsızlığının ötesinde “günah” fikrine döner ve intihara yönelik bu dini tutumu eleştiriye tabi tutar.

Critchley'göre, en temelde intihara karşı ahlaki tutumuzu şekillendiren Hıristiyan bir yasak söz konusudur: "Eğer bir kimse kendi duyu ve duygularının etkisiyle özgür iradesiyle bir eylemde bulunarak intihar ederse, o zaman bu Tanrıya, Krala ve Ülkeye bir saldırı anlamı taşıyacaktır."³⁵⁰ Bu doğrultuda ön plana çıkarılan düşünce intiharın

³⁴⁵ Viladimir Jankelevitch, *Ölümü Düşünmek*, çev. Yılmaz Ruhi Demir, Monokl Yayınları, 2012, s. 21.

³⁴⁶ Jankelevitch, a.g.e., s. 22.

³⁴⁷ A.g.e., s. 88.

³⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 5.b., Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 59.

³⁴⁹ Emil M. Cioran, *Ezeli Mağlup*, çev. Haldun Bayrı, 2.b., Metis Yayınları, 2012, s.155.

³⁵⁰ Simon Critchley, *Notes on Suicide*, Fitzcarraldo Editions, 2015, ss. 27.

yanlış olduğudur çünkü yalnızca Tanrı hayatlarımız üzerinde uygun ahlaki otoriteye sahiptir. Hıristiyan yasakla birlikte insanın üzerinde kurulan otoriteyle birlikte insanın ilginç bir pozisyona sürüklendiğine vurgu yapar: "Biz Tanrı'nın varlığı/mülkiyetiyiz sanki, fakat öyleyse, insan acayip veya garip bir mülkiyettir çünkü biz hala bir şekilde kendi irademiz altında eylemde bulunduğumuz intibasına sahibiz."³⁵¹

Bu ilginç pozisyonda Critchley Tanrı'nın mülkiyeti olma fikriyle irade fikrini karşı karşıya getirir: "İnsanlar ilahi serada pasif bir biçimde oturan saksı bitkileri değildir; ancak özgür irade kapasitesi şöyle anlaşılır ve anlaşılmalıdır: o bizim ilahi iradeye karşı eylemde bulunmamıza müsaade eder."³⁵² Critchley bu kez de bu müsaadenin sınırlarını ve anlamını soruşturur: Bir insan iyi eylemde bulunmak maksadıyla kendi kusurlu iradesini Tanrı'nın kusursuz iradesiyle aynı hizaya çekmeyi arzulamasına rağmen, böylesi bir hizalamaya erişilemez dahası erişilmemelidir. İnsan kendi iradesinin Tanrı'nın iradesi olduğunu iddia ederse o zaman o kimse dolaylı olarak eylemlerinin ilahi olarak onaylandığını –ki bu günah olmasa bile kibirli bir şeydir— iddia ediyordur.³⁵³ Critchley bütün bu eleştirilerle birlikte kendi tutumunu Hıristiyan düşünce geleneğinden ayırd edecek şekilde şöyle özetler: Hıristiyan gelenek içerisinde, Ben bir inanç eyleminde irademi lütfâ etmek ümidiyle Tanrı'ya yönelirim, fakat lütuf benim benliğimin veya eylemlerimin yerine koyabileceğim bir şey değildir asla. İnsan olmak Tanrı'nın iradesine karşı gelebilmektir. Biz Tanrı'nın mülkiyetiysek o zaman uygunsuz bir biçimde eylemde bulunma kapasitesiyle birlikte yaratıldık demektir. Bu Düşüş ve Cennetten kovulmadan çıkarılan derstir.³⁵⁴

Critchley'in intiharın dolayısıyla özgür iradenin önünde engel teşkil eden ikinci dinî söylem "hayatın Tanrı'nın bir "Hediye/armağan (GiFT)"nı olduğu tezidir. Critchley'e göre, Din açıkça bize şunu söyler "İntihar edersek, açıkça Tanrı'nın armağanını geri çevirmiş olacağız."³⁵⁵ Critchley bir an için düşünüldüğünde bunun son derece kafa karıştırıcı bir ifade olduğunu öne sürer:

³⁵¹ Simon Critchley, *Notes on Suicide*, Fitzcarraldo Editions, 2015, s. 27.

³⁵² Simon Critchley, a.g.e., s. 28.

³⁵³ Simon Critchley, a.yer

³⁵⁴ Critchley, a.g.e., s. 29

³⁵⁵ Critchley, a.g.e., ss. 29

Hayat Tanrı'nın bir armağanıysa, O halde armağan tam olarak nedir? Armağan bir kimsenin bir başkasına verdiği herhangi bir şeydir. Verdikten sonra armağan alan kişiye aittir. Doğası gereği, Armağanı veren verdiği andan itibaren armağan üzerinde hiçbir tasarrufa sahip değildir. Bu nedenle intihara yönelik yasak, hayatın Tanrı'dan gelen bir armağan olduğu fikrine dayandırılırsa, bu durumda hayat, artık bir armağan olmamasına neden olan pek çok şartın iliştiirildiği bir armağan gibi görünür. Yani, reddedemeyeceğimiz bir armağan, armağan değildir. Bir armağan olabilmesi için, Hayatın, reddedilebilmesi, atılabilmesi/elden çıkarılabilmesi, herhangi bir kimseye yeniden-armağan edilebilmesi, para için yeniden-satılabilmesi, veya hibe edilebilmesi gerekir. Hayat Tanrı'dan bir armağan ise, bu durumda, Tanrı armağanın reddi olarak intihar ihtimaline müsaade etmesi gerekir. Bu argüman temelinde, intihar reddedilemez.³⁵⁶

Critchley kavramsal düzeyde intiharın/ölümün aşkın köklerini aşındırır, anlamsızlaştırır. Bütün bunları iradenin egemenliğini ilan etmek adına yapar. Critchley'in nezdinde dile getirdiğimiz bu irade düşkünlüğü İnsanın kendisini yeryüzüyle sınırlamasıyla son bulmuştur. Berdyaev'in ifadesiyle, bir insan evreni içine hapsedilmiştir: “Tanrı ile şeytan, cennet ile cehennem, bu dünyayla aralarında hiçbir iletişim olmadığından bilinmeyen alanına itilip bırakılmış sonra da her türlü gerçekten soyutlanmıştır.”³⁵⁷ Bu süreç içerisinde ruh'un ani sessizliği kaplamıştır her yanı. Böylelikle, Düşüncenin alanı etle kemiği kuşatan taş duvarla-yeryüzüyle tahdit edilmiştir.

Tanrısal bağlarından boşanan ve bütün erdem sınırlarını aşan *arzu*'ların yol açtığı çöl büyüyor. Her şeyi “tüm çıplaklığıyla gizleyen” çölle mahrem tecrübesi-diyalogu insanın: acı. David Le Breton, acının hayatın her alanına nüfuz eden bütün köklerine ulaşmaya çalıştığı *Acının Antropolojisi*'nde, şöyle der: “Acı hiç kuşkusuz mahrem bir olgudur ama aynı zamanda da sosyal ve kültürel bir olgudur ve ilişkilere de bağlıdır, bir eğitimin meyvesidir.”³⁵⁸ Bu metnin perspektifinde acı Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan bir *ifadesizlik*in vuku bulmasıdır. Araf'ın bir yanına ilişkin bütün hatıraların dumura uğramasıdır. Bir başka ifadeyle arafın aşkın alemiyle ilişki kurma fonksiyonunu yitirmesidir, yani bu metnin sınırlarında “acı bir işlev değil, bir işlevin hasar görmesidir”.³⁵⁹ Bu zarar gören işlev hayatın kendisi üzerinden tanımladığı aşkınlığın yokluğuyla, dünya hayatını da büsbütün sorunlu kılmıştır. Her acı gibi bu acı da ruhumuzda bir takım manevi yaralar açar ve dünyayla ilişkimize saldırır, ancak

³⁵⁶ Critchley, a.g.e., ss. 27.

³⁵⁷ Nikolay Berdyaev, *Dostoyevski: Ruh sürgünü*, çev. Ender Gürol, 3.b., Dünya Kitapları, 2004, ss. 28-29.

³⁵⁸ David Le Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, 3.b., Sel Yayıncılık, 2015, s. 9.

³⁵⁹ Breton, a.g.e., s.11.

bireyler olarak bizi çıkmaza sürükleyen şey, her birimizin bu acıyı hissetmesi fakat muhatabına aktaramamasıdır. Acı bir başka dimağa tercüme edilemez, “acı dilin radikal başarısızlığıdır”.³⁶⁰

Tanrı’dan sonra sema *kurşunla kaplıdır*, herkes aynı acının muhatabıdır, ancak her tercüme teşebbüsü “kendi mahremiyetinin tahrifidir. İnsanların acılarını kendi “hiçlik” inde yok eden bir Tanrı’yla diledikleri vakit diyalog kurabildikleri bir dönemin ardından, “bugün acılarımızı sıkıntılarımızı anlatabileceğimiz biri olmadığı için teselli bulamıyoruz.”³⁶¹ Modern rasyonel düşünceden ilhamını alan dünyada dinmeyen acılarımızı teskin etmek için André Malraux’un, *İnsanlık Durumu*’nda ifade ettiği gibi “Yaşamı akıl ile değil afyonla (pek tabii seküler olanıyla) düşünme”ye mecburuz: Afyon düşüncelerimizi yok ettiğinde muhayyilemizdeki bütün acılar da son bulacaktır.³⁶² Elbette Malraux’un “afyon” metaforunun yarattığı bu acısızlık durumu “an’ı daim” olmalıdır. Bu minvalde bu gün, güneşin battığı topraklarda yaşayan toplumlar başta olmak üzere (batılılaşanlar da dahil) arzuların her anına hükmedebilmek için Afyonun yeryüzünü ve yeraltını pek mahir biçimde işgal eden mabetlerinde acılarını dindirmek üzere bir araya gelip düşünceyi engelleyen afyon seansları tertip ediyorlar. Bu karşı konulamaz afyon endüstrisinde acılı her birey arzuların yol açtığı çölü kuşatmak acıları (anlık da olsa) dindirmek için her defasında doz aşımını talep eder ancak Lacan’ı anarsak “arzu’nun nesnesi yoktur”³⁶³, hiçbir doz nihai durak değildir ta ki *golden shot* (altın vuruş) ile arzularının hiçliğine gömülene dek. Modern dünyada “birey giderek hem kendisine hem de diğerlerine bir fonksiyonlar yığını olarak görünmektedir.”³⁶⁴ Afyon endüstrisi acılarını teskin etmek için insanı “fonksiyonlarının illüzyonu” ile hipnotize etmek gayesindedir. Bu nedenle insanı fonksiyonları üzerinden tanımlayarak varlığının anlamını (ihtisas alanına göre farklılaşmakla birlikte) fonksiyonlarına indirgemıştır, fakat fonksiyonlara sahip bir varlık olarak değil dahası *fonksiyonlarının fonksiyonu* düzeyine erdirilmiş bir *varlık* olarak. Afyon Endüstrisinin insanı fonksiyonun fonksiyonuna indirgeyişi en müşahhas ifadesini Porno Sektöründe

³⁶⁰ Breton, a.g.e, s. 34.

³⁶¹ Emil M. Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*, çev. İsmail Yerguz, Jaguar Kitap, 2015, s. 20

³⁶² André Malraux, *İnsanlık Durumu*, 2.b., çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, 2015, s. 254.

³⁶³ Jacques Lacan, *Dinin Zaferi*, çev. Deniz Kurt, Altıkkırkbeş Yayınları, 2015, s. 21.

³⁶⁴ René Guénon, “Ontolojik Muamma Üzerine”, *Metafizik Nedir?*, çev. Mustafa Tahralı, Birey Yayınları, 1999, s. 52.

“yaratır”. Böylelikle de modern dünyada fonksiyonlardan mürekkep “bir varlık olarak insan” seksin mistik unsurlarını kaybetmiştir; seks insanın bir fonksiyonu olacağı yerde insan seksin bir fonksiyonu haline dönüşmüştür.”³⁶⁵ Bu noktada seks varlıkların vasatlığından başka bir anlam ifade etmez. “Ama varlıkların kendileri dışına çıkmaktan başka bir çareleri olmadığı için cinsellik onları geçici olarak kurtarır.”³⁶⁶ Ancak bu dönüşümle birlikte ilk otantik ve mistik anlamını da kaybetmiştir. Çözumsuz muğlaklık; Porno, *cinselliği kullanarak* her türlü baştan çıkarmaya son veriyor, aynı zamanda da cinselliğin işaretini biriktirerek *cinselliğe* son veriyor.³⁶⁷ Bu pornonun hakikiliğini ortaya çıktığı noktadır: porno bedeni maddi hale getirerek bedenden caydırmaya yönelik bir simülakrdan ibarettir.³⁶⁸ Artık Ben arzunun en güdüsel alanında dahi dışlanmış konumda.

Bu çölde “ego” nun kendisini takdim edeceği bir benlik alanı yok. Hiçliğin ve anlamsızlığın dışında hiçbir şey yok artık. Burası insanın hiçliği(ni)* tecrübe etmek üzere kendine daldığı yer, ve uzun zamandır “insan” bu yerde kendisini geleceğe sevk eden ve hayata bağlayan “umut ilkesi”nin kaybıyla karşı karşıya, Umudun kaybı, Varoluşu hiçliğin merhametsiz ve tuzla buz edici yağlı urganında sallandıran amansız bir hastalıktır. “Umut, insanî bir imkân olan umut, yok olmaya yüz tuttuğunda insanın kendi bireyselliğinin ötesine geçmesi ve kendi içkinliğinin sınırlarını aşması imkânsızlaşır”.³⁶⁹ Umutsuzluk’un Varoluş üzerindeki etkisini *Bulantı*’da görmek mümkün:

“Bırakıp gitmek, kendimi uyutmak istedim. Ama yapamıyorum, boğuluyorum: Varoluş her yandan bana nüfuz ediyor, gözlerimden, burnumdan, ağzımdan...”³⁷⁰

³⁶⁵ Nikolay Berdyaev, , *Fate of Man*, trans. Donald A. Love, Student Christian Movement, 1935, s. 35.

³⁶⁶ Emil M. Cioran, a.g.e., s. 25.

³⁶⁷ Jean Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, 4.b., Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 48.

³⁶⁸ Baudrillard, a.yer.

* Burada kastedilen hiçlik tecrübesi Kierkegaardcı hiçlik tecrübesi değildir. Kierkegaard için “hiç olma; yaşamın en mutlu, en kıskanılacak kısmeti!”dir. Buradaki kullanımıyla kastedilen Nietzscheci anlamda “değersizleşme, kendi değerini yitirme durumudur”. Kierkegaardcı hiçlik ise insan hayatında ulaşılabildiği en zor şeylerden biridir, ve “bu(nu yapabilen) gerçekten de Tanrı insandır.”(Bkz: Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka yayınları, 2005, s. 571.)

³⁶⁹ Eugenio Borgna, *Melankoli*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2014, s. 79

³⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, 2.b., Can Yayınları, 2008, s. 21.

Kierkegaard'a göre bu insanın kendisinden kaçma veya bir başkası olmayı talep eden umutsuzluktur. Umutsuzluğun nedeni insanın çıkışı kendi sonluluğunda arıyor olmasıdır. Bu minvalde umutsuzluk kendine yönelen bir ilişkinin sonucudur. Bu ilişkide insan kendisini aşkın olandan kopardığında ruhu kendisini bütünleyen sonsuzluktan mahrum bırakır. Bu sonsuzluk ilişkisinde asli "umutsuzluk" yaşamı hiçleyen ve sonsuzluğa bağlayan bir hastalıktır:

Ben'in hastalığı olan umutsuzluk, "Ölümcül hastalık" budur. Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Başka herhangi bir hastalıktan daha fazla olarak, bu hastalık varlığın en saygın özüne saldırır; ama insan bu yüzden ölmez. Burada ölüm, hastalığın sonu değildir, bitmeyen bir sondur. Bu hastalıktan kurtulmamızı ölüm bile sağlayamaz, çünkü buradaki acısıyla birlikte olan hastalık ve ... ölüm, ölememektir.³⁷¹

İnsan kendi sonluluğunun bilincinde olarak bu sonsuzluk karşısında zayıflık göstererek, geçici olana yönelmesi sonsuzluğun ve benliğin kaybedilişidir. Kierkegaard'ın umutsuzluğu dışardan gelir, benin yalnızca kendisine dönük bir ilişkisi değildir. Sonsuzluğa karışıp kaybolan bir şey de değildir, Tanrıya ulaşmak üzere şekillenen bir umutsuzluktur. Ben ancak onu sınırlandıran sonluluğu ile sınırsızlığa ulaştıran sonsuzluğun sentezidir. Ben'i sonsuzlukla donatan Tanrıda her şey mümkündür.³⁷² Ancak tarihsel olarak Ben'in bu sentezin dışında algılanması başka bir "benlik" serüvenini doğurmuştur. Bu serüvende "benlik" gerilim unsuru olarak ön plana çıkar.

İnsan'ın paradoksu ruhundaki Tanrı parçacığına rağmen tarihsel olarak bir Tanrı'ya boğun eğmeye yazgılı olmasıdır! Bu yazgı aynı zamanda insan ile Tanrı arasındaki kadim gerilimdir. İnsan'ın ruhundaki Tanrı parçacığıyla Tanrı arasındaki bağı kopararak kendi Tanrısallığını inşa etme çabasıdır bu. İnsan'ın kendi benliğine daldığı bir zaman; İnsanın ruhundaki parçacığı dinledikçe kendi iradesinin illüzyonun kapıldığı zaman; Tanrısal yanı ile arasına giren "Tanrı-Dünya" ile insanın *absürd*'ü tecrübe ettiği zamanlardır. Bir yanda insanın istek ve arzuları söz konusudur bir diğer yanda ise bunlardan bağımsız dünyanın sundukları. Ludwig Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ifade ettiği üzere "Dünya benim irademden/arzumdan bağımsızdır

³⁷¹ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 5.b., Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 29.

³⁷² Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 5.b., Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 39.

[6.373]”³⁷³ Kaldı ki, Wittgenstein’e göre arzuladığımız her şey meydana gelseydi de, bu tabiri caizse yine de kaderin bir lütfu olacaktı zira arzu/irade ile dünya arasında hiçbir *mantıksal* rabıta söz konusu değildir.³⁷⁴ Albert Camus’ye göre sorun ne tek başına insan da ne de Dünya’da temellendirilmez, absürd olan bu ikisinin karşı karşıya gelmesidir.³⁷⁵ Bir başka ifadeyle rasyonel açıklamalara denk düşmeyen irrasyonel bir “hayat” söz konusudur. Bu gerilimde insanın [yarı] Tanrısalılığına dair en belirgin ifade ilk olarak “Hümanizm”de ortaya çıkar. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*’de Pico Della Mirandola bu düşüncüyü veciz bir biçimde ifade eder:

Ey Adem! Biz Sana ne hazır bir yüz ne de özgün doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini , biçimini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne de göksel, ne ölümlü ne ölümsüz olarak yarattık; özgür olağandışı bir yontucu gibi kendini kendi seçiminle belirleyebilsin diye . Aşağıya, yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde.³⁷⁶

Hümanizm düşüncesinin Tarihi göz önüne alındığında, Mirandola’dan yaptığımız bu iktibas, Tanrıyla arasındaki gerilimde insana bir takım özgürlükler tanımasına karşılık Tanrıdan bir kopuşu simgelemez. Hümanizmin Tarihi düşünüldüğünde, Rönesans’ta var olan insan haddi zatında bir ortaçağ karakteridir. Kendi davranışlarında, düşüncelerinde ve ideallerinde bizim zannettiğimizden –ve tabii ki onun kendisini kabul ettiğinden- daha gelenekçidir.³⁷⁷ Rönesans’ın asli gayesi hayatın her alanında antik dünyayı canlandırmak ve taklit etmektir. Bu nedenle Rönesans hümanizmi insanın Tanrıdan kopuşunu simgeleyen bir devrim olarak görülemez. Özellikle “16 yüzyıl başları Hümanist hareket ile dinsel çalışmalar arasındaki etkileşimin doruk noktasına ulaştığı bir dönemdir.”³⁷⁸ Fakat Fransızların düşünce tarihçisi ve arkeoloğu Michel Foucault’ya göre, “Hümanizm bambaşka bir şeydir. Hümanizm, Avrupa toplumlarında zaman içinde

³⁷³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Trans. D. F Pears and B. F. McGuinness, Routledge, 2001, s. 85.

³⁷⁴ Wittgenstein, a.yer.

³⁷⁵ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, 23.b., İstanbul: Can Yayınları, 2013, s. 24.

³⁷⁶ Pico Della Mirandelo, *İnsan’ın Değeri Üzerine Söylev*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yayınları, 2006, s. 17.

³⁷⁷ Peter Burke, *Rönesans*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul: Babil yayınları, 2000, s. 12.

³⁷⁸ Peter, a.g.e., s. 56 .

çeşitli defalar boy gösteren bir tema ya da temalar bütünüdür; daima değer yargılarıyla bağlı olan bu temalar, açıktır ki gerek içerikleri gerekse barındırdıkları değerler bakımından büyük değişiklikler gösterirler.”³⁷⁹ 16, 17 ve 18. yüzyılların çalışma alanlarına ve kültürlerine baktığımızda bunların içerisinde hiçbir şekilde insana rastlamayız. “O dönemde kültür, Tanrı’yla, dünyayla, şeylerin benzerliğiyle, uzayın yasalarıyla, elbette bedenle, tutkularla, imgeleme meşguldü fakat insanın kendisi kesinlikle yoktu.”³⁸⁰ Ona göre İnsanın merkezde olduğu Hümanist hareket için 19. Yüzyılın sonunu beklemek gerekecektir.

Doğu modern düşünce sisteminin merkezini ifade eden ve düşünce biçimimiz üzerinde egemen olan “insan” ‘içkin’le ‘aşkın’ özellikleri haiz bir varoluştur. Bu özellikleri hasebiyle insan sürekli kendisiyle bir savaş içindedir. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte insan “aşkın” köklerinin kaynağından kopuşu sergilemiştir. İnsanın irrasyonel ve aşkın yanı, insanın kendi Tanrısal-iradesinin önünde bir engel olarak addedilmiştir. İnsan muhayyilesinde Tanrı’nın olmadığı bir geleceğin hayalini kurmuştur. Michael Bakunin, *God and State*’te bu durumu aklın özgürleşmesi olarak ifade eder. Ona göre “Tanrı fikri, insan aklının tutulması ve adalet’ten feragaat anlamına gelir; insani özgürlüğün en kati inkârıdır ve zorunlu olarak hem teoride hem de pratikte insanoğlunun köleliğiyle sonuçlanır.”³⁸¹ Tanrı her şeyken, real dünya ve insan bir hiçtir. Tanrı hakikat, adalet, iyilik, güzellik, güç ve hayatken, insan yalandır, günahkârdır, kötüdür, çirkinliktir, zayıflıktır ve ölümlüdür. Tanrı efendiyken insan köledir. Ademoğlu hiçbir vakit yeryüzünde bihakkın uygulayacağı bir “adalet” duygusuna erişememiştir. İnsanı adaletsizlik ve onun yol açacağı kötülüklerden koruyacak olan Tanrıdır. Yeryüzünde adaleti sağlayacak olan Tanrı adına konuşan “kilise”dir. Bakunin’e göre “insan yalnızca Tanrının değil aynı zamanda Kilise’nin ve *şimdiye kadar Kilise tarafından kutsanmış olan Devlet*’in de kölesi olmalıdır.”³⁸² Aydınlanma düşüncesi ve Tanrı’nın ölümü söz konusu olduğunda daha baştan bir şeyi açıklığa kavuşturmak ve vurgulamak gerekir ki “Aydınlanma hareketinin gözüne kestirdiği şey, büyük ölçüde

³⁷⁹ Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay, ed. Ferda Keskin, 2.b., Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 187.

³⁸⁰ Michel Foucault, “İnsan Öldü Mü?”, *Seçme Yazılar 5-Felsefe Sahnesi*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 31.

³⁸¹ Michael Bakunin, *God and State*, 2st edition, Dover Publications, 1970, s. 25.

³⁸² Bakunin, a.g.e., s. 24.

kadiri mutlak Tanrı'dan ziyade ruhbanlardı.”³⁸³ Ruhbanlar aşkın ve içkin dünyayının yegâne sahipleriydi, insan ruhbanlardan yana olduğunda içkin hayattan, ruhbanlara karşı olduğunda ise aşkın hayattan mahrum kalacaklardı. “Çoğu Fransız Aydınlanması filozofunun hedef tahtasına koyduğu şey, kurumsal anlamdaki bu dindi”.³⁸⁴ Bu noktada çarpıcı olan şey, Tanrı'dan ziyade ruhban sınıfının içerisinde yer aldığı bu kurumsal dini yani Kilise'yi eleştirenlerin yalnızca Aydınlanma filozoflarıyla sınırlı kalmaması ve Fyodor Dostoyevski, Søren Kierkegaard, ve Friedrich Nietzsche gibi muhafazakâr düşünürler tarafından da eleştirilmesidir.



³⁸³ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, 2014, s. 22.

³⁸⁴ Eagleton, a.g.e., s. 23.

2.5 KİLİSEYE KARŞI MUHAFAZAKÂR REAKSİYON: KIERKEGAARD, DOSTOYEVSKİ, NİETZSCHE

Aydınlanma düşünürlerinin Kilise'ye yönelik negatif tavırlarını daha iyi kavramak için temelde dine karşı önyargısı olmayan F. Dostoyevski, S. Kierkegaard, F. Nietzsche gibi muhafazakâr yazarların, Hıristiyanlık ve Kilise ile ilgili düşüncelerine anahatlarıyla yer vermek gerekir. İlk olarak hayatı boyunca yazdığı eserlerinde Tanrı'ya ve ona olan inancını selamet erdirmek için mücadele eden Fyodor Dostoyevski'yi dinleyelim, Dostoyevski, “*Büyük Engizisyoncu*” başlıklı hikayesinde, Kilisenin eleştirilerin merkezinde yer almasına neden olan “insan'ın özgürlüğü” meselesini tartışır. Hikayeyi Ivan Karamozov kardeşi Alyoşa'ya anlatır. Hikaye, Engizisyon'un bütün dehşetiyle yaşandığı, her gün Tanrı adına dev ateşlerde yüzlerce insanın takıldığı, İspanya'nın Sevilya kentinde geçer.

Ivan'ın hikayesinde sahenin merkezinde Büyük Engizisyoncu ve İsa vardır. İsa sessiz ve gizemli bir karakterdir. Engizisyon Yargıcı ise kendisini kilisenin varlığına adanmış bir mümindir. Fakat Yargıç'ın bir sırrı söz konusudur: Yargıç Tanrıya veya bu hayatta insanların çile çekmesini gerektirecek kadar kudretli bir “anlam”ın varlığına inanmaz. Böyle bir insancı olmadığı için de, insanın İsa'nın yüklediği özgürlük yükünü hakkıyla taşımaya yeterli gücünün olmadığını düşünür. Dostoyevski, Kilisenin Hıristiyanlığı ile İsa'nın öğretileri arasındaki farklılığı deşifre etmek için yargıçla İsa arasındaki diyalogu (İsa sessizce dinler bu nedenle aslında monolog olarak ilerleyen konuşmayı) başlatır. Yargıç, yakalatıp hücreye attığı İsa'ya sorar: “Neden gelip düzenimizi bozuyorsun?”³⁸⁵ İsa sessizce dinler. Dostoyevski bu soruyla mevcut düzenin kesinlikle İsa'nın öğretisine zıt olduğunu Yargıcın ağzından ilan etmeye başlar. Yargıç İsa'yı sert bir dille eleştirir. “Her şeyini Papa'ya bıraktın ve her şey artık Papa'nındır, o yüzden geri dönmen, ve bunca zaman sonra düzeni bozman kabul edilemez”³⁸⁶ İki farklı düzenin varlığını ifşa ettikten sonra Dostoyevski hikayenin merkezi teması olan özgürlük meselesine yönelir. “Onbeş asır boyunca senin çıkardığın hürriyet belasıyla

³⁸⁵ Fyodor Dostoyevski, *Büyük Engizisyoncu*, çev. Barış Zeren, Kafka Kitap, 2015, s. 17.

³⁸⁶ Dostoyevski, a.g.e., ss. 18-19.

uğraştık konu kapandı”³⁸⁷ Yargıç, Tanrı’ya inanmadığı gibi, insanın, İsa’nın ona yüklediği özgürlük ve sorumluluk yükünü de taşımaya ehil varlıklar olmadığını düşünür. “Sana yemin ediyorum, insan senin düşündüğünden çok daha zayıf, çok daha düşük yaratılışlıdır.” Onun seni temsil etmesini nasıl düşünürsün böyle bir şeyin imkânı var mı? Yargıca göre İsa insanın ona verebileceğinden fazlasını talep etmiştir. Yargıca göre bu mümkün değildir çünkü insan “zayıf ve iğrenç” bir varlıktır. Dostoyevski, İnsan’ın zayıflığını dünyaya tapınmasını ve İsa’nın öğretilerini terk etmesini “ekmek” üzerinden derinlemesine işler:

İnsan yalnızca ekmekle yaşamaz dedin ve elinin tersiyle ittin; ama biliyor musun, sırf o basit ekmek uğruna yeryüzünün ruhu sana karşı ayağa kalkacak, seninle kavga edecek, seni yenecek ve herkes de onun peşinden gidecek; insanlar “Bize gökten ateşi getirenden daha büyük iblis olamaz!” diye haykıracaklar.³⁸⁸

Yargıca göre insan ekmekle özgürlüğü arasında kaldığında ekmeği terk edecek ve ekmeği verene rızayla özgürlüğünü teslim edecektir. Oysaki İsa insanları ekmekle veya yeryüzü cennetiyle kazanmak istemez, çünkü bu onların özgür iradelerini baskı altına alacak ve gerçek tutumlarını takınmalarını engelleyecektir. Yargıç İsa’nın bu özgürlük beklentisini boşa çıkarır:

Şu yeryüzünde hürriyet ile ekmeğin hiçbir an ve zamanda her kez için yeterli olamayacağını, çünkü bunları paylaşabilmelerinin imkânsız olduğunu gün gelip kendileri de anlayacaklar! Asla hür olamayacaklarını, çünkü zayıf ve kalles ve asi olduklarını kabul edecekler. Sen onlara göklerdeki ekmeği vaad ettin, ama yineliyorum, şu zaafarla dolu olan, yavanlıkta vefasızlıkta sınır tanımayan insan kavminin gözünde, ekmek gök yüzünden gelmiş, yeryüzünden gelmiş ne fark eder? Üstelik, ilahi ekmeğinin adına peşinden binlerce, on binlerce insan gelecek olsa bile, gökyüzündeki ekmek uğruna yeryüzündekinden feragat edecek imkânı olmayan milyonlarca, on milyonlarca mahluka ne olacak? Yoksa senin için yalnızca on binlerce büyük ve gücü yerinde insan değerli de geride kalan milyonlar, kum taneleri kadar çok, zayıf, ama seni seven sayısız insan, senin yücelerinin ve güçlülerinin elinde malzeme mi yalnızca? Hayır, bizim için zayıflar da değerli. Günahkâr ve asi olabilirler, ama eninde sonunda onlar da itaati öğrenecekler. Bize alabildiğine hayran olacak, bizi tanrı yerine koyacaklar: tepelerine çöreklenip hürriyetlerini yüklenmeye razı olduğumuz için, onlara hükmede hükmede nihayet hür olmayı gözlerinde korkutucu kıldığımız için!³⁸⁹

³⁸⁷ Dostoyevski, a.g.e., s. 19.

³⁸⁸ Dostoyevski, a.g.e., s. 23.

³⁸⁹ Dostoyevski, a.g.e., ss. 24-25.

Berdyayev'e göre kilise, İsa'nın özgürlük düşüncesine ihanet etmiş ve İsa'nın öğretilerine değil Sezar'ın kılıcına talip olmuşlardır. “Bir yanda kilise düzeni hukuksal bir görünüm almış ve yaşamı bir takım yasa ve kurallarla sınırlamış ve; öte yandan dogmatik sistemi akılcı bir görünüme bürümüştür...”³⁹⁰ Bu nedenle de, İsa'nın yeryüzü nimetleriyle insanların ruhani özgürlüklerini kazanmayı reddettiği yerde kilise insanların memnuniyet ve mutlulukları adına bütün bu nimetleri kullanmayı seçmiştir. Böylesi bir özgürlük, iktidar talebinde bulunduğu ve iktidara dayandığı için İsa bunu reddetmiştir. Çünkü “iktidar onu kullananı da ona boyun eğdiren de özgürlükten yoksun kılar. İsa özgürlükle bağdaşabilecek tek şey olan sevgi dışında hiçbir güç tanımamıştır. Onun dini Tanrıyla insan arasında zorlamasız sevgi dinidir”.³⁹¹ Tarihsel olarak Kilisenin ortaya koyduğu tavır genellikle İsa'nın bu öğretilerinin çok gerisinde kalmıştır. Hıristiyanlıktan önce veya sonra tarihsel olarak tüm teokrasiler cebirle ortaya çıkmıştır. “Varlığın iki düzenini yerle göğü, ruhla maddeyi, kiliseyle devleti karıştırmışlardır. Teokratik fikir eninde sonunda Hıristiyan özgürlüğüyle çatışır.”³⁹² *Büyük Engizisyoncu* hikayesinde Dostoyevski Kilisenin dünyada tesis etmeye çalıştığı bu teokratik sistemi kökten bir biçimde eleştirir. Kilise'nin İsa'nın öğretilerinin çok uzağında tesis etmeye çalıştığı “teokratik” yapıdan dolayı mevcut Hıristiyanlığı eleştiren bir başka “dinci” düşünür Soren Kierkegaard'dır.

Kierkegaard Tanrı hakkında konuşmaya başladığında en yorucu olan, “Şerden uzak olmanın bahşedeceği huzurla gölgesinde soluklanacağınız bir Hayır ağacı” bulamamasıdır. Bilhassa açıktan Hıristiyanlık hakkında konuştuğu metinlerde, bir sufi edasıyla hakla batılın karıştırılabileceğine ilişkin kritikleriyle sürekli bir biçimde refleksiyon talebinde bulunur. Kierkegaard'ın metinlerinde Tanrı kelamı yeni vahyolunmuşçasına bir telaş söz konusudur, dolayısıyla nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı meselesi çok çetin bir meseledir! Bu açıdan Hıristiyanlık söz konusu olduğunda “kuşkusuz yaşanabilecek en büyük trajedi *yanlış anlaşılması*dir. Kierkegaard'a göre bu trajediyi en derin biçimde tecrübe etmiş kimse “iletmek istediği fikirler en yüce fikirler olmasına rağmen, insanlar, Yahudiler ve havarilerce yanlış anlaşılın İsa'dır. Aynı şekilde Eyyübün hayatı da trajediye sahne olur çünkü

³⁹⁰ Nicolay Berdyayev, *Dostoyevski: Ruh sürgünü*, çev. Ender Gürol, 3.b., Dünya Kitapları, 2004, s. 108.

³⁹¹ Berdyayev, a.g.e., s. 110 .

³⁹² Berdayev, a.g.e., s. 113.

yanbaşında onunla alay eden eşi ve dostları onu anlamazlar.³⁹³ Buradaki temel mesele, bu yanlış anlaşılmanın Hıristiyanlık üzerinde yaratmış olduğu tahribattır. Hıristiyanlık henüz bir doktrine dönüştürülmemişken, yani bir avuç insan Hıristiyan insancını tasdik edip kendi hayatlarına yansıtıyorken; Tanrı, Hıristiyanlığın doktrine dönüştürüldüğü zamanlara göre, gerçeğe daha yakındı:

Ve doktrinin artışı ve süslenmesiyle, Tanrı aynı oranda uzaklaştı. Zira doktrin ve onun yayılması, görünüşte bir artıştır ve Tanrı bu süreçle ters ilişki içindedir. Rahiplerin bulunmadığı, ama bütün Hıristiyanların kardeş olduğu dönemde, Tanrı realiteye rahiplerin, çok fazla sayıda rahibin, güçlü bir din adamları düzeninin bulunduğu zamandan çok daha yakındı. Zira rahipler görünüşte bir artıştır ve Tanrı bu fenomenle ters ilişki içindedir.³⁹⁴

Dostoyevski ile benzer biçimde Kierkegaard da Kilisenin Sezar'ın kılıcına, yeryüzü krallığına talip olmasıyla birlikte, Tanrı'dan uzaklaştığını savunur. Hıristiyanlık düşüncesi içerisinde bir Devlet olma düşüncesi Hıristiyanlık açısından yanılığın en büyüğüdür. Çünkü “Devlet büyük ölçekte hükmeden insan egoizmidir.”³⁹⁵ Bu bakımından devlet bu egoların yönetilmesinden, ve egolara karşı güvence almaktan öteye gidemez, “bu nedenle bir kimsenin kendisini devletin varolduğu bir ülkede yaşamakla kendini geliştireceği fikri bir kimsenin kendisini bir ıslah kurumunda geliştirmesi fikri kadar kuşkuludur”³⁹⁶ Kişi devlet içerisinde kendi egosunu başka egolarla kıyaslayarak egoizmi hakkında bilgi sahibi olabilir ama en nihayetinde bu bilgi onun egoistliğini azaltmaz. Kierkegaard'a göre burada tehlike arz eden şey kişinin bu yapı içerisinde “ve medeni, resmi, yetkin egoizmi, bir erdem olarak görerek şımarmasıdır.”³⁹⁷ Bu medeni hayat tarzı o kişinin kendi davranışlarını onaylamasına ve daha da ahlaksızlaşmasına yol açacaktır. Kierkegaard'ın ısrarla vurguladığı şey, bireyin sahip olması gereken “iman”ın hiçbir biçimde ele geçirilemeyeceği yerdir devlet. Buna teşebbüs ettiğinde bile bu yolda mesafe katedemez “ve ahlaki eğitim ve yetiştirme söz konusu olduğunda gerçekten de devletin çok kuşku olarak tanımlanması gerekir.”³⁹⁸ Bu kuşku altında İncil'in ifşa ettiği imana sahibi olunamaz. Zira “İncil'de iman

³⁹³ Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2005, s. 30.

³⁹⁴ Kierkegaard, a.g.e., ss. 736-737.

³⁹⁵ A.g.e., s. 742.

³⁹⁶ A.yer.

³⁹⁷ A.g.e., s. 743.

³⁹⁸ A.yer.

entelektüel değil etik bir kategoridir; Tanrıyla insan arasındaki kişisel ilişkiyi gösterir”³⁹⁹ Devlet böylesi bir kişiselliği yok sayar dahası gerektiğinde yok der. Bu minvale bir müminin siyasi topluluk içerisinde iman etmesine ön ayak olacak ahlaki melekelerini geliştirmesi mümkün değildir. Hıristiyanlık peşinen ve açık bir biçimde bu ahlakı geliştirecek bir “çile” nin vaadidir. Kierkegaard’a göre ister Devlet ister halk kilisesi olsun, her iki durumda da birey veya kitleler “çile” nin otantik anlamında uzaklaşarak imanın ve dolayısıyla da Hıristiyan olmanın imkânını kaybedeceklerdir:

Bir Hıristiyan devlet, Hıristiyan ulus meydana getirmeye yönelik her türlü girişim doğası itibarıyla Hıristiyanlık dışı, Hıristiyanlık karşıtıdır. Zira bu tür bütün çabalar ancak Hıristiyan olma şartlarını azaltarak mümkün olabilir –bu nedenle Hıristiyanlığa aykırıdır ev Hıristiyan olmayı son derece kolay hale getiren hepimizin Hıristiyan olduğu bahanesini gerçekleştirmeye yöneliktir.⁴⁰⁰

Bu yönde ilerleyen Hıristiyan alemi aşama aşama gerçek Hıristiyanlığı sürekli yanlış anlamalara maruz bıraktı ve sonucunda da Tanrıya yabancılaştı. Kierkegaardcı düşüncenin merkezi argümanını temele alarak diyebiliriz ki, İsa sonrası görünüşte artarak varlık gösteren [kilise temelli] Hıristiyanlığın tarihi “Tanrıya yabancılaşmanın tarihidir”. Yahut Hıristiyanlığın tarihinin Tanrı’nın incelikle ve hünerle, kiliseler ve anıt yapılar inşa ederek, vaiz ve profesörlerden müteşekkil hesapsız sayıda mihmandarı bulunan devasa bir doktrin sistemiyle tedricen ortadan kaldırılmasını içeren bir tarih olduğu söylenebilir. Bu tarihin yargısı da oldukça sarıhtir; Kiliselerin, vaizlerin ve profesörlerin inşa ettiği mevcut Hıristiyanlık Tanrı’dan olabilecek en büyük uzaklıktadır.⁴⁰¹

F. Nietzsche de Kierkegaard ve Dostoyevski ile hem fikirdir. Hıristiyanlık ve Kilise hakkındaki görüşlerini aktardığı *Antchrist*’de durumu şöyle ifade eder:

--Biraz geriye gideceğim, ve Hıristiyanlık’ın *otantik* tarihini anlatacağım. –
“Hıristiyanlık” kelimesi bile bir yanlış anlamadır. Esasen, bir Hıristiyan vardı ve o da çarımhta öldü.⁴⁰²

³⁹⁹ Kierkegaard, a.g.e., s. 766.

⁴⁰⁰ A.g.e., s. 765.

⁴⁰¹ Soren Kierkegaard, *Tanrıya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, Fabula Yayınları, 2016, s. 744.

⁴⁰² Friedrich Nietzsche, *Anti-Christ*, USA: Tribeca Books, 2013, s. 22.

İsa'nın çarmıha gerilmesinin ardından Hıristiyanlığın tarihî, orijinal sembolizmin tedricen hoyratlaştırılmasının ve değersizleştirilmesinin tarihidir. “Gerçek İsa etik bir öğretmendir, bu mânâda Hıristiyan olmak, hayatı yöneten bir doğaüstü güce inanma meselesi değildir, aşk etiğini yaşama meselesidir.”⁴⁰³ Hıristiyanlığın ortaya çıktığı otantik ortamdan çıkarak daha büyük halk kitlelerine ulaşmak amacıyla bu otantik yapı ve değerler feda edildi. Dolayısıyla “Hıristiyanlığı *vülger ve barbar* bir hale dönüştürme ihtiyacı doğdu”.⁴⁰⁴ Bu minvalde, Roma İmparatorluğu'nun kült öğreti ve törenlerini, ve her türlü *hastalıklı* akıl yürütmelerin neden olduğu absürtlükleri kendine kattı. Nietzsche'ye göre bütün bunlar, büyümek uğruna bayağı, hastalıklı ve kaba değerleri kendi bünyesine katmaya çalışan Hıristiyanlığın kaçınılmaz yazgısıydı. “Nihayetinde *hastalıklı barbarizm* büyüyüp Kilise – her türlü dürüstlüğe karşı, ruhun her türlü yüceliğine ve terbiyesine karşı, insanlığın kendiliğindenliğine ve içtenliğine karşı ölümcül düşmanlığın enkarnasyonu olan kilise -- olarak güce sahip oldu.”⁴⁰⁵ Nietzscheci düşünceye göre, bu güçle birlikte, kilise Tanrı adına “günah” kavramıyla birlikte yozlaşmanın önünü açtı; “Rahipler günahın keşfiyle *hükmeder*. “⁴⁰⁶ Bu hükümlerliliğin ve yozlaşmanın neler kaybettirdiği konusunda Nietzsche şunları söyler:

Hıristiyanlık bizi önce antik medeniyetin bütün mirasından yoksun bıraktı sonrasında da İslam medeniyetinin bütün mirasından yoksun bıraktı. Esasen bize daha yakın olan ve duygu ve zevklerimizimize Roma ile Yunaninkinden daha çekici gelen İspanya'daki Mağribilerin harikulade kültürü ayaklar altında çiğnendi.⁴⁰⁷

Nietzsche, bu yok edilen değerlerin gün yüzüne çıkarılması açısından Rönesans'ın değerlere ilişkin sorgulamasına önem verir. “En nihayetinde de Rönesans'ın *ne* olduğu anlaşıldı, mı *daima* anlaşılacak mı?” diye sorar. Onun bakış açısına göre Rönesans, Hıristiyan değerlerin yeniden değerlendirilmesi, birbirine *zıt* değerlerin, daha fazla *soylu* değerlerin zaferini gerçekleştirmek için, bütün içgüdülere, bütün deha kaynaklarına ve *ulaşılabilir* her türden araçlara sahip bir girişimdi. Bu tarih boyunca Hıristiyanlığı can evinden vurabilecek yegâne soruşturmaydı. Nietzsche göre bu soruşturmayı mecağından kaydıran Luther'den başkası değildir. Nietzsche'ye göre Luther kendi

⁴⁰³ Julian Young, *Friedrich Nietzsche; A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, 2010, s. 36.

⁴⁰⁴ Young, a.g.e., s.22

⁴⁰⁵ A.yer.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 31.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 41.

intikam duygularıyla Hıristiyanlığı kendi evinde mat etmek yerine Rönesansa saldırdı, ve yeniden kiliseyi kurdu böylelikle Rönesans büyük bir anlamsızlık ve beyhudeliğe dönüştü. Nietzsche'nin klasizmi ve Hıristiyan çağı *feshetme* ve *otantik* Avrupa kültürüne, yeniden-yaratılmış bir klasizme dönüş arzusudur.⁴⁰⁸



⁴⁰⁸ Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, 2006, s. 185.

HÂTEM

Bilirsin ki beden bir zindandır:
Ruhsa aldatılarak hapsedilmiştir içine;
Burada hareket hürriyeti yoktur onun.
Kurtulmak ister, hareketlenir oradan oraya
Ancak zindanda zincirlenmiştir burada;
Burada sevgili iki kat daha fazla tehlikededir;
Bu yüzden sık sık böyle garipleşir.

[Johann W. von Goethe, Doğu-Batı Divanı, çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyat, 2009]

3. SÜKÛNETİN İHSANI: VİCDAN KOŞUSU

3.1. MÂNÂ'nın KERAHET VAKTİ: MODERN ZAMAN

Felsefe attığı her adımda bir bataklık kurar ve içine daha aptal müritlerini atar.
[Søren Kierkegaard, Günlüklerden Seçmeler, s.98]

Felsefeye haddinden fazla değer vermekten ve bu nedenle de ondan fazla bir şeyler beklemekten vazgeçmenin zamanı gelmiştir. Dünyanın bugünkü buhranında gerekli olan şudur: daha az felsefe ama Düşünmeye daha fazla saygı; daha az edebiyat ama hecelemeye daha fazla ihtimam.
[Martin Heidegger, Hümanizm Üzerine Mektup, s.56]

Manevi sağlığımız eksilerek terk ediyor bizi! Hormonların matematiksel oranı ruhsal sağlığımızın te'minatı'dır. Hormonal dengemizi, yani mutluluğumuzu olumsuz yönde etkileyecek virüsleri (kötü düşünceleri, travmaları vb) yok etmek için; serotonin, endorfin, melatonin, dopamin ve adrenalin hormonları üzerinde çalışıyoruz. Fakat modern zamanlarda mutluluğun, huzurun matematiksel formülünü bir türlü tesis edemiyoruz; hayatımız topyekûn "aşırılık"ın cenderesinde; bütün sınırları aşıyoruz dahası geri döndürülemez bir biçimde tahrip ediyoruz; sınır duygumuzu yitiriyoruz. Matematiksel disharmoni yani makina gürültüsü kuşatıyor bizi, ve sükûnetin ilahi ritmini duyamıyoruz. Sükûnetin ilahi ritmiyle tesis edilmiş geleneksel yapıları birbiri ardına dönüştürüyoruz: Tanrı'dan steril bir selamlaşmaya aşınayız şimdi; Merhaba!

Modern düşünce sosyal hayatı topyekûn değişime ve dönüşüme tabi tutarken bir tür aşırılık doktrinine dönüşmüştür. Bugün bu aşırılık formu sınırlarını defeatle aşındırdığı, tahrif ettiği ancak tümünden tahrip edemediği bir sorunla karşı karşıya kalmıştır: Mânâ Problemi; Manevi boşluk. Modern düşünce, geleneksel/dinî toplumun ya da daha sarıh bir ifadeyle Tanrı'nın ardından vuku bulan bu boşluğu çeşitli alternatiflerle doldurmaya mükerreren teşebbüs etmiştir: Yoga, Tai Chi, New Age vb. Bütün bu alternatiflerin yarattığı başarısızlık bir şeyi çok net bir biçimde ifade etmektedir: Mânânın, modern muadillerinin seküler dünyasına iştiraki mümkün değildir; çünkü çoğunlukla "New age" terimi altında toplananları da kapsayan (ama yalnızca onlarla sınırlı olmayan) modern manevi teşebbüsler genellikle insan

potansiyeli hareketinin basit uzantılarıdır sadece ve dolayısıyla, failin ötesindeki herhangi bir şeyle, etraftaki toplumla ya da "aşkınlı" ilgilenmeden tamamen "içkine" odaklanırlar ve/veya çeşitli şekillerde benlikle meşgul olmaya teşvik ederler.⁴⁰⁹ Friedrich Nietzsche, benliğe dalmış modern insanı uyarır: "insan aşılması gereken bir şeydir"⁴¹⁰ Ancak Nietzsche insanın aşılmasında temel rolü insan zihnine yüklemeyi çünkü ona göre; "zeka çoğunlukla ruh hakkında yalan söyler."⁴¹¹

Modern dönemde mânâ, modern kullanımıyla ifade edersek anlam, Tanrı'dan/kalpten İnsan'a/zihne kayar. Modern sosyal hayat formu geleneksel ve aşkın olanı sürekli dışlar ve ona karşı sürekli olarak kaygılı bir biçimde teyakkuz halindedir:

insan, kendi dolaysız, kendi-merkezli tözünün doldurduğu, katı biçimde sınırlanmış hayatın içinde yer bulunamayacak belli gerçeklik ve değerler, belli inanç nesnelere ve gerçeklikler olduğunun daima farkında olmuştur. Bu farkındalığın kesinliğini en başta bütün bunlara hayatın dışında ayrı varoluşlar niteliği atfederek ifade eder. Onları kesin bir biçimde ayrılmış öteye yerleştirir ve oradan hayata tepkimede bulunmalarına izin verir.⁴¹²

Fakat bu tepkime giderek bir kriz halini alır çünkü modern "hayat içkine" sınırlandırılmıştır ve bu doğrultuda "...her şey (bir çok nüansla olsa bile) bir öznelleşme içinde, öte formunun reddi içinde kalır."⁴¹³ G. Simmel *Bireysellik ve Kültür*, adlı kitabında *Metropol ve Zihinsel Hayat* başlıklı bölümünde, içkinliğin en kesif biçimde yaşandığı ve öte formunun reddedildiği bir başka ifadeyle tepkilerin kalple değil zihinle verildiği Metropolde dahi modern düşünce adına işlerin nasıl yolunda gitmediğini anlatır.

Metropol para ekonomisinin yeridir; ve para herkeste ortak olan şeyle ilgilenir: Mübadele değeri talep eder. Bütün nitelik ve şahsiliği "Kaç Para?" sorusuna indirger. Simmel'e göre bu tarzda davranarak modern zihin hesapçı hale gelmiştir: Pratik hayatın para ekonomisi sayesinde ulaştığı hesapçı kesinlik, doğa biliminin idealine tekabül eder:

⁴⁰⁹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 597.

⁴¹⁰ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Sadi Irmak, Kabalcı Yayınevi, 2011, s.12.

⁴¹¹ Nietzsche, a.g.e., s. 338.

⁴¹² Georg Simmel, "Hayatın Aşkınlığı", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, 2. b., Metis Yayınları, 2009, s.296

⁴¹³ Simmel, a.yer.

yani dünyayı bir aritmetik problemine dönüştürme, dünyanın her parçasını matematiksel formüllerle sabitleme idealine.⁴¹⁴

Bu ideal içerisinde metropol hayatı insanı çok fazla uyarana maruz bırakır. Simmel'e göre bunlar içinde en içinden çıkılmaz olanı "haz peşinde koşulan hayattır çünkü böyle bir hayat sınırları o kadar uzun süre azami tepki vermeye zorlar ki en sonunda hiç tepki vermez olurlar".⁴¹⁵ Sınırlarının, sürekli ve şiddeti artarak devam eden uyarılara maruz kaldığı metropol insanının en temel duygusu "bezginlik"tir: bezgin kişi her şeyi aynı yavan ve gri tonda görür; hiçbir nesne bir başkasından daha tercihe şayan değildir.⁴¹⁶ Bezginlikle birlikte, metropol insanının kültürel ve manevi hayatında gerileme vuku bulur; birey, elinden her türlü ilerlemeyi, maneviyatı ve değeri söküp alan ve bunları öznel formlarından çıkarıp salt nesnel bir hayat formuna dönüştüren muazzam bir şeyler ve güçler organizasyonu içindeki dışlıdan ibaret hale gelmiştir.⁴¹⁷ Şimdi, Tanrı'yı yerinden edecek Arşimed noktası olarak özne fikri-kurgusu, insan'ın özgürlüğünün önündeki engel halini almış durumda. İnsan kendi zihninin eseri modern hapisaneden —metropolden— kaçışı arzuluyor. Kaçışı arzuluyor çünkü modern hapisanenin —Metropol'ün— mazgallarından kerih bir koku yükseliyor. İnsanın sinir uçlarına temas eden, fakat beyin tarafından adlandırılmayan sinir sistemini tahrif gücü yüksek patolojik bir koku. Metropol ve kokunun muhteviyatı için Meczup Şair Friedrich Nietzsche'nin Zerdüş'tünü dinleyelim:

Burası yalnız yaşayanların düşüncelerinin cehennemidir. Burada büyük düşünceler canlı canlı kızartılır ve parçalanarak pişirilir.

Burada büyük duygular çürür: Burada yalnız kurak duygucuklar takırdar.

Ruhun mezbahasının ve mutfak artıklarının kokusunu almıyor musun? Öldürülmüş ruhların kokuları yayılmıyor mu?

Ruhun burada kelime oyunu haline geldiğini duymuyor musun? iğrenç söz bulaşıkları. bu söz bulaşıklarından gazete de yaparlar!

Birbirlerini kovalarlar ve nereye gideceklerini bilmezler! Birbirlerini kızdırırlar, altınlarını şakırdatırlar.

Soğukturlar, ısınmak için kaynamış su ararlar. Isındıkları zaman donmuş ruhlarla serinlemek isterler. Hepsi hasta ve kamuoyu bağımlısı olmuşlardır.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Hayat", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, 2.b., Metis Yayınları, 2009, ss.319-320.

⁴¹⁵ Simmel, a.g.e., s. 321.

⁴¹⁶ A.yer.

⁴¹⁷ A.g.e., s. 327.

⁴¹⁸ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüş*, çev. Sadi Irmak, Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 208.

Modern hapishanede —Metropolde— kelimenin hem bilimsel-klinik hem de gündelik kullanımıyla insan "*ruh hastası*"dır. Modern (sosyal) bilimler — biyoloji, sosyoloji, psikoloji— hastalık emareleri gösteren insanı incelerken manevi yanını görmezden gelerek onu farklı perspektiflerden ve parça parça incelemiştir. Dahası onun mânâ talebini yok sayan bir sosyal sistem tesis ederek aslında önce onu ruhsal açıdan marazlı kılmış ardından da içinden çıkılmaz bir soruna dönüştürmüştür.

Nikolay Berdyaev'e göre; insan sorunu bir bütün olarak felsefenin temel problemidir. Ancak modern felsefe yapma tarzından farklı olarak Berdyaev Kadim Grek düşüncesini hatırlatır: "Grekler insanın yalnızca kendini tanıyarak felsefe yapılabileceğini düşünüyordu."⁴¹⁹ Düşüncenin ip ucu insanda mevcuttu: insan dünyanın fragman niteliğinde bir parçası değil, evren bilmecesini ve bu bilmecenin çözümünü kendinde taşıyan varlıktı.⁴²⁰ Berdyaev, bilimlerin insanı farklı perspektiflerle farklı şekilde incelemelerinin ve ifade etmelerinin, çözüm imkânını çözümsüzlüğe sürüklediğini iddia eder, bu minvalde ona göre insan ne epistemolojik özne ne psikolojinin ruhu'dur, üstelik ne geist ne ideal etik, estetik ve mantık değerleridir. Bütün varlık alanları insanda içiçe geçmiştir.⁴²¹ Berdyaev insanın, modern düşüncenin-bilimin kat ettiğiinden daha grift bir güzergahı işgal ettiğini düşünür. Daha grifttir çünkü insan bu güzergahta daha yüce bir alemin varlığına şahitlik etmiştir. Bu yücelik insanı aşan ve aynı zamanda insanın doğasını tesis eden temel unsurlardan biridir. Bu minvalde insan sorunu ancak insanı aşan bu doğa-üstü unsur da göz önüne alındığında anlaşılabilir:

İnsan problemi, eğer insan sadece doğanın bir parçası ve onun korelatifi/bağlaştığı olarak görülürse kesinlikle çözülemez. O yalnızca Tanrıyla ilişkisine bakılarak yorumlanabilir; o kendisinden daha aşağıda bir şeyle değil, daha yüksek bir şeyle anlaşılabilir. Sonuçta insan problemiyle başa çıkabilecek olan şey dini bilinçtir yalnızca.⁴²²

Berdyaev bu bilinci insanın hastalığının yegâne şifası olarak addeder. Genelde modern bilimler bunlar içinde de özellikle psikoloji, insanı ele alırken insana ruhsuz bir varlıkmiş gibi muamele eder: insanın mental/zihinsel hayatını sanki ruhu yokmuş gibi

⁴¹⁹ Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012, s. 59.

⁴²⁰ Berdyaev, a.g.e., s. 60.

⁴²¹ A.yer.

⁴²² A.g.e., s. 61.

ele alır."⁴²³ Bu nedenle de, insanın hastalığını anlayamaz. İnsanın hastalığının temelinde yatan şey "günah"tır. Bu günahı ve bunun neden olduğu hastalığın şifası yalnızca bilinç üstünün, yani spiritüel ilkenin araya girmesiyle gerçekleştirilebilir.⁴²⁴ Bu metnin argümanı doğrultusunda bu spiritüel ilke "mânâ"dır; insan ancak mânâ sayesinde kendisine ulaşabilir, kişiliğini keşfedebilir. Ancak modern düşünce ve modern sosyal hayat mânâ'ya erişimi imkânsız hale getirmektedir. İmkânsız hale getirmektedir çünkü Mânâ'nın vuku bulmasını sağlayan bir başka ifadeyle Mânâ'ya ulaşmamızı sağlayan "akletme biçimi", modern rasyonalizm'in akletme biçiminden kökten farklıdır. Mânâ'nın güzergahını modern düşünce biçimiyle kat ettiğimizde "absürt" bir noktaya ulaşırız; mantığımızın anlamaya ve açıklamaya muktedir olmadığı bir noktaya. Mânâ'nın güzergahında ise absürt ona erişmenin temel bir unsuru olarak ön plana çıkar. Mânâ'nın nevi şahsına münasır güzergahını sarih bir hale kavuşturmak için modern akletme tarzı olarak Albert Camuscü absürte ve Mânâ'yı yoktan var eden akletme biçimi olarak Kierkegaardçı absürt fikrine döneceğiz, ancak öncelikle bütün güzergahı modern akletme tarafından zaptü rapt altına alınmış olan Mânâ'yı selamete erdirecek bir düşünme tarzının izlerini sürmeliyiz. Bu hususta düşünce tarihinin bize bahşettiği en kudretli ve derin, zengin iz, *sükûnet*'tir.

Tanrı Sükûnet'tir,⁴²⁵ der Pierre Lacout, Söz Tanrı'dan neşet ettiğinde anlaşılabilmesi için *sükûnetle* karşılanmalıdır. En nihayetinde konuşma hakkı dinlemeye bir çağrıdır. Dikkatli zihinler ve sükûnet sahibi kalpler olmadıkça konuşma hiçbir anlam ifade etmez. Sükûnet başkasının misafirperver biçimde kabülüdür. Sükûnetten neşet eden söz sükûnetle ağırlanmalıdır.⁴²⁶ Mânâ'nın derin sükûnet ihtiyacını Katolik Teolog Thomas Merton, *Entering The Silence* (Sessizliğe Giriş)'da şöyle ifade eder: "Biz iki nedenle sükûneti muhafaza etmeliyiz: Tanrı aşkına ve konuşmanın selameti için."⁴²⁷ Merton'a göre vaaz eden Tanrı sükûneti kasteder. Eğer vaaz sükûnetten doğmuyorsa bir zaman kaybıdır.⁴²⁸ Sükûnetle icra edilmeyen eylemler beyhudeliğe yazgılıdır. Bu

⁴²³ Berdyaev, a.g.e., s. 92.

⁴²⁴ Berdyaev, a.g.e., s. 98.

⁴²⁵ Pierre Lacout, *God is Silence*, Quaker Books, 1994, s.1

⁴²⁶ Lacout, a.g.e., s.2

⁴²⁷ Thomas Merton, *Entering the Silence*, Harpercollins e-book, 1996 s. 395.

⁴²⁸ Merton, a.g.e., s. 396.

nedenle Tanrı'nın sükûnetini dinlemeliyiz, bize ne zaman konuşup konuşmayacağımızı Tanrı öğretmelidir.

Şimdi kritik eşikteyiz, zira Simmel'in de ifade ettiği gibi, Metropolde hesapçı bir düşünme biçimi bizi ele geçirmiş durumda, Mânâ güzergahını içinde bulunduğumuz güzergahtan ayırt edip (belki de yeniden bir dönüşümle) tekrar ele geçirmek için ihtiyacımız olan şey "sükûnetle düşünme"dir. Sükûnetle düşünmeyi öğrenmek için Almanya'nın Baden-Württemberg Eyaletinin Freiburg şehrindeki Kara Ormanlara gömülü Todtnauberg köyündeki kulübenin patikasını arşınlamak zorundayız. Bu kulübe'de henüz modern düşünme biçiminin baştan çıkaramadığı bir Alman sükûnet ehli —Martin Heidegger— ikamet etmektedir: Modern zamanlar için bu kulübede vuku bulan düşünceler, derin ihtilaflara yol açsa da, en çetin ihtilafı bile gölgede bırakacak bir konsensus söz konusudur: düşünce yelpazesindeki —sağı-solu, liberali-anarşisti, muhafazakârı-devrimcisi— istikameti fark etmeksizin, bu patikayı arşınlamaksızın, bu düşüncelerle hesaplamaksızın bir fikrin rüştünü ıspatlaması namümkündür. Çağımızda henüz bir meydan okumaya cüret edecek büyük düşünürler yetişmediği için, bir başka ifadeyle Heideggeryen düşünce henüz aşılamadığı için, dünyanın dört bir yanından ziyaretçi akınına uğrayan bu patika hâlâ bir tür icazet makamıdır; kulübe farklı perspektiflerin yaşamasına imkân veren türlü içtihat kapılarına açılmaktadır. Bizim bu patikayı arşınlama sebebimiz ve dahası aradığımız içtihat kapısı, daha önce de zikrettiğimiz gibi, mânâ'nın güzergahını modern düşüncenin mengenesinden kurtaracak olan "sükûnetle" düşünmedir.

Bu kulübe, Heidegger'in modern düşünmeyle arasında mesafe koyduğu ve ardından bu düşünme biçiminin temelindeki kusurları ifşa ettiği tefekkür mekânıdır. Adam Sharr *Heidegger'in Kulubesi* adlı eserinde Heidegger'in bir radyo konuşmasını aktararak modern düşünme tarzından firarını anlatır:

Felsefi çalışma, bir münzevinin tuhaf uğraşı olarak yürütülmez. Felsefi çalışma köylülerin yaptığı çalışmanın tam ortasına aittir. Genç köylü ağır kızağını sürükleye sürükleye yamaca çıkardığında ve kızağı hemen orada akgürgen kütükleriyle tepeleme yükledikten sonra tehlikeli bir bayırdan evinin avlusuna doğru yönelttiğinde; çoban ağır-düşünceli adımlarla sürüsünü yamaca doğru sürdüğünde; odasındaki köylü, çatısını onarmak için çok sayıda ince çatı tahtası hazırladığında, o zaman benim çalışmamla aynı türden bir çalışma yapmaktadırlar. Felsefi çalışma doğrudan köylülere ait olanın içinde kök salar... (...) Şehirli sözümona bir taşra ikametiyle olsa olsa bir kez 'esinlenir.' Ancak benim bütün çalışmalarım, bu dağların ve köylülerin dünyası tarafından

taşınmış ve yönlendirilmiştir. Şehirli ve çoğu zaman, dağların arasındaki köylülerin uzun, tekdüze Yalnız olma durumuna hayret ederler. Oysa bu Yalnız olma değil, tek başlıktır. Gerçi insan büyük şehirlerde de neredeyse başka hiçbir yerde olamayacak kadar kolaylıkla yalnızlığa düşebilir. Ancak insan orada asla tek başına olamaz. Çünkü tek başlılık bizi tecrit eden değil, aksine bütün varoluşumuzun, bütün şeylerin özünün geniş yakınlığının içine doğru açılmasını sağlayan kendine özgü güçtür.⁴²⁹

Heidegger özelde tek başlılığın farklı tarzda kurgulandığı şehir hayatının genelde ise uzmanlaşmaya angaje olmuş modern düşünmenin bütün bunlardan mahrum olduğunu düşünür. Kendimizi aldatmayalım, der Heidegger, hepimiz mesleği icabı düşünenler de dahil düşünce fakiriyiz; hepimiz düşünceden kolaylıkla yüz çeviriyoruz (düşüncesiz). Biri bitmeden bir diğerine başladığımız programlarla her şeyi bir çırpıda halletmeye çalışıyoruz. Dolayısıyla düşüncesizlik her yeri ele geçiriyor, Heidegger'e göre bu tam olarak insanın düşünceden firarır.⁴³⁰ Ancak bu modern insanın inkâr edeceği bir kaçıştır; çünkü modern insan hiçbir zaman olmadığı kadar çok geniş kapsamlı programların, planların mimarı olduğunu öne sürecektir.

Heidegger'in düşüncesi, modern hayatta bir çok ihtiyaca cevap veren bir düşünme tarzı olarak her ne kadar çağın nezdinde vazgeçilmezliğini sürdürse de, aynı zamanda onun özel türde bir düşünme olduğu da kabul edilmelidir. Onun özelliği ne zaman tasarlasak, araştırsak, örgütleysek her zaman verili şartları hesaba katmamıza dayanır. Bu sayede biz belli sonuçlara itimat ederiz. Bu hesaplama yönü, tasarlayıcı ve araştırmaya dayalı her türden düşüncenin temel karakteristiğini ifade eder. Böyle bir düşünce rakamlarla iş görmese, bir hesap makinası veya bilgisayar kullanmasa bile bir hesaplama olarak kalır.⁴³¹ İnsanı meşgul etmenin insana kaldığı modern zamanlarda Hesaplayıcı düşünce durmaksızın bir şeyler tasarlar:

O hep yeni, hep daha vaatkâr ve aynı zamanda daha fazla iktisadi imkânları hesap eder. Hesaplayıcı düşünme bir fırsattan diğerine koşar Hesaplayıcı düşünme asla durmaz, asla kendini topla(yıp kendine) gelmez. hesaplayıcı düşünme sükûnetle düşünen düşünme değildir (anlayıp idrak etmez), varolan her şeyde hüküm süren anlamı tefekkür eden düşünme değildir.⁴³²

⁴²⁹ Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, çev. Engin Yurt, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, s. 89.

⁴³⁰ Martin Heidegger, *Düşünceye Çağırın: Yurt Müdafası*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 37.

⁴³¹ Heidegger, a.g.e., s. 38.

⁴³² Heidegger, a.yer.

Heidegger'e göre, aslında önümüzde kendilerine çeşitli sebeplerden ihtiyaç duyduğumuz iki düşünce vardır: hesaplayıcı düşünce ve sükûnetle düşünme. Fakat hesaplayıcı düşünceye kıyasla sükûnetle düşünme pragmatik değildir. Gündelik hayatın talepleri karşısında verimsizdir. Sükûnetle düşünme hesaplayıcı düşüncenin gerçekleştiği acelecilikte kök salamaz, derinleşemez ve vücuda gelemmez. Ayırımı daha sarıh hale getirmek için Heidegger şöyle diyecektir: Sükûnetle düşünme,

zaman zaman o daha büyük bir çaba ister. Daha çok temrin talep eder. Hatta o diğer bütün hakiki zanaatlardan daha çok incelikli özene gereksinim duyar. Ama o ayrıca rençperin tohumun çatlayarak olgunlaşıp olgunlaşmadığını beklediği gibi beklemesini de bilmelidir.⁴³³

Heidegger'e göre, Batı düşüncesi bugün böyle bir düşünmeden mahrumdur, o ancak *kökler*'ine geri dönüşle alt edilebilir, yani onun başlangıçtaki hakikatini kendi sınırları içerisine yerleştirmeli ve onu yeni bir temelin üzerine koymalıyız.⁴³⁴ Zira bugün karşı karşıya olduğumuz en köklü sorunlar düşüncenin bu yanlış yorumundan, modern versiyonundan kaynaklanmaktadır. İnsan'ın modern dönemde bir problem haline dönüşmesinde de düşüncenin bu yanlış yorumunun etkisi söz konusudur. İnsan söz konusu olduğunda düşüncenin bu yanlış yorumu; Hümanist düşüncedir.

Heidegger'e göre; insanın soruna dönüşmesinin en temel nedeni, insanın özünü Varlığın dışında, uzağında konumlandırarak insanın onuruna yeterince hizmet etmeyen modern hümanist düşüncedir. En yüce hümanist belirlemeler bile insanın asıl onurunun tecrübesini edinemezler, çünkü Varlıktan kopuk olarak konuşlandırılmış olan rasyonel hayvan olarak insan yalnızca kendi çevresinde dönüp durur. Heidegger, modern düşüncenin insanda saplanıp kalmasını "düşünmenin" sonlandırılması olarak addeder. Düşünmenin bihakkın gerçekleştirilmesi, düşünmeyi gözetmekle ve onun özüne gelmesini sağlamakla mümkündür. Düşünmenin özüne dönüşünü Heidegger şöyle ifade eder:

Düşünme —Basit olarak söylenirse— Varlığın düşünmesidir. Buradaki iyelik hali iki şeyi söyler: Düşünme Varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu için

⁴³³ A.g.e., s. 39.

⁴³⁴ Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 22.

Varlığın düşünmesidir. Varlığı dinleyerek ona ait olan Düşünme, kendi öz kökenine göre düşünmektir.⁴³⁵

Bu da ancak sahih düşünme biçimine dönüşle mümkündür. Heidegger bu dönüşün muhteviyatını en temelde şöyle ifade eder: "Böyle bir düşünmenin yeniden kurulması düşünmenin Varlıkla özsel ilişkisi sorusuna bir geri dönüşü gerekli kılar ve bu Varlık olarak Varlık sorusunun açılması anlamına gelir."⁴³⁶ Ancak Heidegger, Varlık sorusunun yeniden gündeme gelmesiyle birlikte doğabilecek muhtemel bir yanlış anlamının önüne geçmek için dönüş neticesinde ortaya çıkacak düşüncenin Varlıkla ilişkisini belirginleştirir. Bu minvalde şu uyarıda bulunur Heidegger: Geleneksel mantığın aşılması düşüncenin saf dışı edilmesi ve safi hissiyatın tahakkümü anlamına gelmez; bu daha köklü, daha keskin bir düşünme, Varlığın parçası ve Varlığa ait bir düşünme anlamına gelir.⁴³⁷

Heidegger'e göre böyle bir düşünme "ne teoriktir ne de pratiktir", aksine bu düşünceyi sonlandırmak adına gelir. Bu minvalde insan konuşmadan önce, varlığın talebini duymalı ve bu talep karşısında kendinin pek az veya nadiren bir şey söylemeye hakkı olduğu tehlikesini bilmeli.⁴³⁸ Modern düşüncede insan bizatihi bu tehlikenin farkında değildir, bu nedenle insan düşünceye buyurur ve ona "Mantık" "etik" "fizik" gibi adlar verir. İnsanı, düşüncede özne olarak konumlandıran Hümanizm de aynı güzergahı takip eder. Oysa ki, Grek düşüncesinde "kendisini açarak/kendisini ifşa ederek mevcudiyete devşirilen insan" söz konusuydu. Ve bu insanın bir özü ve "kendisini-ifşasını bu özün ifşası dahilinde gerçekleştirme [*legein*], onu koruma [*sözlein*], onu yakalama ve muhafaza etme ve her parçalayıcı karışıklığa açık kalma görevi" vardı.⁴³⁹ Heideggeryen düşüncede, hümanizm varolanın objektif temsili olarak rasyonel insanı sahneye sürdüğünde insanın özünü eksiltir; oysa insanın özü hümanizmin ifade ettiğinden *fazlasına* sahiptir:

"Fazla" şu anlama gelir: daha köklü ve bu nedenle de özünü sürdürmede daha özlü. İşte burada bir muamma ortaya çıkar: insan Fırlatılmışlık içindedir. Bunun anlamı şudur: insan, Varlığın ek-sistent karşı Atımı olarak animal rational'e fazladır; kendini öznellikten çıkararak kavrayan

⁴³⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, 2.b., Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s.8.

⁴³⁶ Heidegger, a.yer.

⁴³⁷ Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 28.

⁴³⁸ Heidegger, a.g.e., s.11.

⁴³⁹ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 260.

insanla olan ilişkisinde ise daha azdır. İnsan, Varolanın efendisi değildir. İnsan, Varlığın çobanıdır. Bu "daha az" da insan hiçbirşey yitirmez, tam tersi Varlığın Hakikatine ulaştığı için kazançlıdır. O, çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, Varlığın kendisi tarafından onun Hakikatine korumaya çağrılmış olmasında yatar. Bu çağrı, Var-olmanın Fırlatılmışlığının çıktığı Atım olarak gelir. Varlık Tarihi bakımından kendi özü içindeki insan öyle bir Varolandır ki, onun ek-sistenz olarak Varlığı, Varlığın Yakınında ikamet etmesinde yatar. İnsan, Varlığın komşusudur.⁴⁴⁰

Heidegger Varlığı gözetken düşünmeyi Modern Mantık'ın sultasından kurtaracak bir teşebbüste bulunur. Bu metnin perspektifi açısından yorumlarsak bu teşebbüs Anlamı zihinle sınırlandırmış olan modern düşüncenin aksine düşünce manevi bir güzergaha imkân veren "gönlün düşünme"sidir. Gönlün düşünmesini, *Geçiş* adlı makalede Heidegger Almanca *Der Gedanc* terimi üzerinden işler. Der Gedanc: İnsanın gönlü, kalbi, kalbin merkezi insanın dışarıya en tam ve en dış sınırlara doğru düşünüldüğünde bir iç ve dış dünya tasavvuru ortaya çıkartmayacak kadar belirleyici şekilde ulaşan en iç özü anlamına gelir.⁴⁴¹ Heidegger, Mantıki-akli tasarımlar anlamında düşünmenin Gedanc'ın muhteviyatında yoksullaşmaya yol açtığını ifade eder. Oysa Gedanc Batı düşüncesinin göz ardı ettiği —Heideggeryen anlamda kendisini sahil temellerine geri götürecektir— iki temel melekeyi ihtiva eder: Hafıza(hatırlama) ve şükür.

"Hafıza" kelimesi kökü itibariyle "sınırdışlık üzerine fasılasız yoğunlaşma anlamına gelir". İlk (kökensel) konuşan anlamında hafıza bir o kadar da sadakat demektir. Bu kelime dindar ve dindarlığın özel anlamına sahiptir ve ibadetin sadakatine işaret eder, bunun tek sebebi onun kutsal ve lütufkar olanın üzerine her şeyi kuşatıcı yoğunlaşma rabitası ifade etmesidir. Der Gedanc sadakat olarak hüküm süren hafızada açılır. Bu kök anlamında hafıza, ismini sınırlı bir adlandırmaya terk eder ki (şimdi) geçmişte var olan şeyleri muhafaza etme kabiliyetinden daha fazlasını işaret etmez.⁴⁴²

Hafıza bu tarzda tasavvur edildiğinde *der Gedanc*, şükür (der Dank) kelimesinin ifade ettiği şeyle aynı anlama gelir: "Şükrederken gönül sahip olduğu ve olduğu şeyi düşünür"⁴⁴³ Ancak burada önemli olan husus şudur; bizi şükrettiğimizde her daim *bir şeyden* dolayı şükrederiz bir başka ifadeyle minnettarlık duygumuzu ön plana çıkaran bir şey söz konusudur; *bu bir şey* kendiliğinden sahip olduğumuz bir şey değildir. Bu

⁴⁴⁰ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, 2.b., Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s. 34.

⁴⁴¹ Martin Heidegger, "Teknolojinin Hüküm Sürdüğü Dünyada İnsanın Kaderi: Yurtsuzluk", *Düşünceye Çağırın: Yurt Müdafası*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2010 s. 65.

⁴⁴² Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 67.

⁴⁴³ Martin Heidegger, "Düşünmek ve Şükretmek", *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 61.

bir şey bize verilmiştir. Heideggeryen düşüncede bu *bir şey*, ne isek o olmamıza imkân sağlayan bu hususta bizi yeteneklerle teçhiz eden özsel doğamızdır.⁴⁴⁴

Heidegger bu verili olanı da kapsayacak şekilde düşünmeyi modern formülasyonundan azad ederek yeni bir tarza büründürür. Bu minvalde Düşünmek şükretmektir. Bizi şükre çağıran şey Der Gedanc'ta yani gönlün düşünmesinde açığa çıkar. Gönlün düşünmesi ise geriye doğru düşünen aslında hatırlayan hafıza'yı ihtiva eder. Çünkü şükrederken düşünen kalp, toplanmış ve yoğunlaşmış kaldığı yeri hatırlar. Çünkü onun ait olduğu yer orasıdır.⁴⁴⁵

Heideggeryen Gönül düşünmesi bu metnin sınırları içerisinde ne anlama gelmektedir? Bu gönül düşünmesinin, bu metnin yazıldığı topraklara ve kültüre temellükü nasıl mümkündür? Gönül düşünmesi bu metnin perspektifinde, Gönlün misafirperver bir mekân olarak sahibini anmasıdır, Gönül bu topraklarda hiçbir mekâna sığmayan ağırlamaya muktedir yegâne mekândır, teolojinin ifade gücüne sınırsak, anmaya muktedir bir gönül en eşsiz "tecelligâh"tır. Peki bir gönlün anmaya muktedir olması ifadesi ne kastetmektedir? Thomas Merton'un ifade ettiği gibi, gönlün sükûnet içerisinde olmasıdır, gönlün sükûnet içinde olması ise günahların ve arzuların "gürültü"sünden uzak olması anlamına gelir.⁴⁴⁶ Peki insanın gönlün sükûnetini duyması nasıl mümkündür? İnsan bunu ancak vicdan koşusu ile idrak edebilir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 54. Fragmanında Vicdana ilişkin temel bir çerçeve çizer: Vicdan "bir şeyleri" anlamamızı sağlar, yani onları açılar.⁴⁴⁷ Vicdanın ayrıntılı izahı için Heidegger "Celp" kavramını kullanır. Celp *sözün* bir halidir.⁴⁴⁸ Fakat celp hiçbir şeyi dile getirmez, dünyevi hadiseler hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur onun. Celp'in yöneldiği kimseyi "kendi kendisiyle konuşmaya" yöneltme teşebbüsünde de bulunmaz. Celbedilen benliğe "hiçbir şey" seslenerek söylenmez, çünkü burada o, kendi benliğine yani en zati varlık-imekânına

⁴⁴⁴ Heidegger, a.g.e., ss. 62-63.

⁴⁴⁵ Heidegger, a.g.e., s. 67.

⁴⁴⁶ bkz: Merton, *Entering the Silence*, Harpercollins e-book, 1996, s.70.

⁴⁴⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2.b., Agora Kitaplığı, 2011, s. 285.

⁴⁴⁸ Heidegger, a.yer.

*çağrılır.*⁴⁴⁹ Bu minvalde celp her türlü beyandan münezzehtir bir konumda kendisini kelimelerle dahi ifade gayretinde değildir, buna mukabil bütün bu özellikler onu asla bir belirsizliğe mahkum etmez: "*Vicdan bir tek ve daima sükût halinde söz eder.*"⁴⁵⁰ Heidegger'in Vicdani celp açıklamasının bizim için en elzem ve muteber yanı onun düşünceye buyuran akıl sahibi varlığın-öznenin her türlü manipülasyonunun ve kurgusunun uzağında inşa edilmesidir:

Söz konusu celp, *bizim kendimiz tarafından* ne planlanır, ne bu yönde bir hazırlıkta bulunulur, ne de iradi olarak icra edilir. "O" celbeder— beklentilerimize rağmen ve hatta irademize ters olarak. Öte yandan bu celp, kuşkusuz ki benimle birlikte dünyada varolan bir başkasından gelmez. Celp benim içimden gelir ve fakat benim *hakkımdadır.*⁴⁵¹

Heidegger'e göre biz dünyevi konumumuzda bu celbedeni hiçbir surette belirleyemeyiz. Celp tekinsiz bir hal olan *sükût* halinde konuşur.⁴⁵² Bu konuşmayı doğru biçimde işitmek otantik varoluş imkânımızı anlamayı sağlar, bir başka ifadeyle "en zati sahih mesul olabilme imkânı üzerine kendini tasarlamak demek olacaktır. Önemli olan celp edilmeye hazır halde olmaktır, çünkü celp anlayışı şu demektir: *vicdana-sahip-olmayı-isteme.*⁴⁵³ Dasein'ın kendini anlama imkânı olarak vicdana sahip olmayı isteme, bir başka ifadeyle celp edilmeye hazır olma durumu özneyi pasif konuma taşır. Vicdan modern seküler etiğin bir aracı haline getirilemez; çünkü vicdan hakkında konuşabileceğimiz tasarlayabileceğimiz kanun haline getireceğimiz dünyevi malumat vermez bize.

⁴⁴⁹ Heidegger, a.g.e., s. 289.

⁴⁵⁰ A.yer.

⁴⁵¹ A.g.e., s. 291.

⁴⁵² A.g.e., s.293

⁴⁵³ A.g.e., s. 304.

3.2 VİCDANI DİNLEMENİN İMKÂNSIZLIĞI OLARAK SOSYAL BİLİMLERDE ANLAM MESELESİ

500 yıl öncesinin sihirli dünyasında, fiziksel ile manevi arasına net bir çizgi çekilmemişti.⁴⁵⁴ Bu gün dünya bütünüyle doğa kanunlarının sınırları içerisindeymiş gibi görünmektedir. Ancak "Fizyoloji ve Fizyolojik kimyanın, insanı organizma olarak doğa-bilimsel yönden araştırabiliyor olması, insanın özünün bu organik olanda yattığı anlamına gelmez."⁴⁵⁵ Bugün bu anlama gelmediğine işaret eden derin bir *kriz*'in merkezindeyiz: Mânâ/Mânâsızlık krizi veya daha modern versiyonuyla ifade edersek Anlam/Anlamsızlık Krizi.

"'Anlam' kelimesi muhtemelen, bütün olarak dilde anlamı bulunması en güç kelimedir." der, Levi Strauss, Anlamak ne anlama gelir? diye sorduğumuzda ona göre "verilebilecek yegâne mümkün cevap; 'anlama'nın herhangi bir türden veriyi başka bir dile tercüme edebilme becerisi anlamına geldiğidir."⁴⁵⁶ Ricoeur, bu tercümenin ne şekilde gerçekleşeceğine dair bir izah sunar; ona göre, bir kimsenin tecrübe ettiği şey bir başka kimseye şu veya bu tecrübe olarak bütünüyle nakledilemez, yani benim tecrübem doğrudan sizin tecrübeniz olamaz, yani "bir bilinç akışına ait bir olay aynen bir başka bilinç akışına nakledilemez." Ancak bütünüyle nakledilemese de bir başkasının tecrübesinden bize intikal eden bir şey söz konusudur, Ricoeur bu bir şeyi şöyle ifade eder:

Bir şey hayat alanından diğerine nakledilir. Bu bir şey tecrübe edilmişlik olarak tecrübe değil, onun anlamıdır. İşte Mucize. Tecrübe edilmiş bir şey olarak tecrübe, yaşanmış bir şey olarak tecrübe özel kalır, ancak onun anlamı yani mânâsı genel hale gelir. Bu tarzdaki iletişim yaşanmış tecrübenin yaşanmış bir şey olarak radikal iletilemezliğinin/ nakledilemezliğinin (non-communicability) aşılmasıdır.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 49.

⁴⁵⁵ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, 2.b., Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s. 16.

⁴⁵⁶ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, 2.b., İthaki Yayınları, 2013, s. 45.

⁴⁵⁷ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, 4.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007, ss. 22-23.

Modern düşünce tecrübeleri ve bu tecrübelerden intikal eden şeyleri akla göre kategorize eder ve aklın dedektörleri tarafından algılanmayan tecrübeleri ve onların anlamını araştırmaya değmez bir şey olarak kategori dışı ilan eder: Gelenek ve Gelenekten ilham alan tecrübe, sistemin işleyişince anlamlandırılmayan viral tecrübedir. Sosyal Bilimlerin "anlam" nakli rasyonel bir güzergahta gerçekleşir, dolayısıyla irrasyonel olan düşünme ve tecrübe nakledilemez olarak kalır. Bu minvalde bu metnin anlama ilişkin olarak temel argümanı şudur: Modern düşüncenin organize ettiği sosyal hayatın sunduğu *veriler* insanın manevi dünyasına tercüme edilemeyecek ve dahası insanın manevi dünyasını tahrif edecek türden verilerdir. Çünkü modern düşünce kendisine geçmişten miras kalan "insanın manevi yanı"nı doğrudan muhatap olarak kabul etmez. Aslolan insanın özneleşme sürecinde bu yanın sorun teşkil etmeyecek şekilde kontrol altında tutulmasıdır. Foucault'yu anarsak, sosyal bilimlerin temel fonksiyonu özneleşme sürecinde iktidarı özneyi ıslah etmek üzere yeni stratejilerle donatmaktır. Modern iktidar bu doğrultuda *tarihi-geleneksel tecrübe ve anlam stoğunu* kendi sistemini tesis etmede etkili bir enstrüman olarak kullanmak için dönüşüme tabi tutar. (Bu hususla ilgili olarak, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın görüşleri çerçevesinde bir kontrol mekanizması olarak modern terapötik devlet ve onun anlam üreten kontrol kurumlarına ileride değineceğiz). Peter Berger ve Luckmann'a göre; Anlam kendi kendine var olamaz daima bir referans noktası vardır.⁴⁵⁸

Richard Kearney, bu referans olmaksızın anlamı kendi başımıza yaratamayacağımızı ileri sürer: Anlamı bizden önce düşünen, yazan ya da konuşan başka insanlardan miras alırız ve bu mirası kendi projelerimize ve yorumlarımıza göre yeniden *yaratırız*. Ancak bu yaratım sürecine girişmeden önce bu yaratımın aslı koşulunu yerine getirmemiz gerekir; kendi kendimizle konuşmadan daha önce başka zamanlarda ve mekânlarda konuşulmuş olan şeyleri dinleme [*horen*] yükümlülüğümüz vardır.⁴⁵⁹ Heidegger' ve Gadamer'e göre, bu bizden önce konuşulmuş ve düşünülmüş olan şeyler "Gelenek"te ikamet eder. Şöyle der, Heidegger, "Neyi düşünmeyi denersek

⁴⁵⁸ Peter L. Berger ,Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli, Heretik Yayıncılık, 2015, s.22.

⁴⁵⁹ Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, s. 391.

deneyelim, ve nasıl düşünmeye çalışırsak çalışalım, geleneğin sferinde düşünürüz".⁴⁶⁰ Bir başka ifadeyle, anlaşılmış olanı yorumlarız. Bu minvalde, Heideggeryen düşüncede, *gelenek* kendi içinde "anlama"nın selameti için en muhkem düşünce güzergahını ihtiva eder.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın 31-34. bölümlerinde "anlama"yı "Dasein'ın temel varlık modu"⁴⁶¹ olarak ifade eder. Bu varlık moduyla Da-sein kendisini bir imkâna projekte eder. Bu projeksiyonun kendine özgü bir gelişme imkânı söz konusudur. Heidegger bu imkânı "yorum" olarak adlandırır:

Yorumda anlama, anlama yolunda anladığı şeyi kendine maleder/içselleştirir. Yorumda anlama farklı bir şey değil aksine kendisi olur. Yorum ontolojik anlamaya dayanır, anlama yorumuna değil. Yorum anlaşılan şeyin kabulü değil, tersine, anlamaya projekte edilen/atılan imkânların geliştirilmesidir.⁴⁶²

Bu minvalde, yorum anlamaya yansımış bulunan şeyin ifadesidir; yorum önceden anlaşılmış olanı açar. Önceden anlaşılmış bulunan şeyin sergilenmesi olarak yorum bizim dünyaya katılımlarımızın totalitesi içinde gerçekleşir: yani anlamının dile getirilmesi olarak yorum, bir şeyi bir şey olarak (something as something) görmeyi gerektirir.⁴⁶³ Zira anlama esnasında " ifşa olan şey, yani anlaşılan şey daima, 'birşey olarak' onun bireyselliği apaçık biçimde gösterilebilecek tarzda zaten önceden erişilebilir/nüfuz edilebilir bir şeydir".⁴⁶⁴ Bu doğrultuda Heidegger, şeyleri algısal nitelik yığınları olarak değil, şeylerin diğer şeylerle ilişkilerinden oluşan bir ilişkiler şebekesi/ağı içinde şeyler olarak kavradığımızı düşünür.⁴⁶⁵ Dolayısıyla, "biz ilkin kırmızılığı, yuvarlaklığı ve parlaklığı algılayıp, sonra da ardından yorumu "elmaya" yükleyemeyiz. Bir hamleyle elmayı kırmızı **olarak**, yuvarlak **olarak**, ve vesaire **olarak** ayırt ederiz.⁴⁶⁶ Her durumda yöneldiğimiz şeyler hakkında bir takım önvarsayımlarımız söz konusudur. Heidegger'e göre önvarsayımlar olmaksızın bir şeyi görme teşebbüsü başarısızlığa yazgılıdır:

⁴⁶⁰ Aktaran:Gayle L. Ormitson- Alan D. Schrif, "Hermeneutiğe Giriş", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002., s.16

⁴⁶¹ Martin Heidegger, "Anlama ve Yorum.", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002 s. 307.

⁴⁶² Heidegger, a.g.e., s. 313.

⁴⁶³ Ormitson- Schrif, a.g.e., s. 22.

⁴⁶⁴ Heidegger, a.g.e., s. 314.

⁴⁶⁵ David Couzens Hoy, "Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 263.

⁴⁶⁶ Ormitson- Schrif, a.yer.

Bir şeye sırf baktığımızda, onun-bizden önceki-çıplak durumuna sahip olmamız bizi, onu hiçbir suretle anlayamama başarısızlığı ile karşı karşıya bırakır. Bir şey olarak'tan bağımsız olan bu kavrama, anlayan sırf/saf görmenin sefaletidir; birşey-olarak yapısından çok daha aslî değildir; aksine onun türevidir.⁴⁶⁷

Anlam birşey **olarak**, anlaşıldığında dile getirilir, bir şey **olarak**'ın göz ardı edilmesi yorumlanan şeyin bağlı olduğu konteksten ve ilişkiler şebekesinden koparılması anlamına gelir. Oysaki gerçek "anamlılık konteksti, birşeyi birşey olarak yorumlamayı mümkün kılan şeydir."⁴⁶⁸ David C. Hoy'a göre, Bu anlamlılık konteksti genellikle açık değildir ancak anlamanın arkabahçesini oluşturur ya da Heidegger'in adlandırdığı şekliyle anlamanın ön-yapısı (fore-structure of understanding)'dır. Bu ön yapı da birşeyin birşey **olarak** yorumlanabilmesi için kendi içinde üç yapıyı ihtiva eder: ön-sahip olma (fore-having), ön-görüş (fore-sight) ve ön-kavramlaştırma (fore-conception). Hoy Heidegger'de anlamlılık kontekstini oluşturan bu üç yapıyı birbirleriyle ilişkisi dahilinde şöyle ifade eder:

ilkın, bütün bir durumun (bir bütün olarak atolyenin) bir genel arayışı olmalıdır. Heidegger bunu "ön-sahip olma (**Vorhabe**, fore-having)" diye adlandırır ve bu belirli nesneyi apaçık hale getirmeden önce, içerdiği mümkün pratikler totalitesinin bir arkabahçesini kavrayışına **sahip olduğumuz** şeydir. Fakat, bütünün kavrayışına sahip olmak henüz belirli bir özelliği açık hale getirmek değildir ve bu yüzden, herhangi bir şey apaçık hale gelmeden önce ikinci bir düzey gerekir; bu ikinci düzey "ön-görü (**Vorsicht**, fore-sight)"dır ve bu düzey nesnelerin uygun ortaya çıkma tarzını önceden **gördüğümüz** düzeydir. Ancak bir şeyin yorum ediminde bütünüyle açık hale gelmesi için, onun kendileriyle yorumlanmaya başlanmasına uygun olabilecek bazı özel kavramlara sahip olmalıdır. Herhangi bir şeyin açık yorumu gerçekleşmeden önce gerekli üçüncü düzey, "ön-kavramlaştırma (**Vorgriff**, fore-conception)"dır ve bu düzeyde biz, bir şeyi yorumlamanın uygun yolunu önceden kavramsal olarak kavrarız.⁴⁶⁹

Heidegger'e göre her yorum bu yapı içinde işler. Böylelikle de dünyanın anlaşılmasına katkıda bulunacak herhangi bir yorum yorumlamaya teşebbüs ettiği şeyi önceden anlamış olmalıdır.⁴⁷⁰ Hans-Georg Gadamer'e göre bu ön-anlama bizi kaçınılmaz olarak geleneğe bağlar. Ancak "anlama kesinlikle yalnızca bildik/intikal eden kanaatleri içselleştirme veya geleneğin içselleştirdiği şeyi kutsama anlamına

⁴⁶⁷ Martin Heidegger, "Anlama ve Yorum", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 314

⁴⁶⁸ David Couzens Hoy, "Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002 s. 264

⁴⁶⁹ Hoy, a.yer.

⁴⁷⁰ Martin Heidegger, "Anlama ve Yorum", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.-çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002 s. 317.

gelmez."⁴⁷¹ Gadamer geleneği itaat edilmesi gereken bir pozisyona yerleştirmez fakat geleneğin ihtiva ettiği şeyin bizim üzerimizde bariz bir üstünlüğünün olduğunu öne sürer: "Gelenek ve ananenin kutsallaştırdığı şeyin, adı konmamış bir otoritesi vardır ve sınırlı/sonlu tarihsel varlığımızın alâmeti fârikası, bize intikal eden/tevarüs eden şeyin —açıkça temellendirilmiş olan şeyin — tavır ve davranışlarımızı belirleyici bir gücü vardır."⁴⁷² Buna mukabil gelenek değişmez bir ön-şart değildir; tersine anladığımız ölçüde onu kendimiz üretiriz ve geleneğin evrimine katılırız ve dolayısıyla de biz de onu belirleriz.⁴⁷³ Gelenek hem anlamada bize "ön-yargılar" sunan kaynak olarak hem de geçmişle aramızda arabuluculuk yapması anlamında aktif bir muhataptır.

Gadamer'e göre daima bir gelenekte konuşlandığımız için her anlama teşebbüsümüz "kaçınılmaz bir biçimde bir "ön-yargıyı" ihtiva eder. Aydınlanma düşüncesine kadar da ön-yargıların muhteviyatı negatif bir görünüm arz etmiyordu:

Kavramların tarihi, Aydınlanma oluşuncaya kadar, önyargı kavramının bugünküne benzer negatif çağrışımlar içermediğini gösterir. Aslında "önyargı", bir durumu belirleyen unsurların tümü nihai şekilde gözden geçirilmeden önce verilen yargı anlamına gelir. Hukuk terminolojisinde "önyargı" nihai karara ulaşmadan önceki geçici hukuki yargıdır.⁴⁷⁴

Dolayısıyla, önyargının doğruluk-yanlışlık anlamında istikameti kesin olarak kestirilemez; çünkü o negatifi de pozitif de içerir. Gadamer'e göre, "modern bilim herhangi bir şekilde kuşku duyulan şeyi kesin kabul etmeyerek" öncelikle önyargı'nın güvenilirliğini tahrif etti ardından da ön-yargıya karşı bir ön-yargı geliştirdi. Edward Shils, Aydınlanmanın gelenek hakkındaki önyargısını şöyle ifade eder: "rasyonalite ve bilimsel prosedür, pratikleri ve prestijleri modern dönemde giderek artarken belirli geleneksel inançları ve genelde geleneği itibardan düşürdü."⁴⁷⁵ Bu itibarsızlaştırma ile birlikte gelenek muhtemel olumsuz yargılarla donatıldı: Gelenek, dogmaya bağlılığa dönüşen kötü bir ad aldı. Bu doğrultuda geleneğin ön-yargıları hurafelere dönüştürüldü. "Hurafe belirsiz bir terimdir; genellikle empirik bakımdan ıspat edilemeyen ya da

⁴⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan- İsmail Yavuzcan, C.I, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008 , s. LIV.

⁴⁷² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan- İsmail Yavuzcan, C.II., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 25.

⁴⁷³ Gadamer, a.g.e, s.44

⁴⁷⁴ Gadamer, a.g.e, s.11

⁴⁷⁵ Edward Shils, "Gelenek", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s.149.

varolmayan şeylerin mevcudiyetine ve faydasına inanç anlamına gelir; o bir hata formudur."⁴⁷⁶

Bu hataların sürekli olarak üretildiği ve yeni hatalara yol açtığı yer olarak geleneksel toplum; cehaletin, kilise egemenliğinin, dinî toleranssızlığın, sosyal hiyerarşinin, servet dağılımındaki eşitsizliğin nedeni veya sonucu addedildi. Rasyonelliğin ve bilimsel bilginin yayılması ile birlikte bütün bunların önüne geçileceği düşüncesi ön plana çıkarıldı. Aydınlanma düşüncesinin ilk işi cehalete zemin teşkil eden bu gelenekselliği ortadan kaldırmak oldu.⁴⁷⁷

Bugün "gelenek" fikri sosyal bilimler söz konusu olduğunda da aynı olumsuz bakışa maruz kalır. Gülbenikan Komisyonu'nun *Sosyal Bilimleri Açın* başlıklı raporu Geleneğin sosyal bilimlerdeki pozisyonuna ilişkin temel bir uyarıyla başlar. Bugün sosyal bilimlerin izah etmeye çalıştığı meseleler, insanların doğalarıyla, birbirleriyle ve manevi güçlerle olan ilişkileri, yarattıkları ve içinde yaşadıkları toplumla ilişkileri, kuşaktan kuşağa kulaktan kulağa aktarılan sözlü bilgelikte ve Semavi dinlerin metinlerinde ve felsefi metinlerde nispeten tartışılmış meselelerdir. Uzun zaman diliminde vuku bulan insani tecrübelerin zenginliğinden süzülerek bize intikal eden rafine bir anlayış söz konusudur. Bugün sosyal bilimler dediğimiz şey bu bilgeliğin mirasçısıdır. Ancak sosyal bilim kendisini bilinçli bir şekilde vahiyle intikal etmiş veya geleneksel akıl yürütmelerle elde edilmiş doğruların ötesinde doğruları aramak diye tanımladığı için onu bilgeliğin uzak ve çoğu zaman kadir bilmez bir mirasçısı gibi görmek gerekir.⁴⁷⁸ Bu minvalde bilgelikle ve bu bilgeliğin vuku bulduğu gelenekle bağlarını koparan, modern dünyaya ait bir teşebbüs olarak sosyal bilimler: "Kökleri onaltıncı yüzyıldan beri tam olgunluğa erişen, kuruluşunda onun da kendine düşeni yaptığı ve parçası olduğu modern dünyada, gerçeklik hakkında bir biçimde empirik olarak doğrulanan sistemli, dünyevi bilgi üretme çabasına dayanır."⁴⁷⁹ Shils, mevcut modern teşebbüsün gelenek karşısındaki tutumunu şöyle ifade eder: "Eğer biz mevcut durumdaki toplumun, çağdaş bir sosyal bilimci tarafından yapılmış bir incelemesini okursak, katılımcıların mali "çıkarlarının", irrasyonel korkularının ve keza iktidar

⁴⁷⁶ Shils, a.yer.

⁴⁷⁷ Shils, a.g.e., s.151.

⁴⁷⁸ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, 11.b., Metis Yayınları, 2016, s.11.

⁴⁷⁹ Gulbenkian Komisyonu, a.g.e., s.12.

arzularının dile getirildiğini; grup içi dayanışmanın irrasyonel örtüşmelerle veya çıkarlarla açıklandığını; toplumu meydana getiren grupların liderlerin hilelerinin belirtildiğini; gelenekten, önemli şeylerle ilişkili bir şeye sahip bir unsur olarak nadiren söz edildiğini görürüz."⁴⁸⁰ Bunun temel nedeni çağdaş sosyal bilimcilerin nezdinde geleneğin hurafelerle dolu olarak gerici inançları çağrıştırdığıdır.



⁴⁸⁰ Edward Shils, "Gelenek", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002, s.151.

3.3. ANLAMA (VERSTEHEN)

International Encyclopedia of the Social Sciences'ta Verstehen maddesinin yazar Don Martindale Verstehen kavramıyla ilgili olarak şunu ifade eder: “*Verstehen* fikri (Almanca’da “anlama”, “kavrama”), doğa bilimlerine özgü kavramsal bir aktivite anlamına gelen *Wissen* (“bilme”, “bilgi”)’nin tersine bazı teorisyenler tarafından sosyal bilimlere ve beşeri bilimlere özgü addedilen kavramsal aktivite formuna işaret eder.⁴⁸¹ *Verstehen* düşüncesi hakkında literatürde yürütülen çeşitli tartışmalar söz konusudur. Fakat bu tartışmaları birbirine zıt iki düşünce geleneği adı altında ele almak mümkündür: Naturalizm/Pozitivizm ve Anti-Pozitivizm/Anti-Naturalizm.

Pozitivistler doğa bilimleri ile sosyal bilimleri arasında temel bir ayrım olması gerektiği fikrini toptan reddeder ve şunu ileri sürerler: fiziki dünyanın analizinde eşsiz faydasını ispatlayan metodlar sosyal bilimlerin materyallerine de uygulanabilir. Ancak *Verstehen* (yorumlayıcı-anlama) ile *Wissen* (bilgi) arasında ayrım yapan anti-pozitivist teorisyenler ise fiziki dünyanın bilgisini sunan metodların sosyal bilimlerin araştırma nesnesine uygun olmadığı yönünde bir takım itirazlar geliştirmişlerdir: Sosyal dünya doğrudan sezgi tarafından takdim edildiği gibi tasavvur edilir; fiziki nesneler dünyası duyulara dayalı gözlem tarafından kavrandığı şekilde ifade edilir. Dolayısıyla deney fiziki objelerle ilgilenen bilimlerin normal prosedürüken, deruni murakabe (içebakış) tecrübeyle ilgilenen bilimlerin normal prosedürüdür.⁴⁸²

Blackwell Encyclopedia of Sociology'de *Verstehen* maddesinin yazarı Larry Ray ise *Verstehen* kavramının sosyal bilimlerde (Methodenstreit) metod üzerinde ihtilafa yol açan 1880’ler ile 1890’lardaki Alman üniversitelerinde vuku bulan pozitivizmin hermeneutik eleştirisinden doğduğunu ileri sürer. Bu kontekste, *Verstehen* eylemin anlamını failin nazarından anlamaya tekabül eder. Bir başka ifadeyle araştırmacının faili, araştırma nesnesi gibi görmektense onu özne olarak görmeli ve kendisini onun yerine koyması gerekir. Ray'a göre Verstehen kavramı genel olarak Max Weber ile

⁴⁸¹ Don Martindale, “Verstehen”, *International Encyclopedia of The Social Sciences*, 2nd Edition, Macmillan Reference USA, s. 308.

⁴⁸² Martindale, a.yer.

ilişkilendirilmesine rağmen Wilhem Dilthey'in sosyolojisi Weber'inkinden çok daha ayrıntılı şekilde işlenmiş bir anlama metodu sunar.⁴⁸³

Hem Weber hem de Dilthey fiziki fenomenlerden farklı olarak sosyal davranışın ruhsal/manevi bir boyutunun olduğunu düşünürler. Dilthey'in *Verstehen* anlayışı standart bir yorum olarak şunu ön plana çıkarır: Sosyal davranışı anlama failin subjektif tecrübesini yeniden yaşamayı ihtiva eder. Bundan farklı olarak Weber için sosyal davranışı anlama, failin bakış açısından anlaşılabilir olan, yani subjektif olarak anlamlı nedensel açıklamalar vermeyi gerektirir.

Dilthey'a göre Manevi Bilimler (Geisteswissenschaften) manevi/ruhani tecrübeye dayanırken doğa bilimleri harici tecrübeye dayanır. Dolayısıyla manevi/spiritüel bilimlerin metodolojisi doğa bilimlerin metodolojisine indirgenemez. Çünkü doğa bilimleri bizatihi "değer"lerden uzak bir araştırma yürütmeyi esas alır, Oysa Manevi bilimlerde "değer duygusunun eşlik etmediği hiçbir anlama yoktur".⁴⁸⁴ Bu neviden bir anlama, doğa bilimlerinin bilen öznesinin kör noktasıdır: "gözle görülemeyen veya bilen öznenin bakışına doğruca rastlamayan, ona açık olmayan şeyleri bilmeyi imkânsız"laştıran⁴⁸⁵ bir kör noktadır. Bu nedenle "pozitivist yöntem, "bilim" kavramının içeriğini, bilme olayını doğabilimlerine özgü bir uğraşından çıkartılmış kavramlara göre belirleyen bir anlayışla saptamış ve buradan yola çıkarak, hangi entelektüel çabanın "bilim" adına ve rütbesine layık olacağına karar vermiştir."⁴⁸⁶ Dilthey "doğa bilimlerinin yöntemlerini insan hayatına ilişkin araştırma ve anlamaya uygulama girişiminin insan varoluşunun özsel yönlerini kaçınılmaz olarak göz ardı ettiğini ya da çarpıttığını düşünür."⁴⁸⁷ Dilthey'in çalışmaları hususunda uzman olan H. P. Rickman, *Anlam ve İnsan Bilimleri* adlı eserinde insan bilimlerinin doğa bilimlerinin yöntemlerine göre düzenlenmesi fikrini eleştirir:

⁴⁸³ Larry Ray, "Verstehen", *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer, 2007, s. 5195.

⁴⁸⁴ Wilhem Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, 2.b., Notos Kitap Yayınevi, 2012, s. 121.

⁴⁸⁵ Dilthey, a.g.e., s. 15.

⁴⁸⁶ A.g.e., s. 23.

⁴⁸⁷ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s.116.

İnsan bilimlerini tamamıyla bilimlere (tabiat bilimlerine) göre düzenlemek, öyle inanıyorum ki, fikri bakımından yanlış yönlendirilmiş, bilimsel açıdan verimsiz, ahlaki açıdan ise tehlikelidir. Yanlış yönlendirilmiştir, çünkü iyi bilinen bilgi edinme süreçlerini gözardı etmekte ya da yanlış anlamaktadır; verimsizdir, çünkü gereksinim duyduğumuz bilgiyi vermemektedir; ve nihayet tehlikelidir, çünkü insanın evrende istenildiği gibi yönetilebilecek bir başka nesne olduğu anlayışını beslemektedir.⁴⁸⁸

Dilthey'in Manevi Bilimler (Geisteswissenschaften) için belirlediği güzergah; "somut tarihsel ve yaşanmış tecrübeler"den meydana gelir. Bu minvalde Dilthey'in ön plana çıkardığı şey bizzat "hayat"ın kendisidir. Hayat; "düşüncelerimizi kendisinden hareketle geliştirip ona dair sorularımızı yöneltmemiz gereken şey"⁴⁸⁹dir. Çünkü "hayat kişinin toptan içsel gücüne, özellikle mevcut rasyonel anlayış gücüne karşı his ve arzuların irrasyonel gücüne işaret etmektedir."⁴⁹⁰

Dilthey manevi bilimler için esas olanın "anlamak" olduğunu ifade eder, "açıklamak" ise tabiat bilimlerinin temelidir. "Bilim tabiatı açıklar, beşeri çalışmalar ise hayata dair ifadeleri anlar".⁴⁹¹ Bu minvalde "'anlama" matematik formülü gibi rasyonel bir düşünceyi kavramayı ifade etmez."⁴⁹² Daha ziyade "anlama" bir hayatın kendisini bir başka bir hayata açma imkânıdır. Bu imkânla birlikte aslında kendisinde mündemiç olan imkânları da açar. Bu imkâna erişmek için Dilthey'in özenle üstünde durduğu şey sükûnetle empati kurulmasıdır. Bir başka ifadeyle, empati esnasında failin ayakkabıları giyilmeli ve tecrübe güzergahı sükûnetle arşınlanmalıdır; ancak böylesi bir gerçek yer değiştirmede bir başkası anlaşılabilir. Transpozisyona imkân veren bu içselleştirme hali Dilthey'a göre hermeneutiği oluşturan ve tabiat bilimlerinden ayırt eden "özel" kuralların temeli anlamına gelir:

Öyle ki ancak bu kurallar sayesinde bu içsel yaşanmışlık halini, yaşantıyı esas alan bir yöntemli hareket tarzıyla çeşitli objeler karşısında tekil kalan belirlemeler yapma imkânı doğar. aynı içsel yaşanmışlık halinden, yaşantıdan hareketle, ilk planda yer alan geleneksel ve rasyonel etkenler yanında, onlarla birlikte etki yapabilen, fakat sahipsiz olmayan, sahte şeylerin ayıklanması da mümkün hale gelir. içsel yaşanmışlık halini yaşantıyı ve yeniden üretici/oluşturucu/kurucu anlamayı en temelden düzenleyen, bu demektir ki bunları önceleyen, bunları arkasında bırakma gücüne sahip olan hiçbir bilimsel

⁴⁸⁸ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yayınları, 2000, s.162.

⁴⁸⁹ Richard Palmer, *Hermeneütik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, 2002, s.138.

⁴⁹⁰ Palmer, a.g.e., s.141.

⁴⁹¹ Aktaran; Palmer, a.g.e., s.145.

⁴⁹² Palmer a.g.e., s. 156.

süreç yoktur. Çünkü bilim yaşamayı önceleyemez; onun kendisi yaşamın ürünüdür.⁴⁹³

Dilthey "anlama"yı empati zeminine taşıyarak bilimin rasyonel kavrayışını neredeyse tamamıyla etkisiz hale getirir. Empatiyi terk edip rasyonel kavrayışa teslim olduğumuzda anlamının mümkün olamayacağını savunur: "Bir kahramanı, veya dâhiyi rasyonalite zemininde kavranabilir kılmayı denemek, nafile bir çabadır"⁴⁹⁴ Weber, "Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada 'Nesnellik' " adlı makalede, Dilthey'in Sosyal Bilimler için elzem olarak gördüğü empati nosyonuna benzer bir izah yapar: "biz, sosyal bilimlerde, psikolojik ve zihinsel (*geistig*) fenomenlere dönük, genel olarak sahih doğa bilimlerine ait şemaların çözebileceği ya da çözmeğe çalıştığı problemlerden spesifik anlamda farklı tipte bir problem olan empati anlamıyla ilgilenmekteyiz"⁴⁹⁵ Ancak Weber'e göre; empati bir başkasının davranışını anlamada önemli bir husustur fakat mutlak şart değildir. Şöyle der Weber: "sezari anlamak için kişinin Sezar olmasına gerek yoktur."⁴⁹⁶ Bu minvalde Empati *verstehen*'e varmanın bir yoludur *verstehen*'in kendisi değil.⁴⁹⁷

Weber'in Sosyal Bilim anlayışının tam olarak hangi pozisyonda yer aldığını kestirmek güçtür; çünkü Weber anlamayı esas alan kendi Sosyal Bilim anlayışını takdim ederken, yer yer bir doğrulama modeli olarak emprizmi onaylar; dahası, Edward Shils'e göre modern toplum yorumunda Weber geleneğe önemli bir yer vermez, bu noktada görüşü çağdaşlarından pek farklı değildir⁴⁹⁸: "Bizi ilgilendiren sosyal bilim tipi, somut *gerçekliğin empirik bilimidir (Wirklichkeitswissenschaft)*" der.⁴⁹⁹ Ayrıca bir bilim olarak sosyoloji ve sosyal eylem hakkında düşüncelerini aktardığı *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde Sosyoloji ve Sosyal eylem hakkında şunları ileri sürer:

⁴⁹³ Wilhem Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, 2.b., Notos Kitap Yayınevi, 2012, ss. 42-43.

⁴⁹⁴ Dilthey, a.g.e., s. 43.

⁴⁹⁵ Max Weber, "Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada 'Nesnellik'", *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, 3.b., Küre Yayınları, 2017, s.101.

⁴⁹⁶ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, C.I, Yarıncılık, 2012, s. 113.

⁴⁹⁷ Ted Benton, *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, 2014, s. 158.

⁴⁹⁸ Edward Shils, "Gelenek", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, ed.- çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s.154

⁴⁹⁹ Max Weber, *Sosyal Bilimde ve Sosyal Politikada 'Nesnellik'*, a.g.e., s. 99.

Sosyoloji (bu oldukça muğlak kelimenin burada kullanıldığı anlamda) sosyal eylemi yorum olarak anlamakla ve dolayısıyla onun seyirinin ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir. "Eylem"den eylemde bulunan bireyin —açık ya da örtük olarak, unutarak ya da bilerek yaptığı— davranışına özel bir anlam yüklediği derecede söz edeceğiz. Eylem; subjektif anlamı, diğerlerinin davranışını dikkate aldığı ve dolayısıyla onun akışı içinde yönlendirildiği kadar toplumsaldır.⁵⁰⁰

Weber, empati'yi "nedensel açıklama"ya yardımcı bir araç konumuna indirger. Weber büyük önem atfettiği "nedensel açıklama" onun sosyal eylem tanımını oldukça sınırlamasına yol açar. Weber'e göre; "subjektif davranışlar ancak başkalarının davranışına yönelik olduğu derecede sosyaldır".⁵⁰¹ Dolayısıyla da "örneğin dini davranış sadece bir tefekkür ya da tek başına dua konusuysa sosyal değildir."⁵⁰² "Düşünmek kişinin kendisiyle konuşmasıdır, konuşmak ise toplumsaldır"⁵⁰³ der, M. De Unamuno. Weber'in sosyal eyleme ilişkin sınırlaması bu metnin ele aldığı mânâ problemi için psikoloji lehine derin bir gedik açar. Derin bir gedik açar çünkü insanın kendisiyle ve dahası Tanrı'yla tesis ettiği sosyal ilişkiyi Psikolojinin doğa bilimlerini model alan anlamlandırmasına, dahası tanımlamasına terk etmese de açık hale getirir. Dolayısıyla Psikoloji *anlama* yerine *açıklamayı* öngören rasyonalist/empirisist modeliyle ifade edilemeyen mânâ güzergahlarını bir bir tahrif ediyor. Max Picard ile birlikte bu tahrifi örneklendireceğiz ancak öncelikle sosyal eylem'e dair Weberyen sınırlamayı esnetecek bir alternatif "sosyal ilişki" izahını; yani insanın aşkınlıkla, mânâ ile ilişkisini gözeten bir izahı, metnin meramını daha sarıh şekilde ifade etmesi için metne zerk edelim:

"Toplum" somut, elle tutulur gözle görülür bir şey değildir; toplumu bir nesneyi gösterdiğiniz gibi gösteremezsiniz; çünkü toplum ilişkilerdir, toplum bir ilişkiler şebekesinin adıdır ve ilişkiler soyuttur. Toplumu oluşturduğu öne sürülen şeyleri, yani bireyleri, kurumları, grupları elle tutup gözle görebilir, işaret edebilirsiniz; fakat bu unsurlar arasındaki ilişkileri elle tutamaz, gözle göremez ve parmağınızla gösteremezsiniz; ilişkiler matematize edilemezler, dolayısıyla istatize edilemezler. "Sosyal" olan ilişkilerdir; ilişki kalemleri değil. Sosyalite her yerdedir; kendimle ilişkim bile sosyaldır ve bu yüzden

⁵⁰⁰ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, C.I, Yarıncılık, 2012, s. 112.

⁵⁰¹ Weber, a.g.e., s. 130.

⁵⁰² Weber, a.yer.

⁵⁰³ Miguel De Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. M. Sait Şener, Divan Kitap, 2014, s. 110.

zannedilenin aksine tek kişinin söz konusu olduğu yerde bile toplum vardır. Ve aslında "tek kişi" yoktur; her kişi çok kişidir.⁵⁰⁴

Bu iktibasla birlikte, mânâ krizi özelinde, genelde Sosyal Bilimlerden özelde ise Sosyolojik düşünceden muradımızı daha sarıh bir hale getirebiliriz. Modern düşünce kendi imkânları ve hedefleri doğrultusunda bir insan tanımı yapmıştır. Bu insan kendi hayatı hakkında yegâne hükümdar olarak tasvir edilmiştir. İnsan ve hayatın anlamı arasındaki ilişki mevcut sosyal bilim kavramlarının muhtevası ile yürütülemez düzeye erişmiştir. Modern düşünce insanı özne olarak tasavvur etmiş ve onu bu yönde hem teorik hem de pratik anlamda ıslah etmeye çalışmıştır. Fakat bütün sekülerleştirme hamlelerine rağmen modern insanın içerisindeki "Tanrı parçacığı"(mânâ) yok edilememiştir. Modern öznenin ruhundaki Tanrı parçacığı çeşitli krizlerle mevcut sosyal bilimlerin kavram muhtevasını ve modern hayat formunun içeriğini krizlerle aşındırıyor. Sosyal bilimler, bilinçli ya da bilinçsiz "mekân"ı ve insanın "aşkınla" (tranzandantal) ilişkisini ihmal etmişlerdir; sosyoloji insanın insanla, insanın kendisiyle ve toplumla, toplumun toplumla ilişkisine odaklanmış; insanın mekân/doğa/coğrafya ile ve insanın aşkın/insanüstü/toplum-üstü, doğa üstü ile ilişkisini sosyolojik eleştirinin dışında tutmuştur.⁵⁰⁵ Bu ilişkinin göz ardı edilmesi mânâ krizinin temel nedenidir.

Modern düşünce kendi imkânları ölçüsünde bu krizi bypass etmeye çalışmıştır: Mesela, "Modern hukuk kendi kategorileriyle modern toplumun bireyi için bir anlam kümesi yaratmaya teşebbüs etmiştir, ancak bu anlam selâmet ihtiyacı duyan bireyin varlığına"⁵⁰⁶ nüfuz edememiştir. Sanatın estetik tecrübesinin irrasyonel ve şahsi anlamı ise kolektif kimlik oluşturmaya muktedir olamamıştır. Bunların ötesinde modern hayatı organize eden bilim ise anlam sunma düzeyine erişememiştir. Nihayetinde ne bilim ne sanat ne de hukuk "Tanrı parçacığı"na hitap edebilecek bir başka ifadeyle mânâ krizini sükûnete erdirecek bir anlam bulamamıştır.

⁵⁰⁴ Hüsamettin Arslan, "Nisbet'in Sosyolojik Düşünce Geleneği'ne Derkenar: Etik Cemaat", *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013, ss. XXXI-XXXII.

⁵⁰⁵ Arslan, a.g.e., ss. XXXI.

⁵⁰⁶ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, 5.b., İletişim Yayınları, 2015, s. 165.

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'a göre modern toplum bu krize çözüm bulmak üzere "yeni kurumlar 'icat etmiştir': psikoterapinin farklı türleri; cinsel ve mesleki danışmanlar (her ikisi de zaten okul içerisinde verilmektedir); yetişkinlerin eğitimi için özel kurslar ve seminerler; refah devletinin farklı bölümleri, psikolojik olarak eğitilmiş (ya da daha ziyade yarı-eğitilmiş) personel subayları; son olarak belki de bunlar içerisinde en önemlisi kitle iletişim araçları.⁵⁰⁷ Bu kurumlar toplumların sahip oldukları anlam stoklarını kullanarak modern toplumun yapısına uygun bir anlam dünyası inşa ederler. Teknoloji sayesinde insanlar evlerinden çıkmadan "televizyona bakarak bir dizi terapötik programla yüzyüze gelir"⁵⁰⁸ Medya, anlam stoğu içerisindeki değerlerin farklı ilgilere sahip kitlelerin istek ve arzularına göre modernize edilmesi ve dönüştürülmesi için son derece fonksiyoneldir. Ancak bütün bu stratejiler anlam krizini ortadan kaldırmaya yönelik değildir: "onlar anlam krizlerini başlangıç aşamasında tutarak toplumun tamamına yayılmasına engel olurlar."⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli, Heretik Yayıncılık, 2015 s.73.

⁵⁰⁸ Berger- Luckmann, a.yer.

⁵⁰⁹ Berger- Luckmann, a.g.e., s. 88.

3.4. MÂNÂ'NİN SINAMASI OLARAK ABSÜRT DÜŞÜNCEİ ve ABSÜRT BİR İMKÂN OLARAK SÜKÛNET

Tanrı'nın ölümüyle birlikte etkisini giderek artan bir biçimde hissettiğimiz manevi krizin nedenleri ve çözümleri hususunda bir "literatür enkazı" söz konusu; manevi krizin boyutları arttıkça literatürün sorunu çözmek bir yana sorunu kavramaktan uzak düşünme biçiminin yol açtığı enkaz da aynı oranda büyüyor. Bu metnin perspektifinde bu enkazdan, Heideggeryen terimle ifade edersek, düşünmeyi hesaplayıcı bir düşünce moduna indirgeyen modern Batı düşüncesi sorumludur. Düşünme kendisine uygun olmayan bir ölçü ile yargılanmaktadır.⁵¹⁰

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu metnin temel problemi Modern sosyal hayatın dışarı olduğu "mânâ/anlam" problemidir; entelektüel menziline literatür iki alternatifle beliriyor: Albert Camus; aklın aporiası olarak absürt, Søren Kierkegaard; inanç hamlesi olarak absürt. Modern zamanlar için absürt mânânın zorunlu patikasıdır; absürtle yüzleşmeksizin mânâ probleminde bir güzergah belirlemek neredeyse mümkün değildir. Birinci bölümde Martin Esslin'den iktibas ettiğimiz tanımını hatırlayacak olursak;

Absürt amacın olmamasıdır... Dini Metafizik köklerinden koparılmış insan kayıptır; onun bütün eylemleri anlamsız, absürt ve beyhude hale gelir.⁵¹¹

Yukarıda zikrettiğimiz her iki alternatifini bu tanım üzerinde bir yere konuşlandıracak olursak, genel hatlarıyla karşımıza şu tablo belirir: Albert Camus absürtü "amacın olmaması" olarak görür ve aklın güzergahından ayrılmaksızın *Sisifos Miti* ile bir meydan okuma geliştirir. Bu meydan okumaya geçmeden Søren Kierkegaard'ın düşüncesinin tanımdaki pozisyonunu kabaca ifade edelim. Kierkegaard'ın düşüncesinde insanın aşkın köklerinin kopmasının ve mânâsızlığa saplanmasının nedeni bizatihi "modern düşüncedir", insanın, hayatına anlam bahşeden aşkın alanla ilişki kurmasına imkân veren dini ve metafizik enstrümanları boşa çıkarmıştır: Modern mantığın kavrayış kriterleriyle "Tanrı" inayeti kavranılamaz olan absürt bir fikre dönüşmüştür. Kierkegaard bu kavranılamaz olana dair bir inanç mevzisi belirler: *İbrahim'in suskunluğuyla* meydan okur.

⁵¹⁰ Peter L. Berger ,Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli, Heretik Yayıncılık, 2015, s.7.

⁵¹¹ Berger- Luckmann, a.g.e., s. 25.

Tanrılar Sisifos'u bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm etmişlerdi; Sisifos kayayı tepeye kadar getirecek, kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağıya düşecekti hep.⁵¹² Sisifos'un cezası, umuta yer bırakmayan bütün gayretini bir kısır döngüye hapseden ağır bir cezadır. Camus, Sisifos'u absürt kahraman olarak görür; çünkü Sisifos herhangi bir yazgıya sığınmaksızın evrenin efendisiz oluşunu öğretir:

Bu dünyada doyumsuzluğumuz ve yararsız acılardan hoşlanmamız yüzünden gelen bir Tanrıyı kovar bu dünyadan. Yazgıyı bir insan işi yapar, insanlararasından sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. ... Sisifos'un tüm sevinci buradadır: yazgısı kendisininindir. Kayası kendi nesnesidir. ... Kişisel bir yazgı varsa, üstün alınyazısı yoktur, hiç değilse tek bir alın yazısı vardır, onu da kaçınılmaz bulur ve küçümser. Sisifos tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün bağlılığı öğretir. Bundan böyle, efendisiz olan bu evren ne kısır görünür ne de değersiz.⁵¹³

Sisifos'u kahraman yapan şey onun absürt'e boyun eğmemesidir, aksine başkaldırmasıdır. İnsan absürdü kabullendiğinde intihara yönelir. Başkaldırı Camus'ye göre nadir rastlanabilecek tutarlı felsefi tutumlardan birini ifade eder. İntihar ise bir yanılmadır.⁵¹⁴ Çünkü başkaldırıdan ve karşı çıkıştan vazgeçiş anlamına gelir. Bir başka şekilde ifade edersek intihar absürdün üstesinden gelmez sadece onunla olan ilişkisini sonlandırır. Bu bir tür boyun eğme biçimi olacaktır. Camus absürdün sürekli olarak başkaldırıcıyı provoke ettiğini düşünür. Dolayısıyla intihar'da olduğu gibi absürd'ün metafizik pozisyonu herhangi bir ahlaka veya Tanrı fikrine de götürmez.

Albert Camus'ye göre; ivedilikle cevaplanması gereken sorusu yaşamın anlamı sorusudur. Camus bu sorgulamada, merkezi rolü insana atfeder:

Bir insan için dünyayı anlamak onu insani olana indirgemek, ona damgasını basmaktır. ... "Her düşünce insanbiçimseldir" gerçeğinin başka anlamı yok.⁵¹⁵

Camus insana atfettiği merkezi pozisyona rağmen "insan zihninin tarihinin" bu dünyayı kavramakta başarısız olduğunu ifade eder ancak bu başarısızlık dünyadan kaynaklanır çünkü dünya insan zihninin kavrayamacağı kadar çok aykırılıklarla doludur:

⁵¹² Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, 30.b., İstanbul, Can Yayınları, 2015, s. 137.

⁵¹³ Camus, a.g.e., ss. 140-41.

⁵¹⁴ Camus, a.g.e., s. 69.

⁵¹⁵ Camus, a.g.e., s. 35.

Anlamını kavrayamadığım bu dünya gerçekte uçsuz bucaksız bir usa aykırılıktan başka bir şey değil.⁵¹⁶

Bu zihne aykırılığı Camus “absürd” olarak adlandırır. Ona göre absürd kendi başına ne insandan ne de dünyadan kaynaklanır bilakis bu tam olarak bir karşılaştırmadan doğar:

“...absürd duygusunun bir olay ya da bir izlenimin basit incelemesinden doğmadığını, bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylemle onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fişkırdığını söyleyebilirim. Absürd her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar. Öyleyse, zihin düzleminde, absürdün insanda da (böyle bir eğretileninin bir anlamı varsa), dünyada da olmadığını, ortak varlıklarında bulunduğunu söyleyebilirim.”⁵¹⁷

Camus’nün düşüncesinde absürd duygusunun en hayati yanı, kendisinin “felsefenin gerçekte önemli olan yegâne problemi” olarak addettiği intihar fikrine yol açma potansiyeline sahip olmasıdır. Ancak Camus’ye göre absürd yaşamının anlamının olup olmadığı konusunda hayatın anlamsızlığına hükmedip insanı “intihar” fikriyle karşı karşıya getirecek olsa da, absürd insanla dünyayı birleştiren yegâne bağdır⁵¹⁸. Ölümle sonuçlanacak intihar “absürd” duygusunu aşmak için yeterli değildir. İntihar yalnızca bu ilişkiyi sonlandırır ve bu Camus’nün düşüncesinde absürd duygusuna boyun eğmek anlamına gelir. Absürd duygusu yalnızca insanın anlam dünyasında mümkündür; ölüm bu imkânı ortadan kaldırır, yoksa absürd ’ün kendisini değil.

Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*’de Camus’ye huzursuzluk veren irrasyonel patikayı sükûnetle arşınlar. Sükûnetle arşınlar çünkü İbrahim’in içinde bulunduğu kıssadaki suskunluğu dinler; Bu kıssada absürt Tanrı’ya götüren bir iman hamlesi olarak belirir. Fani dünyada absürt bir imkânsızlık süretine bürünür. Kierkegaard’in düşüncesinde fani dünyanın sunduğu sınırlılık absürt için doğru yer değildir çünkü absürt bir imkânsızlık’ın aksine imkânsızı mümkün kılan “iman hamlesi”ni ihtiva eder. Ancak iman hamlesi ise çetin bir “sınama”dan geçmek anlamına gelir. İbrahim sınanması:

⁵¹⁶ Camus, a.g.e., s. 44.

⁵¹⁷ Camus, a.g.e., ss. 46-47.

⁵¹⁸ Camus, a.yer.

Daha sonra Tanrı İbrahimi denedi: “İbrahim”! diye seslendi. İbrahim, “Buradayım”! dedi. Tanrı, “İshak’ı al Moriya bölgesine git” dedi, Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun” [Yaratılış: 22:1-2]

İbrahim, Tanrı’nın hükmüne son ana kadar sadık kalıp Tanrı’nın isteklerini yerine getirir:

Tanrı’nın kendisine belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak’ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı. Ama RAB’bin meleği göklerden “İbrahim, İbrahim”! diye seslendi. İbrahim “işte buradayım”! diye karşılık verdi. Melek, “Çocuğa dokunma” dedi, “Ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı’dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin.” [Yaratılış: 22:9-12]

Kierkegaard’a göre; İbrahim “insani bir hesaplamanın söz konusu olamayacağı absürdün gücüne inandı”⁵¹⁹ çünkü o şundan emindi: “Yücelikleri kavrandığı zaman yüceler asla zarar veremez”.⁵²⁰ Bu nedenle İshak’tan vazgeçti. İbrahim sonsuz teslimiyeti ile yüceliği kavrar; “sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan kazanamaz”.⁵²¹ Bu minvalde teslimiyet acısını göze alır. Teslimiyet acısı suskunluğundan gelir İbrahim kimseyle konuşamaz çünkü;

“... hiçbir insan lisanını konuşamaz. Her ne kadar kendisi dünyanın bütün dillerini anlasa da, sevdikleri onu anlasa da — hâlâ o konuşamaz—o kutsal bir dil konuşur...”⁵²²

Suskunluğunun ardında iman hamlesi gizlidir. İbrahim şuna inanır: “Bu gerçekleşmeyecek ya da gerçekleşirse Tanrı bana absürdün gücüyle yeni bir İshak verecektir.”⁵²³

Zamanın şahitliğinde bu metnin tercihi, İbrahimin Sükûnetidir, bir başka ifadeyle Söz’ün/Kelam’ın istikametidir. Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrıyla Birlikteydi ve Söz Tanrıydı. (John 1.1) Bu istikamet doğrultusunda modern hayatın yol açtığı Mânâ[sızlık] probleminin sosyal hayattaki nihilistik tezahürünü sorgulamaktır. Zira Ellul’un *Sözün Düşüşü*’nde ifade ettiği gibi mevcut durumda “söz büyük ölçüde

⁵¹⁹ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 6.b., Ağaç Kitabevi, 2011, s. 79.

⁵²⁰ Kierkegaard, a.g.e., s. 74.

⁵²¹ Kierkegaard, a.g.e., s. 90.

⁵²² Kierkegaard, a.g.e., s.167.

⁵²³ Kierkegaard, a.g.e., ss.167-68.

sakatlanmıştır, kadavra gibidir ve neredeyse ölüdür; fakat bunun ne anlama geldiğinin bilincinde olmamız gerekir: bütün bir uygarlığımız söze karşı nefret içindedir.”⁵²⁴

Modern hayat Söz’ün tarihte sınırlarını çizdiği sosyal hayatı derinden tahrif ediyor. Böylelikle de maneviyatımızı inşa eden ve ona ihtimam gösteren mânâ tedricen muhayyilemizden siliniyor. Dahası çağımızın alamet-i farikası Teknoloji’nin her şeyi kuşatan ve her sınırı ihlâl eden hızı ‘mânâ’nın sınırlarını da ihlâl ediyor. “Teknik, artık insanın sadece üretken faaliyetlerini değil, tüm faaliyetlerini ele geçirmiştir.”⁵²⁵ Teknik ele geçirdiği şeyleri kendi diline tercüme ediyor. Çünkü teknik tarihi köklerinde olduğundan çok farklı bir yerde ikamet ediyor. Bu anlamda, Modern teknik, geleneksel teknikten radikal bir kopuşu ifade eder. Bir başka ifadeyle günümüzde “teknik özerkleşmiş, kendi yasalarına uyan ve tüm geleneği kınayan her şeyi yiyen bir dünya düzeni oluşturmuştur.”⁵²⁶ Biz bugün bu tercümenin sıkıntılarıyla karşı karşıyayız. “İnsanlığı korumayı arzu eden kişi her şeyden önce sözü korumalıdır.”⁵²⁷ Çünkü tekno-dünyada ve tekno-tercümenin vokabülerinde “söz değerden düşürülmüştür, bastırılmıştır ve anlamsızdır”⁵²⁸ Ancak söze hak ettiği değeri vermek ve iade-i itibar için öncelikle sözle aramızdaki temel engeli tespit etmeliyiz. İçinde bulunduğumuz çağda sözü duymamıza imkân verecek bir sükûnetten yoksunuz.

Arapça’da sükûnetin cevherini ifade güzel bir söz vardır: “Bilgelik on parçadan oluşur bunun dokuzu sükûnet, onuncusu ise dilin özlülüğüdür.”⁵²⁹ Sükûnetin koşulu Edep’tir, Edep ise topyekun bir ölçülülüktür. Buna mukabil edepsizlik haddi aşmaktır, bir aşırılık formudur. Bu minvalde Söz’ün sınırlarını ihlâl edip insanı gayri-insani bir pozisyona sürükleyen modern düşünce temel bir aşırılık doktrinidir. “Her şeyin ölçüsü” modern insan bugün kendi namına, ölçülülük vaaz eden bütün sınırları sonsuz hazzı

⁵²⁴ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev, Hüsamettin Arslan, 4. b., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2015, s.323.

⁵²⁵ Jacques Ellul, *Teknoloji Toplumu*, çev, Musa Ceylan, Bakış Yayınları, 2003 s. 14.

“Bugün sorun olan artık bilimin sınırları değildir; insanın sınırlarıdır. Teknik olgusu da, insani durumla ilgili olarak, bilimsel durumla ilgili olduğundan çok daha önemlidir. Teknik bundan böyle bilime atıfla tanımlanmamalıdır. Burada, bilim felsefesine dalmamız veya ideal yahut entelektüel açıdan eylem ile bilim ilişkisinin ne olabileceğini ortaya koymamız gerekmiyor. Yapmamız gereken, kendimize bakmamız ve çok entelektüel felsefecilerin gözden kaçırıyor gördükleri kesin açık şeyleri kaydetmektir. (s.19)

⁵²⁶ Ellul, a.g.e., s.24.

⁵²⁷ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 323.

⁵²⁸ Jacques Ellul, a.yer.

⁵²⁹ Charles Courtenay, , *The Empire of Silence*, Sturgis& Walton,1916, s. 11.

uğruna bertaraf ediyor: Cinsiyet ve Cinselliğin ön-gördüğü ölçüler kaldırılarak yeni *mutasyon* haz ölçüleri ediniliyor. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te Hazda ölçülü insanın en belirgin özelliğinin denge olduğunu ifade eder. “Çünkü, der Aristoteles, o haz düşükünü insanın kanına giren şeylerden hoşlanmaz (bu şeyler daha çok onu tiksindirir); ölçülü insan, genellikle peşlerinde koşmamız gereken hiçbir şeyden; bu tür aşırı hiçbir şeyden hoşlanmaz; aynı şekilde yokluklarından haz veya acı duymaz (bunları duysa bile ölçülü duyar); gerektiği kadar ve gerektiği yerde ve herkes kadar duyar.”⁵³⁰ Bugün Batı'nın kendi ürettiği aşırılık doktrinin açtığı gediği kapatmak için kısır döngü içerisinde aşırılık doktrininin yol açtığı problemler ve çözümler üretiliyor, defaetle revize edilerek yeniden üretiliyor. Manevi gedik söz konusu olduğunda ise birbiri ardına tüketilen seküler mânâ mevzileri inşaa ediliyor: Yoga, New age vb.

Herşeyi kendisine mâl eden teknoloji, maneviyatımızın en derin meşguliyet alanı ve zamanı olan “gece”yi ve onun ilahi ritmi “*sessizliği/sükûneti*” de dönüştürerek kendisine mâl ediyor. Elektrifikasyon, Aydınlanma düşüncesi: Mânânın vuku bulduğu “gece”yi gündüze tevil ediyor: Işık ve Gürültü. Karanlık sürekli erteleniyor; bir türlü karanlığa erişemiyoruz; “Karanlık gece ne diyor? Duyamıyoruz.”⁵³¹ Bu tevil insanın “gündüz-sureti”nin “gece-sureti”ni tahrif etmesine yol açıyor. Gündüz-sureti failin hayatını idame ettirmek başta olmak üzere bir takım dünyevi gayeler peşinde koştuğu ‘gündüz-dünyası’dır. Gündüz, aktif ve pragmatiktir ve tekdüzedir. Buna mukabil Gece pasif, poetik, ilhamlı ve yaratıcıdır.⁵³²

Gece, kulak, göz üzerinde üstünlük kazanır, insan “Sükûnetin Müzik”ine yönelir. Zira Sükûnetten daha derin ve daha muazzam müzik yoktur ancak biz bu müziği anlamak ve hissetmek için fazlasıyla zayıfız.⁵³³ Vicdan, bu kusursuz nota düzenini ruhun en ücra köşelerindeki “cevher”i ifşa etmek üzere; yer yüzünün şahitlik edebileceği en temiz ellerle; geçmiş, şimdi ve geleceği bir yerde toplayan Hafıza’da bir koşuya çıkar: Vicdan koşusuna. Gece vicdan koşusunda Vicdan hafızada zamana toplu olarak hükmeder. Gece ve Gündüz bir aradadır; şimdi vicdan gündüzün gebe olduğunu doğurur. Gece sükûnetin müziğini işitecek olanlar yalnızca hafızada herhangi

⁵³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, 2014, ss. 168-69.

⁵³¹ Friedrich Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Sadi Irmak, Kabalıcı Yayınevi, 2011, s. 266.

⁵³² Matthew Del Nevo, *Metaphysics of Night: Recovering Soul, Renewing Humanism*, Routledge, 2014, s. 25.

⁵³³ Miguel de Unamuno, *Günlükler*, çev. A. Burak Zeybek, 2.b., Sel Yayıncılık, 2008, s.19.

bir zayıflığa yol açmamış olanlardır. Zayıflık Söze sadakatsizlik anlamına gelir ve sükûnetin müziğini bir imkân olarak hep erteler.

Modern zamanlarda hem gece ile gündüzün hem de İşitme ile Görme arasındaki ilişkiyi ve hiyerarşi Görme lehine alaşağı edilmiştir: Jacques Ellul bu altüst oluşu analiz eder: “Görme beni, dünyanın merkezi haline getirir; çünkü beni kendisinden yola çıkararak her şeyi gördüğüm bir noktaya yerleştirir ve nesnelere kendi konumuma göre görmeme yol açar.”⁵³⁴ Bulduğum pozisyon “şeyler” üzerinde manipülasyonda bulunmak için gerekli eylem imkânını sağlar. Gördüğüm şeyler üzerinde egemenlik kurabilirim, böylelikle “görme, dünyaya sahip olmamı garantiler ve onu “benim-için-evren” yapar.”⁵³⁵ Bunu yaparken görme imajlarla iş görür, imajlar despotiktir ve kesinlikle imaj eylemin temel koşuludur. Bu imajlar olmaksızın gerçekleştirdiğim eylemin tutarlı ve kesin olması mümkün değildir.

Görme’ye nazaran işitmede böylesi bir kesinlik ve egemenlik alanı yoktur. İşitime bizi belirsizliğin evrenine götürür. Çünkü “söz belirsizdir”.⁵³⁶ Dolayısıyla işitme vasıtasıyla söz üzerinde egemenlik kuramam; söz bir şimdide vuku bulur, şimdide aittir ve dolayısıyla da hiçbir zaman manipülasyona açık değildir. Söz imaj gibi gerçeklik alanına ait değildir. Bu nedenle nesneleştirilemez söz ancak yazılı hale dönüştürüldüğünde nesneleştirilebilir, fakat “yazılı hale geldiğinde o artık konuşulan söz değildir.”⁵³⁷ Miguel De Unamuno *Günlükler*'de bu durumu şöyle ifade eder: “Harf öldürür, ruh canlandırır”.⁵³⁸ *Hayat'ın Trajik Duygusu*'unda bu ölümü gerekçelendirir:

Zeka korkunç bir şey. Hafızanın istikrara yönelmesi gibi zekâ da ölüme yönelir. Canlı olan tamamıyla istikrarsız ve bireyseldir ve tam anlamıyla anlaşılmazdır. Mantık her şeyi kimliklere, cinslere ve her yerde, zamanda ve bize görüldüğü şekliyle surette yalnızca tek ve aynı içeriğe sahip olan temsillere indirgemeye meyillidir. Varlığın ardışık dakikaları arasında birbirinin aynı olan tek bir şey yoktur. Tanrıya dair sahip olduğum fikir, her düşünmemde farklıdır. Ölüm olan kimlik entelektin gayesidir. Zihin ölü olanı arar, zira canlı olandan kaçır; akıntıyı buz kütlelerinde dondurmaya, sabitleştirmeye ister. Bir bedeni incelemek için onu küçültmek veya tahrip etmek gerek. Bir şeyi anlamak için de, o şeyi öldürmek zihinde katılaştırmak gerekir. Canlı fikirler buradan

⁵³⁴ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, 4. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015, s.11.

⁵³⁵ Ellul, a.g.e., s. 14.

⁵³⁶ Ellul, a.g.e., s. 24.

⁵³⁷ Jacques Ellul, a.g.e., s. 20.

⁵³⁸ Miguel de Unamuno, *Günlükler*, çev. A. Burak Zeybek, 2.b., Sel Yayıncılık, 2008, s.10.

doğsa bile, bilim ölü fikirler mezarlığıdır. Kurtçuklar da cesetlerden beslenir. Zihnimin derinliklerindeki fırtınalı ve çalkantılı düşüncelerim, kalp bağlarından kopup bu kağıda dökülerek değişmez bir biçimde sabitlendiklerinde artık ceset düşüncelerdir.⁵³⁹

Ellul'a göre; bu imajların alanıdır. İmaj gerçeklik alanına aittir, buna mukabil söz hakikat alanına aittir ve paradoksaldır. "Hiçbir imaj, hiçbir şekilde, hakikate nüfuz edemez."⁵⁴⁰ Çünkü sözle hakikat arasındaki ilişki yaradılış ile birlikte tesis edilmiş bir ilişkidir dolayısıyla dil haricinde herhangi bir şeyle hakikati anlamanın imkânı yoktur.⁵⁴¹ Bu minvalde Hakikatte mündemiç mânâ herhangi bir gerçeklik alanına çekilemez. Mânâyı "anlamak için kulak verilmelidir: dinlemek için acele edilmemelidir"⁵⁴² Ellul'un talebinin aksine modern düşünce, dinlemenin mümkün bütün mevzileri üzerine çetin bir saldırı hazırlığındadır.

Modern hayatın, sınırlarını ihlalinden ve tahrifinden önce Kelam/Söz, mânânın ortaya çıktığı "Gece"nin sınırlarını çizmişti: İçinde dinlenesiniz diye sizin için geceyi, göz açıcı olarak da gündüzü yaratan O Allah'tır. [Mü'min suresi: 40:61] Size geceyi bir örtü, uykuyu bir dinlenme ve gündüzü de yeni bir hayat yapan O'dur. [Furkân suresi: 25:47]. Fakat "her şeyin ölçüsü" modern insan Söz'ün ön-gördüğü sınırları aşarak Gece ve gündüzün sınırlarını yeni dünyanın içeriğine göre, yani modern iş-eğlence hayatının gündüzü aşip geceyi de talebine göre "gün"ü yeniden ölçtü biçti. Yeni ölçüm gecenin ve sükûnetin tahrifi ile sonuçlandı. Gecenin tahrifi iki temel "tehlikeyi" beraberinde getirdi: Birincisi modern insanın kolaylıkla kavrayacağı ve iman edeceği bilimin öngördüğü Fiziksel sağlığımızın bozulması, İkincisi ise modern insanın giderek uzaklaştığı ve kavramasının güçleştiği Manevi sağlığımızın bozulması.

Electric Light, particularly at night, disrupts human circadian rhythmicity: is that a problem? (Elektirik Işığı, özellikle gece vakti, insanın günlük ritmini rahatsız eder: bu bir sorun mudur?)⁵⁴³ başlıklı makalede Richard G. Stevens ve Young Zhu Modern elektrifikasyonun aydınlattığı gece'nin vücudumuzda yarattığı tahribatın boyutuna ilişkin ufuk açıcı bir izahatta bulunuyorlar:

⁵³⁹ Miguel De Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. M. Sait Şener, Divan Kitap, 2014, ss.109-10.

⁵⁴⁰ Ellul, a.g.e., s. 39.

⁵⁴¹ A.g.e., s. 50.

⁵⁴² A.g.e., s. 48.

⁵⁴³ Richard G. Stevens, Yong Zhu, "Electric Light, particularly at night, disrupts human circadian rhythmicity: is that a problem?"; *The Royal Society Publishing*, 2015.

Başlangıçtan beri varolan kaynağımız Güneş gün boyunca parlak bir ışık sağlar. Ve gece doğrudan bir ışık sağlamaz. Güneşe ait sinyal neredeyse hayat formlarının bütününde içten büyüyen 24 saatlik bir ritimliliği biçimlendirir; memeliler için bu uyku-uyanma, temel vücut ısısı, metabolizma ve gen ifadesindeki salınımlar ve vücudun tamamında hormon üretimini kapsar. Bu içten büyüyen ritim günün ve gecenin başlangıcının fizyolojik beklentisine, tehlikeli bir dünyada belirgin bir rekabet üstünlüğüne imkân verir.⁵⁴⁴

Steven ve Zhu'ya göre modern sosyal hayat ise “Elektrifikasyon” ile birlikte Güneş’in vücudumuzda tesis ettiği bu düzeni al aşağı ediyor:

Buna karşılık elektrik ışığı, donuk ve içten büyüyen 24 saatlik ritmimizin bütün yönlerini alt-üst eden bir vakitsizliğe sahiptir; onun yoğunluğu ve spectral (hayaletimsi) içeriği sıklıkla içten büyüyen dinlenme için gün boyunca yeterli olmaz ve elektriğin yoğunluğu ve içeriği gece boyu hissedilmesi gereken karanlık için çok fazladır. Bu genel sağlıktan taviz vererek “vücut saati”nin bozulmasına ve muhtemelen bir çok spesifik hastalığın artışına yol açabilir.⁵⁴⁵

Richard G. Stevens –Yong Zhu'ya göre; gece-elektiriğe maruz kalma başta uyku bozukluğuna ve böylelikle de “vücut saati”nin bozulmasına ardından da kanser veya obezite yahut diabet veyahut da depresyon riskinin artmasına yol açar. Bu anlamda Richard G. Stevens –Yong Zhu, Modern endüstriyel çalışma hayatındaki “vardiyalı çalışma”ya maruz kalan kadınlarda öncelikle “vücut saatinin” bozulması ve göğüs kanserine yol açma riskinin arttığına işaret ediyor.⁵⁴⁶ Richard G. Stevens –Yong Zhu'nun bu hususta ele aldıkları en çarpıcı değerlendirme ise İsrail de ve dünyanın 164 ülkesinde test edilen ve onaylanan; âmâ kadınların gece-ışığa maruz kalan kadınlara göre göğüs kanserine yakalanma riskinin daha az seviyede olmasıdır.⁵⁴⁷

Yukarıda Kuran-ı Kerim'den iktibas ettiğimiz ayette, bir dünya “gün”ünü nasıl kullanmamız gerektiği hususunda bir taksim yapılmıştır. Fakat modern hayat bu taksimin sınırlarına karar vermek üzere bir “gün”ü yeniden ölçüp biçmiştir. Gece ışıklandırılarak gündüzün çalışma hayatına dahil edildi, ve biyolojik sağlığımız için büyük bir tehdide dönüştü. Ancak tehdit altında olan yalnızca biyolojik sağlığımız değildir, gecenin maneviyatımızı gözetten sükûneti de tahrif edilmiştir. Modern düşüncenin geceyi gündüze göre dizayn etmesi karşısında bu metin gece ile gündüzün sınırlarına dair Kelam'ın çağrısına yönelir.

⁵⁴⁴ Stevens- Zhu, a.g.e., s.1.

⁵⁴⁵ Stevens- Zhu, a.yer.

⁵⁴⁶ A.g.e., s.2 .

⁵⁴⁷ A.g.e., s.4.

Kelam'ın çağrısı ancak "Sessizlik/Sükûnet" içinde duyulabilir. Ancak içinde bulunduğumuz modern zamanlar için Kelam'ın çağrısına kulak verip "Gece"ye ulaşmanın önünde temel bir engel söz konusudur. "*Perennial Philosophy* (Kadim Felsefe) 'de Aldous Huxley "Sükûnet" ihtiyacımızın önündeki bu temel engeli ifşa eder:

"Başka şeylerin yanı sıra yirminci yüzyıl, Gürültü Çağı'dır. "Fiziki gürültü, mental gürültü ve arzunun gürültüsü—Bütün bunlar adına tarihin kaydını tutuyoruz. Ve hiç şüphe yok ki, harikulade teknolojinin top yekûn kaynakları sükûnete karşı halihazırdaki taarruzumuz için seferber edilmiştir."⁵⁴⁸

Modern teknolojinin saldırgan doğasını metnin ilerleyen kısmında ele alacağız ancak şimdi mânâya ve mânânın ikamet ettiği geceye erişmemizin önündeki gürültü engelini sosyal hayattaki pozisyonunu sarıh bir hale getirmeye çalışalım.

Mekanik ve güçlendirilmiş gürültüyü fabrikalara, tren garlarına, hava alanlarına modern dünyanın caddelerine, evlerine yenilik olarak getiren hızının inatçı ruhuyla, dişlileri, çarkları ve metalleriyle birlikte 19. yüzyıl endüstri devrimiydi. Devrimden önce tolere edilebilir ölçüde sosyal hayatımızda yeri olan gürültü. Devrimden sonra göle atılan bir taş misali dalgalar halinde etrafa yayılıyor. ⁵⁴⁹ *New Scientist*'in 2006 Ağustos sayısında yayımlanan *Noise Noise Everwhere* başlıklı yazıda dalgalar haline yayılan gürültünün karayı aşarak denizlere ulaştığını ve topyekûn bir kuşatmaya döndüğünü ifade ediyordu: "Artık endüstriyel gürültü kirliliğinden kaçış mümkün değil – hatta su altında bile. *The Journal of the Acoustical Society of America*'da yayımlanan bir araştırmaya göre; 1960'lardan bu yana güney California dışında su altında okyanus gürültüsü on kat daha arttı. Bu artışın temel nedeni ise global taşımacılık ve gemilerin hızındaki artış."⁵⁵⁰

Stuart Sim'e göre gürültüyü sosyal hayatımızda sürekli olarak güncel kılan ve gitgite onu fetişleştiren şey Marketing (Pazarlama/Alışveriş)'dir:

Gürültü büyük ölçüde bir alışveriş aracı (barlar, restoranlar, genellikle kamusal alanlar, radyo televizyon, film) tahrik edici bir tüketim tarzı olarak kullanılır. Kabaca ifade edersek, Gürültü satar, ve iş dünyası bunun son derece farkında ve

⁵⁴⁸ Aldous Huxley, *Perennial Philosophy*, 9.edition, Harper Perennial Modern Classics, 2009, s. 249.

⁵⁴⁹ John Lane, *The Spirit of Silence: Making Space for Creativity*, Kindle edition, Green Books, 2006 Loc, 357.

⁵⁵⁰ Noise Noise Everywhere, *New Scientist*, 2006 Ağustos, yay.y., s.7.

bunu tam anlamıyla sömürme derdinde. ... Toplumumuzdaki sükûnet alanları, 7/24 sürekli tüketim kültürünün beslediği büyük işletmeler tarafından sistematik olarak sömürgeleştiriliyor.⁵⁵¹

Gürültünün kendisi daha çok kazanmak için iş piyasasının en ideal “ürün”ü haline geliyor. Bu minvalde popüler müzik’ten beklenen, café’lerin, barların, gece kulüplerinin vb. işletmelerin beklentilerine cevap verecek doğru volume’ü (sesi) üretmesidir. Doğru volume ise, daima çılgınca bir tüketimi teşvik edecek kadar çılgın, aşırı-tahrik edici bir atmosfer yaratmaya yardım eden gürültünün volume’üdür.⁵⁵²

Bugün sosyal hayatın hemen hemen her alanında gürültü derinden hayatımıza nüfuz ediyor. Global ölçekte (Amerika Birleşik Devletleri’nde, Çin’de, Birleşik Krallık’ta büyük şehirler başta olmak üzere) büyük şehirlerde gürültüyle mücadele politikaları doğrultusunda çeşitli örgütlenmeler, organizasyonlar, gürültü kirliliği hususunda kamuoyunu bilinçlendirmeye yönelik içerik sağlayan çeşitli websiteleri hayata geçiriliyor: Birleşik Krallık’ta Noise Abatement Society (Gürültüyü Azaltma Derneği), Birleşik Devletler’de Noise-Free Society (Gürültüsüz Toplum), Noise board (Gürültü tahtası), The Rochester Soundscape Society (Rochester Ses Eğitimi Derneği) vb. Gürültüyle Mücadele kuruluşlarının global ölçekte Avrupa ülkelerinin başını çektiği Noise in Europe (Avrupa’da Gürültü) “International Noise Awareness Day” (Uluslararası Gürültü Farkındalığı Günü), gibi gürültünün sosyal hayattaki etkilerinin güncel olarak tartışıldığı çeşitli toplantılar da düzenleniyor. Ancak gürültü bütün bunlara rağmen artıyor ve yayılıyor.

Bugün Sosyal Bilimlerin önünde bekleyen ve geçen sürede gittikçe büyüyen bir problem olarak gürültü açıkça hem biyolojik hem de manevi düzeyde oldukça tehditkâr bir sağlık sorunudur. Modern düşüncenin ve onun alamet-i farikası teknoloji’nin dizayn ettiği sosyal hayat formunda her an bir biçimde vukubulan gürültüye yüksek dozda maruz kalındığında psikolojik ve fiziksel problemlere yol açmaktadır: uyku bozukluğu, kalp ritim bozukluğu, işitme kaybı, depresyon vb.

Metnin temel argümanına dönersek, modern düşünce “gürültü”yü Söz’ün/Kelam’ın sosyo-kültürel ve tarihî “yankı”sını bastırmada etkili bir fenomen

⁵⁵¹ Stuart Sim, *Manifesto for Silence: Confronting the Politics and Culture of Noise*, Edinburgh University Press. 2007, s. 30.

⁵⁵²Stuart Sim, a.g.e., s. 34.

olarak işletiyor. Gürültü, kendi anlam dünyasında *Söz/Kelam* ve onun lütfü *Mânâ* ile bağlarını tesis edemeyen "modernize insan"ı türlü oyunlarla hazine avcısını, hazine'nin olduğu yerden başka yöne doğru çeken *kötü niyetli cin* gibi Söz'ün/Kelam'ın yani *Mânâ* hazinesinin olmadığı yerlere doğru çekiyor. Bu kötü niyetli cin'i başımızdan savabilmenin en hikmetli yolu hız ve gürültünün yarattığı bunaltının ve telaşın uzağında "sükûnet" in huzuruna erişmektir. Ancak sükûnet talebimize her defasında gürültüyle mukabele eden bir sistemin içindeyiz şimdi. Söze karşı nefret kendisini modern uygarlıkta "gürültü"yle ifade ediyor. Modern uygarlık, Tanrı'ya, onun kelamının yaşadığı geleneğe isyanını, desibeli gittikçe artan bir gürültü kültürüyle ifade ediyor. *The City of Din* (Gürültü Şehri) 'de Daniel McKenzie, bu kültürün köklerine nazar ederek gürültü ile modern uygarlık arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: "Uygarlık gürültüdür. En azından modern uygarlık."⁵⁵³ Gürültü ise tek kelimeyle istenmeyen nahoş sestir, acı/ağrı veren bir sestir. Söz'ün sükûnet talebiyle düşünersek; Gürültü anarşik bir sestir. Dr. McKenzie gürültünün söz karşısındaki radikal tavrını aynı radikallikle karşılar: "Cehennem gürültünün mekânıdır"⁵⁵⁴ ve uygarlık ilerledikçe daha da gürültülü hale geliyor.⁵⁵⁵ Thomas Merton, çok fazla gürültünün ve budalaca konuşmayla dolu dünyamızda Dış-Sükûnete özel bir ihtiyacımızın olduğunu düşünür: Gürültünün "günah"ına karşılık protesto ve onarma bedeli olarak. Merton'a göre; modern toplumun hengamesi, karmaşası ve daimi gürültüsü onun büyük günahlarının onun tanrısızlığının, onun umutsuzluğunun ifadesidir. Propaganda dünyası, sonu gelmez argüman, şiddetli kötüleme, eleştirme veya basitçe gevezelik dünyası ateizmin dünyasıdır. Böyle bir dünyada bütün dualar iç ve dış gürültü halini alır ruhsuzlaşır ve tesbihin alelacele tekrarı halini alır.⁵⁵⁶ Merton manevi huzurun sağlanabilmesi için hayatın her alanında bir sükûnet ihtiyacı olduğunu dile getirir.

Türk Dil Kurumu'nun *Büyük Türkçe Sözlüğü*'nde sükûnet kelimesi öncelikle durgunluk, dinginlik, hareketsizlik, sessizlik anlamlarına gelir. Karl D. Kryter, *The Effects of Noise on Man* (Gürültünün İnsan Üzerindeki Etkileri)'de Sessizliğin bilimsel açıdan şöyle izah eder. "Dinleyici olarak insan için, ses kulağın tipik frekans sınırları 2 Hz ile 20,000 Hz arasındaki akustik enerji olarak tanımlanır, sesin en düşük frekans

⁵⁵³ Daniel McKenzie, *The City of Din: A Tirade Against Noise*, Adlard and Son, 1916, s. 25.

⁵⁵⁴ McKenzie, a.g.e., s. 102.

⁵⁵⁵ McKenzie, a.g.e., s. 25.

⁵⁵⁶ Thomas Merton, *Entering the Silence*, Harpercollins e-book, 1996, s.440.

sınırı ise yaklaşık olarak 20 Hz'dir.”⁵⁵⁷ Sözlük anlamıyla sükûnet bu bilimsel izahın ötesine uzanır: Sükûnet aynı zamanda “Huzur rahat sükûn, dinme ve yatışma” anlamlarına gelir. Sükûnet etimoloji itibariyle Arapça'dan dilimize geçmiş bir kelime ve Arapça'da durma, dinlenme, ikamet etme anlamlarına gelen sükûn kökünden gelmektedir.

Sükûnet düşünce ile yakından ilişkilidir çünkü “düşünme temel olarak sessiz bir aktivitedir ve gürültülü bir toplumda sürdürülmesi güçtür.”⁵⁵⁸ Bu anlamda sükûnete ihtimam göstermeyen bir düşünce yüzeysellikle malûl olacaktır. Yaratıcı enerjinin kendisinden neşet ettiği sükûnet'e dalmaksızın ne manevi benliğimize ulaşabiliriz ne de karakterimizin/kişiliğimizin inşası için gerekli asli koşulu yerine getirmiş oluruz. Gürültünün sosyal hayatımızla birlikte manevi sağlığımız üzerinde yaptığı tahrifat hususunda ne yapmalıyız? diye sorduğumuzda, Soren Kierkegaard'ın cevabı son derece sarıhtir: Bir tabip olsaydım ve biri bana “Ne yapılması gerektiği hususunda ne düşünüyorsun? diye sorsaydı şu cevabı verirdim: “Sükûneti sağla, sükûneti getir”⁵⁵⁹

Alman-İsviçreli Teolog-düşünür Max Picard, 1948'de kaleme aldığı *The World of Silence (Sükûnetin Dünyası)*'da sükûnet fenomenini nevi şahsına münhasır bir biçimde teolojik ve felsefi bir perspektiften yorumlar. Picard modern hayatın gerek gürültüye kurban ederek saldırdığı gerek de sıkıcı bularak dışladığı sükûnetin anlaşılması için düşünce dünyasında farklı bir güzergah belirler.

“Sükûnet sırf negatif değildir: yalnızca konuşmanın yokluğu anlamına da gelmez. Sükûnet pozitif ve kendi başına kusursuz bir dünyadır”⁵⁶⁰. Picard sükûneti modern özne'nin hâkimiyetine teslim etmez; ona göre; “Sükûnetin olduğu her yerde insan sükûnet tarafından gözetlenir”. Dahası “insan sükûneti test edemez, sükûnet insanı test eder.”⁵⁶¹ Sükûnet insana ihtiyaç duymaz çünkü ihtiyaç duyduğu “her şeyi kendinde barındırır”, dolayısıyla herhangi bir şeyin beklentisine girmez. Her daim bütünüyle kendinde mevcuttur ve vuku bulduğu mekânı bütünüyle doldurur. Picard'a

⁵⁵⁷ Karl D. Kryter, *The Effects of Noise on Man*, New York: Academic Press Inc., 1970, s.3.

⁵⁵⁸ Stuart Sim, *Manifesto for Silence: Confronting the Politics and Culture of Noise*, Edinburgh University Press. 2007, s. 39.

⁵⁵⁹ Søren Kierkegaard, *For Self-Examination/ Judge for Yourself*, Trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, 1944 s. 71.

⁵⁶⁰ Max Picard, *The World of Silence*, Trans. Stanley Godwin, 2nd edition, Eighty Day Pr., 2002, s.1.

⁵⁶¹ Picard, a.yer.

göre, tam da bu her şeyi kendinde barındıran ve hiçbir şeye ihtiyaç duyamayan özelliğinden ötürü modern dünyada “bugün sükûnet “faydasız” olan yegâne fenomendir.”⁵⁶² Faydasızdır çünkü dünyadaki büyük fenomenler ateş, su, hava gibi kendisinden faydalanılamaz: “Sükûnet kâr ve yararlılığın dünyasına uygun değildir; sadece vardır”,⁵⁶³ dolayısıyla “hiçbir gayesi yok gibi görünür: sömürülemez”.⁵⁶⁴

Basitçe ifade edersek “sükûnet” fenomeni modern endüstriyel hayatın randıman ilkesinin dışında ikamet eder; insan ondan herhangi bir şey koparamaz. Tersine “Sükûnet kendi otonom varoluşunun gücüyle bir şeyler ihsan eder.”⁵⁶⁵ Robert Cardinal Sarah, *The Power of Silence: Against the Dictatorship of Noise (Sessizliğin Gücü: Gürültünün Diktatörlüğüne Karşı)*’de insanın bu ihsana mazhar olabilmesi için “sükûnete katılması gerektiğini öne sürer, kendi ifadesine imkân verelim:

Muazzam bir soru var: İnsan hakiki mânâda nasıl Tanrı’nın suretinde olabilir? İnsan sükûnete katılmalı. İnsan sükûnetin libasına büründüğünde, Tanrı’nın bizatihi kendisi muazzam bir sükûnette ikamet ettiği için insan cennete yaklaşır veya daha doğrusu insan Tanrı’nın kendisini onda ifşa etmesine imkân verir. Biz Tanrıyla yalnızca onun ikamet ettiği ebedi sükûnette karşılaşabiliriz.⁵⁶⁶

Picard’a göre “insan, geldiği sükûnetin dünyası ile gitmekte olduğu diğer sükûnetin dünyası – ölümün dünyası—arasında yaşar. Aynı şekilde insan dili de bu iki dünya arasında ikamet eder. Fakat modern dünyada dil her iki dünyadan da uzak. Bu gürültüden kaynaklanır ve gürültüde sırta kadem basar. Dolayısıyla sükûnet bugün için kendisinin otonom dünyası değil artık; sadece gürültünün henüz nüfuz etmediği yerdedir. Bir başka ifadeyle gürültü-makinasındaki teknik aksama gibi gürültünün sürekliliğinin inkıtaya uğradığı anlarda var olur. Sükûnet bugün tam olarak şöyle bir şeydir: Gürültünün bir an için iflas etmesi.⁵⁶⁷ Sükûnet ve dil artık hayal meyal hatırlanacak bir zaman ve ifade boyutuna doğru yol alıyor bu nedenle;

Biz artık belirgin sükûnet ve belirgin dile sahip değiliz, tersine sadece söylenmekte olan kelimelere ve henüz söylenmemiş kelimelere sahibiz; –fakat bunlar henüz kullanılmamış olan aletler gibi bir şey yapmadan durdukları için

⁵⁶² A.g.e s.2

⁵⁶³ A.yer.

⁵⁶⁴ A.yer.

⁵⁶⁵ A.g.e., ss.3-4.

⁵⁶⁶ Robert Sarah- Nicolas Diat, *The Power of Silence: Against the Dictatorship of Noise*, San Francisco: Ignatius Press, 2017, s. 17.

⁵⁶⁷ Picard, a.g.e., s. 25.

aynı zamanda mevcuttur; tehditkâr veya sıkıcı bir biçimde orada bekleyip duruyorlar.⁵⁶⁸

Dilin belirginliğini kaybetmesinin ve tehditkar bir pozisyona sürüklenmesinin nedenini Picard, modern dil anlayışının, sükûnetin dünyadaki merkezi konumunu tahrif etmesi olarak değerlendirir. “Söz sükûnetten gelir ve sonra sükûnete döner.”⁵⁶⁹ Ancak bugün “şeylere” gömülmüş insan giderek sükûnet cevherini yok ediyor. Her şey bir isyankarlık atmosferinde takdim ediliyor. Sükûnet cevherinin yokluğunda insan üzerine üşüşen şeyleri nasıl konuşlandıracağını bilemediğinden kendisini bir bunalımın ortasında buluyor.⁵⁷⁰

Picard’a göre; böylesi bir pozisyonda kelimeler sükûnetle orjinal ilişkisini kaybettiğinden saf ses haline gelir ve nesnenin yalnızca yüzeyine dokunabilir; nesneye yalnızca bir etiket ekleyebilir. Mânâya erişemezler çünkü asli tekamül güzergahlarını terk etmişlerdir:

Bugün kelimeler dile ve sükûnete anlam veren yaratıcı ruh eylemi vasıtasıyla sükûnetten neşet etmiyor. Başka kelimelerden başka kelimelerin gürültüsünden neşet ediyor. Onlar da sükûnete geri dönmüyorlar tersine gömülmek üzere başka kelimelerin gürültüsüne dönüyorlar. Dil manevi kalitesini kaybetti; o kadar ki geriye sadece onun akustik kalitesi kaldı. Bu mânânın maddeye dönüşmesi, mânâya sahip kelimenin gürültü maddesine dönüşmesidir.⁵⁷¹

Modern hayatın hızı karşısında sükûnet modern insan için bir depresyon ve işkence kaynağına dönüşüyor; çünkü modern insan her dakikası bir takım projeler veya aktivitelerle doldurulması gereken gürültü toplumunda yaşıyor. Gürültüye alışıp onu içselleştirdikçe sükûnet doğrudan bu hayat akışını sekteye uğratan bir tehdit olarak addediyor ve sükûnetten uzaklaşıyor. Modern zamanlarda sükûnetin pozisyonunun değişmesinin temel nedenlerini, Max Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*’nda bulabiliriz. Protestanlığın ortaya çıkışına kadar Katolik dünya insanın kurtuluşuyla zaman arasında bir ilişki tesis etmişti. Bu minvalde zaman Tanrı’yı tefekkürle yad ederek, Tanrı’nın şanını yücelterek kurtuluşa ermek için sahip olunan en değerli hazineydi. Protestanlık Tanrı’nın şanını yüceltmenin en doğru yolunun

⁵⁶⁸ Picard, a.g.e., s. 26.

⁵⁶⁹ Robert Sarah- Nicolas Diat, *The Power of Silence: Against the Dictatorship of Noise*, San Francisco: Ignatus Press, 2017, s.19.

⁵⁷⁰ Sarah-Diat, a.g.e., ss. 55-56.

⁵⁷¹ Sarah-Diat, a.g.e., s.168.

“çalışmak” olduğu fikrini ön plana çıkarır. Çalışmak dışındaki fiiller zamanı boşa harcamaktır:

“... Zamanı boşa harcamak bütün günahlar içinde ilk ve ilkece en ağır olanıdır”. İnsanın kendi mesleğini “kesinleştireceği” yaşam süresi çok kısa ve değerlidir. Toplumsal yaşam içinde zaman kaybı, “boş konuşma”, lüks sağlık için yeterli olanından fazla uyku –6, en fazla 8 saate kadar—ahlaki açıdan mutlak olarak itiraz edilecek konulardır. ... zaman sonsuz derecede değerlidir, çünkü kaybedilen her saat Tanrı'nın şanını artırma hizmetindeki çalışmadan alınmıştır.”⁵⁷²

Paul Virilio göre çalışıp zenginlik elde etme çabası “hız ve hız yoğunlaşması”⁵⁷³ sını da beraberinde getirdi. Her yeni teknolojik icat —tren, uçak, otomobil, cep telefonu, internet hatta mikro dalga— daha hızlı yaşama oranını arttırdı. Her şeyi büyük bir hızla yapıyoruz: hızlı çalış, hızlı pişir, hızlı ye, hızlı düşün hızlı karar al vb. Hızın sonucu olarak da stres, hiper tansiyon, migren astım ve sindirim sistemiyle ilgili problemlerle karşı karşıyayız şimdi.⁵⁷⁴ Picard göre; “Dil insan için bir korumadır. Pek çok şeytani unsur insanı istila ve imha etmek için bekliyor, ancak insan şeytani olanla kontak kurmaktan alıkonur; aslında insan onu fark edemez çünkü o dilin içine giremez; kelime insanı şeytani olanın istilasına karşı savunur.”⁵⁷⁵ Ancak böyle bir korumayı daimi olarak sürdürebilmesi için insanın kelimesinin doğasını tahrif etmemesi gerekir. Bu perspektifle modern düşünceye baktığımızda başta kutsalları ifade eden kelimeler olmak üzere geleneğin bilgeliğini ifade eden kelimelerin sürekli olarak kendi doğalarından ve sahip oldukları mânâdan koparılıp suni bir alana terk edildiğini görürüz. Mesela, der Picard, psikoanalitik ve derin-psikolojik açıklamalara terk ettiğimizde baba, anne ve oğul fenomenleri psikanalizin açıklamalarıyla tahrip edildi:

Odipus, babasını öldürdü ve annesinin kocası oldu. Bu korkunç olaylar ile baba, anne ve oğul fenomenleri psikanaliz tarafından erotik kompleksin katıksız uzantılarına indirildi.⁵⁷⁶

Dahası bugün psikanalizin (modern mantığın) kavrayış menziline çok uzağına düşecek olan “Peygamber suretini” teslim edersek hiç şüphe yok ki tarihsel olarak

⁵⁷² Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, 5.b., Ayraç Yayınevi, Ankara, 2008, s. 135.

⁵⁷³ Paul Virilio, *Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, Metis Yayınları, 2003 , s.15.

⁵⁷⁴ John Lane, *The Spirit of Silence: Making Space for Creativity* , Kindle edition, Green Books, 2006, Loc, 790

⁵⁷⁵ Picard, a.g.e., s.176

⁵⁷⁶ Max Picard, *The World of Silence*, Translated by Stanley Godwin, 2nd edition, Eighty Day Pr., 2002, s.191.

barındırdığı hastalık terimleri vökalülerini işletecek ve geriye başta bir şizofren portresi olmak üzere çeşitli hastalıklardan mürekkep bir liste kalacaktır. Mânânın dumura uğratıldığı dahası kelimelerin şeytani bir forma büründüğü modern zamanlar için Picard “Sınır” çağrısı yapar, bu sınır kelimelere ihtimam gösteren Logos’un sınırlarıdır:

Hakiki kelime *Logos*’tan gelir. *Logos*’un sürekliliği ve ilmiyle muhafaza edilir, ve *Logos*’la ilişkisine göre hareketleri kontrol edilir; *Logos* hakiki kelimeyi derinlere götürür ve katıksız gürültünün yatay saldırısından uzaklaştırır. Dolayısıyla da insanın teşebbüs ettiği eylem doğrudan kelimedenden kaynaklanır, fakat muazzam bir derinlikten, kelimenin *Logos*’tan neşet ettiği bir yerden kaynaklanır. Bu nedenle eylem kelimeye değil sessiz daha derin bir düzeyde *Logos*’a raptedir.⁵⁷⁷

Picard bu sınıra varması için modern insanın tekniğin mekanik hale getirdiği ve dikte ettiği düşünme biçimini terk etmesi gerektiğini iddia eder. Makinanın dünyasından, asla şairin dünyası doğamaz: çünkü şairin dünyası sükûnetten gelir gürültüden değil.⁵⁷⁸ Tekniğin mekanize hale getirdiği dünyada insan çok fazla eylem ve gürültüye maruz kalıyor. Böylece sükûnetle bağlarını tedricen yitiriyor. Şimdi insanın sükûnetle bağlarını kopararak dünyasını mekanize eden tekniğin diktatör ürünü makinanın dünyasına daha yakından bakalım.

⁵⁷⁷ Picard, a.g.e., s. 179.

⁵⁷⁸ Picard, a.g.e., s. 189.

3.5. TAHRİF’den TAHRİP’e: MODERN TEKNİK VE MAKİNA MİTİ

Modern düşüncenin ıslah çalışması yürüttüğü ve mevcut durumda en yüksek verime ulaştığı dönüşüm alanlarından biri de “teknik”tir. Sosyal hayatta insanın tekniğin lütuflarından faydalanmadığı bir meşguliyet alanı neredeyse yok. Öyleki minarelerden bize seslenen “ezan” bir eski zaman kayıdır artık: Müezzin’in başına bir hal geldiğinde veya “daha acil” işleri olduğunda “ezan”ı teknolojinin lütfu sayesinde müslümanlara ulaştırabilir, yapması gereken ezan saatlerini doğru olarak bilgisayara girmesidir. Vakti geldiğinde tekno-keramet görevi hakkıyla yerine getirecektir.

Bugün için “teknik” modern düşüncenin mengenesinde sıkıca kavranılmış durumda, tekniğin geçmişten miras kalan form ve içeriği modern gen haritasına göre yeniden dizayn ediliyor. Geçmişin izlerini muhayyilemizden silecek yeni hudutlar inşaa ediliyor: Göze görünmeyen ancak işitmeyi engelleyen “şeffaf hudutlar”. Bu hudutların organize ettiği sosyal hayata dönmek için öncelikle bütün bunlara imkân sağlayan dönüşümde, teknik’in insanı maruz bıraktığı şeyi ifşa etmeliyiz.

Tekniğe İlişkin Soruşturma’da Martin Heidegger, Picard’in ifadesini kullanırsak, teknik kelimesini şeytani ayartmanın uzağında hakiki doğasına yerleştirerek ifade eder. *Aslında Heidegger külliyatı, modern dönemin orjinal doğasından kopardığı kelimeleri gerisin geri sahip oldukları mânâ güzergahına kavuşturma teşebbüsüdür.* Bu nedenle Heidegger külliyatı modern düşüncenin kelimeler üzerinde yarattığı tahrifleri ifşa etmek üzere ‘etimolojik analizler’le dolu bir sferdir. Bu metin, modernitenin dünyamıza zerk ettiği gayri-otantik duruşu karşısında bu sfere sığınır (sığınma çağrısıdır). Çünkü bu sfer “şeyler”in aslına rücu etmesinin imkânı hakkında bir sferdir. Teknolojinin toplumun ufkunda açtığı “amaçsızlık” karşısında teknik’in köklerini hatırlatan bir sferdir. Bu sfer’in istikametinde yol aldığımızda teknik hakkındaki en önemli husus şudur; teknik modern düşüncenin kurguladığı anlamda “yalnızca bir araç değildir”,⁵⁷⁹ kelimenin Grekçe’deki köklerine döndüğümüzde kelimenin olumsuz anlamda sınırlandırıldığını görmekteyiz:

⁵⁷⁹ Martin Heidegger, *Tekniğe ilişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2.b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 52.

“... Kelime Grek dilinden gelir. *Teknikon*, *tekhne*'ye ait olan anlamına gelir. Bu kelimenin anlamı bakımından iki şeye dikkat etmeliyiz. Birincisi, *tekhne*'nin yalnızca el becerisine dayalı etkinlikler ve hüneler için değil, fakat aynı zamanda zihin sanatları ve güzel sanatlar için de kullanılan bir ad olmasıdır. *Tekhne* öne-çıkarmaya, *poiesis*'e aittir; o poetik bir şeydir.”⁵⁸⁰

Modern dönemde ise bu poetik hassasiyet, doğaya karşı bir “şiddet” formuna dönüşür. Ormanın orman olarak kalmasına izin vererek ihtiyacı olduğu kadar odun temin eden yaşlı bir oduncuyla doğal ormanı tümüyle kesen ve asidik iğnesiyle orada başka herhangi bir şeyin yetişmesini olanaksız kılan egzotik ananası eken modern kereste şirketini karşılaştırır⁵⁸¹ dığımızda modern tekniğin şiddetli özüne ulaşırız. Burada bir *poiesis* (öne-çıkarma) söz konusu değildir, kelimeyi modern düşüncenin arzu ettiği istikamette ve tarzda işletilmesi için tarihî yüklerinden arındırmaktır. Heidegger'in bu yüklerinden arındırmaya yönelik olarak kullandığı terim *das Gestell*'dir. “*Gestell* 'in günlük Almandaki anlamı 'çerçeve', 'askı', 'raf' ya da 'stand' ve 'stellen' 'kurmak' ya da 'yerleştirmek'”tir⁵⁸². Bunun dışında literatürde sıklıkla 'çerçeveleme' ve 'sınırlandırma' anlamlarıyla kullanılmaktadır. Bu sınırlandırma teriminin sahip olduğu “doğaya yönelik hassasiyet”in yani “poetik gizini açma tarzı”nın budanmasıyla ortaya çıkan saldırı niteliğindeki bir gizini açığa çıkarmadır:

Bu başka bir tür düzene sokma, ona meydan okuma anlamında saldırıdır. ... Modern tekniğe bütünüyle hâkim olan gizini açma, *poiesis* anlamında bir öne-çıkarmaya doğru bir açılım kazanmaz. Modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır.⁵⁸³

Heidegger'e göre bu saldırı “en az masrafla en yüksek ürüne ulaşmaya yöneliktir.”⁵⁸⁴ Bu modern sosyal hayatın etrafında organize olduğu temel motto'dur aynı zamanda: Randıman ilkesi. Randıman ilkesi de her şeyin ötesinde modern insanla özdeşleşmiş olan “stres” virüsünü beraberinde getirmiştir. Daha fazla verim daha fazla performans talebi anlamına gelmektedir. Byung-Chul Han randıman ilkesinin şekillendirdiği toplumun Performans toplumuna ve bu performans çabasının da sonunda

⁵⁸⁰ Martin Heidegger, *Tekniğe ilişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 53.

⁵⁸¹ Julian Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut, Dergah yayınları, 2017, s. 66.

⁵⁸² Young, a.g.e., s. 75.

⁵⁸³ Heidegger, a.g.e., ss. 54-55.

⁵⁸⁴ Heidegger, a.g.e., ss. 56-57.

“yorgunluk Toplumuna yol açtığını ifade eder. Ancak yorgunluk toplumunu ele almadan önce tekniğin Ortaçağ’daki serüvenine dönelim.

Lewis Mumford, tekniğin serüvenini ele aldığı *Makina Efsanesi*’nde, ortaçağın en önemli başarısının kendisinden önceki kültürlerden tevarüs eden teknik icat ve bilgeliği sindirerek ilerlemesi olduğunu ifade eder. Modern döneme gelindiğinde ise, sorun tam olarak bu icat ve bilgeliğin yok edilmesidir, Mumford’un formülüyle izah edersek, Ortaçağ teknolojisi poli-teknik iken, Modern teknoloji mono-teknik’tir. Bugün bu “modern monoteknik, daha önceki devirlerin teknik kazanımlarını mümkün olduğu kadar hızlı ve erken yok etmekle övünür; buna rağmen kendisinden sonra geldiği daha çeşitli ve çok-aşamalı sistemden oldukça daha az esnek ve daha az tesirli olabilir.”⁵⁸⁵

Mumford’a göre Ortaçağ sosyal düzeni tahrip etmedi tersine mümkün olduğunca, herkesi kavrama gayreti içerisindeydi. “Çünkü temel olarak, bireysel ruhun gerçekliğinin ve yüce değerinin —bireysel ruhu, tanımlanabilir gruplara ve ortak birliklere bağlayan bir değer ve gerçeklik— kabul edilmesine dayanan bir düzendi.”⁵⁸⁶ Bu minvalde, sosyal hayat mekanize edilemeyecek kadar birebir ilişkiye dayalı hassas ve çok yönlüydü. Mumford, bu perspektifin uzunca bir süre devam ettiğini ifade eder: “Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, hala engin bir teknolojik miras mevcuttu; yeryüzü halkları arasında geniş bir şekilde dağılmış, her bir parçası insani ihtiyaçlarla, çevresel kaynaklarla, kültürlerarası değişimlerle ve ekolojik ve tarihsel birliklerle renkliydi.”⁵⁸⁷ Ne insan gücünün ne de makina gücünün göz ardı edildiği bir denge dönemi idi. Gayri-insani özellikleri haiz bir mekanizasyon yoktu henüz. Mumford’a göre “mekanizasyon sürecini hızlandıran şey, mekanizasyon yeni dünya resmini temsil etmesinin yanında, ona gerçeklik kazandırması ve bilinçli bir misyon —makinanın egemenliğini yayma—yüklemesiydi”.⁵⁸⁸

Bu misyon kısa sürede bütün dünyaya yayılmaya başladı. Artık her an her yerde teknolojik hayat formunu yaşamaya yönelik telkin ve dahası zorlamayla karşı karşıyayız. Heidegger’in ifade ettiği gibi, modern teknoloji sahip olduğu gizli güçle

⁵⁸⁵ Lewis Mumford, *Makina Efsanesi*, çev. Fırat Oruç, İnsan Yayınları, 1996, s.245

⁵⁸⁶ Mumford, a.g.e., s. 246.

⁵⁸⁷ Mumford, a.g.e., s. 265.

⁵⁸⁸ Mumford, a.g.e., s. 273.

varolanla ilişkimizi belirliyor.⁵⁸⁹ Böylelikle modern tekno-topluma uygun bir prototip üretiyor: “doğumundan itibaren tekniğin bütün formlarının emarelerini taşıyan bir tip: Görüntülere, ve seslere, şekillere ve somut nesnelere doğrudan doğruya tepki vermeyen, kuruntuya, endişeye kapılmadan işlev görme selahiyeti bulunmayan makinanın izni ve komutası ve Makina-Tanrı'nın sağladığı organik olmayan aygıtların yardımı olmadan yaşayamayan bir tip.”⁵⁹⁰

Bilimin önderliğinde beklenen şey insanı sınırlılıklarından özgürleştirmesiydi. En başından beri zorunlu olarak entelektüel maceralarla beslenen bir şey olarak bilim, bugün kendisini doğasından tamamen uzaklaştıran bir teknolojik maceracılık batağına saplanmış haldedir.⁵⁹¹ Bu macerada teknokratların öngördüğü şey tabiatı fethetmekti. Tabiatı fethetmek ise “soyut terimlerle ifade edildiğinde zamana ve mekâna hükmetmek, daha somut terimlerle ifade edildiğinde ise bütün doğa süreçleri ve büyümeyi hızlandırmak ve iletişim mesafesini mekanik ya da elektronik araçlarla kırmaktır”⁵⁹². Tabiatı fethetme teşebbüsü doğal sınırların tahribiyle ve gayri insani ortamların oluşmasıyla sonuçlandı.

Bu doğallığı tahrip edilmiş suni toplum hep daha fazlasını talep eden aşırılık toplumdur: “tek yeterli hız vardır; daha hızlı, gidilecek tek cazip bir yer vardır; hep daha ileri arzu edilecek tek bir büyüklük vardır; daha büyük tek niceliksel hedef vardır: daha fazla”⁵⁹³ Byung-Chul Han göre; hep daha fazlasını talep eden bu aşırılık toplumuna ayak uydurmaya çalışırken modern toplum öncelikle “yorgunluk toplumu” dönüşür. Böylelikle de sükûnetin asli unsurları olan “dinlenme ve dinleme” meziyetlerini kaybeder:

Sıkıntının “astarının” arabeskiği evimizdir. Dinlenmenin ortadan kalkmasıyla “dinlenme kabiliyeti” kaybolur ve “dinleyenler cemaati” sırta kadem basar. Bizim aktivite topluluğumuz ise dinlenmeye taban tabana zıttır. “Dinlenme kabiliyeti” doğrudan doğruya, yoğunlaşmış ve derin dikkat istidadımıza dayanır, ki buraya hiperaktif ego için herhangi bir giriş yolu yoktur.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, 2013, s.14.

⁵⁹⁰ Mumford, a.g.e., s.480.

⁵⁹¹ Paul Virilio, *Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, Metis Yayınları, 2003, s. 8.

⁵⁹² Virilio, a.g.e., s. 298.

⁵⁹³ A.yer.

⁵⁹⁴ Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın, 3.b., Açılım Kitap, 2017, s.25.

Böylece sükûnetle huzur bulmanın yerini koşuşturmaca almıştır. Depresif ve stresli bir koşuşturmaca. Koşuşturmacanın temel nedeni herkesin iş hayatında kendisinden beklenen performansı yerine getirebilme kaygısından kaynaklanır. Bu performans sürekli olarak daha fazlası istikametinde hızla ilerleyen performanstır. Chul Han'a göre bu performans toplumu bir süre sonra yorgunluk toplumuna dönüştürdü. Ancak bu yorgunluk Peter Handke'nin *Yorgunluk Üzerine Deneme*'de belirttiği gibi "yerini insanın hava alabildiği ve düşünebildiği bir bitkinliğe bırakan"⁵⁹⁵ bir yorgunluk değildir. Bütün melekelerini işlemez hale getiren ve insanda tükenmişliğe yol açan bezdirici bir yorgunluktur. Yorgunluk toplumunun performansı sarf etmesine imkân veren bir nöro-doping toplumu doğdu, dopingin sağladığı en büyük kolaylık "adeta performansız performansı mümkün kılması" oldu.

Aşırılık yalnızca Tanrı'ya ve öte dünyaya değil, gerçekliğin kendisine karşı inancın yitirilmesine ve insan hayatının da tümüyle geçici kılınmasına yol açtı. Aşırılık toplumunda hiçbir şey devamlılık ya da süreklilik arz etmez.⁵⁹⁶ Sosyal bilimler anlam dünyasına erişemediği ve kendisini kesin ve bütünlüklü bir biçimde izah edemediği insanı şimdilerde teknoloji vasıtasıyla "geleceğin insanı" adı altında yeniden tasarlamayı amaçlamaktadır. Bu anlamda "yaşadığımız çağ insanın gözden geçirilip, rektefiye edilmiş bir varlık haline" dönüştürüldüğü aşamayı temsil ediyor. Bu temsil aşamasında "özne kendi kendisinin tutsağı haline gelmiştir dahası özne kendisinden nasıl kurtulacağını bilemez durumdadır."⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Peter Handke *Yorgunluk Üzerine Deneme*, çev. Cemal Ener, Nisan yayınları, 1991, s.14.

⁵⁹⁶ Han, a.g.e., s. 32.

⁵⁹⁷ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, 2.b., Doğu-Batı Yayınları, 2015, s. 33.

SONUÇ

Mânâ hakkındaki bu metnin öncelikli olarak ifade etmeye çalıştığı husus; mânânın kendisini ifade edebileceği zeminin Batı'da tahrip edildiği batılılaşmaya çalışan Türkiye gibi İslam ülkelerinde ise tahrif edildiğidir. Mânânın en genelde önemi bireylerin ve toplumların gündelik yaşamını organize etmek ve sürekliliğini sağlamak üzere düşünceyi Tanrı'ya açma talebidir. [Modern] düşünce kendisini Tanrı fikrine açmadığında mânâ anlaşılmayan bir sorun olarak varlığını sürdürür. Mânâ anlaşılmaksızın anlamsızlık probleminin çözümü bir yana doğru şekilde tartışılması bile imkânsız boyuta erişmektedir. Bu perspektiften bakıldığında mânâ sosyolojik açıdan hem anlamsızlığın pençesinde kıvranan modern toplumları hem de mânâyâ göre yaşamını sürdüren toplumların sorunlarını kavramada son derece önemli bir fenomendir. Ancak bugün modern sosyal bilimler mânâyı ve mânânın varoluş zeminini anlamaktansa onu modern düşüncenin bir koşulu olarak yok saymaktadır. Yok saymaktadır çünkü; mânâ tek başına modern düşüncenin en temel enstrümanı akıl tarafından anlaşılammaktadır. Foucaultcu bir jargonla ifade edersek, insanın "özne"ler olarak kurgulandığı modern dönemde mânâ ne öznenin yazılımında veya donanımında yer alır ne de sahip olduğu yazılım ve donanımla anlamlandırılabilir.

Bu minvalde, modern dönem için mânâ en iyi durumda özneleşme sürecinde geçmişten tevarüs eden hastalıklı bir kalıntı olarak addedilebilir; bu kalıntının yok edilmesi meselesi psikoloji bilimine tevdi edilir. Psikoloji bilimi ile birlikte mânâyı hayatının merkezine yerleştirmiş olan bireyler'in kendilerini bu yönde ifade etmeye yönelik tutum ve davranışları "*anormal*" kategorisi altında değerlendirilir. Normal olan davranış modern düşünce ve davranış normuna uygun tutum ve davranışlardır; modernitenin öngördüğü temel norm ise "ratio", yani akıldır. Oysaki, mânânın sahip olduğu düşünce farklı bir akıl yürütmeye sahiptir; irrasyonel akıl yürütme.

Birbirinden farklı güzergahta ilerleyen bu iki normun karşı karşıya geldiği modern dönemde ilk olarak "söyleşi" imkânı ortadan kalkar, metnin içerisinde Eugenio Borgna ile ifade ettiğimiz örneği hatırlayacak olursak, rasyonel norm'a sahip Psikiyatri'nin başka bir mantık ve akıl yürütme formuna sahip kişiden yani hastadan tek beklentisi psikiyatrinin anlamlandırabileceği [rasyonel] norma uygun tutum ve

davranışlar sergilemesidir. Aksi takdirde hastayı bekleyen şey, yine Foucaultcu jargonla ifade edersek, kapatılmadır. Kapatılacak denli ruhunu ve benliğini mânâya teslim etmemiş olanlar için çıkış modern sosyalizasyon sürecine teslim olmaktır.

Modern sosyalizasyon sürecinin en etkili olduğu yer ise giderek artan bir biçimde rasyonalizasyona teslim olmakta olan bütün yeryüzüdür. Küçük yaşlardan itibaren modern düşüncenin rahle-i tedrisatından geçen kimse için yeryüzünü anlamının en temel enstrümanı akıl'dır. Aydınlanma düşüncesinin kurguladığı anlamıyla "türev olarak akıl". Modern zamanlar için aklın bu algılanışı bireyleri rasyonel "özne"ler olarak inşa ettiğinde bile mânâ sorunundan kurtulamaz. Mânâyı aşkın köklerinden kopararak yalnızca zihine kaydırır.

Ancak modern özne hayatını sürdürmek için aklın kendisine sunduğu imkânların sınırlarını aştığında onu bekleyen şey; hayata dair bir pesimizm ve ardından yaşamak adına aklın kendisine sunduğu her türlü alternatiflere karşı radikal Nihilist bir isyan söz konusudur. Aslında metin boyunca modern düşüncenin nihilizme bu saplanışının bir tür refleksiyon çağrısı olarak yorumlanması gerektiğini öne sürdük. Bu refleksiyon çağrısında vurgulanan en temel unsur hayatı anlamlandırmada köklü bir enstrüman olarak mânânın anlaşılması veya kendisini ifade etmesine veya kendi tarzında varoluşuna imkân tanıyan zeminin Batı için yeniden keşfedilmesi, bizim gibi batılılaşan ülkeler için korunmasıdır.

Gianni Vattimo bu noktada Nihilizmi bir fırsat olarak addeder, one göre Nietzsche'nin meşhur "Tanrı öldü" sözü her türlü temel arayıcı düşüncenin sonuna işaret eder. Temel arayıcı düşünce kaçınılmaz olarak Bu nedenle Vattimo'ya göre Tanrı'dan sonra modern düşüncenin bir temel olarak akla vurgusu kabul edilemez bir teşebbüstür. Vattimo'nun düşüncesinin merkezinde temel arayıcı düşünce teşebbüslerinin hakikat iddialarının sahip olduğu "şiddet" unsurudur. Vattimo düşünceyi şiddet unsurundan arındırmak adına "zayıf düşünce" teorisini ortaya atar. Metinde de ifade edildiği üzere, zayıf düşünce en temelde "hakikat" fikrinin tasfiyesine dayanır.

Hakikati tasfiyesine rağmen Vattimo toplumu anlamada ve toplumsal hayatın sürekliliğinde Tanrısızlık fikrine karşı çıkar ona göre ""Tanrı'nın ölümü" fikri bir ateizm çağrısı değildir, yukarıda da ifade edildiği gibi temel arayıcı düşüncenin sonuna işaret

eder. Vattimo doğrudan vahyin Tanrısını düşüncenin menziline eklememez ancak şiddet içermeyen bir formda Tanrı'ya kapıyı aralar; Yardımseverlik.

Vattimo'nun Tanrı çağrısı hem şiddetin giderek yoğunlaştığı modern dünyada şiddet üzerine düşünmek hem de mânânın bireylerinin gündelik hayattaki eylemlerinin motive edici unsuru olarak varlığını sürdürdüğü toplumların tutum ve davranışlarını anlama imkânı sunar. Bu imkân başta belirtildiği gibi Batı'dan ziyade Türkiye gibi İslam ülkelerine has bir imkândır. Bir başka ifadeyle, mânânın en doğru formda düşünce dünyasına takdimi mânânın halihazırda sosyal hayatta varlığını sürdürdüğü veya sosyal hayatı şekillendirdiği bu toplumlarda mümkündür.

İslam toplumlarını anlamaya yönelik bir sosyal bilim teşebbüsünün bu doğrultuda ilk elden ortaya koyması gereken şey, modernliğin mânâda yol açtığı tahrifin nerelere sirayet ettiği, yani bir tür tahrif haritasına ulaşılmalıdır. Elbette ki tahrif araştırmasında izlenecek olan temel güzergah 'tekrar'ın güzergahı yani geleneğin güzergahıdır. Bu da araştırılması gereken başka sorulara başka tez konularına işaret eder: Geleneği anlamaya yönelik bir teşebbüsün onu tahrif etmeksizin anlaması mümkün müdür? Gelenek en doğru şekilde nasıl anlaşılabilir? İslam geleneği söz konusu olduğunda kendisini Arapça (veya Türkiye'de Osmanlıca) ifade eden bir geleneğin yabancı bir dille anlaşılması mümkün müdür? Eğitim kurumlarının Yunanca veya Latin dillerine ağırlık verdiği akademik dünyada İslam geleneği tartışmaya açılabilir mi? 'Yazımız İslam'ın bir damgasıdır'⁵⁹⁸ der Asmai, bugün sosyal bilimler bu damganın şifrelerini çözmeye muktedir midir? Gelenekle Türk akademik dünyası arasındaki dil uçurumu kapatılmaksızın geleneğe nüfuz edilebilir mi?

⁵⁹⁸ Asmai, Yazımız, ed. Enes Aksu 1.b., İstanbul: Tiyo yayıncılık, 2014, s. 59.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

- ADORNO, T.W.- HORKHEIMER, M., *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, 2010
- ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, 2014
- ARISTOTELES, *Retorik*, 13. b., çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015
- ARSLAN, Hüsamet, *Epistemik Cemaat*, 2.b., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2007
- ARSLAN, Hüsamet, *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar: Mehçul Okurla Söyleşiler*, Paradigma Yayıncılık, 2. Baskı, Şubat 2012
- ASMAİ, *Yazımız*, ed. Enes Aksu 1.b., İstanbul, Tiyo yayıncılık, 2014
- BAKUNIN, Michael, *God and State*, 2st edition, Dover Publications, 1970
- BARRET, William, *Irrational Man*, New York, Anchor Books, 1962
- BAUDELAIRE, Charles, *Paris Sıkıntısı*, çev. Tahsin Yücel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010
- BAUDRILLARD, Jean, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, trans. James Benedict, New York, Verso, 2009
- BAUDRILLARD, Jean, *İmkansız Takas*, 2.b., çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2012
- BAUDRILLARD, Jean, *Baştan Çıkarma Üzerine*, 4.b., çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2014
- BAUDRILLARD, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, 2.b., çev. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, 2015
- BAUDRILLARD, Jean, *Tüketim Toplumu; Söylenceleri-Yapıları*, çev. Nilgün Tural-Ferda Keskin, 9.b, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017
- BAUMAN, Zygmunt, *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017
- BENTON, Ted, *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, 2014
- BERDYAEV, Nikolay, *Fate of Man*, trans. Donald A., Love, Student Christian Movement, 1935
- BERDYAEV, Nikolai , *The Origin of Russian Communism*, Univ of Michigan Press; Fourth Printing edition, 1966
- BERDYAEV, Nicolay, *Dostoyevski: Ruh sürgünü*, 3.b., çev. Ender Gürol, Dünya Kitapları, 2004
- BERDYAEV, Nikolay, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamet Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2012
- BERGER, Peter L.-LUCKMANN, Thomas, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli, Heretik Yayıncılık, 2015
- BERGER, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, 5.b., çev. Ali Çoşkun, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2015

- BERGSON, Henri- MARCEL, Gabriel- GUENON, Rene, *Metafizik Nedir?*, çev. Mustafa Tahralı, Birey Yayınları, 1999
- BLANCHOT, Maurice- FOUCAULT, Michel, *Hayalimdeki Michel Foucault, Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, 2005
- BLOCKER, Gene, *The Meaning of Meaninglessness*, Springer, 1974
- BORGNA, Eugenio, *Melankoli*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014
- BRETON, David Le, *Acının Antropolojisi*, 3.b., çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, 2015
- BURKE, Peter, *Rönesans*, çev. Özkan Akpınar, İstanbul, Babil yayınları, 2000
- CAMUS, Albert, *Sisifos Söyleni*, 23.b., çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 2013
- CARR, Karen Leslie, *Banalization of Nihilism*, New York, State University of New York Press, 1992
- CIORAN, E. M., *Ezeli Mağlup*, 2.b., çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2012
- CIORAN, E. M., *Burukluk*, 3.b., çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013
- CIORAN, Emil M., *Gözyaşları ve Azizler*, çev. İsmail Yerguz, Jaguar Kitap, 2015
- COOPER, David E., *The Measure of Things: Humanism, Humility and Mystery*, Oxford University Press, 2008
- COURTENAY, Charles, *The Empire of Silence*, Sturgis&Walton, 1916
- CRITCHLEY, Simon, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009
- CRITCHLEY, Simon, *Notes on Suicide*, Fitzcarraldo Editions, 2015
- CROSBY, Donald. A., *The Specter of Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism*, New York, State University of New York Press, 1988
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, 5.b., İletişim Yayınları, 2015
- DELLALOĞLU, Besim F., *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Versus Kitap, 2008
- DILTHEY, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 2.b., çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, 2012
- DİKEN, Bülent, *Nihilizm*, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011
- DOLS, Michael W., *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç, Pinhan Yayınları, 2013
- DOSTOYEVSKI, Fyodor Mihayloviç, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet özgül, İstanbul, 17.b, İletişim Yayınları, 2010
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor Mihayloviç, *Büyük Engizisyoncu*, çev. Barış Zeren, Kafka Kitap, 2015
- EAGLETON, Terry, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, 2014
- ELLUL, Jacques, *New Demons*, New York: Seabury Press, 1975
- ELLUL, Jacques, *Teknoloji Toplumu*, çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, 2003

- ELLUL, Jacques, *Sözün Düşüşü*, 4. b., çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2015
- ESSLIN, Martin, *The Theatre of Absurd*, 3rd edition, Vintage Books, 2001
- FEUERLICHT, Ignace, *Alienation: From The Past to Future*, Greenwood Press, 1978
- FOUCAULT, Michel, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, çev. Muhsin Hesapçioğlu, Birey Yayıncılık, 2000
- FOUCAULT, Michel, *Seçme Yazılar 2- Özne ve İktidar*, 2.b., çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay, (ed.) Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, 2004
- FOUCAULT, Michel, *Seçme Yazılar 5-Felsefe Sahnesi*, (ed.) Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2004
- FOUCAULT, Michel, *Seçme Yazılar 3-Büyük Kapatılma*, 4.b., ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2005
- FOUCAULT, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, 3.b., çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayıncılık, 2006
- FOUCAULT, Michel, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, 2.b., çev. Kerem Eksen, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012
- FRANKL, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, 10.b., çev. Selçuk Budak, İstanbul, Okyanus Us Yayıncılık, 2013
- GADAMER, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, C.1., çev. Hüsametdin Arslan- İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008
- GADAMER, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, çev. Hüsametdin Arslan (ing.) ve İsmail Yavuzcan (alm.), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2009
- GADAMER, Hans-Georg, "Ağrı üzerine söyleşi", *Ağrı: Bir Temel Fenomene Dair Tıbbi, Felsefi ve Terapötik Değerlendirmeler*, Ed. Abdullah Keskin, İstanbul, Avesta Yayıncılık, 2010
- GANE, Nicolas, *Max Weber and Post-Modern Theory*, Palgrave Macmillan UK, 2002
- GAZALİ, İmam, *Ölüm ve Ötesi*, çev. Murat Balıbey, Gelenek Yayıncılık, 2015
- GLICKSBERG, Charles I., *The Literature of Nihilism*, New Jersey, Associated University Press, 1975
- GILLESPIE, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago, Chicago University Press, 1995
- GIRARD, Rene, *Kültürün Kökenleri*, çev. Ayten Er- Mükremin Yaman, Dost Kitabevi, 2011
- GOETHE, Johann W. von, *Doğu-Batı Divanı*, 2.b., çev. Senail Özkan, Ötüken Neşriyat, 2010
- GORE, Al, *Earth in Balance*, New York: Earthscan, 2007
- GOUDSBLOM, Johan, *Nihilism and Culture*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1980
- GUARINO, Thomas, *Vattimo and Theology*, New York, Bloomsbury T&T Clark, 2009
- GULBENKIAN KOMİSYONU, *Sosyal Bilimleri Açın*, 11.b., çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yayınları, 2016
- HAN, Byung-Chul, *Yorgunluk Toplumu*, 3.b., çev. Samet Yalçın, Açılım Kitap, 2017
- HANDKE, Peter, *Yorgunluk Üzerine Deneme*, çev. Cemal Ener, Nisan yayınları, 1991

- HARRIES, Karsten, *In a Strange Land: An Exploration of Nihilism*, University Microfilms, 1961
- HEIDEGGER, Martin, *Piety of Thinking*, trans. J. G. Hart, Indiana University Press, 1977
- HEIDEGGER, Martin, *Tekniğe ilişkin Soruşturma*, 2.b., çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma yayınları, 1998
- HEIDEGGER, Martin, "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir", *Heidegger ve Nazizm*, der. Ahmet Demirhan, Ankara, Vadi Yayınları, 2002
- HEIDEGGER, Martin, "Anlama ve Yorum", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (ed.) Hüsametdin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002
- HEIDEGGER, Martin, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2008
- HEIDEGGER, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009
- HEIDEGGER, Martin, *Düşünceye Çağırın: Yurt Müdafası*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2010
- HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, 2.b., çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2011
- HEIDEGGER, Martin, *Olmaya Birakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, Avesta Basın Yayın, 2013
- HEIDEGGER, Martin, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, 2014
- HEIDEGGER, Martin, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, 2.b., çev. Necati Aça, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2015
- HEIDEGGER, Martin, *Hümanizm Üzerine*, 2.b., çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015
- HERMAN, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, New York: The Free Press, 1997
- HOY, David Couzens, "Heidegger ve Hermeneutiğe Dönüş", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (ed.) Hüsametdin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002
- HUXLEY, Aldous, *Perennial Philosophy*, 9.edition, Harper Perennial Modern Classics, 2009
- JACKSON, Robert L., *Dostoevsky's Underground Man in Russian Literature*, Mouton & Co, 1958
- JACOBI, Fredrich Henrich, "Open Letter to Fichte", *Philosophy of German Idealism; Fichte, Jacobi and Schelling*, (ed) Ernst Behler, New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2003
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Ölümü Düşünmek*, çev. Yılmaz Ruhi Demir, Monokl Yayınları, 2012
- JASPERS, Karl, *Nietzsche*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2008
- KEARNEY, Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2010
- KIERKEGAARD, Søren, *For Self-Examination/ Judge for Yourself*, trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, 1944
- KIERKEGAARD, Søren, *Philosophical Fragments*, trans. David Swenson Princeton, N.J, Princeton University Press, 1962
- KIERKEGAARD, Søren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2005

- KIERKEGAARD, Søren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 5.b., çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2010
- KIERKEGAARD, Søren, *Korku ve Titreme*, 6.b., çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, 2011
- KOÇAK, Orhan, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, İstanbul, Metis Yayınları, 2013
- KRYTER, Karl D., *The Effects of Noise on Man*, New York, Academic Press Inc., 1970
- LACAN, Jacques, *Dinin Zaferi*, çev. Deniz Kurt, Altıkırkbeş Yayınları, 2015
- LACOUT, Pierre, *God is Silence*, Quaker Books, 1994
- LANE, John, *The Spirit of Silence: Making Space for Creativity*, Kindle edition, Green Books, 2006
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Mit ve Anlam*, 2.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İthaki Yayınları, 2013
- LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 13th edition, Harvard University Press, 1976
- LÖWİTH, Karl, *Tarihte Anlam*, çev. Caner Turan, Say Yayınları, 2012
- MALRAUX, André, *İnsanlık Durumu*, 2.b., çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, 2015
- MARMYSZ, John, *Laughing at Nothing: Humor as a Response to Nihilism*, State University of New York Press, 2003
- MCKENZIE, Daniel, *The City of Din: A Tirade Against Noise*, Adlard and Son, 1916
- MERTON, Thomas, *Entering the Silence*, Harpercollins e-book, 1996
- MEVLANA, Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi-i Şerif*, çev. Veled Çelebi İZBUDAK, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları A.Ş., Cilt I., 2015
- MIRANDELO, Pico Della, *İnsan'ın Değeri Üzerine Söylev*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yayınları, 2006
- MUMFORD, Lewis, *Makina Efsanesi*, çev. Fırat Oruç, İnsan Yayınları, 1996
- NEVO, Matthew Del, *Metaphysics of Night: Recovering Soul, Renewing Humanism*, Routledge, 2014
- NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, New York, Vintage Books trans. W. Kaufman and R.J Hollingdale, 1968
- NIETZSCHE, Friedrich, *The Gay Science*, 7th edition, (ed.) Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, 2008
- NIETZSCHE, Friedrich, *Putların Alacakaranlığında*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, 3.b., İstanbul, Say Yayınları, 2009
- NIETZSCHE, Friedrich, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. Sadi Irmak, Kabalcı Yayınevi, 2011
- NIETZSCHE, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1. kitap, çev. Cemal Atila, 4.b İstanbul, Say Yayınları, 2011
- NIETZSCHE, Friedrich, *Anti-Christ*, USA, Tribeca Books, 2013

- NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, 7.b, İstanbul, Say Yayınları, 2015
- NISBET, Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (ed.) Hüsamettin Arslan, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2013
- NISHITANI, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans, Graham Parkes with Setsuko Aihara, State University of New York Press, 1990
- ORMITSON, Gayle L.- SCHRIFT, Alan D., "Hermeneutiğe Giriş", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (ed.) Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002
- PALMER, Richard E., *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, 2002
- PAZ, Octavio, *Çamurdan Doğanlar*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 1995
- PEARSON, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2011
- PICARD, Max, *The World of Silence*, 2nd edition, trans. Stanley Godwin, Eighty Day Pr., 2002
- PIPPIN, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers Malden, MA, 1999
- REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, London, Harvard University Press, 2006
- RICKMAN, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yayınları, 2000
- RICOEUR, Paul, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, 4.b., çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2007
- RICOEUR, Paul, *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2009
- RITZER, George, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 3.b., çev. Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, 2016
- RORTY, R. – VATTIMO, G., *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, 2009
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, IX Baskı, 2012
- SARAH, Robert- DIAT, Nicolas, *The Power of Silence: Against the Dictatorship of Noise*, San Francisco, Ignatus Press, 2017
- SARTRE, Jean-Paul, *Bulantı*, 2.b., çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, 2008
- SARTRE, Jean Paul, *Existensializm is a Humanism*, Yale University Press, New Haven: 2007
- SCHACHT, Richard, *Alienation*, Doubleday, 1970
- SCHRIFT, Alan D., "Perspektivizm ve Yorumcu Pluralizm", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (ed.) Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002
- SCHOPENHAUER, Artur, "Hayatın Hiçliği ve Acılarına Dair", *Merhamet*, çev. Zekai Kocatürk, 3.b İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014
- SCHÜRMAN, Reiner, *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*, Indiana University Press, 1987
- SHARR, Adam, *Heidegger'in Kulübesi*, çev. Engin Yurt, Dergah Yayınları, 2016

- SHILS, Edward, "Gelenek", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (ed.) Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2002
- SIM, Stuart, *Manifesto for Silence: Confronting the Politics and Culture of Noise*, Edinburgh University Press, 2007
- SIMMEL, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, 2.b., çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2015
- SLOCOMBE, Will, *Nihilism and The Sublime of Postmodern: The history of a Difficult Relationship from Romantizm to Postmodernizm*, New York & London, Routledge, 2006
- SOROKIN, Pitirim, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, London: Adam and Charles Black, 1952
- SPENGLER, Oswald, *Decline of the West; Form and Actuality*, Vol. I-II, New York: Alfred A. Knopf Inc, 1928
- SPENGLER, Oswald, *Man and Technics*, Greenwood Pub Group, 1976
- STEPNIAK, Sergey, *Underground Russia*, New York, Charles Scribner's Sons, 1883
- TAYLOR, Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014
- TILLICH, Paul, *Olmak Cesareti*, 2.b., çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul, Okyanus Us Yayınları, 2014
- TOULMIN, Stephen, *Kozmopolis; Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, Ocak 2002
- TURGENYEV, Ivan Sergeyeviç, *Babalar ve Oğulları*, çev. Ergin Atalay, 4.b İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, Ocak 2011
- UNAMUNO, Miguel De, *Günlükler*, 2.b., çev. A. Burak Zeybek, Sel Yayıncılık, 2008
- UNOMUNO, Miguel De, *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. M. Sait Şener, Divan Kitap, 2014
- VATTIMO, Gianni, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Wiley, 1992
- VATTIMO, Gianni, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche ve Heidegger*, trans. Cyprian Blamires with Thomas Harrison, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993
- VATTIMO, Gianni, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trans. David Webb, Stanford, Stanford University Press, 1997
- VATTIMO, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şahabettin Yalçın, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999
- VATTIMO, Gianni, *After Christianity*, Translated by Luca D'Isanto, Columbia University Press, 2002
- VATTIMO, Gianni, *Nihilism and Emancipation*, Columbia University Press, 2004
- VATTIMO, Gianni- ZABALA, Santiago, *Hermeneutic Communism; From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, 2011
- VATTIMO, Gianni, *Şeffaf Toplum*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, 2012
- VIRILIO, Paul, *Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, Metis Yayınları, 2003
- WEBER, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans., H. H. Gerth, Oxford University Press, 1946
- WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 5.b., çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2008

- WEBER, Max, *Ekonomi ve Toplum*, C.I, çev. Latif Boyacı, Yarı Yayınılık, 2012
- WEBER, Max, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, 3.b., çev. Vefa Saygın Ögüt, Küre Yayınları, 2017
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 2.b., çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005
- WHITE, Alan, *Within The Nietzsche's Laybrinth*, New York & London, Routledge
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, trans. D. F Pears and B. F. McGuinnes, Routledge, 2001
- WOODWARD, Ashley, *Nihilism in Postmodernity*, The Davies Group publishers, 2009
- YAVUZ, Salih Sabri, "Miraç", *İslam Ansiklopedisi*, C.30, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, ss.132-135
- YILMAZ, Feridun, *Rasyonalite; İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009
- YOUNG, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, 2006
- YOUNG, Julian, *Friedrich Nietzsche; A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, 2010
- YOUNG, Julia, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut, Dergah Yayınları, 2017
- ZABALA, Santiago, "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy", *Weakening Philosophy*, ed. Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007
- ZIMMERMAN, Michael E., *Eclips of Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, 2nd edition, Ohio University Press, 1986
- ZIMMERMAN, Michael E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011
- ZIZEK, Slovaj- GUNJEVIC, Boris, *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev.Arda Çiltepe 2.b. Sel Yayıncılık, 2013
- ZUPANCIC, Alenka, *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi*, çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, 2005
- Makaleler:**
- DELANTY, Gerard, "Modernity", *Blackwell Encyclopaedia of Sociology*, (Ed) George Ritzer, Oxford: Blackwell Publishing, 2007
- FARRENKOPF, John, "Spengler's historical pessimism and tragedy of our age," *Theory and Society*, Volume 22; 391-412, Kluwer Academic Publishers, 1993
- HALL, Gaston, "Aspects of Absurd", *Yale French Studies*, No:25, Yale University Press, 1960, pp. 26-32
- HEIDEGGER, Martin, "Nietzsche's Word: "God Is Dead", *Off the Beaten Track*, Edited and translated by Julian Young- Kenneth Haynes, Cambridge University Press, pp. 157-200
- KAUFMANN, Walter, "The Inevitability of Alienation", *Alienation*, Psychology Library Editions: Social Psychology, Psychology Press
- MARTINDALE, Don, "Verstehen", *International Encyclopedia of The Social Sciences*, 2nd Edition, Macmillan Reference USA, pp.308-313

- RAY, Larry, "Verstehen", *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, (ed.) George Ritzer, 2007, pp.5195- 5196
- RORTY, Richard, "Solidarity or Objectivity", *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1990, Volume 1
- STEVENS, Richard G.- ZHU, Yong, "Electric Light, particularly at night, disrupts human circadian rhythmicity: is that a problem?"; *The Royal Society Publishing*, 2015
- VATTIMO, Gianni, "Nietzsche and Heidegger", trans. Thomas Harrison, *Stanford Italian Review*, 6.1-2 (1986)
- VISHNYAKOVA, Olga, "Russian Nihilism: The Cultural Legacy of the Conflict Between Fathers and Sons", *Comparative and Continental Philosophy*, 3:1 pp.99-111 2011
- WHITE, Alan, "Nietzschean Nihilism: A Typology", *International Studies in Philosophy*, 14.2, 1987
- ZIMMERMAN, Michael E., "The Ontological Decline of the West", *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed, Richard Polt and Gregory Fried, New Haven and London: Yale University Press, 2001

Diğer Kaynaklar:

- ARSLAN, Hüsamettin, "Düşünmemizin Önündeki En Büyük Engel, Batılı Evrensellere Sarsılmaz Gibi Görünen İmanımızdır", *Melamet Dergisi*, 3. Sayı, Temmuz-Ağustos 2015
- HIGGINS, C. Francis, "Gorgias", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/nihilism/> (15.09.2015)
- PRATT, Alan, "Nihilism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/nihilism/> (15.09.2015)

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	ERHAN	KUÇLU	
Doğum Yeri ve Yılı	KARS	1982	
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum	
Lise	1996	1999	Cumhuriyet Lisesi
Lisans	2002	2007	Uludağ Üniversitesi/ Fen-Edebiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2007	2010	Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2010	2018	Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.Uludağ Üniversitesi	2011	2018	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	ULUSAL ve ULUSLARARASI PROJELER Dogancı K., , Kuçlu E., Kılıç Ç., Standarts of Everyday Life in the Middle Ages and in Modern Times Bulgaristan 2011-2014 Kuçlu E., Çakı A., Batmayacak Kadar Bağlantılı Ya da Güçlü Olmak: Osmanlı Toplumunda Sosyal Ağlar ve Aktörler (1695-1700) TÜBİTAK 2012-2015		
Yayımlar:	MAKALELER: Kuçlu E., The Absurd Aspect of the Death of God Kaygı 26 2016 Kuçlu E., Gianni Vattimo: Truth's Violence and Weak Thought Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 30 2016 TERCÜME ESERLER: Kuçlu E., Gianni Vattimo, Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a, Monokl Yayınları, İstanbul/978-605-5159-01-6 196/ 2012		
Diğer:	KONGRELER: Kuçlu E., Bilgi ve İktidar: Şehrin Sokaklarındaki "Siyam İkizi"nin İlişkisi BURSA/TURKEY 291-294/II 2012 Kuçlu E., The Politics as an Aporia of Ethic, The Weak and Oppressed as an Aporia of Politics Rome/Italy 219/III. 2014 (LA SAPIENZA UNIVERSITY Roma/İTALY) Kuçlu E., Daha az cezalandırmak mı, Daha iyi cezalandırmak mı (Foucaultcu Bir Ceza Yorumu) İstanbul/TÜRKİYE 2012 Kuçlu E., Evrensel Hukuk'un Aporiası olarak Kan Davası Problemi İstanbul/Türkiye 137-140/V 2010		
İletişim (e-posta):	erhankuclu@gmail.com		
	Tarih	27/03/2018	
	İmza		
	Adı Soyadı	Erhan KUÇLU	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Erhan KUÇLU
Tez Adı	Gianni Vattimo: Bir Fırsat Olarak Nihilizm
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	<i>Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ</i>
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 27/03/2018

İmza :

