



**T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ**

POSTMODERN DÖNEMDE BİR ANLAM ARAYIŞI OLARAK DİN

Yüksek Lisans

Yunus KALKAN

Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı

Kasım 2023



**T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ**

POSTMODERN DÖNEMDE BİR ANLAM ARAYIŞI OLARAK DİN

Yüksek Lisans Tezi

Yunus KALKAN

Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Latif TOKAT

Kasım 2023

ÖNSÖZ

Postmodern süreçle birlikte anlam arayışından söz edilmemektedir. Bu manada anlamsızlık, belirsizlik, temelsizlik, amaçsızlık gibi hiç aşına olmadığımız kavramlarla ön plana çıkan Postmodernizm bir anlam arayışı olarak dinin önüne set çekmektedir. Bu çalışmanın amacı insanların yaşamlarına bir değer, gaye ve anlam kazandıran din kavramının postmodern dönemdeki durumunu ve imkanını sorgulamaktır. Çalışmamız bu çerçevede şu sorulara yanıt bulmayı amaçlamaktadır: “Postmodernizm dini kabul mü red mi etmektedir.?” , “Anlamdan yoksun bir yaşam neyi vaat etmektedir.?” , “Anlamın olmadığı bir dönemde dinin konumu nedir?” , “Bir anlam arayışı olarak dinin postmodern dönemde işlevi nedir.?”

Çalışmanın ilk bölümünde postmodernizmin daha iyi anlaşılabilmesi adına ona işaret eden kavramlardan bazıları konu bağlamında incelenecektir. İkinci bölümde anlam’ın ne olduğu, geçmişten günümüze hangi manalara geldiği ve insanın anlam arayışı serüvenin tarihsel arka planı ele alınacaktır. Üçüncü ve son bölümde postmodern dönemde dinin ne anlama geldiği, işlevi ve imkanı değerlendirilecektir.

Çalışma konusunun belirlenmesinde ve çalışmanın hazırlanma sürecinin her aşamasında bilgilerini, tecrübelerini ve değerli zamanlarını esirgemeyerek bana her fırsatta yardımcı olan değerli hocam Sayın Prof. Dr. Latif Tokat’a teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışma sürecim boyunca her daim yanımda olan ve desteğini benden esirgemeyen Sevgili Annem Hatice Kalkan’a, maddi ve manevi yardımlarıyla arkamda duran kardeşlerim Sevgili Yeliz Kalkan ve Sevgili Emre Kalkan’a ve tez yazım sürecinin tamamında yanımda olan Sevgili Nezahat Karaosman’a teşekkürü borç bilirim.

YUNUS KALKAN

KASIM 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....İ

ÖZETIV

ABSTRACT V

GİRİŞ..... 1

1. BÖLÜM : POSTMODERN MANİFESTO 4

1.1 META ANLATILARIN KRİZİ 4

1.2 HAKİKATİN SONU VE POST TRUTH 11

1.3 ANTİ HÜMANİZM VE ÖZNEİNİN ÖLÜMÜ 22

2. BÖLÜM : ANLAM ARAYIŞI 35

2.1 ANLAM İSTENCİ 35

2.2 GÜÇ İSTENCİ 38

2.3 ANLAMIN BUHARLAŞMASI 41

3. BÖLÜM : POSTMODERNİZİM VE DİN	49
3.1 MODERN DİN	49
3.2 POSTMODERN DİN.....	55
3.3 ANLAM ARAYIŞI OLARAK DİN.....	64
SONUÇ.....	75
KAYNAKÇA	81

ÖZET

İnsanlık tarih boyunca varlığa ve yaşama dair bir merak içerisinde olmuştur. Bu merak varlığın ve yaşamın “ne olduğundan” ziyade ne “anlam”a geldiğine yöneliktir. Anlam bu bakımdan insanlığın sorguladığı ilk kavramlardan biridir. Bu sorgulamanın neticesinde insanlık tarihin farklı dönemlerinde farklı cevaplara ulaşmıştır. Tarih öncesi çağlarda anlam doğa ve onun kanunlarıyla ilgili bir kavramken, tarihi çağlarda anlam mitlerin ve dinlerin kapsamına giren bir nosyona dönüşmüştür. Modern döneme gelindiğinde ise anlam konum değiştirerek dışarıda değil onu sorgulayan insanın kendisinde aranmaya başlanmıştır. Anlamın konum değiştirmesiyle birlikte insanın anlam arayışında bir artış yaşanmıştır. Bunun en önemli nedeni insanın kendisinde aradığı anlamı karşılayamamış olmasıdır. Modern dönemde yaşanan felaketlerin ve savaşların insan kaynaklı olması aranan anlamın insanda olmadığını göstermiştir. Postmodern döneme gelindiğinde ise anlam arayışı tümüyle tarih sahnesinden çekilmiştir. Anlam arayışını modern dönem ve öncesine ait bir uğraş olduğu gerekçesiyle reddeden postmodernizm, aynı zamanda anlam olarak lanse edilen bütün üst-anlatıların insanlığa kötülük getirdiğini düşünerek eleştirmiştir. Bu çerçevede hem bir üst-anlatı hem de bir anlam arayışı olarak Din postmodern eleştirinin kapsamına dahil edilmiştir. Dine yöneltilen postmodern eleştirilerin odağının anlamsal olmaktan ziyade anlatısal sebeplere dayandığı görülmüştür. Dolayısıyla postmodernizm anlamını koruyan fakat anlatısal olmayan bir din tasavvur etmektedir. Ancak bu dinin yapısı gereği pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle paradoks gibi görünen bu konunun açıklığa kavuşturulması postmodernizm ve din tartışmaları açısından elzemdir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Din, Anlam, Hakikat, Gerçeklik

ABSTRACT

Throughout history, humanity has been curious about existence and life. This curiosity is directed to “what existence and life mean” rather than “what they are”. In this respect, meaning is one of the first concepts that humanity inquires about. As a result of this inquiry, humanity arrived at different answers in different periods of history. While in prehistoric times, meaning was entirely a concept about nature and its laws, in historical times it became a notion that falls within the scope of myths and religions. When it comes to the modern period, by changing position, meaning started to be searched not outside, but within the human himself who inquires about it. With the changing position of the meaning, there has been an increase in man's search for meaning. The most important reason is that humanity has been unable to meet the meaning he is searching for within himself. The fact that human-induced disasters and wars in the modern era have shown that the searched meaning is not within man himself. When it comes to the postmodern period, the search for meaning has completely withdrawn from the stage of history. Postmodernism, which rejects the search for meaning because it is an occupation belonging to the modern and earlier period, has also criticized all meta-narratives, which are presented as meaning, by thinking that they bring evil to humanity. In this context, religion as both a meta-narrative and a search for meaning has been included in the scope of postmodern criticism. It has been seen that the focus of postmodern criticism directed at religion is based on narrative reasons rather than semantics. Accordingly, postmodernism envisions a religion that retains its meaning but is not narrative. However, this does not seem possible due to the nature of religion. For this reason, it is essential to clarify this issue seems like a paradox in terms of postmodern and religious discussions.

Keywords: Postmodernism, Religion, Meaning, Truth, Reality

GİRİŞ

Geçmişten günümüze insanlığın en önemli arayışı şüphesiz “anlam arayışı” olmuştur. Bu arayış insanı diğer canlılardan ayıran varoluşsal bir niteliğe sahiptir. Nitekim dünyanın görünen gerçekliğine rağmen insan her daim yaşamın görünenden daha fazlası olduğu konusunda ısrarlı davranmıştır. Nietzsche’nin de bahsettiği üzere “*İnsan anlam yaratan bir canlıdır.*”¹ Hayatın bir anlamı olduğu konusunda insanın göstermiş olduğu bu amansız ısrarı onu başka bir arayış olan “hakikat” arayışına götürmektedir. Çünkü Heidegger’in ifade ettiği gibi: “*İnsan içine fırlatıldığı şeyler dünyasında bir düşmüşlük, anlamsızlık, belirsizlik ve hiçlik içerisindedir.*”² Dolayısıyla böylesi bi dünyada varoluşsal sorunlar karşısında hiçlik ile umut arasında sıkışıp kalan insan kurtuluş reçetesi olarak hakikate yönelmiştir. İnsan için en büyük hakikat ise kuşkusuz Tanrı inancı olmuştur. Uzun bir süredir insanın anlam arayışı serüveninde başrolde olan Tanrı modern dönemle birlikte hakikatle olan bağından koparılmıştır. Dönemsel olarak İlkçağ ve Ortaçağ’da her şeyin merkezinde olan Tanrı modernizmle birlikte yerinden edilmiştir. Tanrı’nın yerine insan ikame olmuş ve hakikat de insan tarafından inşa edilmeye başlamıştır.

Modernizm her ne kadar Tanrı’nın yerine insanı ön plana çıkararak özgürlüğü sağlayabileceğine, akıl ve bilimin yöntemleriyle altın çağını yaşayabileceğine olan inanç ve iddiasıyla yola çıkmış olsa da bu amacında başarıya ulaşamamıştır. Hümanizm ve özgürlük adına öne sürdüğü tüm vaatlere rağmen modernizm getirdiği felaketler ve yıkımlarla (dünya savaşları, nükleer savaşlar, faşizm kapitalizm komünizm vb.) ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Ahlaki açıdan büyük bir krizle karşı karşıya kalan modernizm teorik ve pratik sahada da eleştirilerden kaçamamıştır. Yaşanan tüm bu olaylar modernizme duyulan güven ve inançta şüphelerin artmasına sebep olmuş ve yeni arayışları hızlandırmıştır.

Modernizm’in yaşadığı krizlerle başlayan yeni arayışlar neticesinde dünyada “postmodernizm” (modern sonrası) adıyla bilinen yeni bir döneme girilmiştir. Bu

¹ Bknz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2019).

² Bknz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).

anlamda postmodernizm modernizm'in savunduğu hakikat, anlam, gerçeklik, kurtuluş, nesnellik, akıl gibi değişmez nosyonlarına karşı çeşitliliği, bilinmezliği, anlamsızlığı, belirsizliği, farklılığı ve parçalanmayı savunan bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Posmodernizm modernizme pek çok açıdan eleştiriler getirmektedir. Bu eleştirilerden ilki modern dönemde varolan üst anlatılar meselesidir. Postmodern düşünce modernizm'in savunduğu üst-anlatıları insanlığı çatışmaya ve kaosa sürüklediği gerekçesiyle reddeder. Nitekim postmodernizm modern dönemde yaşanan felaketlerin sebebinin bu üst anlatılardan kaynaklandığını öne sürmektedir. Bu anlatıların artık insanlığa barış ve huzur yerine savaş ve acı getirdiğini düşünerek elinin tersiyle iten postmodernizm, hakikat, gerçeklik, anlam gibi kavramları da modern düşüncenin kurguladığı birer yanılsama olarak eleştirir. Bu nedenle anlamsızlık, hiper-gerçeklik (gerçek üstü) ve post-truth (hakikat sonrası) gibi kavramları öne çıkararak benimser. Bu nedenle postmodern dönem üst anlatıların sonu olarak düşünülmektedir.

Postmodernizmin getirdiği eleştirilerden bir diğeri de hakikat inancıdır. Postmodernizme göre modern dönemin içine sürüklendiği felaketlerin temel nedenlerinden biri de insanın Tanrı'dan devraldığı hakikat inancını yaşatmaya devam etmesidir. Bu noktada postmodernizmi öne çıkaran en önemli özelliklerden biri onun gerçek manada hakikat diye bir şeyin olmadığı yönündeki iddialarıdır. Nitekim postmodernizme göre hakikat bilindiği haliyle mutlak ve sabit bir formda değil o tarihsel süreç içerisinde devamlı değişen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle postmodernizme göre modernizmin hakikat inancı dönemin ilerlemecilik uğruna kitleleri peşinden sürüklemek için kurguladığı korkutucu bir heyuladır. Dolayısıyla postmodernizm hakikat sonrası bir dönemdir.

Bu çerçevede üst anlatı ve hakikat kavramlarıyla ilişkisi açısından din kavramına da kuşkuyla yaklaşan postmodernizm bir üst anlatıya ve hakikat iddiasına sahip dinlerin tamamını reddeder. Bu noktada postmodernizm her türlü iddiadan ve hakikatten yoksun bir dini insanlığa teklif eder. Bu din tüm aşkın bağlarından koparılmış hiçbir hakikat ve üstün söyleme sahip olmayan tamamıyla dünyevi bir dindir.

Modern dönemin bir kabulü olan Tanrı'nın ölümünün ardından insanlık içerisine düştüğü anlam krizinden çıkmak için yeni bir döneme ihtiyaç duymuştur. Kendisine yeni anlamlar sağlayacak bir dönem bu anlamda modern bireyin arzusudur. Ancak postmodernizm bireyin anlam arayışındaki bu çağrısına cevap verme noktasında yeterli argümanlar üretememiştir. Öyle ki modernitenin yaşadığı krizlerle toplumlarda ortaya çıkan manevi yoksunluk ve anlam arayışı ihtiyacına cevaben postmodernizm, bireyin hayatında dayanak noktaları olacak yeni anlamlar üretmek yerine gerçekte anlam denilen şeyin sabit ve keşfedilemeyi bekleyen, bütüncül bir yapıya sahip olmadığını onun kişiden kişiye farklılık gösteren, değişken ve çoğulcu bir yapısı olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla postmodernizm bireye içerisinde bulunduğu anlam krizinden kurtulması için bir reçete sunmadığı gibi anlam arayışı serüveninde bireyde parçalı bir bilinç yaratarak insanların sahip olduğu referans noktalarını da yıkmıştır. Kısacası postmodernizm Tanrı'yı öldürdükten sonra kendisini bir kriz döneminin içinde bulan modern bireye peşinden gideceği bir “anlam” olmadığını söylemektedir.

Bu çalışmada postmodern dönemde hakikat, tanrı, din, gerçeklik ve anlam gibi kavramların değeri ve konumu incelenerek bir “anlam arayışı olarak din'in postmodern dönemde ne anlama geldiği, mevcut konumu, değeri ve imkanı sorgulanmaktadır. Çalışma bu açıdan bir analiz çalışması olup; “Postmodern dönemde din ne anlam ifade etmektedir?”, “Tanrısız bir din mümkün müdür?”, Dinin temel işlevi nedir?”, “Anlam arayışı Tanrı arayışı mıdır?” temel sorularına cevap bulmaya çalışmıştır.

BÖLÜM 1

POSTMODERN MANİFESTO

1.1 META ANLATILAR KRİZİ

İnsanın doğa ve toplum ile olan ilişkisi, içerisinde bulunduğu dönemin bilgi, inanç ve ideolojilerinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu yönüyle bireyin doğa ve toplum ile olan ilişkisinde iki yönün olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi kişinin doğayı anlama ve onu kontrol edebilme ihtiyacı, diğeri ise toplumla olan ilişkisinde kendini tanımlama ve toplumdaki yerini konumlandırarak doğa ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi düzenleme ihtiyacıdır.³ İnsanın bu ilişkiler çerçevesinde doğayla olan en büyük sorunu, yaşamını rahat ve güvenilir bir şekilde sürdürebilmek için doğada meydana gelen olayları gözlemlemek, anlamak ve kontrol edebilmektir. Toplumla olan ilişkilerde ise bu sorun toplum mensuplarını tasnif ederek anlamlandırmak ve insanlar arasındaki ilişkilerde birtakım kurallar belirleyerek mevcut düzeninin toplumsal ve siyasi istikrarını sağlayabilmektir. Tüm bu sebeplerden dolayı bilgi, inanç ve ideolojiler gerek doğayı gerekse toplumu anlamak ve kontrol etmekte kritik bir role sahiptir.⁴

İlk çağlarda yaşayan insanların doğayla amansız bir mücadele içerisinde olduğu bilinmektedir. Doğayı keşfetmek, anlamak ve onunla uyum içerisinde var kalabilmenin yollarını aramak bu insanların en önemli uğraşı haline gelmiştir. Doğada yaşanan olayların bazıları anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğu gibi bazıları ise anlaşılmasından ötürü korkutucu ve esrarengiz olaylar olarak görülmüştür. Bilinemez olarak görülen bu türdeki doğa olayları insanlar tarafından Tanrı'nın topluluklarını uyarmak üzere kızgınlığının bir işareti olarak gönderdiği bir ceza şeklinde değerlendirilmiştir.⁵

Tarih öncesinden günümüze kadar ulaşabilmiş birtakım mitler, ilk insanların yaşanan doğa olaylarını açıklamaya ve anlamlı bir hale getirerek bu korkularını yenmeye çalıştıklarının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Mitler doğa olaylarını açıklığa kavuşturmanın yanı sıra toplumsal bütünlüğü korumaya yönelik oluşturulan

³ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 183.

⁴ Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, çev. Selin Sıral (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 144.

⁵ Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 79.

kanunlara zemin oluşturması, toplum ve siyasal otorite arasındaki ilişkileri dzenleme bakımından da işlevsel bir niteliğe sahip olmuştur. Metafiziksel hviyete sahip pek çok mit, dinî ve dnyeyvi gler arasında bir bağ oluşturarak siyasal iktidara koşulsuz bir itaat zemini yaratmıştır. Tek tanrılı veya çok tanrılı dinler de aynı mitler de olduğu gibi gerek doğa olaylarını açıklamada gerekse toplumsal dzenini sağlamaya ynelik kurallar ve ritüeller formunda işlev grmuştr.⁶

İlk ağı'nın devamında yüzyıllar boyunca Tanrı'nın hakikatin kaynağı ve yegâne temsilcisi olarak kabul edilmesinin yanı sıra Tanrı merkezli evren anlayışının en belirgin olduğu dönem şphtesiz Ortaçağ olmuştur. Ortaçağ düşünce tarihi içerisinde hem Hristiyan Batı coğrafyasında hem de mistik dinlerin hakim olduğu Doğu coğrafyasında Tanrı'nın ve dinlerin hayatın neredeyse tamamında nüfuz sahibi olduğu en güçlü ağ olduğu söylenebilir. Teosantrik bir dönem olan Ortaçağ'da evren, dnyaya, insan ve eşya ancak Tanrı'nın etrafında bir anlam ve konum kazanır. Dolayısıyla bu çağda hiçbir tasavvur Tanrı ve vahiyden bağımsız düşünülmemektedir.⁷

İlk ağlarda varlığın sorgulanması noktasında ontoloji merkezli bir metafiziğe başvurulurken Ortaçağ'da varlıkların kaynağı olması bakımından aşkın olanın araştırılmasını içeren teolojik bir metafiziğe başvurulur. Dolayısıyla Ortaçağ'ın teosantrik metafizik anlayışı varlıkları hiyerarşik bir durumda değerlendirir. Varlık hiyerarşisinde en yüksekte olan varlık ontolojik olarak en hakiki varlığı aksiyolojik olarak da en değerli varlığı temsil etmektedir. Bu sebeple en değerli ve hakiki olan varlık varlıkların kaynağı olan en yetkin varlığa yani Tanrı'ya işaret etmektedir.⁸

Yunan düşüncesinde insanın temel amacının bu dnyada devlet sınırları içerisinde mutluluk ve huzura ulaşabilmesi olarak kabul edilip, insanın bu amaca ynelik çabasında yeterli potansiyele ve güce sahip olduğuna inanılırken, Ortaçağ düşüncesinde mutluluk ve huzurun bu dnyaya ait olmadığına, asıl amaç edinilmesi gereken mutluluğun Tanrıyla ilişkili olarak ebedi bir saadet olduğuna inanılmaktadır. Nitekim Ortaçağ azizlerinden Augustine göre bu dnyaya ebedi kurtuluş ve saadete giden bir hac yolculuğudur. Aziz Augustine Kabil'in şehirler inşa ederken Habil'in dnyayı

⁶ John Zerzan, *Gelecekteki İkel*, ev. Cemal Atilla (İstanbul: Kaos, 2013), 38.

⁷ Bengül Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet* (Ankara: Liberte, 2018), 40.

⁸ Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, ev. Betül Çotuksöken (İstanbul: İletifim Yayınları, 2015), 145.

bir kervansaray olarak gördüğünden bahseder.⁹ Dolayısıyla hacı için bu dünya olmasını dilediği bir yer değildir. Dünya hacıyı esas ulaşmak istediği yere götürmesinden ötürü değerli bir yol olduğu gibi, hacıyı yolundan alıkoyup erteleyeceği için pek de cazip bir yol değildir.¹⁰

Modernizm olarak bilinen süreçle birlikte Ortaçağ'a özgü olan değer ve yargılar artık geçerliliğini kaybetmeye başlamıştır. Modern kavramının terminolojisine bakıldığında benzer bir kaybın tarihin geçmiş dönemlerinde de tekerrür ettiği görülecektir. Öyle ki, "modern" kelimesi "yeni" manasına gelen latince "modo" kökünden gelmektedir ve kavramın ilk kullanımı M.S. V. yüzyılda Hıristiyanlığı Pagan ve Putperest dünyadan ayırmak için kullanılmıştır.¹¹ Bu bakış açısına göre Hıristiyan dünya yeni olanı, yani "modern"i temsil ederken, pagan kültürü ise eski olanı ve istenmeyeni temsil etmektedir.¹² Bir öncekinin zamanla hükmünü yitirmesini ifade eden bu düşünce modeli 16. yüzyıldan sonra Ortaçağ Hıristiyan geleneğinin zamanla değer kaybına uğramasının tarihi kökenlerini bize yansıtmaktadır.

16. yüzyıl itibariyle Avrupa'da başlayan ve giderek ivmelenen ekonomik değişim süreci zamanla toplumsal yapı, toplum ve siyaset ilişkileri, birey ve toplum ilişkileri, inanç ve değerler gibi alanlarda da değişimi kaçınılmaz kılmıştır. Ortaya çıkan bu yeni mevcut düzende mitlerin, geleneksel inançların ve dinlerin doğayı ve toplumsal ilişkileri açıklamaya yönelik rolleri değer kaybına uğramıştır. Modernizm'in ilkeleri Rönesans ve Reform süreçleriyle birlikte form kazanmış ve evrensel bir niteliğe bürünmüştür. Rönesansla beraber temelleri atılan Hümanizm, Tanrı ve vahiy merkezli bir dünya-evren anlayışından insanın merkezde olduğu bir dünya-evren anlayışına geçişin en önemli basamağını oluşturmaktadır. Bu geçişin sonucunda Tanrı'nın yerine insan, vahyin yerine de insanın üretmiş olduğu bilgiler ikame olmuştur.¹³

Reformasyon sürecinin sonunda ise bireyselleşmenin de etkisiyle sekülerleşme kendisini göstermiştir. Bireysellik ve sekülerizm Tanrı'nın zamanla otorite alanlarını daraltarak onu mevcudiyeti içerisinde hapsedmiş ve insanın Tanrıyla olan bağlarını

⁹ Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 64.

¹⁰ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 65.

¹¹ Abdülbaki Güçlü vd. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), "Felsefe Sözlüğü", 1006.

¹² Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Dost Yayınevi, 2010), 89.

¹³ Fredrich Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, çev. Kemal Atakay - Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2008), 121.

kopararak insanı kendi kendine yetebilen bir varlık haline getirmiştir.¹⁴ Tüm bu adımlardan sonra ise Aydınlanma düşüncesi kendi kendine yeten bir varlık olan insanın dünyayı ve hakikati de inşa edebilmeye muktedir olduğunu iddia etmiştir.¹⁵

Aydınlanma felsefesinin dünyaya ilişkin problemlerde aklın ön planda tutulmasını ve ölçüt kabul edilmesini öne sürmesi geleneksel inanç ve dinleri derinden sarsmış, gerçek ve hakikat kavramları Tanrıyla özdeş kavramlar olmaktan uzaklaştırılmıştır.¹⁶ Doğa bilimleri, edebiyat ve sanat gibi alanlarda büyük gelişmelere yol açan Aydınlanma, zamanla diğer disiplinlerin de metafizik ve dinden ayrıştırılarak kendi içlerinde bilgi üretebilen ve bu bilgiyi işleyebilen birer alan olmalarının önünü açmıştır.¹⁷

Modernleşme kavramının ortaya çıkmasında sanayi devrimi ve daha sonra gelişen teknolojik faaliyetlerin etkisi genel kabul görmekle beraber kırsal kesimden kente doğru yoğun göç hareketiyle gittikçe artan ticaret trafiğinin de etkisi göz ardı edilmemelidir. Başlangıçta Avrupayla özdeşleşen modern, modernlik, modernleşme gibi kavramlar ticaret vasıtasıyla insanların birbirleriyle olan etkileşimleri sonucunda oldukça hızlı bir şekilde küresel bir kimliğe kavuşmuştur. İlk olarak dini olanı eleştiriyile sekülerleşme nosyonundan hareketle kendisini gösteren modernizm kavramı sonrasında hukuk, ekonomi, tarih, siyaset ve daha pek çok alana sirayet etmiştir.¹⁸

Modernizmin bünyesinde barındırdığı birtakım temel fikirler olan evrim, demokrasi, ilerleme, özgürlük, devrim, uzmanlaşma, farklılaşma, bireysellik vb. kavramlar modern düşüncenin tüm dünyada bir ideoloji olarak toplumları etkisi altına almasının önemli sebeplerindendir. Öyle ki bu kavramlar modern düşünce açısından özü itibarıyla insanlara sunulan daha özgür ve müreffeh bir yaşamın anahtarı olarak sunulmaktaydı.¹⁹ Ancak Birinci ve İkinci Dünya savaşları ve modernizmin doğup büyüdüğü Avrupa’da ortaya çıkan faşist iktidarlar modern ideolojinin toplumlara teklif ettiği bu iyimser kavramların tamamının sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

¹⁴ Mustafa Tekin, “Postmodernizmin ‘Din’ Sorunu”, *Milel Ve Nihal* 12/2 (2015), 12.

¹⁵ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 56.

¹⁶ Terry Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 78.

¹⁷ H. Birsen Örs, “Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 0/40 (2011), 6-7.

¹⁸ Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 88.

¹⁹ Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), 34.

Bütün bu olaylar modernliğe duyulan güven ve inançta şüphelerin artmasına sebep olmuş ve yeni arayışları hızlandırmıştır.²⁰

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batıda modern düşünceye yönelik ağır eleştirilerin baş göstermesiyle birlikte yeni bir döneme girildiğine dair birtakım sözlü ve yazılı metinler bazı düşünürler tarafından sıkça dile getirilmeye başlanmıştır.²¹ Bu yeni döneme “postmodern”, “sanayi sonrası”, tarih-sonrası”, “bilgi toplumu” gibi farklı isimler verilmiştir. Bunlar arasında “postmodern” ilerleyen zamanlarda bu sürecin başat ismi olarak öne çıkmıştır. Çağdaş felsefede geniş bir bağlamda ele alınan postmodern kelimesindeki “post” ön eki sözlük anlamı itibariyle “modern sonrası”²² anlamını taşımakla birlikte terimde geçen “post” ön ekinin modern olandan bir kopuşu mu yoksa modern olanın bir devamı şeklinde mi olduğu postmodern tartışmaların da ana eksenini oluşturmaktadır.²³

Postmodern terimini ilk kullananlardan isimlerden biri tarihçi Arnold Toynbee'dir. Toynbee 1939'da yayınladığı “*A Study of History*” isimli eserinin birinci cildinde modern olarak bilinen dönemin 1850 ve 1875 yılları arasında sona erdiğini öne sürmektedir.²⁴ Bu değerlendirmesiyle Toynbee postmodern bir döneme geçiş yapıldığının ilk habercilerindendir.²⁵ Postmodern kavramına modern olanın eleştirisi olarak geniş bir şekilde yer veren ilk isim ise Jean-François Lyotard olmuştur. Lyotard “*La Condition Postmoderne*” adlı eserinde bilginin konumunu ve değerini sorgulayarak modern dönemin meta anlatılarını sorgulamaya başlamıştır.

Lyotard'a göre modern düşünce ve bilim üstanlatıları yalnızca yararlı olmakla kendini sınırlandırmamış, oluşturduğu enformasyon birikimini diğer tüm anlatı türlerine dayatmaya çalışmıştır.²⁶ Lyotard postmodern kavramıyla modernizmin bu dayatmalarına karşı kendisini ifade etmeye çalışan çokluğun anlatısının imkanını sorgulayarak farklı olana bir çıkış noktası yaratmayı düşünmektedir.²⁷

²⁰ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 121.

²¹ Steven Best - Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 2016), 75.

²² Güçlü vd., “Felsefe Sözlüğü”, 1161.

²³ Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2019), 188.

²⁴ Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 122.

²⁵ Post-modern teriminin ilk kullanımları için bkz. Best - Kellner, *Postmodern Teori*.

²⁶ Jean- François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 21.

²⁷ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 112.

Ona göre, meta anlatılar her şeyin kedisıyla meşrulaştığı idelerdir.²⁸ Meta anlatı kendi yararına diğer tüm çoklu anlatıları kendine bağlar. Modern düşüncenin meta anlatıları ise özgürlük, adalet, eşitlik, ereksellik, evrensellik, zenginlik, diyalektik, eşitlik vb. idelerdir. Lyotard'a göre, modernizmin en büyük meta anlatısı ise bireyin özgürleşmesidir.²⁹ Özgürlük üstanlatısının başlıca kahramanı ise insanın kendisidir ve bilgi bu üstanlatının gerçekleşmesi için merkezi bir konumundadır. Lyotard özgürlük anlatılarının geçerliliğini yitirdiğinden bahseder. Bunun nedeni farklı anlatı türlerinin hiç olmayacak kadar artmasıyla beraber insanların artık tek bir üstanlatıya bağlanmayacak bir konuma erişmesidir. Bireyin artık kendi anlatısını ve hikayesini oluşturma imkanına sahip olması hiçbir üstanlatıya da ihtiyacı kalmadığını göstermektedir.³⁰

Lyotard'ın moderniteye dönük en büyük eleştirilerinden bir diğeri ise şiddet konusudur. Ona göre şiddetin merkezinde meta anlatıların farklı ifade biçimlerine kapalı olması ve bu anlatıların kendi yarattığı enformasyonu diğer söylemlere dayatması yer almaktadır.³¹ Tekil ve bütün olan arasındaki anlaşmazlık tekil olana ifade imkanı verilmeden bütünü üstünlüğü ile sonuçlanırsa neticede Dünya Savaşları ve Auschwitz gibi olaylar kaçınılmaz olacaktır.³² Dolayısıyla özdeş olanın üstün olduğu yönündeki uzlaşma yerine farklı olanın anlaşmazlığına dayalı çoklu dil oyunlarına imkan tanımak şiddetin önlenebilesi için bir çözüm olacaktır.³³

Lyotard Batının sahip olduğu meta anlatıların tek bir öyküye dayandığını oysa bir anlatının birden çok öyküyü içerisinde barındırabileceğini savunmaktadır.³⁴ Öyle ki postmodern düşüncede öyküdeki metnin anlamının açığa çıkarılması değil, öyküdeki anlamın paralojilerle (bütünlüğün bozulması) oluşturulması gerekir. Bu anlamda modern üstanlatılarda çoklu dil oyunlarından ziyade tek bir dile bağlılık söz konusudur. Dolayısıyla modern anlatılar homojen bir bütünlüğe sahiptir. Bunun yanında postmodern anlatılar homojenliğin aksine heterojenliği savunurlar ve yerel kurallardan

²⁸ Lyotard, *Postmodern Durum*, 19.

²⁹ Lyotard, *Postmodern Durum*, 18.

³⁰ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 55.

³¹ Ward Gelell, *Postmodernizmi Anlamak*, çev. Tufan Göbekçin (İstanbul: Optimist Yayınları, 2014), 32.

³² Sinan Kılıç, "Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernite", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 116.

³³ Lyotard, *Postmodern Durum*, 23.

³⁴ Steven Connor, *Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 99.

oluşan uzlaştırıcı yaklaşımlardan kaçınırlar. Çünkü postmodern felsefede dil oyunları arasında bütünleştirici, totalleştirici ve uzlaştırıcı kurallara yer verilmemektedir.³⁵

Postmodernitede birey artık tek bir oyuna bağlı kalmadan farklı dil oyunları içerisinde geçişler yaparak sosyalleşir. Böylelikle farklı dil oyunları içerisinde kendini ifade etme fırsatı bulan birey parçalı bir kimliğe bürünür.³⁶ Dil oyunlarının çeşitliliği sonucunda parçalı bir özneye dönüşen birey, bir yandan Batı toplumunu kendi kültürel aidiyeti üzerinden eleştirebilirken, diğer yandan da tercih ettiği Batı müziğini dinleyebilir. Farklı dil oyunları içerisinde parçalanmış olan birey bu parçalanmayla birlikte üstanlatıların tek dille oluşturulan kimlik ve kültür gibi birleştirici kodlarından da soyutlanır.³⁷ Bu sayede parçalanmış birey çatışan ve iç içe geçen farklı kodlar arasında kendine bir alan açabilir. Öyle ki, kapitalizm karşıtı olan bir birey bu eleştirisini alışveriş merkezinde bir restoranda yemeğine devam ederken sürdürebilir.

En geniş anlamıyla postmodernite modernizmin savunduğu hakikat, akıl ve nesnellik düşüncesinden, çizgisel (lineer) tarih anlayışından ve kurtuluş vaatlerinden, üst anlatılardan, temel zeminlerden şüphe eden bir düşünce tarzını yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle: “*Postmodernizm, Aydınlanmanın bu değişmez normlarına karşı dünyanın, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürden ya da yorumlardan ibaret olduğunun ifade ediliş biçimidir.*”³⁸

Postmodern düşünce, modernizmin özgürleştirici bir ideoloji olmasının aksine, baskılayan, boyun eğdiren ve ezen bir sistem olduğunu ileri sürer.³⁹ Bireyin gerçek anlamda özgürlüğe sahip olabilmesinin yolunun, farklılıklardan, çoğulculuktan ve dil oyunlarından geçtiğini iddia eder. Bu nedenle potansiyel her türlü tek söylem, tek gerçek, tek hakikat, tek akıl gibi nosyonlara karşı pozisyon almaktadır.⁴⁰

Modernizmin üstanlatılarına karşı bir aksülamel olarak ortaya çıkan postmodern düşünce, insanın varoluşuna açıklık getirmek için Darwin’in geliştirdiği Evrim Teorisini, gerçek özgürlüğü proleteryanın kurtuluşunda arayan Marx’ın Sosyalizmini ve insanın tüm dinamiklerini bilinçaltı süreçlerde yattığını öne süren Freud’un Psikanalitik

³⁵ İhab Hassan, “Bir Postmodernizm Kavramına Doğru”, çev. İshak Yetiş, *Hece* 12 (2008), 58.

³⁶ Linda Hutcheon, *Postmodernizmin Poetikası*, çev. Yunus Balcı (Ankara: Hece Yayınları, 2020), 46.

³⁷ Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014), 101.

³⁸ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 2011), 9.

³⁹ Abdüllatif Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir İnceleme”, *Milel Ve Nihal* 12/2 (2015), 12.

⁴⁰ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 93.

Terapisini alaşağı ederek karşı çıkmaktadır.⁴¹ Rosenau'ya göre, postmodern düşünce siyasi, kültürel, toplumsal, dini fark etmeksizin her türden küresel ve kapsayıcı dünya görüşüne meydan okumaktadır. Liberalizmi, Marksizmi, Faşizmi, Demokrasiyi, Hıristiyanlığı, Hümanizmi, Feminizmi, İslamı, Modern Bilimi aynı çerçevede bir olarak değerlendirir ve tamamının aşkın, totaliter ve töz merkezci olduklarını iddia ederek reddeder.⁴²

Lyotard metaanlatıların bitmesiyle birlikte modernizm'in de sona erdiğini düşünmektedir. Lyotard'ı bu düşünceye sevk eden en önemli faktörlerin başında kuşkusuz modernizmin yaşadığı krizler yer almaktadır. Modern ideolojinin vaat ettiği pek çok şeyin gerçekleşmemesi, sorunlar karşısında çözüm arayışlarının başarısızlıkla sonuçlanması (yoksulluk, kimyasal atıklar, nükleer silahlar, çevre kirliliği, bitmeyen savaşlar vb.) bilimsel bilginin birtakım politik çıkarlar için kullanılması, bireyin metafizik ve mistik yönünün göz ardı edilmesi, mekanikleşen dünyada duyguların önemsenmemesi gibi faktörler bunların başında gelmektedir.⁴³

Dolayısıyla postmodern düşünce oldukça yeni olan bir insan, yeni bir toplum ve yeni bir dünya görüşü yaratmaktadır. Postmodern dünya bireye, akla ve bilime güven duyan, çizgisel ve ilerlemeci bir tarih anlayışını benimseyen, bireyi toplumsal olandan ayıran, bilgiyi kutsal olandan uzaklaştıran akılcı ve romantik olmayan modernitenin ürettiği birey, toplum ve dünya düzenine karşı; yerel, karmaşık, hareketli, gri, kaygan, parçalı, çok kimlikli ve çok anlamlı bir dünya düzenini bizlere sunmaktadır.⁴⁴

1.2. HAKİKATİN SONU VE POST TRUTH

Hakikatin mahiyetinin ve değerinin ne olduğuna ilişkin sorular kadim felsefe tarihinden günümüze kadar en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Kimi filozoflar hakikatin bir ve bütün olarak var olduğunu ve yaşadığımız dünyanın bunu temsil ettiğini düşünürken kimi filozoflar yine hakikatin var olduğunu ancak onun bu

⁴¹ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev. Şahabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 78.

⁴² Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 25.

⁴³ Seyfettin Aslan - Abdullah Yılmaz, "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/2 (2001), 101.

⁴⁴ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 112.

dünyayı aşan bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁵ Bunun yanında azınlığı oluşturan bir birtakım düşünür ise bir hakikatin olmadığını, hakikat denilen şeyin dünyayı anlamlı bir hale getirmek için insanlığın zihninde kurguladığı bir yanılsama, aldatmaca ve yalandan ibaret olduğunu varsaymıştır.⁴⁶

Felsefe tarihinde hakikat ile hakikat olmayan arasındaki tartışmaların farklı ontolojik zeminlerde yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Baş, yürütülen bu tartışmaları üç ayrı kategoride sınıflandırmaktadır. Bu ayrımlardan ilki Antik Yunan'dan günümüze kadar gelen metafizik kabullerle, hakiki yani gerçek varlığa ait olanlarla, sadece fenomenal yani dünyada deneyimleyebileceğimiz görüngüler dünyasına ait olanlar şeklindeki net ayrımdır. İkinci ayırım ise; varoluşçu veya hermenötikçi gelenek çerçevesinde, varlığın örtük/gizli olma hali (*verborgenheit*) ile açığa çıkmış, örtük olmayan (*unverborgenheit*) deneyimlenebilir hali arasındaki ayrımdır. Bir diğer ayırım ise; deneyimlenebilen dünyada olgusal olarak gerçekleşenler ile deneyimleyen öznelere gerçekleşiyormuş gibi görünen ancak deneyimlenen dünyada bir olgu olarak gerçekleşmeyenler arasındadır.⁴⁷ Kısaca ifade etmek gerekirse birinci ayırım metafizik geleneğin ikinci ayırım fenomenolojik varoluşçu geleneğin, üçüncü ayırım ise epistemolojiye dayalı analitik geleneğin hakikat anlayışlarını özetlemektedir.

Hakikatin ne olduğu konusundaki metafizik düşüncenin felsefedeki en önemli temsilcilerinden biri Platon'dur. Onun fenomenler ile idealar dünyası arasındaki ayrıma dayalı felsefesi metafizik hakikat anlayışına net bir örnek olarak gösterilebilir. Bu ayrıma göre hakikatin esas kaynağı ve bilginin temel formları fenomenler değil idealar dünyasındadır. Platon'a göre bu dünya müşahede ve tecrübe edilebilir olsa da asıl gerçek bilginin nesnesi değildir. Var olanların ve varlığın oluşumunu sağlayan normlar (idea) ancak anlama (*dianoia*) ve kavrayışla (*noesis*) erişilebilir hale gelir.⁴⁸ Dolayısıyla

⁴⁵ John D. Caputo, *Hakikat: Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, çev. Recep Yılmaz (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 44.

⁴⁶ Zygmunt Bauman, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 138.

⁴⁷ Murat Baş, "Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine", *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 20-21.

⁴⁸ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 322.

Platon'a göre hakikatin olduğu yer oluşumun ve değişimin alanı değil değişmeyen özlerin bulunduğu metafiziğin alanıdır.⁴⁹

Fenomenoloji üzerinden tanımlanan hakikat anlayışı ise Heidegger'in *varlık* (*sein*) ve *hakikat* (*Alethia*) kavramalarıyla temellendirdiği varoluşçu felsefesinde açıklanabilir. Heidegger'in '*Varlık ve Zaman*' adlı eserinde ortaya koyduğu hakikat anlayışı Platon'un da içerisinde bulunduğu metafizik geleneğin tersi istikamette konumlanmaktadır. Platon ve onu takip eden metafizikçilerden farklı olarak Heidegger, *varlık*'ın (*sein*) ancak dünyada olanlara özgü olmasına rağmen insanın (*dasein*) bir "*varlık*" veya bir "*şey*" (*entitiy*) olmadığını öne sürer.⁵⁰ Ona göre *dasein* hakikatin kendisini ifşa etmesinde adeta çobanlık rolü üstlenir, fakat hiçbir zaman varlığın yani olanların kendini açıklamasının sırrına tamamen vakıf olamaz.⁵¹ Dolayısıyla, fenomenolojik hakikat tasavvurunda, hakikat olanla olmayan arasındaki fark, diğer geleneksel perspektiflerden ayrı olarak kendisini deneyimsel alana açmış olanla, örtük olanın arasındaki farkı betimlemektedir.⁵²

Epistemolojik temellere dayanan hakikat anlayışı fenomenlerle hakikat arasındaki bir ontolojik ayırmadan ziyade, olguların var olup olmaması arasındaki ayırmadan hareket eden analitik yaklaşımı ifade etmektedir.⁵³ Böylesi bir hakikat tasavvuru aynı zamanda bilimsel bilgiyi insanı, toplumu ve dünyayı anlamada ölçüt kabul eden modern dünyanın hakikat anlayışını yansıtmaktadır. Hakikat denilen şey çağdaş dünyada doğrulanmış ve gerekçelendirilmiş bilgiye işaret etmektedir. Bir bilgi ne kadar doğru ve gerekçelendirilmişse o derecede hakikatten sayılmaktadır. Nitekim bu anlayışa göre Güneş'in varlığı onun var olduğu bilgisinden ayrı düşünülemez.⁵⁴ Çünkü varlıklar onlar hakkında zihnimizdeki enformasyonun toplamından fazlasına işaret etmemektedir.⁵⁵

⁴⁹ Ahmet Cevzici, *Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 86.

⁵⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 76.

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 85.

⁵² Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 67.

⁵³ Ralph Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, çev. Deniz Özçetin (Ankara: DeliDolu Yayınları, 2019), 123.

⁵⁴ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 54.

⁵⁵ Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, 102.

Hakikat tartışmalarında değinilmesi gereken bir başka konu aynı anlamı çağrıştıran gerçek ve hakikat kavramlarının çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Bu iki kavram bizlere ontolojik düzlemde varoluşun farklı yüzleri olduğunu göstermektedir. Varoluş tek yönlü bir mevcudiyet değildir. Onun görünüş ve asıl, soyut ve somut gibi farklı formlarından bahsetmek mümkündür.⁵⁶ Bununla beraber var olanın da kendisini özneye tam olarak açmaması, aslını ve özsel niteliklerini gizli tutarak sadece görünümünü dışa vurması da mümkündür. Dolayısıyla bu yönüyle gerçekliğe nasıl yaklaşırsa yaklaşılsın bir tartışma konusu olmaktan uzak kalamayacağı açıktır. Ancak hakikat tek bir biçime ve içeriğe sahiptir. Bu nedenle gerçek ve hakikat kavramları arasında içe içe geçen bir bağ olsa da bir özdeşliğe sahip değildir.⁵⁷ Bu açıdan hakikatin öznel veya nesnel bir boyutu, özne ve nesnenin perspektifine göre bir hakikat olma durumu yoktur. Hakikat varlığa dönük bir var olma değil kendisine dönük ve kendinde bir var olandır.⁵⁸ Hakikatten farklı olarak gerçeklik ise kendisini bambaşka şekillerde gösterebilen bir yapıdadır. O özne ve nesnenin farklılaşmasına bağlı olarak değişebilen ve bu yönüyle özneye yüz çevirebilen bir görünüme sahiptir.⁵⁹ Bu nitelikleriyle, gerçeklik ne kadar öznenin yüz çevirir ve kendisi olana yaklaşırsa hakikate o kadar yaklaşmış olmaktadır.⁶⁰

Gerçeklik bazı durumlarda hakikatin bir yansıması belki ondan bir parça, bazı durumlarda ise hakikatle aynı şeyler olarak kendini göstermektedir. Ancak her ne koşulda olursa olsun hakikatle bir vazgeçilmezlik bağının olduğu söylenebilir. Bu nedenle eğer nihai noktada hakiki olanın arayışı söz konusuysa bu arayışa gerçeklikle zorunlu bir ilişki kurarak başlamak kaçınılmazdır. Bu iki kavram arasındaki zorunluluk ilişkisi, gerçeklik bir yanılısamadan ibaret dahi olsa hakikate giden yolda bu yanılısamadan bir şekilde geçmek durumunda olduğumuz gerçeğini değiştirmemektedir.⁶¹ Nitekim Platon'un mağara benzetmesindeki gölgeler sadece sahte birer gölge değil, insanların içinde bulunduğu mevcut gerçekliğin kendisiydi.

⁵⁶ Gadamer Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 1/27.

⁵⁷ Jean Baudrillard, *Nesnel Sistemi*, çev. Oğuz Adanır - Aslı Favaro (Ankara: Doğu Batı, 2020), 55.

⁵⁸ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 34.

⁵⁹ Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, 1/33.

⁶⁰ Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, 1/38.

⁶¹ Harun Tepe, *Platondan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 59.

Mağaranın fenomenler/gölgeler dünyası olduğu bilinmeden önce içerisinde bulunan insanlar için orası bir gerçekliğe sahipti. Dolayısıyla mağara Platon için sırf bir yanılsama değil gerçekliğin bir temsiliydi.⁶²

Günümüz dünyasında hakikat tartışmalarının genel eksenine baktığımızda, hakikatin kaybolduğu, yok sayıldığı, önemsizleştiği, görmezden gelindiği, rafa kaldırıldığı, ötelendiği gibi birtakım söylemlerin yaygınlık kazandığı söylenebilir. Öyle ki, 2016 yılında Oxford Sözlüğü “post-truth” (hakikat sonrası) terimini yılın sözcüğü olarak seçmiştir. Sözlükte geçen tanıma göre, post-truth: “Nesnel hakikatlerin belirli konular üzerinde kamuoyunu belirlemede duygulardan ve kişisel kanaatlerden daha az etkili olması” şeklinde ifade edilmiştir.⁶³ Kavramın ortaya çıkışına birtakım politik olayların zemin hazırladığı bilinmektedir. Bunlar arasında, eski Amerika Birleşik Devletleri başkanı Donald Trump’ın başkanlığının zaferi arkasında seçmen kitleyi medyanın da desteğiyle duygusal açıdan yönlendirdiğine yönelik iddiaların yanında, eski İngiltere başkanı Boris Johnson’un Brexit anlaşmasını kullanarak halkını galeyana getirmekle suçlanması gibi olaylar yer almaktadır. Yaşanan bu politik olaylar sonucunda Trump’ın başkanlık dönemi, duyguların hakikatin yerine geçtiği bir süreç, Brexit ise çağdışı duyguların bir zaferi olarak değerlendirilmiştir.⁶⁴

Hakikat sonrası bir dönemin ürünü olarak görülen bu olayların sonuçlarına göz atıldığında bireyleri ve kitleleri yönlendiren aygıtların rasyonel ve mantıksal argümanlardan ziyade insanların duygularını harekete geçiren dayanaksız söylemlerin ve asılsız haberlerin yer aldığı görülmektedir. Bu yönleriyle hakikat sonrası olarak nitelendirilen bu dönem modernitenin akılcılığa yaptığı vurgunun aksine duyguların da en az akıl kadar görünür ve etkin olduğu bir süreç olarak değerlendirilebilir.⁶⁵

Hakikat sonrası tartışmaların kavramsal ve teorik içeriğinin daha iyi anlaşılabilmesi adına post-truth teriminin postmodern ile olan ilişkisinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu iki kavramın birbirleriyle olan ilk benzerlikleri “sonrası” anlamına gelen “post” ön ekine sahip olmalarıdır. Bunun yanında aynı dönemin

⁶² Milay Köktürk, “Post-Truth ya da Mağaraya Dönüş”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 42.

⁶³ “Post-Truth”, *Oxford Dictionaries* (2016).

⁶⁴ Emre Erdoğan - Pınar Uyan-Semerci, “Hakikat Sonrası Tartışmaların Gerçek Olmayan Varsayımlarını Ele Almak: Akıl, Bilim ve Demokrasi Karşıtlığı”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 86-87.

⁶⁵ Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, 55.

kavramsallaştırmaları ve benzer süreçlerin ürünü olmaları bu iki terimi ortak kılan önemli unsurlardır. Bu anlamda Postmodernite modernizmin uzunca bir süredir savunduğu akıl, nesnellik, kurtuluş, aydınlanma, hakikat gibi üstanlatılara karşı kuşku duyan bir düşünce modelini oluşturmaktadır.⁶⁶ Postmodern kavramını “*Post Modern Durum*” adlı eseriyle felsefe literatürüne kazandıran Lyotard’a göre, postmodernite modernizmin bir devamı veya antitezi değil onun içerisinde meydana gelen bir çatlaktır.⁶⁷

Postmodern düşüncenin eleştirel zeminini oluştururken esas aldığı kavram kuşkudur. Kuşku, postmodern zihniyette kısa vadeli bir tepkiselliği değil devam eden bir sürekliliği içerisinde barındırır.⁶⁸ Bu yönüyle onun temel paradigması kuşkuculuğa ve bunun sonucunda gerçekliğin olmadığı anlayışına dayanmaktadır.⁶⁹ Posttruth’un post- modern ile olan benzerliği bu noktada kendisini göstermektedir. Hakikatin önemsizleşmesi manasında post-truth postmodernitenin hakikat iddialarına göstermiş olduğu eleştirel tavrın bir sonucunu yansıtmaktadır. Postmodernitenin meta-anlatıların değersizleşmesinin bir sonucu olarak hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı iddiası post-truth kavramının çıkış noktasını oluşturmaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla modern sonrası dönemi veya Lyotard’ın ifadesiyle bir “durum”u betimleyen postmodern, politik söylem ve olayların içerisinden cereyan eden post-truth kavramını kapsayıcı bir nitelik arz etmektedir.

Post-truth kavramının postmodern kavramıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünen isimlerden biri Ralph Keyes’tir. Keyes’e göre hakikat sonrası olarak isimlendirilen olgunun ortaya çıkışında, reel gerçekliği reddeden ve yeni görünür gerçeklik varyasyonlarını mümkün kılan postmodernitenin ortaya koyduğu argümanlar oldukça etkili olmuştur. Ona göre, dijital çağın ve bundan beslenen popülizmin getirdikleri post-truth söylemlerinin ana kaynağını oluşturmaktadır.⁷¹ Ayrıca Keyes hakikat sonrasını, yalnızca söylemleri kuran ve belirleyen yapıların gerçek dışı iddiaları

⁶⁶ Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 67.

⁶⁷ Lyotard, *Postmodern Durum*, 55.

⁶⁸ Ali Akay, *Postmodernizmin ABC’si* (İstanbul: Say, 2013), 73.

⁶⁹ Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 134.

⁷⁰ Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 87.

⁷¹ Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, 223.

olarak değil, teknolojinin gelişiminden kuvvet alarak sahte gerçekliği beseleyen yozlaşmış kitlelerin yaşadığı çağın bir ismi şeklinde nitelendirmiştir.⁷²

Hakikat sonrası kavramının postmoderniteden ayrı düşünülmeceğini savunan McIntyre'a göre, Post-truth, bir kişinin çoğunluğun tepkisiyle gerçeğin değişebileceğine inanmasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Ona göre, politika, sanat, edebiyat, mimari ve pek çok alanda kendini gösteren postmodernitenin gerçekliği inkar eden tutumu hakikat sonrası praksislerin kökenini oluşturmaktadır.⁷³ Postmodern kuramın tanımlanması zor bir durum olduğunu kabul eden McIntyre, onun iki temel savı olduğuna dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki nesnel doğru diye bir şey olmadığı iken, ikincisi ise hakikate dair öne sürülen üst anlatıların (*grand recit's*) tamamının ideolojilerin çıkarları doğrultusunda uydurdukları manifestolar olduğu savıdır.⁷⁴

Postmodern hakikat tartışmalarında bilgi, güç ve iktidar gibi kavramlardan söz edildiğinde akla gelen ilk isim Foucault olmaktadır. Foucault felsefesinde ve diğer çalışmalarında yöntem olarak arkeolojiyi benimser. Bir kazı bilimi olan arkeoloji Foucault'da bilginin, hakikatin ve güç ilişkilerinin tarihsel arka planda soykütüksel bir analizini içerir. Arkeolojik araştırma yalnızca hakikate ve gerçekliğe dair bir sorgulamayı içermez, bunlarla ilişkili olan tüm söylem ve iktidar mekanizmaları arasındaki görünmeyen bağlantıları açığa çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla Foucault'nun temel amacı tarihsel nedensellik ve objektiflik gibi kavramlara yer vermeksizin Aydınlanmanın sunmuş olduğu hakikat söylemlerinin soykütüğünü çıkarmaktır.⁷⁵

Foucault'ya göre hakikat denilen şey kümülatif ve lineer bir biçimde meydana gelmemektedir. Ona göre hakikat, tarihsel birtakım kırılmaların sonucunda iktidar ve söylem pratiklerinin etkisiyle meydana gelen bir yapıya sahiptir.⁷⁶ Mevcut gerçeklik ve hakikatin iktidar ve onun üretmiş olduğu bilgiyle doğrudan bir birlikteliği vardır. Hakikat mutlak ve durağan bir forma değil, devamlı oluşturulan ve değişen bir forma

⁷² Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*, 226.

⁷³ Lee McIntyre, *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici (İstanbul: Tellekt, 2019), 48.

⁷⁴ McIntyre, *Hakikat-Sonrası*, 61.

⁷⁵ Ali Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları* (Ankara: Doğu Batı, 2016), 46.

⁷⁶ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan - Hakan Gündoğdu (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 78.

sahiptir.⁷⁷ Foucault bilginin bir hakimiyet aracı olduğunu ve iktidarın parçası haline geldiğini savunur.⁷⁸ Nitekim gücü elinde bulunduran iktidar kendi kabulleriyle üretmiş olduğu bilgileri dolaşıma sokarak kendi hakikat söylemlerini oluşturur. Dolayısıyla iktidarın söylemi hakikati, hakikat ise kendi rejimini inşa eder.⁷⁹

Foucault yerel söylemleri görmezden gelen, total kurtuluş reçeteleri sunan her türlü evrensel üst anlatılara kuşkuyla yaklaşmaktadır. Dünyayı ve tüm olup bitenleri tek bir çıkış noktasında gören bütün söylemler ona göre ürettikleri epistemolojilerle iktidara hizmet eden bir konuma sahiptir. Bu sebeple O, devamlı olarak hakikatin üretildiğini düşündüğü mekanlar (hapishane, okul, klinik, hastane) olarak kurumlar üzerine odaklanır. Hakikatin üretim merkezleri olarak görülen bu kurumlar Foucault'ya göre, modern dönemle birlikte artık yerini bio iktidara bırakmıştır. Modern çağda kapitalizmin sınırsız üretim ve tüketime dayalı olarak kurmuş olduğu sistemde insanın bir kaynak haline dönüşmesi, onun artık başı boş bırakılamayacak bir kontrol mekanizmasının öznesine dönüştürmüştür.⁸⁰ Bu bağlamda bireyi kısıtlayan ve doğrudan müdahalelerle denetleyen totaliter klasik iktidarın yerini, bireye geniş özgürlük alanları yaratarak onu bedeni ve tercihleri üzerinden kontrol eden bir bio iktidar modeli almıştır.⁸¹

Foucault'ya göre klasik iktidar anlayışında bilginin kaynağı doğa, toplum ve birey-toplum ilişkilerinin bir sentezi şeklinde söylemsel pratikleri oluştururken, bio iktidar modelinde enformasyonun kaynağı büyük oranda bireyin kendisinden edinilmektedir. Dolayısıyla bilginin kaynağındaki bu değişim hakikat söylemlerindeki değişimi de beraberinde getirmektedir. Nitekim Foucault modern dönemde üretilen hakikat söylemlerindeki çeşitliliğin tarihin hiçbir döneminde bu kadar çeşitli

⁷⁷ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitapevi, 2001), 150.

⁷⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden - Osman Akınbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 88-89.

⁷⁹ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 55.

⁸⁰ Slavoj Žižek - Boris Gunjević, *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev. Arda Çiltepe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), 122.

⁸¹ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: College de France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 56-57.

olmadığından bahsetmekle birlikte, aynı zamanda bu çeşitliliğin hakikat inancına olan şüpheyi de artırdığından söz etmektedir.⁸²

Hakikat sonrası tartışmalara açıklık getirebilmek adına Baudrillard'ın çalışmaları bir referans olarak değerlendirilebilir. Baudrillard *Simülakrlar ve Simülasyon* adlı eserine şu cümlelerle başlar: “*Hakikati gizleyen şey simülakr değildir. Çünkü hakikat, hakikat olmadığını söylemektedir. Simülakr hakikatin kendisidir.*”⁸³ Baudrillard'ın ifadelerinde simülakr olarak isimlendirdiği kavram hakikat için bir maske olmadığı gibi, bir alternatif de değildir. Nitekim simülakr hakikatin bizatihi kendisini yanlışlamasına yol açacak kadar onu felce uğratmaktadır.⁸⁴ Peki Baudrillard'a göre bu iki kavram ne anlama gelmektedir.? Sözlük anlamı itibariyle Simülasyon: “*Gerçekten var olmayan bir olayı, bir varlığı veya durumu, onu o şey yapan bütün ilişkileri, görünümleri ve bileşenleriyle birlikte sanki gerçekten varmış gibi gösterme durumunu betimlemek için kullanılmaktadır.*”⁸⁵

Baudrillard'a göre simülasyon yalnızca “*imiş*” gibi yapmak ya da “*öyleymiş*” gibi davranmak olarak değerlendirilmemelidir. Ona göre hasta olmayan biri yatağından kalkmadan bir takım hastalık belirtileri sergilemeye çalışarak hastaymış gibi yapmakla kalmaz, kendisinde bir takım hastalık semptomları bularak çevresindekilerden önce kendisini hasta olduğuna inandırır.⁸⁶ Modern sonrası döneme dair değerlendirmelerde bulunduğu “*Kötülüğün Şeffaflığı*” adlı eserinde Baudrillard, simülasyonu postmodern dönemin bir varoluş kipi olarak düşünmektedir. Herhangi bir özü ve doğası bulunmayan postmodern dünya ona göre simülasyonlar dünyasının kendisidir.⁸⁷

Baudrillard'ın günümüz dünyasını açıklamaya yönelik analizlerinde kullandığı diğer kavram ise *Simülakr*'dir. Simülakr özünde gerçek ve zaten orijinal olmayan bir şeyin kopyası anlamına gelen bir terimdir.⁸⁸ Baudrillard'a göre, simülakr, hakikat ya da gerçeğe dönük yapılan yorumların bir ayna işlevi gören yansıması veya ona benzemeye çalışan bir kopyası değildir. Bir mimari yapının ölçeklendirilmiş bir maketi bir sembolü

⁸² Foucault Michel, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 67.

⁸³ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı, 2020), 1.

⁸⁴ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 80.

⁸⁵ Güçlü vd., “Felsefe Sözlüğü”, 1306.

⁸⁶ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 96.

⁸⁷ Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Emel Abora - Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 32.

⁸⁸ Güçlü vd., “Felsefe Sözlüğü”, 1305.

temsil edebilir, bu o yapının bir gerçeklik olarak sembolü belirlemesine işaret eder. Ancak simülakr, bir sembolün veya minyatürün gerçek olanı belirlemesidir. Ona göre, günümüzde işaret edilebilecek bütün yapılar; sosyal yapının içerisinde yer alan geleneksel anlatılar, alışkanlıklar, etnolojik semboller veya fiziksel yapılar olarak reklam panoları, müzeler, alışveriş merkezleri de dahil bir simülakr evrenini oluşturmaktadır.⁸⁹ Günümüz dünyasının gerçeği bulunmayan kopyalarla çevrili olduğunu söyleyen Baudrillard ayrıca her şeyin birbiriyle iç içe olduğu bu dünyanın simülkarların çoğalmasında için en uygun ortam olduğunu düşünmektedir.⁹⁰

Baudrillard simülakr kavramını daha açık ve anlaşılır kılabilmek adına müzeler ile ilgili bir örneklendirmeye başvurur. Ona göre, tarihte yaşamış herhangi bir şahsiyete veya bir halka ve onların tarihine yönelik inşa edilmiş müzeler, bu kişilerin gerçek yaşamlarına dair iz taşımaz, çünkü bu kişilerin ait olduğu tarihsel yapılara dair bilgi edinmenin bir yolu yoktur. Bunun yerine bu tarihsellik, müzelerde yeniden üretilerek bahsi geçen şahsiyetlere veya halka atfedilir. Varlığından bile şüphe edilen bir obje, yerli bir halkın özgürlük sembolü veya hiç duyulmamış bir dizi sözler tarihsel bir kişiliğin bilgelik nutuklarına dönüşebilir.⁹¹ Dolayısıyla müzelerde muhafaza edilen ve sergilenenler kişilerin veya olayların gerçekliği değil, üretilenin gerçek olanın yerini almasıdır. Baudrillard'a göre üretilen gerçekliğin (simülakr) tarihle uyumlu olması veya nesnel bir gerçekliğe işaret etmesi önemli değildir, önemi olan müzelerdeki tarihselcilik veya siyasi alan içerisindeki kurmacalarla simülakrın üretilmiş olmasıdır. Bu sebeple simülakrın devamlı olarak üretilmesi hakikatin kendisini imkansız kılmış, hakikat geri döndürülemez şekilde kaybolmuştur.⁹²

Baudrillard günümüzü değişen ve dönüşen dünyasını değerlendirirken temel aldığı kavramlardan biri de *Hipergerçeklik*'tir. Baudrillard terminolojisine göre hipergerçeklik; gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayrımın belirsizleştiği bir durumu ifade etmektedir. Bu manada hipergerçeklik üretilen gerçekliğin asıl gerçeklikten daha

⁸⁹ Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler* (İstanbul: Hayal El Kitap Yayınları, 2008), 22.

⁹⁰ Baudrillard, *Nesnel Sistemi*, 67.

⁹¹ Baudrillard, *Nesnel Sistemi*, 66.

⁹² Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı, 2019), 54.

gerçek görüldüğü bir anlam taşır.⁹³ İmaj ve gerçek arasındaki bu bulanıklık bir müddet sonra imajın gerçekliğin yerini almasıyla sonuçlanır ki, imajlar esasında çelişkili olarak yeniden yaratılan gerçekliklerdir.⁹⁴ Baudrillard'a göre, Tanrı'nın kendisi dahi artık hakikatin kaynağı temsilcisi olmaktan çok, insan imgeleriyle üretilen bir varlığa dönüşmüştür.⁹⁵ Zygmunt Bauman da Baudrillard ile benzer şekilde, postmodernitenin hakikat düşüncesi içerisinde bir parçalanmanın adı olduğunu ancak bu parçalanmanın tüm yapıları yıkararak bir hiçliğe düşmesi anlamına gelmediğini savunur. Ona göre postmodern zihniyetin rolü hakikatin yerine bir başka hakikati ikame etmek değil, hakikatin hakikatini yaratmaktır.⁹⁶

Hakikat sonrası tartışmaları zamanın ruhuyla birlikte değerlendirme imkânı bulan Zizek'in görüşleri konuyu birey ve toplum psikolojisi açısından görmek adına önemli nüanslar barındırmaktadır. Zizek Baudrillard'ın "*Tüketim Toplumu*" isimli eserine referansla, "şeyler"ın tüketiminin yarattığı hazzı postmodern toplumun hakikat inancını tartışmaya açar. Ona göre postmodern hazzı toplumun bir ferdi olan hedonist birey tıpkı tükettiği diğer tüm şeyler gibi hakikati de hazzını maksimize etmek için tüketmektedir.⁹⁷ Ancak Zizek'e göre bireyin buradaki tüketimi eşyaların tercihe dayalı bilinçli tüketiminin tam tersine bilinçsiz bir tüketimi kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle tüketim toplumu şeylere ihtiyaç duymaz, yok etmeye ihtiyaç duyar.⁹⁸ Hazzı toplum için önemli olan şey hakikatin bilgisine ulaşmak değil, hakikat kabul edilenin hızla tüketilerek yok edilmesidir. Tüketim toplumunda birey sonuna kadar tüketmeye odaklanmıştır. Çünkü onun hakikate ya da şeylere ilişkin algısı hapsediği kapitalist dünyanın kendi sahte gerçekliği tarafından engellenmiştir. Bireyin eğer dünyaya karşı bir tatminsizliği söz konusuysa bu maskelenmiş hakikatin sürekli kendini tekrar etmesindedir.⁹⁹

⁹³ Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, 8.

⁹⁴ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 67.

⁹⁵ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 91.

⁹⁶ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2019), 23.

⁹⁷ Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 34.

⁹⁸ Zizek - Gunjević, *Acı Çeken Tanrı*, 67.

⁹⁹ Slavoj Zizek, *Yamuk Bakmak*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 113.

Zizek'e göre Batıda siyasi mekanizma postmodern akımla farklı bir boyuta kavuşmuştur. Bu yeni siyasi form *post-politika*'dır. Postmodernite liberal düşüncenin politik alanı kontrol altına alma uğraşını açıklarken, post-politika bastırılmış olanın, liberal düşüncenin evrensellik ve özgürlükçü maskesiyle birlikte geri dönmek üzere engellendiğine vurgu yapar.¹⁰⁰

Post-politika postmodern dönemde günlük yaşantımıza bizlerin de kabul ettiği bir ideoloji şeklinde entegre olmuştur. Zizek'e göre kapitalist sistemin geldiği son aşamada bu ideoloji hayatımızın her alanında hakikat veya gerçeklik algımızı belirleyen bir duruma dönüşmüştür. Bizleri kuşatan bu ideolojik sarmaşık sadece öznel tüketim toplumunun bir üyesi yapmakla kalmaz, aynı zamanda neleri tüketmeleri gerektiğini de söyler. Günümüzde tüketimi gittikçe artan yağsız çikolata, kafeinsiz kahve, alkolsüz bira, şekerli kola, tüketime yansıyan ideolojik değişimin bir göstergesidir. “*Kola içmiştir ama sağlıklıdır, çikolata yemiştir ama zararsızdır.*”¹⁰¹ Post-politikanın ideolojik yönlendirimi hakikatin tüketimi içinde geçerlidir; hakikat de tüketilecektir ancak beraberinde getirdiği gerçekliklerden soyutlanmış olarak.¹⁰²

1.3 ANTI-HÜMANİZM VE ÖZNEİN ÖLÜMÜ

Modern dönemin bilinen en önemli göstergelerinden biri de insana ve onun aklına verilen değerin artması olmuştur. Hümanizm bu bağlamda gerçeğin ve hakikatin bilinmesinde insan aklının merkeze alınmasını savunun düşüncenin genel adıdır.¹⁰³ Hümanizmin ortaya koyduğu temel düşünceye bakıldığında köklerinin Antik Yunan sofistlerine kadar dayandığını söylemek mümkündür. Sofistlerin aşırı şüpheciliği sonucunda her şeyi sorgulamaları onlarda insan aklına yönelik bir hayranlığı ve merakı da beraberinde getirmiştir. Öyle ki Protagoras'ın insan “*her şeyin, varolan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsüdür*”¹⁰⁴ mottosu hümanizmin ilk nüvelerinin tarihsel izdüşümlerini yansıtmaktadır.

¹⁰⁰ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 234.

¹⁰¹ Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, 98-99.

¹⁰² Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, 101.

¹⁰³ Güçlü vd., “Felsefe Sözlüğü”, 754.

¹⁰⁴ Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 131.

Ortaçağ'ın her şeyin merkezinde aşkın olan Tanrı'nın bulunduğu, dolayısıyla kurtuluşun öte dünyada olması sebebiyle bu dünyanın ve insanın değerinin hiç indirgemesi inancına karşı hümanizm, insanı tüm hakikatlerin başlangıç noktası gören ve bu dünya lehine öte dünyanın göz ardı edilebilir olduğunu iddia eden bir düşünceyi imlemektedir.¹⁰⁵ Bu yönüyle hümanizm Cevizci'nin de ifadeleriyle:

“Aklı insan varlığının tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğaüstü alana hiç başvurmadan, doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini belirten ve bu çerçevede içinde insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefi akım’dır.”¹⁰⁶

Aydınlanmayla birlikte etkinliğini artıran hümanizm felsefi temellerini ise modern felsefenin kurucusu olarak bilinen Descartes'ın varlığa dair şüphesinin neticesinde geliştirdiği kartezyen felsefede atmıştır. Descartes “*düşünüyorum öyleyse varım*” (*cogito ergo sum*) diyerek insanı merkez kabul eden bir metafiziğe kapı aralamıştır. Onun şüphesini ortadan kaldırmak için kullanmış olduğu bu önerme daha sonrasında ben merkezli bir ontolojinin felsefede doğmasına katkıda bulunmuştur.¹⁰⁷

Descartes'ın bu noktada metodolojisinde amaçladığı şey, hem kendisini hiçbir koşulda aldatmayacak hem de her türlü bilgimizin metafizik temellerini sağlayacak olan açık ve güvenilir ilkeler bulmaktır.¹⁰⁸ Düşünen özne ona göre tıpkı matematik ve geometride olduğu gibi açık ve seçik bir varlıktır.¹⁰⁹ Çünkü düşünen özne her şeyden şüphelenebilir ancak düşünme eyleminin kendisinde gerçekleşiyor olmasından ötürü kedisinden şüphe etmemektedir.¹¹⁰ Bu temellendirmeye Descartes özne merkezli felsefesinin büyük bir bölümünü tamamlamıştır. Her şeyin merkezine düşünen özneyi konumlandıran Descartes dış dünyayı da öznenin bağımsız şekilde onun karşısına yerleştirmektedir. Kartezyen düalizm olarak da bilinen bu metodolojide özne düşünme niteliğiyle birincil varlık konumundayken nesne yer kaplamasıyla ikincil varlık olarak

¹⁰⁵ Benhabib Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 67-68.

¹⁰⁶ Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), “Felsefe Sözlüğü”, 863.

¹⁰⁷ Tony Davies, *Hümanizm*, çev. Emir Bozkırlı (Ankara: Sitare Yayınları, 2010), 56.

¹⁰⁸ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 33.

¹⁰⁹ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 8.

¹¹⁰ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 9.

değerlendirilmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla Descartes'ın felsefesindeki bu ontolojik ayırım modern felsefe ve bilimlerde diğer tüm varolanlardan ayrı olarak insanın yüceltilmesinin ve merkeze alınmasının da önünü açmaktadır.

Modern Batı metafizik geleneğinin en net göstergelerinden biri olan hümanizm her alanda kendi kendine yetebilen bir birey nosyonuyla kendini göstermektedir. Vattimo'nun bakış açısıyla hümanizmin kendine muktedir öznesi metafiziğin temel ve değişmez olarak bilinen varlık durumuna tekabül etmektedir.¹¹² Bu açıdan Batı metafiziğinin imkanı her şeyin kendisine irca edildiği bir özne anlayışıyla varlığını sürdürmektedir. Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" sözüyle felsefesinde "saçma" olarak değerlendirilerek üstesinden gelmeye çalıştığı bu durum, her türlü kendilik ve öznellik biçimlerinin sonunun geldiğini ilan etmektedir.¹¹³ Nietzsche'nin bu tespiti aynı zamanda hümanizmin el üstünde tuttuğu rasyonalitenin de sonunun geldiğine işaret etmektedir. Nietzsche'ye göre hümanizmin duyuların gerçekliğini önemsemeyen öznesi akla koşulsuz iman ettiği için ötürü hakikat, nedensellik, töz gibi birtakım değişmezleri oluşun önüne geçirmiştir.¹¹⁴

Modern dönemin kurtuluş vadeden anlatılarının başarısızlıkla sonuçlanması ve akla atfedilen değerın önemini yitirmesiyle birlikte hümanist özne gözden düşmüştür. Batı metafiziğini eleştirisiyle tanınan Heidegger'in felsefesi de anti hümanistik bir karakter taşımaktadır. Heidegger' göre Batı metafizik geleneği hümanizm düşüncesiyle bireye atfettiği aşırı değer sonucunda onu diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan bir konuma yükselterek varlıklar arasında eşit olmayan bir ayrıma yol açmıştır.¹¹⁵ Batı metafiziğinin özne ve epistemolojiye yüklediği aşırı anlamı eleştiren Heidegger, bu yüceltmenin sonucunda epistemik öznenin dışında kalan dünyanın nesneleştiğini ve "varlık"ın unutulduğunu iddia eder.¹¹⁶ Bu nedenle o ontoloji merkezli felsefesini temellendirirken

¹¹¹ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 33.

¹¹² Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 99.

¹¹³ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 88.

¹¹⁴ Dave Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2000), 98.

¹¹⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 156.

¹¹⁶ Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, 43-44.

varlığın bütünlüğü anlamına gelen *temel ontolojiyi (Fundamental Ontology)* merkeze alır.¹¹⁷

Heidegger'e göre tüm varolanlar "Varlık" kavramının altında varolurlar ve varlıklarını açığa çıkarırlar. Dolayısıyla insan da orada bulunan bir varlık (dasein) olarak Varlık'ın üstünde bir karar verici veya ayrıcalıklı bir varlık değildir.¹¹⁸ En nihayetinde insan kendi varlığından ve diğer varolanlardan haberdar olan bir varlık olarak Varlık'ın muhafaza edicisi olmak durumundadır.¹¹⁹ Bu sebeple Heidegger'in savunduğu anti hümanizm insanı aşağı gören ve dışlayan bir mizantropiden ziyade, insanı Varlık'ın merkezine konumlandıran ve diğer varolanlardan üstün tutan bir hümanizm karşıtlığıdır.¹²⁰

Heidegger'in anti hümanistik yaklaşımına benzer bir düşünceyi Gadamer'in hermenötik felsefesinde de görmek mümkün. Heidegger gibi Gadamer de ontolojiyi epistemolojiye önceler ve ontolojik düzlemde insanın merkezi bir varlık olarak kabul edilmesini eleştirir. Ona göre insan anlam ve dilin etkileşimsel ortamında varolmuştur.¹²¹ Ancak buradaki anlama eylemi bir nesnenin özne tarafından kavranması olarak değil, öznenin kendi varlığına yönelik bir kavrayışı içermesi şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla varlığın farkındalığı manasında anlam ve dil Gadamer'e göre öznenin dışarıya değil içeriye dönük bir etkinliğidir.¹²² Bu yüzden özne diğer varolanlarla kıyaslandığında onu merkezi bir varlık olarak üstün kılacak herhangi bir ontolojik ayrıcalığa sahip değildir.

Batı metafizik geleneğini ve onun bir ürünü olan Hümanizmi eleştiren bir diğer düşünce biçimi Yapısalcılıktır. Yapısalcı düşünce özneye ayrı bir anlam yükleyen hümanizmi eleştirirken insanın ve toplumsal fenomenlerin dil üzerinden değerlendirilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır.¹²³ Yapısalcı düşünce özneyi

¹¹⁷ Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 21.

¹¹⁸ Nilüfer Ünalı, *Martin Heidegger Düşüncesinde Zaman-Hakikat İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 55.

¹¹⁹ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 88.

¹²⁰ Johnson, *Heidegger Üzerine*, 54.

¹²¹ Hans Georg Gadamer, *Felsefenin Başlangıcı*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: albaraka Yayınları, 2023), 46.

¹²² Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, 1/34-35.

¹²³ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 78.

birtakım toplumsal, kültürel ve bilinçdışı süreçlerin bir sonucu olarak tanımlayan ve özneyi rasyonel, yaratıcı ve özgün bir varlık olarak merkezleştiren modern hümanizmi reddetmektedir.

Yapısalcı düşünürlerden dilbilimci Ferdinand de Saussure dilin kendi içerisinde özgün bir sisteme sahip, insanın eylemlerinden bağımsız temel yapılardan oluştuğunu öne sürmektedir.¹²⁴ Dilin insanlar üzerindeki etkilerine vurgu yapan Saussure bizim dili inşa ederek onu konuşmamızdan ziyade dilin bizleri inşa ederek bizi konuştuğunu iddia eder.¹²⁵ Dolayısıyla yapısalcı dilbilim, kültürlerin, kimliklerin, değerlerin oluşmasında ve insanın sosyal bir varlığa dönüşmesinde dilin önemli bir unsur olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yönüyle dil Saussure göre yalnızca özneler arası iletişimin aracı olmasının yanı sıra, özneye hangi cinsiyetten ve sınıftan olduğunu söyleyen belirleyici bir role sahiptir.¹²⁶ Dolayısıyla yapısalcılık modern hümanizmin her şeyin merkezine yerleştirdiği özne düşüncesini tersine çevirerek, öznenin edilgenliğine, belirlenmişliğine ve ikincil konumuna vurgu yapmaktadır.

Yapısalcı düşünürlerden Louis Althusser da hümanizmin savunduğu merkez özne nosyonuna karşı gelmektedir. Nitekim Althusser insanın sahip olduğu bilincin modern hümanizmin savunduğunun aksine otonom ve karar verici bir merkez olmaktan çok onun “üst belirlenim” olarak adlandırdığı genetik, biyoloji, toplum, kültür ve diğer pek çok dış faktör tarafından belirlenmiş ve merkezlessiz bir yapıda olduğunu savunur.¹²⁷ Dolayısıyla Althusser’e göre etrafımızı sarmış olan ideolojiler özneyi de belirleyecek şekilde gerçeklerimizi, hakikatlerimizi, inançlarımızı oluşturmaktadır.

Yapısalcılık her ne kadar özneyi merkez konumda gören hümanizm anlayışını eleştirmiş olsa da özne nosyonunun yerine “yapı” kavramını temel alarak bir bakıma hümanizmle benzer bir durumun içine düşmektedir.¹²⁸ Bunun sonucunda yapısalcılığın hümanizme yönelik eleştiride yetersiz kalması *postyapısalcılık* (*yapısalcılık sonrası*) adı altında yeni bir eleştiri yönteminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu hususta

¹²⁴ Catherine Belsey, *Postyapısalcılık*, çev. Nursu Örgü (Ankara: Dost Kitapevi, 2013), 54.

¹²⁵ Ferdinand Saussure, *Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 123.

¹²⁶ Saussure, *Genel Dilbilim Yazıları*, 134.

¹²⁷ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp - Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 88.

¹²⁸ Olivier Dekens, *Yapısalcılık*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 17.

postyapısalcılık yapısalcılığın varlığı ve dünyayı anlama girişimlerinde “yapı” kavramını esas alarak oluşturmaya çalıştığı sistemi, modernitenin aynı amaç uğruna bilimi tek güvenilir zemin olarak dayatan metodolojisine benzemesi yönüyle şiddetle eleştirir.¹²⁹

Yapısalcılığın hümanizmin merkezileşmiş özne anlayışını eleştirmesine rağmen felsefesini insan doğasının değişmez temelleri üzerine kurmuş olması onu oluş felsefesini benimsemiş olan postyapısalcılıktan ayıran en önemli fark olmaktadır. Nitekim postyapısalcılık bir yapı veya herhangi bir temel teşkil etmesi bakımından hiçbir teorinin, sistemin, anlayışın mümkün olmayacağını, çünkü anlamların devamlı bir şekilde yer değiştiren dinamik seyrinden kaçışın mümkün olmadığını iddia etmektedir.¹³⁰ Post-yapısalcılığın her şeyin değişim halinde olduğunu öne sürdüğü bu oluş felsefesi Nietzsche’nin de Batı metafiziğini oluş karşıtı olmakla suçlayarak reddeden anlayışıyla benzer bir özellik sergilemektedir.¹³¹

Batıda Hümanizmi temel fikirlerini oluştururken Aydınlanma Felsefenin öncüllerinden olan Kant’ın deneyimlenebilir ve aşkın olanı kavrama konusunda bireyin algılama yetisi olmadan gerçekleşmeyeceği görüşünden etkilenmişti. Kant gerek bilimsel gerekse ahlaki soruların cevaplarının otonom öznenin rasyonel kategorileri olmaksızın cevaplanamayacağını savunmaktaydı. Postyapısalcı ve postmodern düşünce ise böylesi bir özne ve akıl kavramsallaştırmasına karşı gelmektedir. Nitekim postyapısalcılara ve postmodernistlere göre akıl kendi dışında birtakım toplumsal koşulların altında oluşturulan bir şey olmasından ötürü modernizmin anlattığı şekliyle evrensel niteliklere sahip, saf bir öze sahip olması mümkün değildir.¹³²

Özneyi ve eylemleri bilinçdışı süreçlerin bir parçası olarak gören Deleuze farklılıkların etkin olduğu bir oluş felsefesini benimser. Bu sebeple her türden töz felsefesine karşı çıkararak öznenin kendine hakim bir özbilince ve yapıya sahip olduğunu öne süren modernizmi eleştiren postmodern düşünceyle benzerlikler taşır.¹³³ Deleuze göre modern Batı Felsefesi, varlığı ve gerçekliği aşkınlık düşüncesiyle açıklama yoluna

¹²⁹ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 66.

¹³⁰ Belsey, *Postyapısalcılık*, 78-79.

¹³¹ Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2017), 192.

¹³² Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 43.

¹³³ Akay, *Postmodernizmin ABC’si*, 58.

giderek farklılıkları ortadan kaldıran ve tüm varolanları hiyerarşik bir bütünlük içerisinde değerlendiren tözcü bir felsefeyi temsil etmektedir.¹³⁴ Hiyerarşik bir ontoloji üzerine kurulan bu yapıyı Deleuze kökü derinlerde olan ve yukarıya doğru dallanan ağaç metaforuna benzetmektedir. Ağaç metaforuna karşı Deleuze tek bir merkeze bağlı olmayan, farklılıklardan beslenen, aşkın değil içkin bir varoluş biçimiyle devamlı kendini yenileyen bir anlayışa işaret etmesi yönünden *köksap* kavramını önermektedir.¹³⁵

Botanik bir terim olan köksap, öncesinde herhangi bir kökü veya merkezi bulunmayan, tamamen dallardan meydana gelen ve heterojenik bir görünümle farklı bağlantılara sahip olan ve bu bağlantılarla döngüsel olarak kendini kuran bir oluşuma işaret eder.¹³⁶ Deleuze köksap kavramıyla öznenin, toplumun, dilin ve bilincin sabit ve yapılandırılmış olmaktan ziyade devamlı bir oluş, akış ve yenilenme içerisinde varolduğunu öne sürer.¹³⁷ Öyle ki Deleuze göre varlıkları tek bir anlam ve yapı üzerinden ele alan modern hümanist perspektifin izleri varlıkları nitelerken kullanılan yüklemelere dahi yansımıştır. Bu çerçevede; “ağaç yeşildir”, “limon sarıdır”, “insan ölümlüdür” nitelendirmelerinde nitelenen şey bir yüklem tarafından kapatılmaktadır. Oysa Deleuze göre “şey”ler sürekli oluş içerisinde olduğundan bu nitelendirmeler şu şekilde değiştirilmelidir; “ağaç yeşeriyor”, “limon sararıyor”, “insan ölümleşiyor.”¹³⁸

Deleuze’ün modernizmin bir töz felsefesi olarak ortaya koyduğu merkezileşmiş öznellik anlayışını eleştirirken kullandığı kavramlardan bir diğeri ise *Şizoanaliz*’dir. Şizoanaliz Deleuze’ün psikanalizm eleştirisinde ürettiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Deleuze göre psikanalizm oedipus ve elektra gibi birtakım öğretilerle insanları sınırlandıran, tektipleştiren ve belirleyen bu yönüyle de her koşulda arzuları olumsuzlayarak kapitalist düzene hizmet eden bir disiplindir.¹³⁹ Bu çerçevede Şizoanaliz, Psikanalizmin bireyin kendisini, geçmişini ve geleceğini bilinçdışının istemsiz koşullarının öznesi haline getiren anlayışın karşısında, farklılıklara yer vermeyi,

¹³⁴ Eugene W.Holland, *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’u: Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku - Erkan Mukadder (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013), 143.

¹³⁵ W.Holland, *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’u*, 87.

¹³⁶ Köksap teriminin detayları için bkz. Deleuze Gilles - Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege vd. (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014).

¹³⁷ W.Holland, *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’u*, 32.

¹³⁸ Gilles - Guattari, *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, 67-68.

¹³⁹ W.Holland, *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’u*, 98.

öznenin özgürlüğü bağlamında arzuyu olumlu olmayı öne çıkaran bir felsefe önermektedir.¹⁴⁰

Bu noktada Deleuze bir mikropolitika olarak gördüğü şizoanalizde şizofreni kavramına vurgu yapar. Çünkü Deleuze için şizofren farklı olanın bir ifadesi olarak bir öz taşıyan otonom hümanist öznelik anlayışına indirilmiş bir darbedir. Deleuze'ün merkezsizliği, farklılığı, çeşitliliği, özgürlüğü ve arzuyu betimleyerek ortaya koyduğu özne anlayışını Sarup şu şekilde ifade eder:

“Benlik denilen şey bir akıştır; bir bölük pörçüklük ve parçalı olma halidir; parçalardan oluşan bir makine gibidir benlik. İnsan ilişkilerinde eksiksiz tam bir insanın bir başka eksiksiz tam bir insanla gerçek manada tam bir ilişkiye geçmesi asla olanaklı değildir; çünkü “eksiksiz tam bir insan” diye bir şey yoktur. Yalnızca “arzulayan makineler” arasındaki bağlantılar vardır. Parçalı ve bölük pörçük olma sadece şizofrene özgü bir şey değildir, insan olma durumunun evrensel bir koşuludur.”¹⁴¹

Deleuze'ün felsefesinde savunmuş olduğu arzu politikasına benzer görüşlerin postmodern düşünür Lyotard'ın çalışmalarında da görmek mümkün. Özellikle arzunun siyasal ve toplumsal birtakım kabullerin etkilerinden kurtarmanın yollarını açıkladığı *“Libidinal Ekonomi”* isimli çalışması onu gerek Deleuze gerekse Nietzsche'ye yaklaştırmaktadır. Bu anlamda fikirlerinin oluşum serüveninde Marx ve Nietzsche'nin görüşlerinden etkilenen Lyotard sonraki süreçlerde Marx'ın felsefesinden büyük oranda koparak Nietzsche'nin arzulara ve duygulara önem veren felsefesine kendini daha yakın hissetmektedir. Nitekim o eserlerinde modernizmin özneyi akıl üzerinden önceleyerek duyguları ikincil konuma indirindiğini düşünmektedir. Ona göre modernizm akli her şeyin üstünde kabul ederek insanın diğer yetilerini görmezden gelmektedir.¹⁴²

Modernizm için akıl öyle üstün bir değere sahiptir ki insan ancak onun vasıtasıyla tanımlanabilir olmaktadır. Bireyin aklın sınırları içerisine hapsedilmesi Lyotard'a göre aynı zamanda modern zihniyetin sonunu hazırlayan bir duruma yol açmıştır. Nitekim ona göre modern dönemde yaşanan ırkçılık, savaşlar, toplumsal

¹⁴⁰ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 151.

¹⁴¹ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 143.

¹⁴² Hutcheon, *Postmodernizmin Poetikası*, 77.

ayrışmalar ve birçok felaket modernizmin her şeyin merkezine yerleştirdiği aklın üretmiş olduğu teorilerin sonuçlarından başka bir şey değildir.¹⁴³

Postmodern bir düşünür olarak Lyotard hümanizmin özne anlayışını bir öz benlik içermesi yönüyle eleştirir. Ona göre öznenin kendi bilincine hâkim olarak kendini oluşturması ve açıklamaya çalışması, temsil eden ve temsil edilenin aynı varlık olması sebebiyle mümkün değildir.¹⁴⁴ Lyotard'ın bu eleştirisi aynı zamanda hümanist özne anlayışının ilk temsilcilerinden Descartes'in metodik şüpheciliğine dair bir eleştiri niteliğindedir. Lyotard'a göre Descartes varlığından şüphe edilemeyecek olanın yalnızca "ben" olduğunu mutlak bir kesinlikle kabul etmektedir.¹⁴⁵ "Düşünüyorum o halde varım" önermesinde Descartes "düşünme var" demek yerine "düşünen bir varlık" var demektir. Kısacası Descartes daha en başta kanıtlamaya çalıştığı varlığı önermesinin öznesi olarak varsaymaktadır.¹⁴⁶ Bu açıdan Lyotard temsil edilebilir bir özelliği gerektirmesi bakımından bütün töz felsefelerini reddetmektedir. Çünkü postmodern düşünceye göre özneyi ve eylemleri oluşturan şeyler değişmeyen özler ve yapılardan ziyade olumsal ve dönüşebilen pratiklerden meydana gelmektedir.¹⁴⁷

Özne meselesinde anti hümanist görüşleriyle öne çıkan düşünürlerden bir diğeri ise Foucault'dur. Foucault insan ve insana dair her şeyin modern düşüncenin bir ürünü olduğunu, evrensel olduğu zannedilen pek çok şeyin bazı tarihsel değişimlerin sonucunda oluştuğunu savunmaktadır.¹⁴⁸ Onun geçmişe dönük arkeolojik çalışmalarında ele aldığı özneye dair çözümlerinin odağında öznenin yapısından ziyade, özneye dönüştürülme süreçlerinin yapısını çözümlmek olduğu görülmektedir.¹⁴⁹ Bu sebeple Foucault modernizmin halihazırda varolan yapılandırılmış özne düşüncesini parçalayarak analiz etmektedir.

Foucault'nun çalışmalarının ana eksenine bakıldığında önerilen çözümlerin büyük çoğunluğunun bir "özne" problemine ait olduğu görülmektedir. O insanın

¹⁴³ Lyotard, *Postmodern Durum*, 21.

¹⁴⁴ Jean- François Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter (İstanbul: Hil Yayın, 2011), 44.

¹⁴⁵ Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, 71.

¹⁴⁶ Çetin Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif* (İstanbul: Ayrıntı, 2016), 18.

¹⁴⁷ Hassan, "Bir Postmodernizm Kavramına Doğru", 145.

¹⁴⁸ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 67.

¹⁴⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 88.

özneleşme serüvenine dikkat çekerek, onu birer özne haline getiren süreçleri incelemektedir. Foucault'ya göre insanlar tarihin belirli zaman dilimlerinde birtakım öznel deneyimler yaşamaktadır. Tecrübe edilen bu öznel deneyimler insanları o öznel deneyimlerin öznesi haline getirmektedir.¹⁵⁰ İnsanların hem bireysel hem de toplumsal olarak tecrübe ettikleri bu deneyimleri sorgulayan Foucault, 'ya göre, insanları bu deneyimlerin zorunlu özneleri konumuna getiren şey, gücü elinde bulunduran iktidar söylemleri ve pratikleridir.¹⁵¹

Foucault mevcut iktidarın söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle insanlara onları sınırlayan birtakım kimlikler yüklediğini düşünmektedir. Nitekim Foucault'nun magnum opusu sayılan temel eserleri (Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Cinselliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler) tarihsel süreç içerisinde bu kimliklerin nasıl oluştuğuna ve birer öznel deneyim olarak insanların yaşamlarını nasıl biçimlendirdiğine dair analizlerden oluşmaktadır.¹⁵² Delilik ve deli denilen şey akıl hastalığı öznel deneyimin, suçluluk ve suçlu, suça eğilim denilen öznel deneyimin, kadın ve erkek ise cinsel deneyimlerin sonucunda kavramsallaştırılmış bir dizi kimliklerdir. Foucault gerçek manada bir pozitif özgürlüğün savunulabilmesi için tarihsel, olumsal ve aşılabilir olduğunu düşündüğü bu sınırların dışına çıkılması gerektiğini iddia etmektedir.¹⁵³

Foucault'ya göre modernite öncesi disiplinci iktidar, kendi varlık sebebini devam ettirmek ve hegemonik karakterini meşru kılmak için baskı yapabileceği kitlelere ihtiyaç duymaktadır. Oysa modern dönemde iktidar kontrol mekanizmasını kapitalist üretim biçimi için disiplin ve uysallık duygusunu benimsemiş bir insan modeline ihtiyaç duyar. Modern iktidar bu türden bir insan modeli yaratmak için şiddet ve zorlama yerine, belirli kimlikler ve arzu politikalarını kullanır.¹⁵⁴

Foucault iktidarın modern dönemdeki haline *biyoiktidar* demektedir. Onun için biyoiktidar görünmeyen alanların yanında artık görünür alanların da kontrol edilebilir

¹⁵⁰ Foucault, *Özne ve İktidar*, 102.

¹⁵¹ Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, 16.

¹⁵² Foucault'da "özne" kavramının tarihsel analizi için bkz. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*.

¹⁵³ Veli Urhan, *Foucault* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 45-46.

¹⁵⁴ Michel Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 76.

olmasını ve sadece parmakla gösterilenlerin değil, iktidarla yüz yüze olan herkesin denetimi altında olmasını ifade etmektedir.¹⁵⁵ Foucault'ya göre biyoiktidar tepeden inme bir aşkın güç değildir. O, yapısı itibariyle ne bir monarşi ne bir aristokrasi ne de demokrasiyi temsil etmektedir.¹⁵⁶ Biyopolitika direnme odaklarını takip ederek devamlı bir şekilde kontrol mekanizmasını yeniden oluşturan akışkan bir makineye benzemektedir. O bedenler üzerinden kaygan bir zeminde ilerleyen çoklu bir yapıya sahiptir.

Foucault insanları belirli kalıplara, kimliklere, öznelliklere hapseden her türlü düzenleme ve dışlama mekanizmalarına karşı çıkmak gerektiğini savunur. Ancak bunu mevcut olanın yerini alacak bir düzen adına değil, sanık kürsüsüne düzenin bizatihi kendisini çıkararak yapmak gerektiğinden bahseder.¹⁵⁷ Çünkü ona göre bir başka düzen hayal etmek “düzen” fikrine olan katılımı genişletmekten başka bir işe yaramaz. Foucault'ya göre her türlü düşüncenin, yorumun, söylemin ve dilin köleleştirici eğilimleri göz önüne alındığında insan bu düzene karşı çıkmakta sonuna kadar haklıdır. Ancak insan bu karşı çıkışı daha iyi bir düzen adına değil, mutlak edilgenliğin dışında elindeki tek seçenek bu olduğu için yapmalıdır.¹⁵⁸ Foucault bu direnmelerin sonucunda bireyin kendisine dayatılan kimliklerden sıyrılarak yeni birtakım öznellikler yaratacağına ve özgürlük alanını genişleterek daha mutlu bir yaşam sürdüreceğine inanmaktadır.¹⁵⁹

Foucault'nun özne problemiyle ilgili vurguladığı konulardan bir diğeri de Nietzsche'nin “Tanrı öldü” sözüne referansla ele aldığı “öznenin ölümü” meselesidir. Nietzsche “*Şen Bilim*” adlı eserinde Tanrı'nın ölümünü insanlık tarihinin en önemli olayı olarak görür ve insanların bu olayı sanki hiçbir şey olmamış gibi görmezden geldiğinden bahseder.¹⁶⁰ Tanrı'nın ölümünü insanın ortaya çıkışının bir sonucu olarak gören Foucault'ya göre, Nietzsche aslında “Tanrı Öldü” sözüyle insanın ortaya çıkışını değil, Tanrıyla birlikte insanın da ardında korkunç bir yaratık bırakarak öldüğünü

¹⁵⁵ Foucault, *Özne ve İktidar*, 189.

¹⁵⁶ Urhan, *Foucault*, 67.

¹⁵⁷ Michel, *Doğruyu Söylemek*, 23-24.

¹⁵⁸ Michel, *Doğruyu Söylemek*, 27.

¹⁵⁹ Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, 90.

¹⁶⁰ Nietzsche'nin “Tanrı Öldü” sözü için bkz. Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

vurgulamaktır.¹⁶¹ Modern düşüncenin kendini sıkı sıkıya bağladığı antropolojinin kaynağından kopartılması yönündeki ilk adımın Nietzsche'nin felsefesinde bulunduğunu düşünen Foucault, Tanrı ile insanın birbirine ait olduklarını, insanın ölümünün Tanrı'nın ölümüyle aynı anlama geldiğini, üst insanın haber verilmesinin aslında insanın ölümüne işaret ettiğini iddia etmektedir.¹⁶²

Nietzsche Tanrı'nın ölümünün ancak görünenin ardında içkin bir mana aramaktan vazgeçerek mümkün olabileceğini söylemektedir.¹⁶³ Çünkü “şey”lerin ardında derin bir mana aramak Tanrı fikrini de beraberinde getirmektedir. Bu açıdan mana arayışından vazgeçilmesi Nietzsche'ye göre Tanrı fikrinden de vazgeçiş anlamına gelmektedir. Tanrı'nın ölümünün ancak insanın ölümüyle mümkün olacağına vurgu yapan Nietzsche, insanın Tanrıyla olan vazgeçilmez bağının ancak ikisinin de ortadan kalkmasıyla yok olacağını iddia etmektedir. Eagleton Nietzsche'nin bu iddiasını “*Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*” adlı yapıtında şu cümlelerle özetlemektedir:

“İnsan o derece Yaratıcısına bağımlılık üzerinden tanımlanmıştır ki, ikisi birden devrilmek zorundadır, İnsanlık için bir cenaze töreni düzenlenmeden, Kadiri Mutlak için de düzenlenemez. Tanrının ölümü insanın ölümünü muştulamalıdır. İnsanın Tanrıyı kapı dışarı etmesi, ancak kendini yarattığı ve olumsuzluğunu feshettiği takdirde mümkündür.”¹⁶⁴

Nietzsche'nin Tanrı'nın ve insanın sonuna dair tespitlerinin postmodern süreci açıklayabilmek adına bir kılavuz olduğuna işaret eden Eagleton bazı noktalarda Nietzsche'ye eleştiriler getirmektedir. Eagleton'a göre Nietzsche Tanrı'nın ölümünün ancak insanın ölümüyle gerçekleşeceğini savunmasına rağmen insanın yerine adına *üst insan* dediği başka bir formu yerleştirmektedir. Oysa Eagleton'a göre Nietzsche'nin yücelttiği üstün niteliklere sahip bir varlık olarak *üst insan* hiç de ilahi olandan uzak bir varlığa benzememektedir. Bu ironik bir şekilde Tanrı'nın ölümünü ilan ederken onun yerine bir başka imge ikame ederek ilahiliği devam ettirmekten başka bir şey değildir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Foucault, *Hakikat Cesareti*, 211.

¹⁶² Foucault, *Hakikat Cesareti*, 214.

¹⁶³ Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 67.

¹⁶⁴ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 206.

¹⁶⁵ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 206.

Eagleton Tanrı'nın ölümü ve hakikat meseleleri üzerinden modernizm ve post-modernizm arasındaki keskin farklılıklara değinir. Ona göre modernizm kendinden önceki varolan Tanrı, hakikat, nesnellik, gibi olguları reddeden bir mücadeleyi temsil etmektedir. Ancak postmodernizm böyle bir mücadeleye ihtiyaç dahi duymamaktadır. Nitekim hakikat, tanrı, gerçeklik, evrensel ilkeler, belirlenmiş kimlikler gibi kavramlar postmodern zihniyet için yokluğunda herhangi bir boşluğun veya huzursuzluğun hissedilmediği kavramlardır.¹⁶⁶ Öyle ki, postmodernizm'e göre hakikat diye bir şey olmadığı için yanılısma da yoktur, herhangi bir birlik olmadığı için parçalanma da yoktur. Gerçeklik, hakikat veya aşkın bir anlam bir yerlerde saklanmış bizi bekliyor değildir zaten hiçbir zaman var olmamıştır. Bu kavramların yokluğu Mars gezegenindeki bir futbol sahasının yokluğundan daha fazla hissedilmez. Dolayısıyla Eagleton'a göre postmodernizm modernizme ait olan tüm bu kavramları yok saydığı gibi "insan" kavramını da yok saymaktadır. O, modernitenin deklare ettiği haliyle bir özneliği değil, "öznesiz bir öznelik" in hayalini kurmaktadır.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 34.

¹⁶⁷ Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, 43.

BÖLÜM 2

ANLAM ARAYIŞI

2. 1. ANLAM İSTENCİ

Hayatın anlamının ne olduğuna ilişkin soruların kökeni kuşkusuz insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Çünkü insan Heidegger'in de belirttiği üzere, kendi varlığından ve diğer varolanların varlığının farkında olan tek canlı olarak yaşadığı hayatı devamlı sorgulamaktadır. Nitekim bu sorgulamanın sebebi onu diğer canlılardan da ayıran varlığının bir gün sona ereceğinin bilincinde olmasıdır. Bu çerçevede yaşamın anlamı nedir? sorusu yaşamın amacı nedir sorusuna benzer bir manada sorulduğunda tarih öncesi çağlarda yaşayan insanların zihninde beliren cevapların tarihi çağlarda yaşayan insanlardan çok farklı olması elbette kaçınılmaz olacaktır. Avcı toplayıcı bir toplumdaki birey için hayatın anlamı zorunlu bir amaç olarak acımasız doğa koşullarında varlığını devam ettirmekken, Ortaçağ'da yaşayan bir birey için bu anlam yaşamını inandığı Tanrı'nın buyruğu içerisinde idame ettirmek olabilir.¹⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında “anlam”ın çağdan çağa, toplumdaki topluma hatta bireyden bireye değişen göreceli bir kavram olduğu düşünülebilir. Ancak yaşamın anlamının tecrübelerimizden bağımsız bizleri aşan evrensel bir niteliğe sahip olabilmesi de elbette mümkündür. Öyle ya da böyle, yaşamın bir anlama sahip olduğu veya olması gerektiği düşüncesi bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Yaşamın bizlerden bağımsız kendi bütünlüğü içerisinde bir anlamının olduğu fikri felsefenin üzerinde düşündüğü ilk meselelerden birisidir. Bu şekilde düşünenlerden biri de Antik Yunan düşünürlerinden Aristoteles'tir. O etik üzerine kaleme aldığı “*Nikomakhos'a Etik*” isimli yapıtında yaşamın anlamına ve amacına dair düşüncelerine yer vermektedir. Aristoteles'te “anlam” yerini “iyi” kavramına bırakmaktadır. Bu sebeple o soruyu; yaşamda ulaşılmaması gereken iyi nedir? veya yaşamın telosu (erek) nedir? şeklinde sormaktadır. Onun yaşamın amacına ulaşmakta esas aldığı kavram *eudaemonia*'dır. “İyi ruh” anlamına gelen bu kavram iyi bir yaşam için kişinin ulaşması

¹⁶⁸ Bauman, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, 123.

gereken olgunlaşmayı ifade etmektedir.¹⁶⁹ Olgunlaşmak iyi bir yaşam için vazgeçilmez olmakla birlikte Aristoteles'e göre tam bir olgunlaşma kişide oldukça nadir görülen bir durumdur. Çünkü üst seviyede bir olgunlaşma üstün fiziksel ve zihinsel aktiviteyle beraber daha erdemli bir yaşama sahip olmayı da gerektirmektedir. Bu nedenle Aristoteles birçoğumuzun belirli bir olgunluğa eriştiğini ancak çok azımızın iyi bir ruha ve yaşama sahip olduğundan bahsetmektedir.¹⁷⁰

Aristoteles için iyi bir yaşama sahip olmanın ereği olgunlaşmaktır. Olgunlaşmak ise erdemli olmak yolunda verilen mücadeledir. Erdem yaşamımıza devam ederken bize bahşedilen bir şey olmaktan çok, yaşamla olan bağlarımızın ve etkinliğimizin bir yansımasıdır. Erdemli olmak evrenle olan uyumlu ve etkileşim içerisinde olmaktır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre erdemli bir bireyin sürdürmüş olduğu yaşam erdemsiz birine göre amacına uygun, anlamlı ve iyi bir yaşamdır. Bu sebeple erdem sahibi biri erdemsizlere göre varoluşun kısılcısından kaçabilecek ve yaşamdan daha çok keyif alabilecektir.¹⁷¹

Yaşamın anlamı nedir? sorusu elbette ki masanın anlamı nedir? sorusundan oldukça farklıdır. İlk soru fenomenolojik ve varoluşsal birtakım kaygılar içerirken ikinci soru bir kelimenin anlamını sorgulamaktadır. Bu bakımdan ilk soruda geçen anlam kelimesi bir şeyin manasının ne olduğundan ziyade bizzat yaşamın kendisine yöneliktir. Yaşamın anlamı nedir? sorusunun felsefe tarihinin en çetin sorularından biri olmasının nedenlerinden biri de şüphesiz verilen cevapların birbirinden oldukça farklı olmasıdır. Bu çerçevede verilen bu cevapları genel olarak üç kısma ayırabiliriz. Birinci perspektif, yaşamın bir anlamının olduğunu ancak bu anlamın insanlardan bağımsız, yalnızca yaşamın kendine özgü, içsel, evrensel ve genel geçer bir anlam olduğu şeklindeki monist yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise birincinin aksine yaşamın tek bir anlamı değil birden fazla anlamı içerisinde barındırdığını ve bu anlamların sayısının mevcut insan sayısı kadar artırılacağını savunan çoğulcu yaklaşımdır. Üçüncü yaklaşım ise tüm bunlardan farklı olarak yaşamın ne tikel ne de tümel bir anlamının olduğunu, görünenin dışında başka bir şey olmadığını ve yaşamın bir hiçlikten meydana geldiğini öne süren

¹⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 51.

¹⁷⁰ Todd May, *Anlamlı Bir Yaşam*, çev. Bekir Aşçı (İstanbul: İrene Kitap, 2022), 16.

¹⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 67.

nihilist perspektiftir.¹⁷² İlk yaklaşım felsefenin de çok uzak olmadığı, eğer yaşamın bir anlamı olacaksa bunun büyük resmi tamamlayan ve tüm olup bitenlerin açıklığı kavuştuğu tek bir anlamın olması gerektiği yönündeki monizmdir. Bu bakış açısı aynı zamanda teizm inancıyla paralellik göstermektedir. Nitekim Teizm evrenin ve yaşamın tüm düzen ve ihtişamıyla bir Tanrı'dan zuhur ettiğini, yaşamın gayesinin ve anlamının Tanrı'ya dönmek olduğunu ve nihayetinde yine onda son bulacağına yönelik inancı ifade etmektedir. Dolayısıyla bir teist için yaşamın anlamı nedir? sorusunun cevabı Tanrı'dan başkası olmayacaktır. Öyle ki Ortaçağ'da yaşayan bir Hıristiyan için yaşamın anlamı nedir? sorusu Tanrı'ya inanıyor musun? Sorusu kadar tuhaf görünecektir. Çünkü yerin ve göğün yaratıcısı olarak Tanrı yaşamın da anlamını temsil etmektedir.¹⁷³

Yaşamın anlamı nedir? sorusu kuşkusuz modern dönem öncesindeki insanlar için daha kolay cevaplanabilen bir soru olmuştur. Bunun sebepleri arasında dinî inançların bir cevap olarak halihazırda bekliyor olmasının yanı sıra o dönemde anlamın bireyden çok toplumu ilgilendiren bir mesele olması gösterilebilir. Bu çerçevede geleneklerinizin pratikleri ve atalarınızın inançları size yaşamın anlamına dair ipuçları verebilirdi. Dinler ve mitolojiler yaşamın gayesini ve sırrını öğretmek üzere orada beklemekteydi.¹⁷⁴ Dolayısıyla modern öncesi zamanlarda yaşamın herkesten bağımsız yalnızca bireylere özgü anlamları olduğu fikrinden ziyade bir anlam varsa bunun herkesi ilgilendiren bütüne ait olduğu görüşü hakimdi.¹⁷⁵

Ortaçağda Tanrı her şeyin onun uluhiyetinde anlam kazandığı mutlak gücü temsil etmekteydi. Bu sebeple canlı ve cansız tüm varlıklar Tanrı'ya işaret etmesi yönünden bir anlama sahiptiler. Varlıklar kendi görünüşlerinde bir anlam taşımayan, her şeyin anlamı olan Hakikate/Tanrı'ya dair birtakım göstergeler olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla bu dönemde yaşamın anlamı nedir? sorusunun cevabı gizli ve saklı olanın ortaya çıkarılması manasında bir keşfi değil, koşulsuz bir imanla var olan göstergeleri takip etmeyi gerektiriyordu. İşte modern dönemi kendinden önceki dönemlerden ayıran ilk ayırım noktalarından bir de bu yöntem farkıdır. Modern düşünceye göre yaşamın bir anlamı vardır ancak o bizlere görünür bir biçimde

¹⁷² May, *Anlamlı Bir Yaşam*, 63.

¹⁷³ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 91.

¹⁷⁴ Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca (İstanbul: Ayrıntı, 2019), 31.

¹⁷⁵ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 30.

apaçıklığa sahip değildir. Ancak bu yaşamın anlamının şeylerin ardındaki görünmez bir tinsellik olduğu manasına da gelmemektedir. Buna rağmen anlam kendiliğinden açığa çıkan bir şey olmadığından ötürü onun olduğu yerden kazılıp ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ancak bu kazı işleminin sonunda bizleri karşılayacak olan anlam Tanrı değil doğanın kendisidir.

2.2. GÜÇ İSTENCİ

Modernizmin Tanrı'nın ölümünü ilanıyla birlikte anlam sorunu da referans değişikliğine uğramıştır. Artık evrenin ve yaşamın nihai amacı ve anlamı Tanrı olmaktan çıkarılmış, onun yerine insan ve onun ürettikleri ikame olmuştur.¹⁷⁶ Hümanizm akımıyla birlikte insan tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar yüceltilerek her şeyin merkezi haline getirilmiştir. Bu açıdan modern düşünceye göre Tanrı'ya yaşamın hiçbir noktasında ihtiyaç kalmamıştır. Çünkü, insan akıl ve yetileriyle kendisine ve doğaya hâkim olabilen ve sahip olduğu bu becerilerle her türlü problemin üstesinden gelebilen bir varlık olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁷ Dolayısıyla modern bakış açısına göre hayatta bir amaç ve anlam aranacaksa bu arayış insanı ve doğayı aşan bir bilinmezliğin sınırlarında değil, içerisinde yaşadığımız evren ve doğanın gözle görülür sınırlarında aranmalıdır.

İnsan aklını ve onun üretmiş olduğu bilimi hayatın her alanında ölçüt olarak kabul eden modernizm, evreni, dünyayı ve yaşamlarımızı insanın kendi elleriyle mükemmel konuma getirebileceğine olan inancı temsil etmektedir. Bu hususta insan doğaya egemen bir biçimde maddi zenginlikler yaratarak, kendisine mutlu ve refah içinde olabileceği bir dünya ve toplum düzeni oluşturmayı amaç edinmiştir. Modernizmde bilgi doğayı kontrol altına alabilmenin aracı haline gelmiştir.¹⁷⁸ Teknolojinin gelişmesiyle bu kontrol bir işgale dönüşmüştür. Modern zihniyetin doğaya karşı olan bu duruşu bir diktatörün halkına karşı olan duruşuna benzemektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer (Ankara: Lotus Yayınevi, 2013), 78.

¹⁷⁷ Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, 113.

¹⁷⁸ Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 56.

¹⁷⁹ Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, 91.

Kusursuz bir dünya yaratmanın hayallerini kuran modernite bu uğurda doğanın bütün olanaklarını kullanmaktan çekinmemiş, sanayi devimiyle başlayan hammadde yarışında sömürgeleşme sürecinin ateşleyicisi olmuştur. Mutlak bir özgürlük adına Tanrı'yı reddeden modern zihniyet birtakım ekonomik ve siyasal çıkarlar neticesinde kendinden olmayanı ötekileştirerek himayesi altına almaktan geri durmamış, insanlığın akıl ve bilimin ışığında daha mutlu, müreffeh ve anlamlı bir dünyaya gözlerini açabileceğinin vaatlerini verirken küresel bir kaosa sebep olan iki dünya savaşının yıkıcı sonuçlarıyla karşı karşıya kalmıştır.¹⁸⁰ Yaşanan tüm bu olumsuzlukların sonucunda hayatın anlamı meselesi ciddi bir biçimde tekrar sorgulanmaya başlanmıştır. Süregelen değerler ve inançlar bunalımlar karşısında yok olmaya başladığında yaşamın anlamı sorusu kendini göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda hayatın anlamını ve amacını sorgulayan en derin ve etkileyici eserlerin bu dönemde kaleme alınması pek de şaşırtıcı değildir.

Modern dönem tüm ahlaki ve toplumsal değerlere karşı olan ilginin ve inancın dağılmaya başladığı bir süreci ifade etmektedir.¹⁸¹ Bu dönem yaşamın anlamı nedir? sorusuna cevap vermek için birbirleriyle yarış içerisinde olan pek çok ideolojiye sahip olması açısından gereğinden fazla anlamlı, ancak bu ideolojilerin hiçbirinin sorunun cevabını verebilecek yeterlilikte olamaması yönüyle de oldukça anlamsız bir dönem olarak nitelendirilebilir. Yaşamın anlamı nedir? sorusuna olan ihtiyacın artması potansiyel birçok cevabı kışkırtmakla birlikte, bu cevapların her birine olan güvenirliliği de zayıflatmaktadır. Dolayısıyla yaşamın anlamı sorusunun giderek önemli hale gelmesi, onu cevaplamanın da zor olacağına işaret etmektedir.¹⁸²

Modern çağı diğer çağlardan ayıran özelliklerinden biri insana ait olan bazı değerlerin yok sayılmasıdır. Eagleton bu değerleri, *cinsellik*, *kültür* ve *din* şeklinde üç başlık altında değerlendirmektedir. Ona göre insan için hayati olan bu değerler modern dönemle birlikte yavaş yavaş kamusal alanda etkinliğini yitirmiştir. Oysa bu değerler modern öncesi dönemlerde özel olduğu kadar toplumun tamamını da ilgilendiren konulardır. Nitekim din yalnızca bireyi ilgilendiren bir kurtuluş reçetesi değil,

¹⁸⁰ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı, 2021), 22.

¹⁸¹ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 46.

¹⁸² Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 45.

devletlerin yönetim kılavuzu, toplumların ritüeli, ulusların anlaşma ölçütleriydi. Modern Çağda ise bu durumun tam tersine din yalnızca kişiyi ilgilendiren bir vicdan meselesi olarak özel bir deneyimden ibaretken, kamusal alanda ise bir araç olarak iktidarın politik çıkarlarına hizmet etmektedir.¹⁸³

Modern düşüncenin görmezden geldiği veya yok saydığı din, kültür ve cinsellik gibi gelenekten günümüze süregelen değerler Eagleton'a göre yaşamın anlamı nedir? sorusunda son derece önemli bir konuma sahiptir. Çünkü bu kavramlar insanların bir zamanlar yaşamın anlamını ve değerini sorgularken başvurduğu alanlardı.¹⁸⁴ Onlar için bu değerler yaşama tutunmak için daha iyisinin bulunmadığı temel sebeplerdi. Öyle ki insanların pek çoğu bu değerler için can almaya ve canını vermeye hazırды. Ancak modernizmin kapitalist çarklarının dönmesiyle birlikte bu değerler anlamını yitirdi. İnsanlar ekonomik çıkarların gözetiminde üretim sistemlerinin köleleri haline getirilerek hayata dair amaçları ve umutları ipotek altına alınmıştı.¹⁸⁵

İktidar insanlar arasında dayanışma ve paylaşımı sağlamak yerine, politik çıkarlar uğruna ayrıştırmanın ve maddi menfaatleri korumanın merkezi haline geldi. Akıl gerçek ve doğru olanın tespitinde ölçek olmadan çıkıp, faydalı ve mantıklı olanın hesaplanmasının aracına dönüşmüştü. Sosyal düzeni idame ettirmekte olan kültür bu alanda işlevini yitirmiş, kapitalist düzenin kâr amaçlı üretim endüstrisinin hammaddesi olmuştu.¹⁸⁶ Din ise yozlaştırılmış bir şekilde ya radikal dinciliğin farklı varyasyonlarına ya da *New Age* olarak isimlendirilen Yeni Çağ inanışlarına dönüşmüştür. Yaşamın anlamı nedir? sorusunun cevabı artık Tanrı'nın vahyinden veya onun elçilerinden değil, kökten dinci cemaat liderlerinden, gurulardan, ruh emicilerden, ruhani yol göstericilerden, din adamlarından beklenir hale gelmiştir. Dinin yerini doldurmaya çalışan tüm bu yapılar artık birkaç ay gibi kısa sürede sizi anlamsızlıktan kurtararak hayatınızın amacını ve anlamını buldurmak üzere iş başına geçmişlerdir.¹⁸⁷

Modernizm akıl ve bilimin ışığında dünyanın geçmiş dönemlerde olduğundan çok daha mükemmel bir hale geleceğinin vaatleriyle yola çıkmıştır. Bu yolda

¹⁸³ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 36-37.

¹⁸⁴ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 79.

¹⁸⁵ Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, 101.

¹⁸⁶ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 84.

¹⁸⁷ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 39.

gerçekleşen Aydınlanma fikriyle sanatta, edebiyatta, mimaride ve felsefe gibi alanlarda rasyonel ve bilimsel bilgiyi temel alan modern düşünce, sanayi ve teknoloji devrimiyle doğayı hakimiyeti altına alarak zirve noktasına ulaşmıştır. Aklın egemenliği ve teknolojinin mekanik araçlarıyla doğa adeta paylaşılması gereken bir mülkiyete dönüşmüştür. Doğaya karşı başlatılan bu istila hareketi sonrasında geri dönüşü olmayan savaşların da önünü açmıştır. Yaşanan bu iki dünya savaşının yaratmış olduğu kaygı ve tedirginlik modernitenin sunmuş olduğu vaatlerin sorgulanmasının yanı sıra hayatın anlamının da yeniden sorgulanmasına sebep olmuştur.¹⁸⁸ Kuşkusuz Auschwitz sonrası dünyada hiçbir şey eskisi gibi olmamıştır. Dünya artık insanların birbirini ötekileştirdiği ve katlettiği anlamdan yoksun, belirsiz, karanlık bir küreye dönüşmüştür.¹⁸⁹ Modern anlatıların tamamına şüpheyle yaklaşılması ve geleceğe yönelik tüm umutların kaybedilmesi modernizme ait olan adalet, bilim, aydınlanma, akıl, ilerleme, kurtuluş gibi pozitif kavramların da geçerliliğini yitirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla modern dönem tüm kavramların, anlatıların, ideallerin, vaatlerin ve anlamların sorgulanmaya başladığı bir dönemi çağrıştırmaktadır.

2. 3. ANLAMIN BUHARLAŞMASI

İnsanın varoluş ve yaşamın anlamı üzerine düşünmesi Heidegger'in de felsefesinde işaret ettiği üzere onun bu dünyada yaşayan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar postmodern düşünce insanlığın içerisinde bulunmuş olduğu durumu bir yanılsama olarak nitelendirse de insanlık her koşulda ve durumda tüm olup bitenlerde bir anlam aramaktan vazgeçmemiştir. Ancak bazı durumlarda bu arayış etkinliğini daha çok artırmıştır. Modern dönem bu arayışın arttığı bir süreç olarak gösterilebilir. Öyle ki bu dönemde insanlık hiçbir şeyin güvenilir olmadığı, insanın varoluşunun iddia edildiği gibi bir değere ve amaca hizmet etmediği, eylemlerimizin sarsılmaz temeller üzerine kurulmadığı, dolayısıyla varlığımızın dünya üzerinde yüce bir gerekliliğe sahip olmadığı yönünde bir düşünceye kapılmıştır.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Harun Kırılmaz - Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi* 3/8 (2016), 89.

¹⁸⁹ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 51.

¹⁹⁰ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 176.

Postmodernizm modernizmin insan hayatının değerini yükseltmeye yönelik bütün girişimleri başarısızlıkla sonuçlanan hümanist denemeler olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Postmodern düşünceye göre bu denemeler insanı hayatının değerini yükseltmekten ziyade bu hayatları hiçe sayarak onları ölüm kamplarına sürüklemiştir.¹⁹¹ Kuşkusuz bu çağın yaşamın anlamını her zamankinden daha acıklı ve derin bir şekilde sorgulamasının nedeni insan hayatının hiç olmadığı kadar değersizleştirilmesidir.¹⁹²

Postmodern perspektifte yaşamın anlamı modernizmin savunduğu haliyle kuşatıcı ve bütünlükçü bir anlam değildir. Postmodern bakış açısında hayatın bütününe dair bir anlam aranıyorsa bu kökleri ve derinlikleri olan bir anlam olmayacaktır. Çünkü derinlikler, kökler, temeller zaten hiçbir zaman var olmamıştır. Her şey yüzeyden ibarettir.¹⁹³ Görünenlerin ardında anlamların anlamını aramak köhneleşmiş metafizik bir uğraştır. Eagleton postmodernizmin yüzeysellik kavramını şu şekilde ifade eder:

“Şeyler, başka şeylerin gizil işaretleri değildir; açık açık yalnızca kendileridir. Gördüğünüz şey kavradığınız şeydir. Anlam ve yorum, gizli mesajları, mekanizmaları ve yüzeyin altına yığılmış derinlikleri ifade eder. Oysa post-modern düşünceye göre bütün bu yüzey/derinlik modeli, eski moda metafiziğin kokusunu taşır. Benlik için de durum aynıdır. O, artık gizli katların ve iç derinliklerin konusu olmayan, görmeye açık bir alandır; gizemli ve anlaşılması zor bir tinin aksine, merkezsiz bir şebekedir.”¹⁹⁴

Postmodern düşüncede “anlam”ın kendisi dahi sorgulanması gereken bir terime dönüşmektedir. Nitekim “anlam” işaret ettiği şeyi temsil etmesi bakımından önemini yitirmiş modern bir görüşü anımsatır. Postmodernizmin her şeyi sorgulayan bu tutumunun sonucunda hermenötik kavramaları açıklamada bir yöntem olarak öncelenir.¹⁹⁵ Bu yönüyle meta anlatılara ve metafiziğe karşı olan şüpheli yaklaşımıyla

¹⁹¹ Connor, *Postmodernist Kültür*, 43.

¹⁹³ Marcus Raskin - Noam Chomsky vd., *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Rasyonalite*, çev. Sevinç Altınçekiç - Taylan Doğan (İstanbul: bgst Yayınları, 2012), 13.

¹⁹⁴ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 32.

¹⁹⁵ Vattimo, *Modernliğin Sonu*, 85.

postmodernite, belirsizliğe, çok kültürlülüğe, temelsizliğe, farklılığa, kuşkuculuğa ve özgürlüğe vurgu yapan bir kavramsallaştırmadır.¹⁹⁶

Anlam söz konusu olduğunda postmodernizm sınırsız sayıda seçenek sunmaktadır. Ancak anlamdaki bu çeşitlilik aynı zamanda bu anlamlara olan inanç ve güvende bir zayıflamaya yol açmaktadır. Bu hususta anlamın çeşitli olması postmodern taraftarlar için oldukça cazip bir seçenektir. Bu şekilde düşünenler genellikle liberal olarak bilinmekle birlikte günümüzde bu kişilere postmodernist denilmektedir. Postmodernistlere göre asıl önemli olan şey “yaşamın anlamı nedir?” sorusuna verilecek olan cevabın mahiyeti değil, bu soruya verilecek yanıtların birden fazla farklı yolunun olmasıdır.¹⁹⁷ Bu noktada özgürlük belki de keşfedilmiş en muteber anlam olabilir. Ancak anlamların çeşitliliği genel itibariyle pozitif bir çağrışım yapıyor olsa da bazı noktalarda çelişkiler doğurmaktadır. Bu bakımdan postmodernist çoğulculuğun da birtakım sınırları vardır. Öyle ki, yaşamın anlamı nedir? sorusuna verilecek cevapların birçoğu birbiriyle uyurken bazıları da çelişebilmektedir. Siz yardıma muhtaç ve savunmasız mülteciler konusunda onlara evinizi açıp, maddi ve manevi yardımlarda bulunabilirken, ben aynı mültecileri ulusal bir problem olarak değerlendirip ötekileştirebilirim. Bu durumda her iki tutum da yanlış olabileceği gibi, her ikisi de doğru olamaz.

Yaşamın anlamı nedir? sorusuna dair bir kafa karışıklığı da buradaki anlamın tikel mi yoksa tümel mi olduğudur. Eğer bu sorunun yanıtı tek bir anlama işaret ediyorsa o halde bu anlam her birimiz için farklı olamaz. Nitekim ben “hayatın anlamı gece gündüz uyumaktır.” Diyebilirim. Ancak bana göre “hayatın anlamı çok uyumaktır” diyemem. Bu “bana göre okyanusların rengi koyu kırmızıdır” veya “bana göre futbol maçlarının anlamı ağaç kesimlerini önlemektir” demeye benzemektedir. Anlam denilen şey yalnızca benim bir yargım olamaz. Şayet hayatın bir anlamı varsa bu olduğunu düşündüğümüz veya olmasını arzu ettiğimiz anlamdan ziyade, tüm bunlardan bağımsız hepimizi ilgilendiren bir anlam olmalıdır.¹⁹⁸ Ancak bu hayatın anlamına dair sorgulamada pek çok kanaatten sadece biridir. Belki de hayat gerçekten de tek bir

¹⁹⁶ Angela McRobbie, *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, çev. Almıla Özdek (İstanbul: Parşömen Yayıncılık, 2013), 89.

¹⁹⁷ Bedia Koçakoğlu, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 41.

¹⁹⁸ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 46.

anlamdan ziyade birbiriyle uyumlu olan ama aynı zamanda karşılıklı çelişkilerle örülü bir anlamlar yumağıdır ya da hayat tıpkı bizim yaşamımızda devamlı amaçlarımızı değiştirdiğimiz gibi o da anlamlarını değiştiriyordur. Anlam dediğimiz şey belki de benim farkında olmadan yaptığım yolda yürümek kadar basit bir şeydir veya o benim peşinde koştuğum bir gizemden ziyade şu an yapmakta olduğum eylemin kendisidir.

Hayatın anlamına yönelik sorgulamada verilen yanıtlardan birisi de hayatın bir anlamının olmadığıdır. Hayatın anlamsız olduğunu düşünen biri için bu anlamsızlık birbiriyle hiç alakası olmayan bir dizi kelimenin yan yana gelmesine benzer bir şeyi kastetmemektedir. Buradaki anlamsızlık daha çok bireyin kendinde ve yaşamın bütününde gördüğü bir boşluğa benzemektedir. Elbette hayatın anlamsız olmasından şikâyet eden biri, yaşamında işlerin yolunda gitmediğinden bahsetmemektedir. Bu açıdan yaşamın anlamsız olduğu fikri her şeyden çok varoluşsal bir mana içermektedir.¹⁹⁹ Bu noktada anlamsızlık bir düşünce olmaktan çıkarak bir hisse dönüşür. Çünkü yaşamın anlamsız olduğunu söyleyen kişiler bir teorinin mantıksız oluşundan yakınmamaktadır. Anlamsızlık onlar için yaşamlarını sürdürebilmek adına bir amacın veya değer olmaması demektir. Bu yönüyle yaşamda bir anlam bulamayanların kitaplara yönelmekten ziyade intihara kalkışması beklenir. Anlamsızlık bu kişiler için yaşamlarında oluşan boşluğu temsil etmektedir. Dolayısıyla anlam bu boşlukların doldurulması meselesine dönüşür.

Hayatın anlamsız olduğuna yönelik yaklaşımlarda iki farklı “anlamsızlık” kavramının kastedildiği görülmektedir. Bunlardan biri hayatın boş, sıradan, yersiz, güzaf olduğunu vurgulayan varoluşçu yaklaşımdır. Varoluşçu düşünceye göre hayatta karşılaşılabileceğiniz çok sayıda anlam vardır ancak bunların hiçbiri güvenilir değildir.²⁰⁰ Bu çerçevede “anlamsızlık” kavramı üzerine düşünen filozoflardan biri varoluşçu filozof Jean Paul Sartre’dır. Sartre göre anlamsızlık, yaşamın sizi daima aldatması sonucunda iliklerinize kadar hissettiğiniz bir bulantı halidir.

Sartre “*Bulantı*” adıyla kaleme aldığı eserinde varoluşsal hiçliği bir karakter üzerinden dışa vurmaya amaçlar. Yalnızlığı tercih etmiş Antoine Roquentin isimli bu

¹⁹⁹ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009), 36.

²⁰⁰ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 8.

karakter giderek kendisine yabancılaşmaya başlamıştır. Varlığının bir anlamı olmadığını düşünen karakter kendisini bir fazlalık olarak görmektedir. Ona göre kendi varlığı da dahil olmak üzere tüm varolanlar anlamsız dünyanın gereksiz yaratımlarıdır. Aynada kendini her gördüğünde bir bulantı hissiyle bayılacak gibi olduğundan bahseden karakter, geleceğin bir umuttan ziyade kuruntu olduğunu, çünkü her şeyin anlamsız olmasından ötürü değişimin de bir şey ifade etmeyeceğini düşünmektedir. Tüm bunlar karakteri içinden çıkamayacağı bir anlamsızlığa sürüklemektedir.²⁰¹

Hayatın anlamsız olduğunu düşünen filozoflardan bir diğeri de Albert Camus'dür. Ona göre insanın anlam arayışı boş bir arzudan ibarettir. Çünkü hayat bütünüyle kayıtsız ve amaçtan yoksundur. Böylesi bir dünyada anlam aramak Camus'ye göre *saçma*'dır.²⁰² O yaşamın anlamsızlığı düşüncesini "*Sisifos Söyleni*" isimli denemesinde bir efsaneyle açıklamaya çalışır. Efsane'ye göre, Olympos Tanrıları Korintos Kralı Sisifosu cezalandırmaya karar vermişlerdir. Bu ceza koca bir kayayı yüksek bir tepeye ulaştırarak onu yerine oturtmaktır. Sisifos tüm gücünü kullanarak kayayı tepeye kadar ulaştırmayı başarmıştır ki kaya aşağı doğru tekrar yuvarlanmıştır. Bu uğraş her gün gece gündüz devam eder. Sisifos sonrasında Tanrılar tarafından umutsuz bir uğraşla cezalandırıldığının farkına varır. Ancak Sisifos bu umutsuzluğa karşı direnerek bir gün zafere ulaşacağını hayaliyle her gün kayayı tepeye çıkarmak için çabalar. Çünkü Sisifos varoluş amacını tamamen bu çabaya bağlar. Camus de insanın hayatında buna benzer bir uğraş içerisinde olduğunu düşünür. İnsan da bu hayatta devamlı bir anlam arayarak Sisifos gibi umutsuzluğun pençesine düşmüştür. İnsan öleceğini bile bile hayatına anlam katmak için çabalar. İşte bu Camus'ye göre bir çelişkidir ve bu nedenle de absürd'tür. Bu açıdan insan hayatın yaşanmaya değer olup olmadığını konusunda bir karar vermelidir.²⁰³

Hayatın anlamsız olduğuna dair yaklaşımlarda iki farklı "anlamsızlık" kastedildiğinden bahsetmiştik. Bunlardan bir diğeri ise hayatın anlamsız olduğu kadar "saçma sapan" manasında anlaşılmaz bir yönünün de olduğuna dikkat çeken yaklaşımdır. Bu bakış açısı kendi dilinizde karşılığını bilmediğiniz bir yabancı terimi

²⁰¹ Jean Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Hilav Selahattin (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 38.

²⁰² Emel Koç, "Albert Camus'nün Saçma Felsefesi: Caligula, Yabancı ve Sisifos Söyleni", *Sobider* 6 (2016), 8.

²⁰³ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2010), 67.

anlaşılmaması sebebiyle reddetmeye benzetmektedir. Hayatın “saçmalık” olduğunu söylemek esasında belirli bir anlama da kapı aralamak demektir. Çünkü hayatın saçma olması bakımından anlamsız olduğunu söyleyen birine saçma olan nedir? diye sorulduğunda yanıtını belirli anlamlar üzerinden vermesi muhtemeldir. Bir durumu açıklamanın kendisi bir dizi anlama ihtiyaç duymak demektir ki bu hiçbir anlamın olmadığı teorisini bertaraf etmektedir.²⁰⁴

“Her şeyden kuşkulananın kof bir eylem olması gibi, yaşamın bütünüyle saçma olabileceğini düşünmek de zordur. Hayat belirli bir son ya da amacın yokluğu manasında tümüyle saçma olabilir, ancak bu gerçeği ölçebileceğimiz bir mantık olmadıkça abuk sabuk olma bakımından saçma olamaz.”²⁰⁵

İnsanın varoluşunun ve hayatın en başından beri düzenlenmiş ve anlamı bir yönünün olduğuna inanılabileceği gibi yine en başından beri varoluşun saçma ve hayatın anlamsız olduğuna da inanılabilir.²⁰⁶ Belki de hayat ondan hiç ummadığımız biçimde bizim için kötü bir istençtir. Pesimist söylemleriyle tanınan Arthur Schopenhauer varoluş ve yaşama dair tam olarak bu şekilde düşünmektedir. Ona göre yaşam insanın istencinin bir ürünüdür. İstenç yaşama dair anlamları ve gerçeklikleri üretebildiği gibi kendisini de üreterek yenileyebilmektedir. Bu bakımdan istenç Schopenhauer’a göre insanı daima dinamik tutan ve onu yönlendiren bir işleve sahiptir. İstencin en büyük özelliği ise ürettiği şeylerin insanı üzüntüye, acıya ve hengameye sevk etmesidir. Yaşamlarımızda daima iyiyi, güzeli ve anlamlı olanı ararız ancak gerçekte yalnızca istencimizin belirsiz ve karmaşık sürecinin birer kuklasıyızdır.²⁰⁷

Schopenhauer’a göre hayatlarımızda anlam ve amaç aramamızın temel sebebi istencin bizi zihnimiz vasıtasıyla aldatmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre istenç zihnimizi kullanarak bize varoluşumuzun ve yaşamlarımızın değerli olduğu konusunda birtakım işaretler gösterir. Aslında bu işaretler istenç tarafından zihnimize gönderilen ve bizim mantıklı diyerek kabul ettiğimiz ancak bir aldatmacanın ürünü olan birer

²⁰⁴ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 121.

²⁰⁵ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 82-83.

²⁰⁶ Emmanuel Levinas, *Tanrı-Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2021), 46.

²⁰⁷ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos Kitapevi, 2009), 78.

yanılsamadan ibarettir. İstenç kendi istek ve arzularını bize aitmiş gibi göstererek bizleri kandırmaktadır.²⁰⁸

Schopenhauer'a göre zihnimizin bize oyun oynaması esasında yaşamın boşunallığını bizden gizlemek için vardır. Aksi takdirde, zihnin bu işlevi olmasaydı hayatlarımızın monotonluğu ve tekdüzeliği karşısında yaşayamazdık. Bu bakış açısına benzer bir görüşü Nietzsche'de bulmak mümkün. O, "*Güç İstenci*" adlı kitabında gerçeğin yıkıcı olduğundan bahsetmiştir. "*Gerçek karşısında yıkılmayalım diye sanata muhtacız*"²⁰⁹ diyerek sanatı bir direnme aracı olarak görmüştür. Freud ise bu direnci *arzu* kavramıyla açıklamıştır. Arzunun benliğimizin kurucu ögesi olduğunu ve gerçeklikten kaçınmanın en kestirme yolu olduğunu savunmuştur. Freud'un arzu kavramını öne çıkarmasının temel sebebi ise onun ölüme işaret ediyor olmasıdır. Çünkü arzu yaşama içgüdümüzle beraber bizlere ölümlü olduğumuzu da hatırlatmaktadır. Yaşamamızın kaynağı olan bedenlerimizde aynı zamanda ölümü de taşıyız.²¹⁰ Bu nedenle ölüm bizleri daha anlamlı bir hayat sürdürmeye teşvik edebilirken tam tersi bir biçimde yaşamlarımızın bir gün yok olup gitmesi yönünden bizleri hiçbir şeyin umrunda olmadığı, yarını düşünmeden anı yaşayan birer canlıya da dönüştürebilir.

Hayatın bir anlamının olmadığını savunan Schopenhauer, Camus, Nietzsche ve Freud gibi düşünürlerin "istenç", "saçma", "absürd" ve "arzu" gibi kavramlarının postmodernist düşüncenin "hiçlik" nosyonuyla benzer manalar içerdiği söylenebilir. Postmodernizmin küresel kapitalist sermayesi istenç kavramına benzer şekilde insanları kendi gelişimi ve çıkarları için birer araç olarak kullanır. Kapitalist sistemin kör döngüsellliği birer araca dönüştürdüğü insanları değerli, özel olduklarına ve kendi iradeleriyle karar aldıklarına inandırır.²¹¹ Schopenhauer bu aldatmacaya bilinç derken Marx bunu ideoloji olarak tanımlar.²¹²

Marx kapitalist ideolojinin insanlarda yabancılaşma duygusuna yol açtığını iddia etmiştir. Ona göre insandaki bu yabancılaşma iki farklı düzlemde meydana gelmiştir. İlk

²⁰⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 83.

²⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 156.

²¹⁰ Sigmund Freud, *Ölüm İtkisi*, çev. Alkım Uraz (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 34.

²¹¹ Fredrich Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer - Abdülkadir Gölcü (Ankara: Nirengikitap, 2011), 81.

²¹² Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 120.

yabancılaşma insanın doğanın dışında kendisine yeni bir doğa inşa ederek, mevcut doğaya karşı yabancılaşmasıdır. İkinci yabancılaşma ise insanın kendisine yani kendi doğasına yabancılaşmasıdır. Marx'a göre insanın kendine yabancılaşması kapitalist düzenin ortaya çıkardığı en yıkıcı durumdur. Kendine yabancılaşma insanın emeğine karşı yabancılaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Kişi hiçbir zaman sahip olamayacağı ancak kendi emeğiyle ürettiği nesneyle arasına bir mesafe koymaktadır. Kişi emeğiyle kendisi arasında bir ayrıma zorlanır. Bu giderek insanın kendisine bir "öteki" olarak yabancılaşmasına neden olmaktadır.²¹³

Primitivist bir düşünür olan John Zerzan Marx'ın *ideoloji* kavramından yola çıkarak postmodernizme ilişkin tespitlerde bulunur. O, postmodern sürecin "kendine yabancılaşma" kavramını dahi alt üst ettiğini düşünür. Çünkü yabancılaştıracak bir özne dahi kalmamıştır. Ona göre postmodernizm özne denilen kavramın içini boşaltmıştır. Özne denilen şey parçalanmış, ahlaki ve düşünsel özü boşaltılmış, tüketim ve medya kültürünün kuklası haline gelmiş marjinal ve libidinal bir figüre dönüşmüştür. Zerzan postmodernizmi şu sözlerle betimlemektedir:

*"Başlıca özelliği belirsizlik olan postmodernizm, bir çağcılık, her türlü çözümün sonraya ertelendiği bir çıkmaz, çıkış ve varış noktası üzerine düşünmenin reddedildiği, muhalif yaklaşımların yadsındığı "yeni gerçekçiliktir." Hiçbir şey ifade etmeyen ve hiçbir yere varmayan postmodernizm, tersyüz edilmiş bir binyılcılık ile evrensel sermayenin teknolojik "hayat" sisteminin gerçeğe dönüşmüş idealler yumağıdır."*²¹⁴

²¹³ Karl Marx - Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok - Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013), 287-289.

²¹⁴ Zerzan, *Gelecekteki İlkel*, 199.

BÖLÜM 3

POSTMODERNİZM VE DİN

3. 1. MODERN DİN

Postmodernizmin kavramsal içeriğinden ve neye/nelere işaret ettiğinden bahsedebilmenin, modernizm kavramının ne anlama geldiğini ve mahiyetini bilmeden mümkün olamayacağına ilk bölümde değinmiştik. Aynı şekilde postmodern dönemde var olan bir din olgusundan bahsedebilmek ve bu olguyu tanımlayıp analiz edebilmek için de modern dönemde dinin mevcut konumunun ve değerinin bilinmesi de konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim postmodernizm ismi gereği ister “modernizm sonrası” manasında modernizmin bir eleştirisi ve karşıtlığı şeklinde anlaşılın ister modernizmin yeniden yorumlanmış ve esnetilmiş bir devamı olarak kabul edilsin her iki durumda da daima modernizm ile negatif veya pozitif bir karşılıklı ilişki içerisindedir. Bu nedenle postmodern dönemde dinin durumunu açıklığa kavuşturmadan önce modernizmin dine yönelik tutumundan genel hatlarıyla bahsetmek yerinde olacaktır.

16. yüzyıldan itibaren ilk olarak Avrupa’da kendisini gösteren modernizm daha sonra aydınlanma ve hümanizm hareketleriyle tüm dünyada giderek ivmelenen ve etkisini geniş kitlelerde hissettiren bir ideolojiye dönüşmüştür. Burada modernizmin temel mottolarından olan Aydınlanma bu anlamda Kant’ın o meşhur ifadesiyle: “*insanın ergin olmama durumundan çıkışını ve aklını kullanma cesaretini göstermesi*”²¹⁵ne vurgu yaparken aynı zamanda dinin de insan hayatındaki yerinin de yavaş yavaş ortadan kalktığına işaret etmekteydi. Hümanizm ise insanın kendi aklını kullanma cesareti göstermesiyle birlikte üretmiş olduğu bilim ve teknik ile Tanrı’nın yerine ikame olma çabasının modern bir ifadesiydi.²¹⁶ Bu anlamıyla modernizm/modernlik toplumun ve kültürün dinden ve aşkın bir metafizikten arındırılması olarak tanımlanırken modernleşme ise dinin egemenliğinden kurtarılan

²¹⁵ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015), 201.

²¹⁶ Davies, *Hümanizm*, 76.

toplum hayatının giderek dünyevileşmesi olarak tarif edilebilir.²¹⁷ Öyle ki, modern dönemin, Engels, Durkheim, Marx, Comte gibi ileri gelen sosyal teorisyenleri Aydınlanma hareketiyle birlikte dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini tamamen yitireceği görüşündeydiler.²¹⁸ Çünkü onlara göre artık toplumun gelişiminin bilim ve sanayi temelli olması dinin işlevini geçersiz kılıyordu. Sanayi, ekonomi ve teknolojideki gelişmelerle birlikte bilimsel doktrinler toplumda giderek saygınlık kazanırken dini doktrinler yavaş yavaş değer kaybına uğrayacaktı. Bunun yanında Tanrı'yı temsil ettiği iddia edilen kilisenin toplumu kontrol etmek için yürütmüş olduğu totaliter din politikaları ve Hıristiyan teolojisinin insanlara sunmuş olduğu dünya görüşündeki yetersizlikler sonucu yaşanan tatminsizlikler, aydınlanma karşısında dinin değer kaybına uğramasının bir başka gerekçesi olarak gösterilmekteydi.²¹⁹

Modernizm ve Aydınlanma hareketinin bu bağlamda Tanrı ve dine karşı tutumunu belirleyen ana düşünce, insanı, baskılayan ve sınırlayan her türlü inanç, düşünce ve ideolojiden tamamen kurtulmak ve serbest düşüncenin gerçekleşmesini sağlayarak bağımsız, özerk ve özgür bir birey yaratmaktı. Peter Wagner'in tabiriyle modernizmin temel sloganı "modern olmak özgür olmaktır"²²⁰ demektir. Modern anlamda özerk olmak ise insanın bütün düşünce ve eylemlerinde ilk ve son söz sahibinin kendisi olduğu ve ona bütün icat, yaratım ve tasarılarında hiçbir aşkın ve dışsal bir varlığın herhangi bir kural, ölçüt veya kısıtlama getiremeyeceğini ifade etmekteydi. Esasında bu ifade tam anlamıyla insanın mutlak özgürlüğünün sağlanabilmesi adına Tanrının/Kutsal olanın reddi anlamına geliyordu. Bu noktada modern düşünce Tanrı ve dinden uzaklaşmak veya onu edilgen bir pozisyona hapsedmek üzere birtakım planlar geliştirdi. İlk planda, kutsal iradenin geçersizliğini öne sürerek ve evren ile Tanrı arasında kurulan köprüleri yıkarak evrenin yönetimini Tanrı'nın iradesinden koparmış ve Tanrı'yı âtil bir konuma indirgemıştır.²²¹ Bundan böyle Tanrı'dan devralınan evrenle ilgili bütün işler özgür irade sahibi insanın ve onun

²¹⁷ Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, 67.

²¹⁸ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 23-24. Ayrıca bkz., Max Weber, *Protestan Ahkaki ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997). , Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2018). , Karl Marx - Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. Murat Belge (Ankara: Fol Yayınları, 2019).

²¹⁹ Abdulhan Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021), 54.

²²⁰ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Doruk Yayınları, 2003), 27.

²²¹ Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü", 78.

yaratmış olduğu bilimin kontrolüne geçmiştir. Bacon'ın tabiriyle artık insan bilim vasıtasıyla “doğanın mutlak ve tek hâkimi²²²”, Kant'ın gözünde ise doğru ve iyi olanın ilk ve nihai belirleyicisi olmuştur. İkinci planda ise Spinoza'nın panteizminde savunduğu haliyle Tanrı ve evren arasındaki karşılıklı dualite ortadan kaldırılarak, ikisi bir ve aynı şey olarak özdeş kabul edilmiş ve diğer tüm varlıkların tanrısallaştırılması gibi insan da bütünüyle tanrısallığını ilan etmiştir.²²³ Netice itibariyle modernizmin sunmuş olduğu bu her iki planda da Tanrı ya aşkınlaştırılarak ya da tamamen içkinleştirilerek ortadan kaldırılmıştır.²²⁴ Üçüncü planda ise uygulanacak metot bellidir. Tanrı'yı bir kez yerinden ederek artık ona ihtiyacı kalmayan insan, ya Tanrı düşüncesini köhneleşmiş bir arkaik kalıntı olarak nitelemiş ya da Feurbach, Marx ve Freud gibi isimlerin önderliğinde Tanrı fikrini bir yanılgı, yanılsama ve afyon olarak görerek doğal nedenlerin bir sonucu olarak değerlendirmiştir.

Modernizmle birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal düzende mitlerin ve dini değerlerin anlamını ve açıklayıcı gücünü kaybetmesiyle birlikte, doğada ve toplumda yaşanan olayları açıklayabilmek, geleceğe yönelik bir rota çizebilmek ve birey-toplum ilişkilerini düzenleyebilmek için yeni bir dünya görüşüne, bir çerçeveye, bir “bilgi”ye ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bir başka ifadeyle Aydınlanmayla beraber doğayı ve toplumu yeniden anlamlandırmak ve tanımlamak için yeni bir epistemolojik döneme girilmiştir. Tanrı'nın ölümüyle birlikte özgürlüğünü ilan eden modern insan, bu epistemolojinin kaynağını ise “akıl” olarak temellendirmiştir. Akıl bundan böyle bütün modernizm sürecinde doğa, toplum ve birey üzerinde ezeli-ebedi doğrular üreten ve kendi çıkardığı evrensel yasalarla hüküm süren yegane otorite olarak kabul edilmiştir.²²⁵

Öncesinde Tanrı'nın bir mirası olarak insanın yetilerinden sadece biri görülen aklın modern dönemde her şeyin ölçütü ve belirleyicisi konumuna yükselmesinde şüphesiz Descartes, Kant ve Spinoza gibi birtakım düşünürlerin büyük katkıları olmuştur. Nitekim modern felsefenin kurucularından sayılan Descartes, varlığına dair düştüğü şüphenin sonucunda kesin bilginin imkanını sorgulayarak ortaya koyduğu meşhur önermesinde “düşünüyorum o halde varım” diyerek, varlığını ussal bir süreç

²²² Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Selin Aktuyun (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 32.

²²³ Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrının Ölümü”, 78.

²²⁴ Latif Tokat, “Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi”, *Bilimname* 34 (2017), 129.

²²⁵ Adorno Theodor W., “Felsefi Tesbitler”, çev. Medeni Beyaztaş, *Hakikat Nedir?*, ed. Medeni Beyaztaş (İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004), 8.

olan düşünme eyleminde temellendirmiştir. Descartes bu önermesiyle yalnızca olağan şüphesini gidermekle kalmamış akıllı varlığın kurucu unsuru olarak belirlerken, kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, temel niteliği düşünmek olan ve kendi başına var olabilen bir özne felsefesinin de önünü açmıştır.²²⁶ Tanrı'nın varlığını evreninin varlığıyla bir ve aynı şey olarak gören Spinoza ise bir anlamda bahsi geçen özneyi Tanrı'dan bir parça saymış ve onu bir anlamda tanrısallaştırmıştır. Ona göre insan akıllı Tanrı'nın sonsuz doğasının bir parçasıdır. Akıllı Tanrı'nın özünün bilgisini taşır.²²⁷ Dolayısıyla arzularına hâkim olan ve akıllı hayatında kılavuz olarak benimseyen kişi, her şeyin zorunlu ve içkin nedeni olan, doğası gereği özgürce varolabilen Tanrı'ya da benzemiş olur.²²⁸

Descartes ve Spinoza'nın akıl temelli ve kendi kendisinin kurucusu ve kendine yetebilen tanrısallaştırılmış öznesi Kant tarafından ele alındıktan sonra modern düşüncenin arzu ettiği haliyle tamamen dünyevileştirilmiş bir özneye dönüştürülür. Bu bağlamda Kant akıl temelli öznenin konumunu daha da güçlendirmek için Tanrı'yı - algısız kavramlar boştur- boş bir kavram olarak nitelendirmiş ve onu numenal dünyaya ait, bilgi sınırlarımızı aşan bir kavram olduğu gerekçesiyle bilinemezliğin içerisine hapsedmiştir. Tanrı fenomenin ötesindeki bilinemez olarak modern öznenin kapsam alanının dışına itilmiştir.²²⁹ Bundan böyle sahip olduğu önsel (a priori) görü ve zihinsel kategorileriyle özne, kendini gerçekliği ve dünyayı inşa etmeye ve Tanrı'nın yokluğunda oluşan boşluğu yine kendi nesnel ve evrensel yasalarıyla doldurmaya muktedir bir varlık olarak yeniden tanımlamıştır. Tanrı'dan oluşan bu boşlukla Kant insanların ahlaki yaşantılarında tarih boyunca süregelen Tanrı'nın otoritesini de teorik akıl vasıtasıyla yerinden ettikten sonra modern özneye devretmiştir. Artık ahlak alanında da Tanrı bir merci olmaktan çıkarılmıştır. Çünkü kendi kendine yetebilen modernizmin özerk öznesi neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilecek ve kendi ahlaki yasalarını belirleyebilecek akıl ve yetiye sahiptir.²³⁰

Teorik alanın yanında ahlaki alanda da Kutsalın hükmünü geçersiz sayarak otoriteyi devralan özerk özne bundan sonra akıl ve bilimin rehberliğine kendi

²²⁶ Tüzer, "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü", 80.

²²⁷ Baruch Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2011), 53.

²²⁸ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen, İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 101.

²²⁹ Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, 65.

²³⁰ Ross Pole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 168.

konumunu sağlamlaştıracak, toplumu kuracak ve şekillendirecek, yarattığı idealarla tarihe yön verecek, doğayı dilediğince kullanacak, dönüştürecek ve dünyanın hâkimi olacaktır. Bauman'ın da ifade ettiği gibi “*mutlak hakimiyet modern öznenin en büyük zaferidir.*”²³¹ Ancak modern düşüncenin tam bu noktada kendisiyle çelişen bir paradoks karşılı karşıya kalmaktadır. Öyle ki, O bir yandan tam bir özgürlük adına Tanrı'nın ölümünü ilan etmekte diğer yandan ise Tanrı'nın yerine geçmek, Tanrı gibi olmak veya Adorno'nun deyimiyle “*Tanrıyı oynamak*”²³² tadır. Nitekim:

*“Tanrının yerine akıl, kutsal kitabın yerine bilim, peygamberlerin yerine bilim adamları ve uzmanlar, ümmetin yerine rasyonel toplum, kulun yerine özerk özne, inayetin yerine tarih ve cennetin yerine bu dünyada daha iyiye ve gelişmişliğe, selamete doğru ilerleme konmuştur. Akıl, doğa, bilim, ekonomi, demokrasi, insan hakları, özgürlük, rasyonellik, evrensel ahlak, adalet vb. mutlaklar, modernizm tarihinin kutsalları, azizleri ve kahramanlarıdır.”*²³³

Modernizmin ilkeleri ve vaatleri ile ilahi olan arasındaki tüm bu benzeşimler esasında Tanrı'nın gerçekte ölmediğini, insanın yalnızca Tanrı'nın mirasına el koyduğunu ve onu farklı formlarda yaşatmaya devam ettirdiğini göstermektedir. Bu durum Modern çağda din ve teolojinin yok sayıldığı veya modern düşüncenin özünde dine muarız bir hareket olduğu tezinden ziyade dinin esasında hiçbir zaman etkisini kaybetmediği, kutsalın bir şekilde yaşatıldığı ve modernizmin yeni bir dini perspektif yarattığı tezini güçlendirmektedir. Nitekim Alman düşünür ve sosyal bilimci Max Weber her ne kadar aydınlanmayla beraber rasyonalizmin güçleneceğine vurgu yapsa da insanın özünde var olan dinsel itkinin daima onun eylemlerini yönlendireceğini öne sürmüştür. Ona göre Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkacak olan kamusal alan içerisindeki mücadeleler küçük tanrıların mücadelesi olacaktır.²³⁴ Aynı şekilde bir başka sosyal bilimci olan George Simmel de yurttaş ve meslektaş olduğu Weber ile benzer bir fikre sahiptir. Ona göre de modernizmin yürütmüş olduğu ilerlemeci mücadele

²³¹ Bauman, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, 46.

²³² Adorno'nun “Tanrıyı Oynamak” söylemi için bkz. Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014).

²³³ Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrının Ölümü”, 85.

²³⁴ Bknz. Max Weber, “Meslek Olarak Bilim”, çev. Taha Parla, *Sosyoloji Yazıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

Hıristiyanlığın en başından beri sürdürdüğü mücadeleden hiç de farklı değildir. Amaçları bakımından modernizm Hıristiyan dininin bir devamıdır.²³⁵

Aydınlanmayla birlikte “insan merkezilik” olarak tanımlanan ve modernizmin temel yapıtaşlarından biri olan hümanizm hareketinin köklerinin de bu minvalde Hıristiyan teolojisinin bir uzantısı olduğu kabul edilmektedir. Bu fikre sahip isimlerden biri de İngiliz düşünür John Gray’dır. Gray “*Saman Köpekler*” adlı yapıtında Hümanizmin felsefi değil dini bir hareket olduğunu şu sözlerle öne sürmektedir. “*Hümanizm bir felsefe ve bilim doktrini değil, dini bir öğretimdir. Hümanizm, Hıristiyan inancının arta kalan enkazından bir araya getirilerek inşa edilmiş seküler bir dindir.*”²³⁶ Gray aynı zamanda modernizmin lokomotifini olarak nitelendirdiği “lineer tarih anlayışı”nın da özünde dini motifler taşıdığını, bu sebeple modernizmin yarattığı salt seküler bir anlayış olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre: “*İlerleme nosyonu, Hıristiyan inancının ilahi iradeye olan yönelişinin dünyevi bir uyarlamasıdır. Modern insanın Hıristiyanlık sonrası dünyayı cennete çevirebileceğine yönelik inançtır.*”²³⁷

Eserlerinde bir anlamda mutlak bir Sekülerizm’in mümkün olup olmadığını sorgulayan Gray modern politika üzerine kaleme aldığı “*Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*” adlı yapıtında modern politik hareketlerin de birtakım dini saiklere sahip olduğunu iddia etmektedir. Ona göre modernizm tarihindeki devrimci hareketler özünde dini hareketlerdir. Günümüzde devrimci hareketlerin mücadelesi veya ideolojilerin savaşı dediğimiz şeyler esasında “din savaşlarıdır.” Komünizmden, Liberalizme, Nazizimden, Demokrasiye modern ideolojilerin her birinin tıpkı dinler de olduğu gibi birer kıyamet senaryosu ve kurtuluş fikri vardır. Birinin kurtuluşu uhrevi diğerinin ise dünyevidir.²³⁸ Bu yönüyle modernizm tarihi tüm sekülerlik iddialarına rağmen kutsalın tarihidir.²³⁹ Sonuç olarak Aydınlanma hareketi dinin seküler bir biçimidir veya sekülerleştirilmiş dindir. Bütün bir Modernizm tarihi de seküler dinlerin tarihidir.

²³⁵ Bknz. George Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

²³⁶ John Gray, *Saman Köpekler*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 13.

²³⁷ Gray, *Saman Köpekler*, 38.

²³⁸ John Gray, *Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 11.

²³⁹ Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet*, 25.

3. 2. POSTMODERN DİN

Postmodernizimin dine ve Tanrı'ya yaklaşımı ise oldukça farklıdır. Postmodernizm ne Ortaçağ'da olduğu gibi din ve Tanrı merkezli bir dünya tasavvur etmekte ne de modernizmin radikal biçimde savunduğu haliyle dine ve Tanrı'ya muarız ve antagonist bir yaklaşım sergilemektedir. Bu anlamda modernizmin karakteristiği olan düalist anlayış -ikilikler arasındaki zorunlu tercih ve çatışma- postmodern düşünce tarafından reddedilir. Dolayısıyla postmodernizmin bu noktadaki tutumu bilimi reddeden teizm ile dini reddeden ateizm arasında bir yerde konumlanmaktadır.²⁴⁰

Öncelikli olarak postmodernizm her türden üstanlatılara ve hakikat iddialarına karşı kuşkulu ve eleştirel yaklaşmaktadır. Çünkü postmodernizme göre özünde kurtuluş reçetesi taşıyan her türden üst anlatılar şiddeti meşru kılan bir hakikat söylemiyle varolurlar. Dolayısıyla "hakikat" doğası gereği tek ve bölünemez olduğundan anlatılar arası çatışma ve şiddet kaçınılmazdır.²⁴¹ İşte bu nedenle mutlak hakikat söylemine sahip her inanç, din ve ideoloji postmodernizmin eleştiri oklarının hedefi olmaktadır. Nitekim bilindiği üzere postmodernizm modernizmin savunmuş olduğu akıl, bilim, evrenselcilik, özcülük, ilerlemecilik, vb. kavramlarını da hakikat iddiası olan birer üstanlatı olduğu gerekçesiyle ağır bir şekilde eleştirerek reddetmiştir. Bu sebeple postmodernizm özellikle mutlak bir Tanrı'ya ve hakikat iddiasına sahip bütün geleneksel ve semavi dinleri de bu bağlamda reddetmektedir.²⁴² Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere postmodernizmin eleştirilerinin odak noktası ve karşısında olduğu şey bir "olgu olarak din" kavramı değil "mutlak bir Tanrı ve hakikat söylemine sahip din" kavramıdır.

Modernizm Tanrı'ya karşı göstermiş olduğu amansız mücadelesine rağmen bir şekilde ya onun varlığını kabul etmiş ya da onun yerine başka ilahlar yaratarak tanrısal olanı yaşatmaya devam etmiştir. Nitekim, ezeli ve ebedi hakikat fikri, varlığın temeli ve evrensel ilkeleri, düzen ve birlik gibi tanrısallığın nüveleri olan birtakım nosyonların, modern düşüncenin özne fikrinin yaratımında kullandığı kavramlar olmaları, ilahi olanın korunduğunun en açık göstergesidir. Bu bakımdan Nietzsche'nin de pek çok yerde bahsettiği üzere, mutlak töze ve kesinliğe olan ortak inançları nedeniyle bilim ve

²⁴⁰ Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji*, 92-93.

²⁴¹ Bknz. Lyotard, *Postmodern Durum*.

²⁴² Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 28.

din müttefikleridir.²⁴³ Postmodernizm ise bu anlamda hakikat, töz, evrensellik, mutlaklık, nesnellik, temelcilik vb. gibi dinlerin ve modern düşüncenin tanrısallığın göstergeleri olan ortak kavramlarını reddetmektedir. Bu kavramların yerine olumsuzluk, temelsizlik, istikrarsızlık, belirsizlik, görelilik, çoğulculuk, çeşitlilik, yerellik gibi kavramların geçerliliğini savunmaktadır. İşte postmodern düşünce bu haliyle tam olarak Tanrı'nın ölümünü imlemektedir. Ancak modernitenin gelişigüzel bir biçimde Tanrı'nın ölümünün ilanından farklı olarak postmodernizm, Tanrı'nın/tanrısallığın varoluşsal zemini olan nosyonları da (töz, temel, mutlak, hakikat) ortadan kaldırarak Tanrı'nın ölümünü bir kez daha -ancak bu sefer geri döndürülemez bir şekilde- ilan etmektedir.²⁴⁴

Postmodern perspektifte gerçekliğin dil tarafından inşa edilmesi ve dilin dışında bir gerçekliğin olmaması fikri dini de dili aşan bir gerçeklikten, varlıktan, hakikatten, anlamdan ve amaçtan mahrum bir metne dönüştürmektedir. Dolayısıyla bundan böyle hiçbir din artık kendisini aşkın bir varlığa, mutlak bir hakikate ve sabit bir gerçekliğe dayandıramaz ve herhangi bir üstünlük iddiasında bulunamaz.²⁴⁵ Bir başka ifadeyle postmodernizm hakikatten tamamen yoksun ve hiçbir iddiası olmayan -üstanlatısı olmayan- Tanrısız bir din tahayyül etmektedir.²⁴⁶ Öyle ki, bu din tamamen dil tarafından inşa edilmiş, herhangi bir otoriteye sahip olmayan, temelini kaybetmiş, yaratıcısız ve buyruksuz, yorum çokluğuna bağlı olarak olumsuzluk ve belirsizlikle harmanlanmış, yalnızca kişiler arası ilişkilerde etkinleşen, dünyevi haz ve doyumun sağlayıcısı olan, hoşgörü, saygı, sevgi, sorumluluk vb. gibi insani istek ve arzuların yerine geçen ve sınırsız özgürlüğü destekleyerek “ne olsa gider” (anything goes) söylemini meşrulaştıran bir dindir.²⁴⁷

Dinlerin geleneksel inanç ve ritüellerinde hâkim olan; kurtuluşun öte dünyada olmasından ötürü bu dünyanın geçici ve değersiz görüldüğü, mutlak ve belirleyici bir dille göreceliğin ve müphemliğin ortadan kaldırıldığı, aşkın bir anlam ve hakikatle insanların arayış sıkıntısından kurtarıldığı, ilahi iradeyle insanlardan özgürlüğün

²⁴³ Bknz. Nietzsche, *Şen Bilim*.

²⁴⁴ Christopher McNab, *Alterity, Religion, and The Metaphysics of Postmodernism* (University of Wales, Doktora Tezi, 1998), 34-35.

²⁴⁵ Thomas A. Carlson, “Postmetaphysical Teology”, *The Cambridge Companion To Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: UK: Cambridge University Press, 2003), 13.

²⁴⁶ Kevin J. Vanhoozer, “Theology and The Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)”, *The Cambridge Companion To Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: UK: Cambridge University Press, 2003), 12.

²⁴⁷ Tüzer, “Postmodernizm ve Tanrının Ölümü”, 113.

yükünün alındığı ve insanların tek bir çatı altında birleştirildiği bir din postmodern kültürde yeri olmayan bir dindir. Buna mukabil postmodern düşüncenin izin verdiği din Bauman'ın da ifade ettiği gib: “*Tüm aşkın bağlarından kopartılarak içkinleştirilmiş, insanların kendilerini yaratımlarında, dünyevi coşku ve hazlarını yaşamalarında aracılaştırılmış, özgürlüğe ve özerkliğe imkan tanıyan sekülerleştirilmiş bir dindir.*”²⁴⁸

Postmodern dinin en önemli göstergesi onun hakikat ötesi (post-truth) ve anti-temelci (nonfoundational) bir niteliğe sahip olmasıdır. Nitekim çalışmamızın daha önceki bölümlerinde de bahsettiğimiz üzere postmodern düşünce varolan her şeyin temeli sayılabilecek bir töz olarak mutlak bir hakikat'in olduğu fikrini reddetmektedir. Bu anlamda keşfedilecek bir hakikat yoktur. Hakikat denilen şey sabit ve değişmez bir bütünlükte kavranılmayı bekleyen bir olgu değildir. Hakikat daha çok Foucault ve Baudrillard'ın eserlerinde de vurguladığı haliyle değişken bir yapıya sahiptir. Çünkü hakikat tarihin belirli zaman dilimlerinde devamlı bir şekilde oluşturulan²⁴⁹ ve günümüz dünyasında medya tarafından simüle edilerek “gerçeğin” yerini alacak biçimde (hipergerçeklik) yeniden kurgulanan bir şeydir.²⁵⁰ Dolayısıyla kendisini bir hakikat mefhumuna dayandıran bütün inançlar ve dinler ve bunların devamında geliştirilen; gerçeklik, evrensellik, mutlaklık, nesnellik gibi tözsel tasavvurlar herhangi bir gerçekliğe sahip değildir. Bütün bunlar olsa olsa Nietzsche'nin “kesinlik özlemi” dediği, “*Müphemliğin karanlık dehlizlerinde kaygı içinde varolamayanlar için kaçış yolu olan arzunun ve dilin yaratımlarıdır. Hakikat illüzyon olduğu unutulmuş bir illüzyondur. Gerçek olan yalnızca yorumlardır.*”²⁵¹

Postmodern bir din tıpkı dilin yaratımı olan diğer metinler gibi yalnızca bir metindir ve bu bakımdan göreceli ve her türden sonsuz yoruma açıktır.²⁵² Her metin, tarihin belirli zaman dilimlerinde kendi ilişkiler ağı içerisinde oluşturulduğundan kendine has bir doğruluğa ve geçerliliğe sahiptir. Bu nedenle hiçbir metne geçmiş, şimdiyi ve geleceği kapsayan nihai bir anlam ve ilke gözüyle bakılamaz.²⁵³ Bu bağlamda dinler de devamlı bir şekilde değişen tarihin ve kültürün bir parçası

²⁴⁸ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, 260-268.

²⁴⁹ İktidar ve hakikat ilişkisi için bkz. Foucault, *Özne ve İktidar*.

²⁵⁰ Medya ve hakikat ilişkisi için bkz. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*.

²⁵¹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 67.

²⁵² Mieke Bal, *Postmodern Theology as Cultural Analysis*, ed. Graham Ward (USA: Blackwell Publishing Ltd, 2005), 11.

²⁵³ Gianni Vattimo, “Yorum Çağı”, *Dinin Geleceği*, ed. Santiago Zabala - Richard Rorty (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), 48.

olduğundan, hiçbir din kendisinin daha doğru ve hakikat olduğunu iddia edemez, çünkü, her din bir metin olarak değişken, görelî ve müphemdir.²⁵⁴ Bu bakımdan geleneksel dinlerde varolan, her şeyin anlamının ve temelinin içerisinde barındığı hakikate dayalı bir din anlayışı postmodernizmle birlikte ortadan kaybolmaktadır.

Postmodern dinin Tanrı'dan ve hakikatten tamamen yoksun bir din olmasının bir diğeri sebebi Tanrı'nın ölümüyle birlikte ondan bir suret taşıyan öznenin de ölümünün ilan edilmesidir. Bir yandan Tanrı'nın ölümünü muştulayan insan diğeri yandan kendi kendini yaratma düşüncesiyle Tanrı'nın ölümünün ardından ortaya çıkan boşluğu kendisiyle doldurmaya çalışmaktadır. Fakat kendini yaratma eylemi tanrısallığı farklı bir biçimde devam ettirmektir ki bu ilahi olanı ortadan kaldırmaya çalışırken onun karşısında boyun eğmektir.²⁵⁵ Deleuze'ün Fark ve Tekrar da vurguladığı gibi "*Kendilik korunduğu sürece, Tanrı var olmayı sürdürür. İnsan Kutsal'ın üzerinden o kadar çok tanımlanmıştır ki, insanın ölümü ilan edilmeden Tanrı'nın ölümü ilan edilmez.*"²⁵⁶

Postmodern düşüncenin öncülü sayılan Nietzsche'nin de belirttiği üzere insan bir Tanrı olamasa da "güç istenci"yle her şeyin kontrolünü eline geçiren bir vekil ilahdır. Ancak Tanrı'nın imgesi olmayı sürdüren insan ortadan kaldırıldığında Tanrı da tam anlamıyla toprağa verilebilir.²⁵⁷ Yine Nietzsche'ye göre, her şeyde bir mana olduğunu varsaymak ve görünenin ardında görünmeyeni aramak miadı dolmuş bir metafiziğe aittir ve bunların kökünün kazınması gerekmektedir.²⁵⁸ İşte insanın ölümü şeylere verilen bu içkin manadan ve derinlik düşüncesinden de vazgeçiş anlamına gelmektedir. Dolayısıyla postmodern dönemde eğer bir Tanrı yoksa bunun bir diğeri nedeni de kendisini tekrar yerleştirebileceği hiçbir uygun zeminin kalmamasıdır.

Nihayetinde Tanrı'dan gerçek anlamda kurtulmak ancak insanın kendi benliğinden vazgeçmek pahasına mümkün olmaktadır. Bu ise tam olarak postmodern kapitalist sistemin yapmaya çalıştığı şeydir. Nitekim postmodern kapitalizm teknolojiyle birlikte artan üretim araçları vasıtasıyla üretken ve etkin özneyi öldürerek yerine tüketen, edilgen ve dağılmış bir özneyi konumlandırmaktadır. Her türden üretme

²⁵⁴ Daniel J. Adams, "Postmodernizmin Teolojik Anlamı", çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 259.

²⁵⁵ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 209.

²⁵⁶ Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım - Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017), 27-28.

²⁵⁷ Nietzsche, *Şen Bilim*, 74.

²⁵⁸ Nietzsche, *Şen Bilim*, 77.

eylemine özünde Tanrı'nın yaratıcı imgesi olduğu düşünülürken, pasif ve tüketici bir öznellik hiç de Tanrı'nın murad ettiği bir öznellik değildir. Dolayısıyla postmodernizm doğası gereği üretken olan özneyi ortadan kaldırarak temel niteliği yaratmak olan Tanrı'yı hedef almakta ve bizlere tarihin hiçbir döneminde aşına olmadığımız benzersiz bir öznellik anlayışı sunmaktadır.²⁵⁹

Tanrı'nın ardından insanın da ölümünü ilan eden postmodernizm bu anlamda insan olmanın yavaş yavaş anlamını yitirdiği, neye insan dendiğinin veya insanın ne olduğunun sorgulandığı “insan sonrası” (post-human) bir dönem olarak adlandırılmaktadır. Gerçekten de postmodern dönemde insan modern dönem ve öncesinde olduğu gibi kendine dönük bir öznellik inşa edememektir. Çünkü, postmodern düşünce insanın benliğini bulma ve kendini gerçekleştirme gibi uğraşların modernizme özgü köhneleşmiş, yersiz ve yetersiz çabalar olduğunu düşünmektedir. Bu noktada postmodernizm esas yapılması gerekenin, insanın doğasının değiştirilerek, onun kendisini aşmasını ve geliştirmesini sağlamak olduğunu savunur. Nitekim günümüzde adını sıkça duyduğumuz Transhümanizm hareketi postmodernizmin bu arzusunun bir yansıması olarak görülmektedir. Bu bakımdan transhümanizm:

“Yapay zeka, sibernetik, genetik bilim, biyoteknoloji ve nanoteknoloji vb. gibi, teknolojinin en gelişmiş cihazlarını ve tekniklerini kullanarak, insanın sahip olduğu hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi biyolojik ve fizyolojik sınırlılıkları ve olumsuzlukları ortadan kaldırmayı amaçlayan bir harekettir.”²⁶⁰

Transhümanizm bunun yerine fiziksel ve bilişsel olarak üst düzey becerilere sahip, sağlıklı, genç ve uzun ömürlü -ya da ölümsüz- yarı insan yarı robot bir varlık formu yaratmayı amaçlamaktadır.²⁶¹ Bir başka deyişle transhümanist hareket teknolojinin bütün imkanlarını kullanarak homo sapiens'in geçmişten günümüze sahip olduğu özünden kopartılıp post-human bir form olan robo-sapiens'e dönüştürülmek istenmesidir.²⁶² Buradaki nihai amaç ise insanın tüm noksanlıklardan arındırılarak Nietzsche'nin “üst insan” (übermensch) dediği mükemmel varlığına ulaşmaktır.

Transhümanizmin insanın gelişimine odaklanması, hastalıkların ve acıların ortadan kaldırılması gibi sosyal bir amaca hizmet etmesi, insanın nihai çıkması olan

²⁵⁹ Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, 242.

²⁶⁰ Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 67.

²⁶¹ İsmail Kurt, *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 107.

²⁶² Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 135.

ölümle ilgili kaygılar taşıması, gelecekle ilgili kurgular geliştirmesi ve insanın kendini aşması yönünden özgün bir “aşkınlık” içermesi gibi, geleneksel dinlerin de sahip olduğu birtakım ortak özellikleri barındırması onun bir din olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu yönüyle transhümanizmin geleneksel dinlerden bazı motifler taşıdığı gerekçesiyle dini bir hareket olduğu düşünülmektedir. Bu motiflerin ise daha çok Hıristiyanlık inancının temel doktrinleriyle benzerlik taşıdığı iddia edilmektedir. Bu benzerliklerden ilki Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedeninde zuhur etmesi, yani enkarnasyon inancıdır. Burada Tanrı insan olabildiği gibi insan da Tanrı olabilmektedir. İkinci olarak ise insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı (imago Dei) inancıdır. İnsan yaratılışı gereği Tanrı'nın güç, akıl ve kabiliyetleri gibi vasıflarını üzerinde taşımaktadır. Dolayısıyla bu inanışa göre insan Tanrı'ya benzetilmektedir.²⁶³ Nitekim transhümanist hareket de Hıristiyanlığın bu iki öğretisinde olduğu gibi insanı tüm eksiklerinden kurtararak onu Tanrı gibi kusursuz bir varlığa dönüştürmeye/yaklaştırmaya çalışmaktadır. Bunun yanında Hıristiyan kristolojisinde Mesih'in tekrar dirilerek yeryüzüne inmesinin ölüme karşı bir zafer olarak görülmesi ve Hz. İsa'nın mucizevi olarak hastalıkları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi inancıyla, hümanizmin teknoloji yordamıyla insanın sahip olduğu bütün engelleri ve hastalıkları tamamen ortadan kaldırarak ölümsüzlüğe ulaşmaktaki arzusu dinle transhümanizm arasındaki diğer benzerlikler olarak gösterilmektedir.²⁶⁴

Buna karşın kimilerince transhümanizm geleneksel dinlerle hiçbir ortak yönü bulunmayan, hatta tam aksine insanın genetiğini ve doğasını değiştirmeye yönelik bir hareket, yaşamın bir sonu olarak Tanrı'nın bahsettiği ölüm gerçeğine bir başkaldırı ve putperest bir tavırla dünyada cenneti yaratma cüretinde bulunan bir girişim olduğu gerekçesiyle ateizmle ilişkilendirilmiştir. Transhümanizmin teistik olmaktan ziyade ateistik bir karaktere sahip olduğunu düşünenlerden biri de Ahmet Dağ'dır. Ona göre transhümanizm hareketi modern hümanizmin geliştirilmiş bir sonraki versiyonudur. Modern Hümanizm doğa ve Tanrı'yla olan ilişkisinde insanın konumunu değiştirmeyi (İnsanın Tanrı'nın yerine ikame edilmesi) amaçlarken, transhümanizm insanın doğasını değiştirmeyi ve onu doğa ve Tanrı'dan koparmayı amaçlamaktadır.²⁶⁵ Yine transhümanizmin amaçları doğrultusunda ilerlerken geleneksel dinlerin Tanrılar'ından bağımsız olarak, bilimi ve teknolojiyi esas alması ve hiçbir dini hassasiyet taşıması

²⁶³ Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 32.

²⁶⁴ Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 34.

²⁶⁵ Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 13.

da onu teizmden çok ateizme yaklaştırmaktadır. Transhümanizmin postmodern zihniyetin oluşturduğu posthuman bir hareket olması da onu geleneksel dinlerde olduğu gibi bir hakikat ve tanrısallık iddiasından alıkoymaktadır. Bütün bunlardan yola çıkıldığında transhümanist hareketin geleneksel dinlerin günümüze yeniden uyarlanmış bir versiyonu olmaktan ziyade geleneksel dinlerin insanlara sunmuş olduğu belirli bir yaşam tarzı ve insan anlayışı yerine yeni ve değişken bir insan ve yaşam anlayışını teklif eden, çağın teknolojik gelişmelerini ve her türden yenilikçi düşünce sistemlerini ve farklı inanç biçimlerini destekleyen, bilim, akıl ve teknolojiyle teolojik düşüneyi ortak bir paydada buluşturmayı amaçlayan postmodernitenin din anlayışı çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Postmodern düşünce geleneksel ve modern dinlerin ortaya koymuş olduğu Tanrı ve akıl merkezli teolojinin artık insanlara faydalı ve geçerli bir inanç reçetesi sunamayışından kaynaklı inandırıcılığını ve değerini yitirdiğini düşünerek postmodern bir dinin gerekliliğini savunur. Bu din bir dogmatizmin ve çatışmanın oluşmasına vesile olabileceğinden bir şeyin tamamen ortaya çıkmasını istemeyen diğer taraftan ötekileştirici ve kısıtlayıcı bir duruma sebebiyet verebileceğinden bir şeyin ortadan tamamen kalkmasını arzulamayan, dolayısıyla her şeyin birbiriyle dengeli ve entegre bir biçimde var olabilirliliğini mümkün gören bir dindir.²⁶⁶ Bu nedenle postmodern din mutlak bir gerçekçilik iddiası taşıyan objektif, normatif ve apolojetik bir teolojinin yerine, sübjektivizm ve rölativizmin hakim olduğu, farklılığın ve çoğulculuğun öne çıkarıldığı post-truth bir teolojiyi tercih eder.²⁶⁷ Bu açıdan geleneksel dinlerden farklı olarak postmodern din transhümanist hareketle uyumlu ve paralel olarak her türlü ilişkiye açık olacak şekilde, senkretik ve çok bileşenli varlık formlarına (makine-insan), klasik cinsiyetçi yaklaşımın tersine trans-gender (çok cinsiyetli) tercihlere ve gen klonlama gibi çok bileşenli melez canlıların üretimine karşı hoşgörüyüyle yaklaşan bir dindir.²⁶⁸

Postmodern düşüncenin çoğulcu ve rölatif düşünce yapısının eşgüdümünde şekillenen postmodern din, dogmatik öğretilere dayanan ve kurumsal bir kimlik ve

²⁶⁶ Gavin D'Costa, "Postmodernity and Religious Plurality: Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?", *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward (Oxford: Wiley-Blackwell, 2005), 136.

²⁶⁷ Santiago Zabala, "Giriş: Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din", *Dinin Geleceği*, ed. Santiago Zabala - Richard Rorty (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), 54.

²⁶⁸ Carlson, "Postmetaphysical Theology", 62.

bağlılık içeren geleneksel dinleri eleştiriye tabi tutarak herhangi bir amentüye veya doktrine sahip olmayan, bireyin özgürlüğünü hiçbir şekilde kısıtlamayan ve ona bu dünyada bir maneviyat ve iç huzur kazandıran farklı inanç formlarını desteklemektedir.²⁶⁹ Bu yönüyle “din sonrası maneviyat” olarak da isimlendirilen bu teoloji anlayışı, inanç alanında kişiye özgü deneyimleri önceleyen ve dinde çeşitliliği ve bireyselciliği savunan bir tutum sergilemektedir. Bu nedenle de dini alanda bireyi kimlik kazandırmaya sevk eden her türlü kurumsallaşmaya ve kolektivizme karşı çıkmaktadır.

Postmodern dinin çoğulculuğu içerisinde kendine yer bulan çeşitli inanç formlarının her birinin ortak özelliği bireyin manevi doyuma ulaşmasına ve ahlaki gelişimini tamamlamasına katkı yapmaktır.²⁷⁰ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bireyin bu doyum ve gelişime ulaşırken esas aldığı şeyin geleneksel dinlerde olduğu haliyle mutlak bir teslimiyet (iman) olmadığıdır. Çünkü postmodern teolojide birey istediği zaman geçişler yapabileceği geniş bir inançlar manzumesine sahiptir. Böylelikle postmodern çoğulculuğun sağlamış olduğu bu çeşitlilikte kişi kendisini tek bir dine veya inanca bağlı kılma zorunluluğundan kurtulmuş olur. Bu durumda birey Budizm’e inanırken aynı zamanda bir Müslüman olabilir ve birini kendini içsel huzurunu sağlama noktasında tercih edebilirken diğerini sosyal yaşantısında bir kaynak olarak benimseyebilir. Dolayısıyla birey postmodern dönemde kendisine uygun gördüğü inanç veya inançları tercih etme noktasında sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Bauman’ın da bir teşbihle ifade ettiği üzere: “*Postmodern dünya her şeyin aynı anda ve sınırsız tüketilebileceği bir mutfaktır. Bu mutfakta maksat doymak/tatmin olmak değil her şeyin tadına/hazzına varmaktır.*”²⁷¹

Özetleyecek olursak, postmodern dönemde makul olan din anlayışı kendinden önceki dönemlerden farklı bir görünüm arz etmektedir. Bu açıdan postmodernitenin kendine özgü bir din perspektifine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim her şeyden önce modern ve premodern dönemlerde görmeye aşina olduğumuz Tanrı ve töze dayalı teolojiler postmodernizmle birlikte artık kabul görmemektedir. Bu yönüyle postmodernizm modern dönem öncesinde her şeyin merkezi olarak kabul edilen ve aşkın bir metafiziğe dayanan geleneksel dinlerin tanrısını kabul etmediği gibi, modern

²⁶⁹ Antoon Geels, *Postmodern Spirituality* (New York: New York Press, 2009), 11-12.

²⁷⁰ Carlson, “Postmetaphysical Teology”, 8.

²⁷¹ Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 42.

dönemde Tanrı'nın yerine ikame edilen tözsel aklı da reddeden bir teolojiyi savunmaktadır. Dolayısıyla postmodern din hiçbir aşkın metafiziğe ve temele dayanmayan tanrısız ve merkezsiz bir dindir.²⁷²

Dışsal hiçbir buyruğa, otoriteye, yaratıcıya ihtiyaç olmadığını düşünen postmodern din anlayışı bunun yerine hakikat iddiası taşımayan, kurumsallaşmamış, sonsuz yorumla çoğaltılabilen, senkretik, dünyevi ve içkinleştirilmiş inanç formlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bunun yanında postmodern teoloji geleneksel dinlerin sahip olduğu ahiret inancının bir uzantısı olarak bu dünyanın gelip geçiciliğini vurgulayan, dolayısıyla dünyevi hazları ve çıkarları kötöleyen ve sınırlandıran teolojisinin yanı sıra bireyin sonsuz özgürlüğü bağlamında dünyevi her türlü mutluluğa, hazza ve zevke onay veren bir teolojiye sahiptir.²⁷³

Geleneksel dinlerin kutsiyet atfettiği peygamberlerin ve kutsal kitapların öğretilerini yalnızca tarihin belirli bir döneminde yapılan yorumlar olarak değerlendiren postmodernite bunların günümüzde bir geçerliliğe sahip olamayacak kadar eski olduğunu düşünmekte, bu nedenle de postmodern bir teolojinin inşasında geleneksel dinlerin geçmişe ait doktrinlerinin değil çağımızın meselelerine çözümler üretebilen, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri destekleyen ve bireyin her anlamda gelişimine katkı sağlayan, dünyevi, olumsal, çoğulcu ve senkretik karaktere sahip yaklaşımların esas alınması gerektiğini düşünmektedir.

Sonuç olarak modernitenin başarısızlıklarına ve aşırılıklarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan postmodern düşüncenin her şeye şüpheyile yaklaşan tavrı onu "Tanrı", "Hakikat", "Kutsal" gibi dini kavramları da sorgulamaya sevk etmiştir. Bu kavramlardan oluşan bir dinin ancak modernitede olduğu gibi kişiler ve toplumlar arası çatışmalara ve şiddete yol açacağını savunan postmodernizm bu kavramların olmadığı bir dinin insanlık için daha makul olacağını iddia etmiş ve netice itibariyle Tanrı'nın, Hakikat'in, Kutsal'ın olmadığı postmodern bir din inşa etmiştir. Bu kavramlardan yoksun bir olgunun din olup olamayacağı bir başka tartışma konusu iken, günümüz dünyasındaki dini yaşantılara ve tecrübelerine bakıldığında hâkim olanın geleneksel dinlerden ziyade postmodernizmin bizlere teklif ettiği din olduğu rahatlıkla söylenebilir.

²⁷² William Stacy Johnson, *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology* (USA: Westminster John Knox Press, 1997), 23.

²⁷³ Johnson, *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, 26

3.3. ANLAM ARAYIŞI OLARAK DİN

Anlam arayışı meselesi köklerinin pek de uzak bir geçmişe dayanmadığı, oldukça yeni bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki bu arayış son üç yüz yıldır kendisini gösteren ve adını son yüz yıldır sıkça duymaya aşına olduğumuz bir meseledir. Nitekim “anlam” insanlığın tarihte “varlık”ın ve “şeylerin mahiyeti”ni sorguladığı ilk zamanlardan modern döneme kadar üzerinde hiçbir şüphenin ve ayrışmanın olmadığı bir kavram olarak kendisini göstermekteyken moderniteyle birlikte insanlık kendisini bir anlam krizinin içerisinde bulmuştur. Bu krizin en temel özelliği insanlığın tarih boyunca yaşadığı tüm krizlerden farklı olmasıdır. Bu farklılığı belirleyen şey ise insanlığın hayatın her alanında geçirmiş olduğu radikal değişimlerdir. Bütün bu değişimlerin ve daha sonrasında gitgide büyüyecek olan anlam krizinin başlangıç noktası kuşkusuz Tanrı’nın ölümünün ilan edilmesidir.

Aydınlanma hareketinin en temel amacı ve motivasyonu, karanlık çağ olarak nitelendirdiği Ortaçağ’dan tamamıyla koparak yeni bir çağın kapılarını aralamaktı. Bu bağlamda modernleşme bir yenilenme hareketi olarak kendinden önceki dönemlerin, birey, toplum ve dünya algılarının kökünden değiştirilmesi gerektiğini ifade ediyordu. Bununla birlikte bu değişim yalnızca önceki olandan farklılaşmayı değil, bir ilerleme, gelişme ve kalkınma gayesi de taşınmalıydı. İşte Aydınlanmacı modern zihniyet bunun sağlanabilmesinin öncelikli yolunun Tanrı’yı öldürmekten geçtiğine inanıyordu. Çünkü Tanrı insanlığın gelişimine engel olan karanlık Ortaçağ’dan kalma köhne bir inançtan başka bir şey değildi. Bu sebeplerle modernizm Tanrı’yı öldürerek onun yerine geçecek olan insanın hükümrانlığını ilan etti. Ancak Tanrı ve insan arasındaki bu konum değişikliği bir anlam krizini de beraberinde getirecekti.

Modernite öncesi dünyada mutlak güç ve kudret sahibi ve kâinatın yaratıcısı olan Tanrı aynı zamanda varolan her şeyin yegane anlamını oluşturmaktaydı. Bu dönemlerde hayatın anlamı nedir? sorusuna verilen bütün cevaplar ise Tanrı’ya çıkmaktadır. Deyim yerindeyse modern dönem öncesinde “Tanrı anlama, anlam da Tanrı’ya işaret etmektedir.”²⁷⁴ Nitekim anlam keşfedilmeyi bekleyen bir sırta değil iman edilmesi gereken bir apaçıklığa sahipti. Geleneksel dünyada insanlar kendilerini Tanrı’nın yaratımı olan kozmik düzenin anlamlı bir parçası olarak görmekteydi.²⁷⁵ Bu

²⁷⁴ John Cottingham, *On the Meaning of Life* (Londra: Routledge, 2003), 56.

²⁷⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 13.

nedenle canlı ve cansız tüm varlıklar yaratıcıyla olan ilişkileri bakımından halihazırda varolan anlamlara sahipti. Dolayısıyla Tanrı'nın ve dinin yeryüzünde hâkim olduğu modern dönem öncesi dünya insanlığın bütünlüklü bir anlam içerisinde yaşadığı bir dünyadır. Anlamın verili olduğu böylesi bir dünyada insana düşen tek görev ise bu anlam üzerinden yaşamını devam ettirmektir.

16. Yüzyıldan itibaren Batıda ortaya çıkan Aydınlanma hareketi insanın mutlak bir özgürlüğe kavuşmasının ancak onun her türlü dini bağlarından kurtulması yoluyla mümkün olacağını savunarak Tanrı'yı ve dini reddetti. Ancak bu mutlak özgürlük ideali daha sonrasında başlayacak olan manevi bir krizin habercisiydi. Çünkü Tanrı'dan yoksun bir benlik ideali eninde sonunda anlamdan yoksun kalacak ve kendisini çürütecek bir noktaya varacaktı. Nitekim Bauman'a göre modern insan, rasyonelliğin ona sağlamış olduğu benzersiz güce rağmen ahlâki ve manevi bir yoksunluğun içerisindeydi. Ona göre bu yoksunluğun temel sebebi öldürülen Tanrı'nın yerini doldurabilecek hiçbir şeyin bulunamamış olmasıdır. Gelenek olduğu gibi reddedilmiştir, ancak onun anlamı ve birliği inşa edici gücünün yerine kayda değer bir şey konulamamıştır.²⁷⁶ Bu yönüyle modern dönemin genel karakteristiği onun sahip olduğu her türlü imtiyaza rağmen daha en baştan tinselliğini kaybetmesi ve bununla birlikte kutsal olanın yitirilmesiyle bütün olumsuz içeriğiyle maddi olanın öncelenmesidir.²⁷⁷

Modernizmin Tanrı'yı ve dini reddetmesinin ardından hayatın anlamlandırılması noktasında insanlık büyük bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim modern dönem öncesinde Tanrı'nın anlamsal bir referans kaynağı olması onun ölümünün ilan edilmesiyle birlikte son bulmuştur. Hayatı anlamlandırmak için Tanrı'nın yerine referans olarak atanan aklı ve bilim ise tüm çabalarına rağmen başarısız olmuştur. Netice itibarıyla modernizmin seküler yaşam biçimi insanlığın anlam arayışı ihtiyacına cevap verememiştir.²⁷⁸ Bu durum toplumsal bağlarından koparılan insanın küreselleşen ve anlamını yitiren dünyada güvensizlik ve yalnızlık duygusunun artmasına neden olmuştur. Nitekim küreselleşmenin getirmiş olduğu karmaşayla birlikte gitgide büyüyen belirsizlik bireyi kaygı ve korkunun hâkim olduğu ruhsal bir durumun içerisine sürüklemiştir. Çünkü Giddens'in da bahsettiği üzere:

²⁷⁶ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 166.

²⁷⁷ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 121.

²⁷⁸ Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 41

“Küreselleşme denilen süreç gündelik yaşantılarımızın yapısını değiştirir. Toplumsal ilişkilerden bireysel kimlik inşasına, aile içi rollerden cinsel yönelimlere kadar her şeyi yeniden tanımlar. Eskiden güvendiğimiz ve referans aldığımız yapılar artık kullanılamaz olur.”²⁷⁹

Kuşkusuz modern dönem, insanın sahip olduğu önemli değerlerin bozulup dejenere olduğu bir kriz dönemidir. Bu durumun sebeplerinin kökenine indiğimizde ise karşımıza modernizmle birlikte gelişen bilim ve teknolojinin insanlığa sunmuş olduğu anlamdan ve değerden yoksun bir ilerleme fikri çıkmaktadır. Öyle ki, sanayileşme ve teknoloji alanındaki gelişmelerle beraber dünyanın büyümesi bozulmuştur.²⁸⁰ Bu dünya insanın ona yaşamdaki bütüncül anlamları sağlayan doğadan ve Tanrı’dan koparak kendi elleriyle yarattığı/icat ettiği anlamdan yoksun mekanik bir dünyadır. Bütün dinamizmini kaybeden, suskun, statik ve cansız bir maddeye dönüşen böylesi bir dünya insanı bütünüyle hapseden bir kafese benzemektedir. Nitekim Heidegger modern insanın kendi kendini içerisinde tutsak ettiği bu ortamı kuşatma (Gestell) olarak niteler. Ona göre insana yönelik ilk tehdit teknolojinin üretmiş olduğu potansiyel olarak zarar verici olan makinelerden ve cihazlardan gelmemektedir, asıl tehdit, kuşatmayla beraber tekniğin insanı kendi özü içerisinde etkisi altına almasıdır.²⁸¹ Bu bakımdan Heidegger tekniğin özünün esasında teknik değil metafizik bir şey olduğunu söyler. Teknoloji denilen şey modern insanın yaşamış olduğu bu yeni sürecin metafizik özünün yalnızca mücessem hale gelmesidir.²⁸²

Modernizmden önce insanın evi Tanrı’nın yaratmış olduğu doğanın kendisiydi. Bu anlamda doğa sunduğu bütün imkanlarla insanın ve diğer tüm canlıların ortakça yaşadığı bir meskendi. Bu dönemde insanın ürettikleri (teknoloji) ile Tanrının yaratımı olan doğa iç içeydi. Her şeyin Tanrı’ya ait olması her yerde onunla karşılaşmayı içeriyordu. Tanrı ve insan arasında devamlı bir karşılıklı ilişkinin olduğu bu düzen her şeyin Tanrı’ya ait olduğu çağlardaki bir yaşamdı.²⁸³ Modernizmle birlikte ise ihtiyaçları teknoloji tarafından karşılanan insan artık Tanrı’ya ihtiyaç duymamaya dolayısıyla da

²⁷⁹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Emine Arzu Kayhan (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 64.

²⁸⁰ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 13.

²⁸¹ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 13.

²⁸² Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 77.

²⁸³ İlhami Güler, “Tanrı’nın Ölümü, Göçü, Geri Çekilmesi, Tutulması ve Unutulması Olarak Modern Tekno-Seküler Çağ”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 27.

onunla karşılaşmamaya başlamıştır. Teknolojiyle Tanrı'nın yaratma sıfatına ortak olan insan modern şehirler inşa ederek doğayla olan bağlantısını da tamamıyla koparmıştır.

“Modern teknoloji, insanı özellikle büyük yerleşim yerleri olan metropollerde çepeçevre kuşatarak, onun ayağını yerden (doğadan) keserek, İnsanın Kutsala yönelmesini engelleyen bir örtü vazifesi görmektedir. Gökdelen, çarşı, avm, otomobil, stad, müze, bar... vs modern insanı içgüdülerinin kontrolünde eylemektedir. Tekniğin yarattığı hız, insanın ruhunun dinginliğini bitirdiği gibi, gürültüde kulaklarını bir perde gibi kapatarak Tanrı'nın seslerini duymasını engellemektedir. Kısacası modern insan bir Tanrı/Anlam tutulması yaşamaktadır.”²⁸⁴

Netice itibariyle modernizm Tanrı'yı ve dini reddederek akıl ve bilim yordamıyla insanlığın tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar müreffeh bir yaşama ve sonsuz özgürlüğe kavuşacağına inanmaktaydı. Nitekim bilim ve sanayide gerçekleşen devrimler, sanat, edebiyat, felsefe, iktisat, mimarlık vb. pek çok alanda yaşanan gelişmeler ve teknolojinin ilerlemesiyle üretilen makinelerin ve cihazların sunduğu imkanlar başlangıçta modernizmin bu inancının gerçekleştiğine yönelik işaretlerdi. İnsanlık gerçek manada daha öncesinde hiç sahip olmadığı bir güce ve özgürlüğe sahip olmuştu. Ancak akıl, bilim ve teknolojinin hükümranlılığı zaptedilemez boyutlara ulaştığında hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı. İnsanlığın ortak yararı için başlatılan tüm girişimler bir anda toplumlar arası çatışmaya sebep olacak bir güç mücadelesine dönüşmüştü. Öncesinde insanların ortak yaşam alanı olan doğa artık toplumların kendi çıkarları için giriştiği mülkiyet savaşlarının nesnesi haline geldi. Özellikle modernleşmenin ilk filizlendiği topraklar olan Batıda her ulus kendi menfaatleri doğrultusunda halkının en üstün millet olduğunu iddia ederek aşağı gördüğü diğer ulusları sömürgeleştirme yoluna gitti. Bu aynı zamanda pek çok savaşın ve katliamın temel nedeni olacak olan ırkçılığı da beraberinde getirdi. Tüm bunların bir sonucu olarak modern dünya tüm insanlığı derinden sarsacak iki büyük dünya savaşıyla karşı karşıya kaldı. Bir yandan ekonomik çıkarlar uğruna gerçekleşen mülkiyet savaşları diğer yandan ırkçılık ve sömürgecilik faaliyetleri dünyayı insanlar için savaş, katliam ve kaosla örülü, anlamsız bir küreye dönüştürdü. Bu noktada modern insan Camus'ün çözülmesi gereken temel soru olarak gördüğü; *“hayatın yaşamaya değer olup*

²⁸⁴ İlhami Güler, “Çağımızın En Büyük Felaketi: Tanrı Tutulması Veya Kalbin Körelmesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 9.

olmadığı”²⁸⁵ sorusuyla baş başa kaldı. Tanrı'nın ölümüyle birlikte yaşadığı anlamsızlığın şokunu henüz üzerinden atamayan insanlık bunun üzerine bir de modernizmin getirmiş olduğu felaketselere maruz kalınca kendisini gittikçe büyüyen derin bir manevi krizin ve anlam arayışının içerisinde buldu. Berger'in deyiimiyle: “*Kuşkusuz insanlık tarihin hiçbir evresinde modern dönemde olduğu kadar bir anlama ihtiyaç duymamıştır.*”²⁸⁶

Modern dönemde insana ve insan aklına karşı duyulan aşırı güven ve bireyselliğe atfedilen önemle birlikte toplumsal olanın göz ardı edilmesi, Tanrı ve kutsalın ölümüyle birlikte manevi olandan uzaklaşılması ve yaşamın anlamını yitirmesi, yaşanan krizlerin neticesinde insanlığın karamsarlıkla geleceğe ve kurtuluşa yönelik umudunu kaybetmesi gibi modern dönemde yaşanan bunalımlar ve bunların sonucunda kendisini gösteren hoşnutsuzluklar insanlığın artık yeni bir döneme ihtiyacı olduğunu göstermiştir.²⁸⁷

Postmodernizm bu anlamda modernizmin kıskacındaki insanlığın yardım çağrısına bir cevap olarak ortaya çıkmış yeni bir dönemin adıdır. Bu minvalde postmodernizm modernizmin insanlığa özgürlük ve kurtuluş reçetesi olarak sunmuş olduğu tüm vaatleri başarısızlıkla sonuçlanan birtakım hümanist girişimler olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Postmodernizme göre modern dönemde insanlığın yaşamış olduğu krizin asıl sebebi modernitenin temel aldığı akıl ve bilim merkezli ilerlemecilik fikridir. Postmodernizm esas alınan hiçbir güvenilir temelin olmadığını dolayısıyla ilerlemecilik fikrinin yalnızca modernitenin bir avuntusu olduğunu savunur. Bu bağlamda postmodernizm yaşanan bir durum olarak gelecek ve geçmiş gibi tarihsel kategorilerden uzak bir eşzamanlılık deneyimi olarak nitelendirilebilir. Geçmiş ve gelecek tarihsel bağlarından koparılarak ebedi şimdinin içerisinde eritilir. Bu açıdan postmodernizmin kendine has bir zaman algısı olduğu söylenebilir. Burada postmodern birey geçmişle hiçbir bağlantısı olmayan ve tarihsel açıdan bir yere konumlandırılmayan, zamanla ilişkisi kesilmiş bir durumu deneyimler.²⁸⁸ Postmodern bireyin içerisinde bulunduğu bu durum “şizofreni” deneyimiyle yakın bir durumdur. Nitekim şizofrenik durum hiçbir dil alanına ait olmayan bir deneyimdir. Dil denilen şey

²⁸⁵ Bknz. Camus, *Sisifos Söyleni*.

²⁸⁶ Berger - Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, 34.

²⁸⁷ Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji*, 40.

²⁸⁸ Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji*, 86.

geçmiş ve gelecek arasında kurulan ve anda açığa çıkan bir anlamlandırma sürecinin adıdır.²⁸⁹ Şizofren ise bu süreçten yoksun bir deneyim yaşayan kişidir. “*Şizofren geçmiş ve gelecek arasında bir köprü olmaksızın şimdinin sürekliliğinde kaybolan kişidir.*”²⁹⁰ İşte postmodern birey böylesi bir bilinç durumunun içerisinde. Onun için bilinen manasıyla geçmiş ne bütünü geçmişte ne de gelecek tamamıyla gelecektedir. Her ikisi de bir anlamda şimdidedir. Bu zamansal olarak tasvir edilen üç boyutlu zaman algısının ortadan kaldırılarak tek boyuta indirgenmesidir. Öyle ki, günümüzde çokça duyduğumuz anı yaşa (carpe diem) sloganları postmodern bireyin bu zaman algısının bir yansımasıdır. Postmodern birey anı yaşamının vermiş olduğu ağırlığı üzerinde taşıyan bir bireydir.²⁹¹ Anı yaşamak anlam bütünlüğünün olmadığı birbiriyle ilgisiz eylemlerin bir arada olması demektir ki bu deneyim tamamıyla gösteri, imaj ve görünüm ile belirlenmiş bir yaşam tecrübesidir. “*Anlamın modası geçmiş, önemi kaybolmuştur; her şey tarzdan ve dış görünüşten ibarettir.*”²⁹² Bu nedenle “*Postmodern birey “gösteri toplumu”nun bir ferdi olarak anlamdan yoksun bir bireydir.*”²⁹³

Postmodern düşünce modernizmin ilerlemeci tarih anlayışını reddettiği gibi her türeden hakikat inancını da reddetmektedir. Esasında postmodernistlere göre hakikat de tıpkı anlam gibi tarihsel süreçler içerisinde oluşturulan ve çoğu zaman bir yanılısamadan ibaret olan kurgudur. Bu noktada modernizmin anlam ve hakikat peşindeki öznesi postmodernizmle birlikte her şeyin bir düzmededen ibaret olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalır. Çünkü postmodern felsefede “*eğer bir hakikat varsa o da hakikatin olmadığıdır.*”²⁹⁴ Postmodernizm bu bağlamda modernizmin aksine bireye bir anlamın ve hakikatin olmadığı bir dünyada yaşama özgürlüğü teklif eder. Nitekim hakikat denilen şey bir üst anlatı olarak kişiyi boyunduruğu altına alan bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla “*Postmodernizmle beraber artık keşfedilecek ve peşinden koşulacak bir anlam ve hakikat yoktur. Zaten hiçbir zaman da var olmamıştır.*”²⁹⁵ Hakikatin olmadığı bir yerde bireye düşen şey ise oyun oynamaktır. “*Postmodern şüphecilerin iddia ettiği üzere eğer gerçekten hakikat diye bir şey yoksa o halde elimizde kalan tek şey*

²⁸⁹ Todd May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çarcı (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 13.

²⁹⁰ Gilles - Guattari, *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, 51-52.

²⁹¹ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 112.

²⁹² Zerzan, *Gelecekteki İlkel*, 230.

²⁹³ Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı, 2018), 12.

²⁹⁴ Koçakoğlu, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm*, 62.

²⁹⁵ Connor, *Postmodernist Kültür*, 32.

oyundur.”²⁹⁶ Bu oyun hayatla oynanan bir oyundur. Postmodern düşüncede bir kaçış yolu olarak nitelendirilen oyun kavramı dilin yetersizliği durumlarında metnin kendini açıklama biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle oyun öznenin dışında gerçekleşen bir durum değil özneyle beraber hareket eden entegre bir olguya dönüşür. Eagleton postmodern söylemde oyun kavramını insan hayatının katı ve sıkıcı gerçeğinden bir kaçış olarak değerlendirir.²⁹⁷ Böylelikle insanlık hayatın aslında gerçek olmayan sınırlarından oyun vasıtasıyla kurtulacaktır. Modernizmin hayatın sabiteler üzerine kurulu olduğu söylemini postmodernistler oyun kavramıyla alaşağı ederler. Bu açıdan modernizmin karşısında olan postmodernizm modernitenin üretmiş olduğu gerçekliği oyun kavramıyla yıkmaya çalışır. Dolayısıyla “oyun” postmodernizmin olmazsa olmaz bir unsurudur. “Öyleyse varoluş dille oynanan bir oyundur, öznel bu oyun içerisinde biçimlenir ve varolur.”²⁹⁸ İşte postmodern insan tüm belirlenimlerden ve anlatılardan yoksun bir şekilde hayatın olmayan gerçekliğinden kaçan insandır. Yaşamda keşfedilecek bir hakikat ve anlam olmadığı için arzuların ve hazların peşinden koşar. Kendi elleriyle tasarladığı simülasyonlar evreninde gelip geçici yapay anlamlar üretmek için kaybolur.²⁹⁹

Modernizmle birlikte tam anlamıyla Tanrı'nın yerine geçecek olan birey hazlarını erteleyen ve ileriye yönelik planlar yapan bir bireydir. Bu birey rasyonel kaidelere uyar, toplumsal anlaşmalara, genel idareye ve sabit normlara saygı gösterir. Anlamsızlığın eşliğine sürüklense de onu her koşulda arar ve bu arayışın son kertede boş bir uğraş olmayacağını umar. Bir başka deyişle modern özne rasyonalite ve bilime güvenerek bunları duygularına önceleyen ve insanlığın geleceği hakkında iyimser bir tavır ortaya koyan bireydir.³⁰⁰ Modernitenin dünyaya karşı net ve anlaşılır bir duruş sergileyen öznesine karşı postmodernizm öznesini kaybetmiş bir durum olarak kendisini göstermektedir. Nitekim postmodernizm modernitenin ayakları yere basan öznesini merkezden uzaklaştırarak onun içini boşaltır ve yeniden tanımlar. Modernizmin bireyi çerçeveleyen ve onu kategorize ederek durağanlaştıran yaklaşımın tersine postmodernizm bireyi devamlı bir şekilde değişen ve dönüşen olumsal varlıklar olarak

²⁹⁶ Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, 40.

²⁹⁷ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 15.

²⁹⁸ Mehmet Küçük, “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”, *Modernite Versus Postmodernite* (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 21-54.

²⁹⁹ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, 34.

³⁰⁰ Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, 111.

kavrar. Postmodernizm yeni türden bir insan yaratırken ona aynı zamanda sınırsız bir özgürlük imkanı tanır. Bu noktada kuralların olmadığı postmodern dünyada birey sonsuz özgürlükle arzu ve isteklerinin oyuncağı haline gelerek parçalanmış bir özneye dönüşür.³⁰¹ Artık karşımızda kendine özgün tüm mahremiyetlerini yitirmiş, iç dünyasındaki huzuru kaybetmiş, ileriye dönük hiçbir amaca hizmet etmeyen, bireyselliğini kaybederek ‘kimse’leşmiş biri vardır. Dolayısıyla bu anlamda postmodern birey modernizmin “anlam arayışı”nda olan bireyine hiç benzememektedir. Çünkü postmodern zihniyet bir yandan yaşama dair bütüncül bir anlamın olamayacağını savunurken diğer yandan -böyle bir anlam varsa bile- ona ulaşması mümkün olmayan bir fail özne yaratmıştır.³⁰² Nitekim arzularının peşinde koşan, doğaçlama aksiyonlarla anlık zaman diliminde yaşayan, eğlence kültürü içerisinde, rasyonel düşünsellikten ve eylemsellikten uzak bir bilinçle, hazzın ve hızın içerisinde dağılmış bir benliğe sahip olan birinin yaşamın anlamına dair bir arayış içerisinde olması pek mümkün görünmemektedir.

Görüldüğü üzere modernitenin yaşadığı krizlerle toplumlarda ortaya çıkan manevi yoksunluk ve anlam arayışı ihtiyacına cevaben postmodernizm, bireyin hayatında dayanak noktaları olacak yeni anlamlar üretmek yerine gerçekte anlam denilen şeyin sabit ve keşfedilemeyi bekleyen, bütüncül bir yapıya sahip olmadığını onun kişiden kişiye farklılık gösteren, değişken ve çoğulcu bir yapısı olduğunu öne sürmektedir. Bu manana anlam Nietzsche’nin de ifade ettiği üzere: “*insanın şeylere atfettiği değerden fazlası değildir.*”³⁰³ Kısacası postmodernizm Tanrı’yı öldürdükten sonra kendisini bir kriz döneminin içinde bulan modern bireye peşinden gideceği bir anlam olmadığını söylemektedir. Bu nedenle postmodernizm anlam’ın her şeyin onda çözüme kavuşacağı evrensel ve kuşatıcı bir nitelikte değil, bireyin zihinsel süreçlerinin ve pratik deneyimlerinin bir sonucu olarak kendisinde yansımasını bulmuş içkin bir niteliğe sahip olduğunu vurgular. Anlamın her bir insan tekinin perspektifinde varlık kazandığı fikri onun belirsiz ve muğlak bir karaktere sahip olduğu sonucunu doğurur. Bu ise tam olarak postmodern düşüncenin anlatmak istediği şeydir. Nitekim her şeyin temelsiz, belirsiz, kırılabilir, müphem ve kuşku dolu olduğu postmodern dünyada mutlak ve bütüncül bir anlamın olması da beklenemez. Dolayısıyla postmodernizm bireye

³⁰¹ Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, 51.

³⁰² Berger - Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, 87.

³⁰³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 21.

içerisinde bulunduğu anlam krizinden kurtulması için bir reçete sunmadığı gibi anlam arayışı serüveninde bireyde parçalı bir bilinç yaratarak insanların kendilerini güvende hissedebileceği limanları da yıkmaktadır. Tüm bu belirsizliklerin birey üzerinde yarattığı olumsuz etkiler onun yaşamın bütününe dair bir anlam bulma arayışını da hızlandırmıştır. İnsanlık Viktor Frankl'ın da söylediği gibi: “*Varoluşsal bir anlam boşluğu*”na³⁰⁴ sürüklenmektedir. Bu durumdan kurtulmanın yolu ise öncelikli olarak oluşan bu boşluğu doldurmaktan geçmektedir. Var olan anlam krizinin küresel boyutlarda olduğu düşünüldüğünde bu boşluğu dolduracak şeyin de evrensel ve yüksek bir anlam bilinci olması gerekmektedir. İşte bu noktada din içeriğinde böylesi bir anlam bilincini barındıran çözüm önerisi olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda Berger dinin en temel işlevlerinden biri olarak onun insan hayatına anlam katması olduğunu belirtmektedir.³⁰⁵ Ona göre din insanın varlığına dair bilgiler sunar ve insan yaşamını en tatmin edici şekilde anlamlandırır.³⁰⁶ “*Din evrenin, dünyanın ve hayatın anlamlandırılmasında ve açıklanmasında güçlü bir dayanak noktası, bir referans hatta bir sığınaktır.*”³⁰⁷

Bir dine inanmak aynı zamanda hayatı o dinin penceresinden görmek ve değerlendirmek anlamına gelir. Bu ise dinin kişinin kendini gerçekleştirme ve kimliğini inşa etme sürecinde etkin bir araç olduğunu gösterir.³⁰⁸ Ayrıca dinin insan sunmuş olduğu kimliğin evrensel bir niteliğe haiz olması insana dünyayı yorumlama noktasında kaynağı farklı olan bir bakış açısı imkanı da kazandırmaktadır. Bu perspektif sayesinde insan dünyada bulunmaktan duyduğu yabancılaşmanın üstesinden gelerek kendisinden şüphe etmediği, zamanı ve mekanı aşan bir kimliğe ulaşır. Kendisini yaratılmış bir varlık olarak konumlandığı varlık dünyasında diğer yaratılmışlarla ortak bir ontolojik zemini paylaşmasından ötürü yalnızlık hissinden de kurtulmuş olur. Dini bir kimliğe sahip olması bakımından kişi evrendeki canlı ve cansız her şeyi ilahi bir amaç çerçevesinde değerlendirir ki bu kendisinin de evrendeki amacını, nereden geldiğini ve

³⁰⁴ Bknz. Viktor E. Frankl, *Anlam İstenci*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018).

³⁰⁵ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 67.

³⁰⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 68.

³⁰⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, 71.

³⁰⁸ Mircea Eliade, *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 97.

nereye gideceğini bilmesini sağlayacak bir gerçeklik algısının ve bilinç durumunun oluşmasını sağlar.³⁰⁹

Din kişinin yaşama dair anlam arayışında ona belli bir zihniyet kazandırır. Bu açıdan din yalnızca ibadet, ahlak ve inanç konularını içeren ve müntesibine belirli birtakım sorumluluklar yükleyen bir fenomen değildir. O aynı zamanda kişinin hayata dair sorgulamalarında bir dünya görüşü sunan ve karşılaşılan sorunlar karşısında çözüm önerileri getiren bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Din içinde bulunduğu karmaşıklarla dolu belirsiz dünyasında bireye bir yol haritası oluşturarak ona bir istikamet kazandırır. Böylesi bir dünyanın nasıl algılanması gerektiğine dair fikirler sunarak bireyi ikileme kalacağı bir karar verilemezlik durumundan kurtarır. Bu şekilde birey dini inancına bağlı olarak hayatında sağlam temeller üzerine kurulu bütüncül bir anlam inşa edebilme imkanına kavuşur.

Modernleşmeyle birlikte özellikle toplumsal alanda, geçmişte var olan sosyal ilişkilerin bir çözülmeye uğradığı görülür. Toplumsal alanda görülen bu çözümlerin en önemli sonuçlardan biri de anlam krizine yol açan bu sosyal alandaki parçalanmadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde dinin en önemli işlevlerinden biri de toplumsal alanda bütünleştirici bir güce sahip olmasıdır. Din bu noktada yalnızca fertleri ilgilendiren bir olgu olmanın ötesinde kendi inancına mensup toplumları da bir araya getirerek birleştiren bir çatı görevi görür. Böylece bir kavim, topluluk, şehir veya imparatorluk tek bir anlayışın ve inancın üzerine kurulduğu sosyal bir yapıya bürünür. Dolayısıyla dinin bu bütünleştirici fonksiyonu sayesinde birey çağdaş dünyanın sebep olduğu toplumsal anomaliden ve anlam krizinden çıkararak kendisini güvende hissedebileceği kolektif bir yapının parçası haline gelir. Artık birey dış dünyanın kötücül etkilerinden Berger'in "*Kutsal Şemsiye*" dediği dinin koruyucu sınırlarında yaşama dair gerçekçi bir anlam bulabilir.

Netice itibariyle Tanrı'nın ölümünün ardından doğayla ve varlık dünyasıyla bağları koparılan, ardından yaşanan felaketlerle birlikte bir anlam krizine içerisine sürüklenen modern insanın bunalımları postmodern dönemde derinleşerek devam etmiştir. Nitekim "*Modern insanın yaşadığı hüznün var olan anlamın (Tanrı'nın kaybedilmesiyle, postmodern dönemin insanı hiç var olmamış bir anlamsızlığın*

³⁰⁹ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 34-35.

*çaresiz buhranını yaşamaktadır.*³¹⁰ Bu nedenle yaşama dair anlam inşa etmesi bakımından dine postmodern dönemin insanı önceki dönemlere kıyasla hiç olmadığı kadar daha fazla ihtiyaç duymaktadır. Nitekim Eagleton günümüzde dine olan ihtiyacın arttığına dikkat çekerek bunun nedeni şu şekilde ifade etmektedir: “*Bugün dine yönelik ilgide bir canlanma görülüyorsa bunun temel nedenlerinden biri de kapitalist düzenin tüketimin köleleri haline getirdiği insanları ve onların hayatlarını içi boşaltılmış anlamsız bir yığına dönüştürmesindedir.*”³¹¹

Primitivist düşünür Zerzan ise postmodernizmin insanlığı anlamsız ve hazin bir yere sürüklediği tespitinde bulunarak Frederic Jameson’ atıfla; içinde yaşadığımız dünyayı üzerinden tüm anlamların sürüldüğü ruhsuz boş bir araziye benzetmektedir. Zerzan’a bu araziye tekrar eski canlılığına kavuşturmanın tek yolunun ise insanlığın doğaya dönmesinden ve kutsalla olan ilişkisini yeniden diriltmesinden geçtiğini öne sürmektedir.³¹² Günümüz postmodern dünyasında bireyin ve toplumların içerisine düştüğü en büyük sorun istikamet sorundur. Yani belirsizliğin ve anlamsızlığın yol açtığı nereden geldiğinin ve nereye gidileceğinin bilinemezliği sorundur. Bu sorundan dinin desteği olmadan kurtulması ise pek mümkün görünmemektedir. Sonuç itibarıyla din gerek bireysel gerek toplumsal boyutlarda yaşanan anlam krizinin aşılmasında bir istikamet ve referans kaynağı olmaktadır.

³¹⁰ Berger - Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, 41.

³¹¹ Eagleton, *Hayatın Anlamı*, 261.

³¹² Zerzan, *Gelecekteki İlkel*, 231.

SONUÇ

Tarım devriminden önce insanlık doğanın tüm bileşenleriyle birlikte kendisinin sahip olduğu gibi bir ruha sahip olduğunu düşünüyordu. Doğada her canlının kendine özgün bir ruhu vardı ve insan kendisini de böyle bir canlı olarak doğanın bir parçası sayıyordu. Kendisini bir canlı olarak doğada varolan bir ağaçtan veya bir hayvandan ayırtmıyordu. Bu bakımdan insanın doğayla olan ilişkisi iç içe ve yatay düzlemde gerçekleşen bir ilişkiydi. Bu dönemde doğa aynı zamanda bütün ihtişamıyla insan için kutsalı temsil ediyordu. Tarım devrimiyle birlikte ise insanın doğayla olan yatay düzlemdeki ilişkisi Tanrı ile olan dikey bir ilişkiye evrildi. Kâinatın yaratıcısı olan Tanrı aşkın bir varlık olarak insanın yeni kutsalı oldu. İnsan da böylece Tanrı'nın yarattığı en değerli varlık mertebesine yükseldi. Bu dönemde her şey Tanrı'nın etrafında bir anlama ve değere sahipti. Kuşkusuz bu dönem teizm inancının zirvede olduğu Ortaçağ idi. Sonrasında ise insan Aydınlanma'yla birlikte artık bir Tanrı'ya ihtiyacı olmadığını düşünerek dikey olan bu ilişkiyi de bertaraf etti. Tanrı'yla evren arasındaki öteden beri döşenmiş olan bütün yolları tarumar ederek kâinatın idaresini Tanrı'nın elinden alan insan artık doğanın tek hâkimi konumuna yükseldi. Kısacası Aydınlanma'yla birlikte insan Tanrı'nın ölümünü ilan ederek yeryüzünde kendi hükümlüğünü ilan etti.

Tanrı'nın ölümünün ardından mutlak özgürlüğünü ilan eden insanlık aklın ve bilimin öncülüğünde dünyayı çok daha mükemmel bir yer haline getirebileceğine inandı. Nitekim öyle de oldu. Bilim ve sanayi alanında gerçekleşen devrimler, Rönesansla birlikte sanat, edebiyat, felsefe, mimarlık, eğitim, iktisat gibi alanlardaki köklü değişimler, tıp ve sağlık alanlarında ilerleyen hizmetler ve teknoloji dünyasında yaşanan gelişmeler modern insanın doğru yolda olduğuna yönelik inancını ve kendisine olan güvenini daha da artırdı. Tüm bu alanlarda yaşanan gelişmeler bireyler ve toplumlar arasında gerçekleşecek olan yoğun bir rekabeti de beraberinde getirdi. Ancak başlangıçta yalnızca faydalı bir rekabet gibi görünen bu durum birtakım toplumsal ve

ekonomik çıkarların gözetilmesi sonucunda bitmek bilmeyecek bir felaketler zincirinin de ateşini fitilledir. Bu anlamda gerçekleşen sömürgecilik faaliyetleri, yaşanan Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, ırkçılığın doğurduğu katliamlar, faşist yönetimler, açlık ve kıtlığa yol açacak çevresel felaketler, vb. olaylar insanlığın modern dönemde yaşadığı krizlerden yalnızca bazılarıydı. İnsanlık tüm bu felaketlerden sonra her şeyi yeniden sorguladığı yeni bir dönemin içine girdi. İşte postmodernizm olarak bilinen bu yeni dönem modernizm zihniyetini insanlığı içerisine sürüklemiş olduğu felaketlerden ötürü ağır bir şekilde eleştirmektedir. Postmodernizme göre modern zihniyet başlangıçta vaat ettiği sonsuz özgürlük ve müreffeh bir dünya yaratma ideallerinde başarıya ulaşamadığı gibi bunun üzerine bir de insanlığı felaketlerin kucağına itmiştir. Modernizmin uğradığı bu başarısızlıkları pek çok açıdan eleştiren postmodernizm yaşanan bütün bu olayların temel sebebinin modernitenin akıl ve bilim temelli üretmiş olduğu üst anlatılara fazla güvenmesi olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan postmodernizme göre üst anlatılar her şeyin kendisinde meşruluk kazandığı idelerdir. Bir üst anlatı kendi çıkarı için diğer tüm anlatıları kendisine bağlar veya onunla çatışır. İşte modern dönemde yaşanan ve küresel boyutlara ulaşan felaketlerin başlıca nedeni postmodernizme göre bu üst anlatıların çatışmacı ve dayatmacı özelliğinden kaynaklanır. Bu haliyle postmodern düşünce içerisinde mutlak bir söylem barındıran tüm üst anlatıları, değerleri, teorileri, ideolojileri reddederek onun yerine şüpheciliği, göreceliliği, çoğulculuğu, farklılığı, parçalanmayı ve yerelliği savunur. Bu bakımdan postmodernizmi üst anlatıların bir sonu olarak düşündüğümüzde içeriğinde insanlığı kuşatıcı evrensel bir söylemi/bir üst anlatıyı barındırması yönünden geleneksel dinler de postmodern düşüncenin tam karşısında yer almaktadır. Nitekim postmodernizme göre geleneksel dinler de modern üst anlatılar gibi insanlığa daha iyi bir dünya ve gelecek vaat eden bir kurtuluş reçetesi sunmaktadır. Dolayısıyla postmodernizm bir üst anlatı olarak gördüğü geleneksel dinleri, kaosa ve şiddete yol açan modern üst anlatılarla aynı kefeye koyarak reddetmektedir. Ancak burada postmodern düşüncenin sert bir şekilde eleştirdiği modernizmle benzer bir hataya düştüğü görülmektedir. Öyle ki Aydınlanmacı modernizmin bir zamanlar kilise üzerinden önce Hıristiyanlığa sonrasında ise diğer tüm dinlere sırt çevirmesi gibi postmodernizm de insanlığı kaosa sürükleyen modern üst anlatılar üzerinden bütün geleneksel dinlere kapılarını kapamaktadır. Postmodernizmin bu konuda modern üst

anlatılarla geleneksel dinleri özdeşleştiren bakış açısı ona yöneltilen ciddi eleştirilerin başında gelmektedir.

Postmodernizmin modernizme yönelttiği eleştirilerden bir diğeri de geçmişten günümüze süregelen hakikat inancının modern dönemde de hala benimseniyor olmasıdır. Bilindiği üzere modern öncesi dönemlerde hakikatin yegane kaynağı her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'yken modernizmle birlikte Tanrı'nın tahtına oturan insan tüm yetkinlikleriyle hakikatin temsilcisi konumuna yükselmişti. Bu bağlamda hümanizm hareketi gerçeğin ve hakikatin bilinmesinde insan aklını ve onun üretmiş olduğu bilimin ölçüt kabul edilmesinin genel adıydı. Öncesinde Tanrı'yla olan ilişkisi açısından hakikat aşkın bir konuma ve bilinemezliğe sahipken modern dönemde hakikat aklın ve bilimin bulgularıyla doğanın ve insanın bizatza kendisi kabul edilerek içkinleştirildi. Bu noktada postmodernizmi öne çıkaran en önemli özelliklerden biri onun gerçek manada hakikat diye bir şeyin olmadığı yönündeki iddialarıdır. Postmodernizm hakikat denilen şeyin modernizmin inandığı haliyle mutlak bir biçimde değişmez bir forma sahip olmadığını, buna binaen tarihsel süreçler içerisinde hâkim söylem tarafından oluşturulan ve bu nedenle de devamlı değişiklik gösteren bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla postmodernizm modern dönemde varolan hakikat söylemlerini kitleleri peşinden sürükleyen hâkim ideolojilerin birer heyulası olduğunu ileri sürmektedir. Postmodernizme göre modern dönemin içine sürüklendiği felaketlerin temel nedenlerinden biri de insanın Tanrı'dan devraldığı hakikat inancını yaşatmaya devam etmesidir. Bu nedenle özellikle kendilerini mutlak bir hakikat söylemine dayandıran geleneksel dinleri de bu minvalde değerlendiren postmodern düşünce tarihte gerçekleşmiş din temelli savaşların ve yıkımların da özünde bu hakikat inancının olduğunu iddia etmektedir. Bu anlamda postmodernizm hakikat inancından yoksun bir insanlığın daha mutlu ve huzurlu bir yaşam süreceğine inanarak hakikat kavramını bünyesinde taşıyan her şeyi elinin tersiyle itmektedir.

Modern dönemi karanlık bir noktaya sürükleyen ve postmodernizmin eleştirilerinin hedefi haline gelen bir diğer konu ise modernizmin inşa etmiş olduğu öznellik inancıydı. Bilindiği üzere Tanrı'nın ölümünün ardından insana ve onun aklına atfedilen değer artması insanı bulunduğu "insan olma" durumundan her şeyin ölçüsü haline getiren farklı bir öznellik konumuna yerleştirmiştir. Modern hümanizmin bireyi

yerleştirdiği bu yüce konum onu diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir varlık haline getirerek insan ve diğer varlıklar arasında derin bir ayrıma yol açmıştır. Modern dönemde öznenin ontolojik düzlemde sahip olduğu bu ayrıcalıklı durumu onu adeta modern dönemden önce en üstün varlık olan Tanrı mertebesine yükselmiştir. Postmodernizm modernizmin yaratmış olduğu bu ayrıcalıklı özne anlayışının modern dönemde insanın doğa ve diğer varlıklar üstünde bir hakimiyet kurma çabasının temel nedeni olduğunu düşünür. İşte bu nedenle postmodern düşünce modern hümanizmin insana yüklediği bu aşırı değeri anlamsız bir girişim olarak değerlendirir. Çünkü postmodernizme göre insan ve onu yüce bir varlık konumuna yükselten akıl ancak dilin etkileşimsel ortamında varolabilir. Bu nedenle dil tarafından inşa edilen bir varlık olan insanın diğer tüm varlıkların üstünde ayrıcalıklı bir varlık olması mümkün değildir. Diğer taraftan akıl postmodernistlere göre kendi dışında birtakım toplumsal ve kültürel süreçlerin toplamından ibaret bir şey olmasından ötürü evrensel nitelikte, yaratıcı, özgün ve saf bir öze sahip olamaz. Dolayısıyla böyle bir aklın ve bu akla sahip öznenin tüm varlık bilincinin üzerinde bir değere ve konuma sahip olması da beklenemez. Sonuç olarak postmodernizm modern hümanizmin varlığın merkezine yerleştirdiği özne düşüncesini belirlenen, kurulan, oluşturulan bir varlık olarak tanımlayarak öznenin ikincil konumuna vurgu yapar.

Postmodernizmin modernizme yönelttiği eleştirilere baktığımızda bu eleştirilerin aynı zamanda geleneksel dinlerin sahip olduğu birtakım kavramları da içerdiği görülmektedir. Öyle ki yukarıda değindiğimiz “üst anlatı” ve “hakikat” kavramları bir dinin olmazsa olmazı diyebileceğimiz temel kavramlardır. Bu kavramlardan ilki olan üst anlatı özellikle geleneksel dinlerin tamamında görebileceğimiz bir kavramdır. Nitekim her din evrenin oluşumu ve insanın yaratılışı gibi konular başta olmak üzere pek çok konuda bir dünya görüşüne, bir üst anlatıya sahiptir ve nihayetinde bu dünya görüşünü kendi mensuplarına ve tüm insanlığa evrensel ve genel geçer bilgiler olarak sunmaya çalışır. Yine aynı şekilde her dinin kendine özgü bir hakikat tasavvuru vardır ve bu tasavvurun da genellikle en üstünde bir Tanrı yer alır. Her din bu anlamda mutlak hakikatin ve tek kurtuluşun kendisinde olduğunu iddia ederek insanları kendi mensubu olmaya davet eder.

Netice itibariyle postmodernizmin bu eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere postmodern perspektifte bundan böyle hiçbir dinin kendisini mutlak bir hakikate, aşkın bir varlığa ve üst bir anlatıya dayandıramayacağı açıktır. Bu noktada postmodernizm insanlığa hakikatten tamamen yoksun ve hiçbir üst anlatısı olmayan bir din teklif etmektedir. Adına postmodern din diyebileceğimiz bu dinin herhangi bir yaratıcıya veya otoriteye sahip olamayan, iddiasız ve buyruksuz, yalnızca kişiler arası ilişkilerde anlam kazanan, bireyin sonsuz özgürlüğüne müdahale etmeyen, dünyevi arzuları ve hazları sınırlamayan, sevgi, saygı, hoşgörü ve sorumluluk gibi insani duygu ve istekler üzerine kurulu bir din olduğunu görülmektedir. Açıkçası daha önce gördüğümüz hiçbir dine benzemeyen bu dinin tamamen postmodernizme özgü bir din olduğunu söyleyebiliriz.

Anlam meselesine gelindiğinde ise Tanrı'nın ölümünü ilan etmesinin ardından modern insan hayatın anlamlandırılması noktasında büyük bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim modern dönem öncesinde Tanrı'nın anlamın yegane kaynağı olması onun ölümüyle birlikte anlam noktasında bir boşluğu da beraberinde getirmiştir. Oluşan bu boşluğun akıl ve bilim ile doldurulması çabaları ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Sonuç olarak modern seküler yaşam biçimi insanın içinde bulunduğu anlam krizine bir çare olamadığı gibi beraberinde getirdiği felaketlerle de bu krizin daha fazla derinleşmesine neden olmuştur. Modernizmin yaşadığı bu anlam krizine cevaben postmodernizm ise anlam denilen şeyin kişiden kişiye farklılık gösteren değişken ve göreceli bir şey olduğunu, hayatın bütününe dair mutlak ve sabit bir anlamın olmadığını öne sürmüştür. Kısacası postmodernizm Tanrı'nın ölümünün ardından derin bir anlam krizinin içerisinde olan modern bireye yaşamın anlamına dair keşfedebileceği bir anlam olmadığını söylemektedir. Bir başka deyişle postmodernizm bireye “anlamın” olmadığı bir dünyada yaşamayı teklif etmektedir. Dolayısıyla postmodernizm içerisinde bulunduğu anlam krizinden kurtulması için bireye yardımcı olmadığı gibi onun anlam arayışı çabalarını da artırmıştır. Yaşamın anlamına yönelik bu arayış ise kendisini en tatmin edici şekilde dinler de göstermektedir. Nitekim dinler çağlar boyunca insanlığa hayatın anlamına dair sorularında cevaplar üretmiştir. Bu bağlamda, din insanın dünyayı ve evreni kavramasında ve kendi varlığını tanımlamasında ona bir kimlik kazandırmaktadır. Bu kimlik insanın nereden geldiğini ve nereye gideceğini ona söyleyerek evrendeki yerini konumlandırır. Bu sebeple din insanın yaratılışına dair bilgiler sunarak onun varlığına anlam kazandırır. Din vasıtasıyla insanlar evrenin,

tabiatın ve yaşamın karmaşıklığı ve belirsizliği karşısında bir istikamet bulurlar. Böylelikle din insanlara hayatın bilinmezliği içerisinde bir kılavuz oluşturarak anlaşılmasız olan dünyayı anlaşılır kılmaktadır. İnsanın anlam arayışında dinler tarihin her döneminde varlığa ve yaşama anlam kazandırma işlevini devam ettirmektedir. Bu hususta anlamsızlık çukurunun her geçen gün büyüdüğü günümüz postmodern dünyasında dinin işlevi insanlar için tutarlı bir anlam tesis etmektir. Sonuç olarak bireyin kapitalist sermayenin kölesi olarak kendine yabancılaşarak kimliksizleştiği, medya eliyle “gerçeklik” algısını kaybettiği, anlamsızlık, bilinmezlik, temelsizlik ve belirsizlik kavramlarıyla çepeçevre kuşatıldığı postmodern dünyanın problemleriyle dinin desteği olmadan başa çıkması mümkün görünmemektedir.



KAYNAKÇA

- Adams, Daniel J. “Postmodernizmin Teolojik Anlamı”. çev. Temel Yeşilyurt. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 249-262.
- Adanır, Oğuz. *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. İstanbul: Hayal El Kitap Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen, İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Akay, Ali. *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Ankara: Doğu Batı, 3. Basım, 2016.
- Akay, Ali. *Postmodernizmin ABC'si*. İstanbul: Say, 2. Basım, 2013.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Yusuf Alp - Mahmut Özişik. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Aslan, Seyfettin - Yılmaz, Abdullah. “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/2 (2001), 93-108.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. çev. Selin Aktuyun. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Baç, Murat. “Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine”. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 17-34.
- Bal, Mieke. *Postmodern Theology as Cultural Analysis*. ed. Graham Ward. USA: Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- Balanuye, Çetin. *Spinozanın Sevinci Nereden Geliyor? Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif*. İstanbul: Ayrıntı, 5. Basım, 2016.
- Baudrillard, Jean. *Kötülüğün Şeffaflığı*. çev. Emel Abora - Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Baudrillard, Jean. *Nesneler Sistemi*. çev. Oğuz Adanır - Aslı Favaro. Ankara: Doğu Batı, 3. Basım, 2020.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı, 8. Basım, 2019.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu

Batı, 13. Basım, 2020.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2020.

Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2014.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı, 3. Basım, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Tanrı'ya ve İnsana Dair*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2021.

Belsey, Catherine. *Postyapısalcılık*. çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost Kitapevi, 1. Basım, 2013.

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2011.

Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Basım, 2016.

Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 16. Basım, 2013.

Best, Steven - Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 3. Basım, 2016.

Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2. Basım, 2018.

Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. çev. Abdüllatif Tüzer. Ankara: Lotus Yayınevi, 2. Basım, 2013.

Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 15. Basım, 2010.

Caputo, John D. *Hakikat: Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*. çev. Recep Yılmaz. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2021.

Carlson, Thomas A. "Postmetaphysical Theology". *The Cambridge Companion To Postmodern Theology*. ed. Kevin J. Vanhoozer. 58-75. Cambridge: UK: Cambridge University Press, 1. Basım, 2003.

- Cevizci, Ahmet. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Connor, Steven. *Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Cottingham, John. *On the Meaning of Life*. Londra: Routledge, 1. Basım, 2003.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Davies, Tony. *Hümanizm*. çev. Emir Bozkırlı. Ankara: Sitare Yayınları, 1. Basım, 2010.
- D'Costa, Gavin. "Postmodernity and Religious Plurality: Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?" *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. ed. Graham Ward. 131-143. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı, 8. Basım, 2018.
- Dekens, Olivier. *Yapısalcılık*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Fark ve Tekrar*. çev. Burcu Yalım - Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2007.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2017.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiye Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı, 6. Basım, 2019.
- Eagleton, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 2. Basım, 2011.
- Eagleton, Terry. *Tanrının Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 1. Basım, 2014.

Eliade, Mircea. *Arayış: Tarih ve Dinde Anlam*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2020.

Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1. Basım, 1991.

Erdoğan, Emre - Uyan-Semerci, Pınar. "Hakikat Sonrası Tartışmaların Gerçek Olmayan Varsayımlarını Ele Almak: Akıl, Bilim ve Demokrasi Karşıtlığı". *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 83-108.

Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan - Hakan Gündoğdu. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2002.

Foucault, Michel. *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*. çev. Adem Beyaz. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.

Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 2. Basım, 2001.

Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden - Osman Akınbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2014.

Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi: College de France Dersleri (1981-1982)*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2019.

Frankl, Viktor E. *Anlam İstenci*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Öteki Yayınevi, 1. Basım, 2018.

Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 3. Basım, 2009.

Freud, Sigmund. *Ölüm İtkisi*. çev. Alkım Uraz. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2020.

Gadamer, Hans Georg. *Felsefenin Başlangıcı*. çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: albaraka Yayınları, 1. Basım, 2023.

Geels, Antoon. *Postmodern Spirituality*. New York: New York Press, 2009.

Gelenn, Ward. *Postmodernizmi Anlamak*. çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: Optimist Yayınları, 1. Basım, 2014.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı, 10. Basım, 2021.

- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Emine Arzu Kayhan. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Gilles, Deleuze - Guattari, Felix. *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*. çev. Fahrettin Ege vd. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Gray, John. *Kara Ayın: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Gray, John. *Saman Köpekler*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Güçlü, Abdülbaki vd. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Güler, İlhami. “Çağımızın En Büyük Felaketi: Tanrı Tutulması veya Kalbin Körelmesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 7-10.
- Güler, İlhami. “Tanrı’nın Ölümü, Göçü, Geri Çekilmesi, Tutulması ve Unutulması Olarak Modern Tekno-Seküler Çağ”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 23-32.
- Güngörmez, Bengül. *Modernite ve Kıyamet*. Ankara: Liberte, 2. Basım, 2018.
- Hans Georg, Gadamer. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsametdin Arslan - İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Harari, Yuval Noah. *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*. çev. Selin Sıral. İstanbul: Kolektif Kitap, 10. Basım, 2020.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 23. Basım, 2020.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Hassan, Ihab. “Bir Postmodernizm Kavramına Doğru”. çev. İshak Yetiş. *Hece* 12 (2008), 267-277.
- Heidegger, Martin. *Metafiziğe Giriş*. çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 7. Basım, 1998.
- Heidegger, Martin. *Teknik ve Dönüş*. çev. Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora

Kitaplığı, 2. Basım, 2011.

Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2014.

Hutcheon, Linda. *Postmodernizmin Poetikası*. çev. Yunus Balcı. Ankara: Hece Yayınları, 1. Basım, 2020.

Jameson, Fredrich. *Modernizm İdeolojisi*. çev. Kemal Atakay - Tuncay Birkan. İstanbul: Metis, 1. Basım, 2008.

Jameson, Fredrich. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*. çev. Nuri Plümer - Abdülkadir Gölcü. Ankara: Nirengikitap, 1. Basım, 2011.

Jeaneau, Edouard. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2015.

Johnson, Altenbernd. *Heidegger Üzerine*. çev. Adnan Esenyel. Bursa: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Johnson, William Stacy. *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*. USA: Westminster John Knox Press, 1. Basım, 1997.

Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015.

Keyes, Ralp. *Hakikat Sonrası Çağ: Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*. çev. Deniz Özçetin. Ankara: DeliDolu Yayınları, 2. Basım, 2019.

Kılıç, Sinan. "Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernite". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 106-137.

Kırılmaz, Harun - Ayparçası, Fatma. "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları". *İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi* 3/8 (2016), 33-58.

Koç, Emel. "Albert Camus'nün Saçma Felsefesi: Caligula, Yabancı ve Sisifos Söyleni". *Sobider* 6 (2016), 1-19.

Koçakoğlu, Bedia. *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2018.

Kolakowski, Leszek. *Modernliğin Sonsuz Duruşması*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2014.

Köktürk, Milay. "Post-Truth ya da Mağaraya Dönüş". *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2020), 35-56.

Kumar, Krishan. *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Yayınevi, 3. Basım, 2010.

Kurt, İsmail. *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Ankara: Eskiye Yayınları, 1. Basım, 2021.

Küçük, Mehmet. "Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi". *Modernite Versus Postmodernite*. 21-54. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2. Basım, 2017.

Latour, Bruno. *Biz Hiç Modern Olmadık*. çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 1. Basım, 2008.

Levinas, Emmanuel. *Tanrı-Ölüm ve Zaman*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1. Basım, 2021.

Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.

Lyotard, Jean- François. *Libidinal Ekonomi*. çev. Emre Sünter. İstanbul: Hil Yayın, 1. Basım, 2011.

Lyotard, Jean- François. *Postmodern Durum*. çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997.

Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*. çev. Tonguç Ok - Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2. Basım, 2013.

Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Din Üzerine*. çev. Murat Belge. Ankara: Fol Yayınları, 1. Basım, 2019.

May, Todd. *Anlamlı Bir Yaşam*. çev. Bekir Aşçı. İstanbul: İrene Kitap, 1. Basım, 2022.

May, Todd. *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* çev. Sercan Çarcı. İstanbul: Kolektif Kitap, 2. Basım, 2017.

McIntyre, Lee. *Hakikat-Sonrası*. çev. Mehmet Fahrettin Biçici. İstanbul: Tellekt, 1. Basım, 2019.

McNab, Christopher. *Alterity, Religion, and The Metaphysics of Postmodernism*. University of Wales, Doktora Tezi, 1998.

McRobbie, Angela. *Postmodernizm ve Popüler Kültür*. çev. Almıla Özdek.

İstanbul: Parşömen Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 1998.

Michel, Foucault. *Doğruyu Söylemek*. çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012.

Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2000.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2022.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. Murat Batmankaya. İstanbul: Say Yayınları, 9. Basım, 2019.

Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2020.

Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2011.

Örs, H. Birsen. "Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 0/40 (2011), 1-12.

Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2016.

Pole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1993.

Raskin, Marcus - Chomsky vd., Noam. *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Rasyonalite*. çev. Sevinç Altınçekiç - Taylan Doğan. İstanbul: bgst Yayınları, 2. Basım, 2012.

Robinson, Dave. *Nietzsche ve Postmodernizm*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 1. Basım, 2000.

Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Basım, 2014.

Sartre, Jean Paul. *Bulantı*. çev. Hilav Selahattin. İstanbul: Can Yayınları, 54. Basım, 2017.

Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 1985.

Sarup, Madan. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Abdülbaki Güçlü.

Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2. Basım, 2019.

Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Yazıları*. çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İthaki Yayınları, 1. Basım, 2014.

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitapevi, 2. Basım, 2009.

Simmel, George. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2019.

Spinoza, Baruch. *Törebilim*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 4. Basım, 2011.

Şeyla, Benhabib. *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1999.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2014.

Tekin, Mustafa. "Postmodernizmin 'Din' Sorunu". *Milel Ve Nihal* 12/2 (2015), 7-24.

Tepe, Harun. *Platondan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 1. Basım, 2016.

Theodor W., Adorno. "Felsefi Tesbitler". çev. Medeni Beyaztaş. *Hakikat Nedir?* ed. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Efkar Yayınları, 2004.

Tokat, Latif. "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı Ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil Ve Eleştirisi". *Bilimname* 34 (2017), 121-143.

Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2013.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2002.

Tüzer, Abdüllatif. "Postmodernizm ve Tanrının Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir İnceleme". *Milel Ve Nihal* 12/2 (2015), 73-124.

Urhan, Veli. *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2010.

Ünaldı, Nilüfer. *Martin Heidegger Düşüncesinde Zaman-Hakikat İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Ünlüsoy, Abdulhan. *Postmodern Teoloji*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 1. Basım, 2021.

Vanhooser, Kevin J. "Theology and The Condition of Postmodernity: A Report

on Knowledge (of God)”. *The Cambridge Companion To Postmodern Theology*. ed. Kevin J. Vanhoozer. 3-25. Cambridge: UK: Cambridge University Press, 1. Basım, 2003.

Vattimo, Gianni. *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1999.

Vattimo, Gianni. “Yorum Çağı”. *Dinin Geleceği*. ed. Santiago Zabala - Richard Rorty. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2009.

Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Doruk Yayınları, 1. Basım, 2003.

Weber, Max. “Meslek Olarak Bilim”. çev. Taha Parla. *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2004.

Weber, Max. *Protestan Ahkaki ve Kapitalizmin Ruhı*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınları, 2. Basım, 1997.

W.Holland, Eugene. *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*. çev. Ali Utku - Erkan Mukadder. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2. Basım, 2013.

Zabala, Santiago. “Giriş: Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”. *Dinin Geleceği*. ed. Santiago Zabala - Richard Rorty. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2009.

Zerzan, John. *Gelecekteki İlkel*. çev. Cemal Atilla. İstanbul: Kaos, 5. Basım, 2013.

Zizek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2011.

Zizek, Slavoj. *Yamuk Bakmak*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2005.

Zizek, Slavoj - Gunjević, Boris. *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*. çev. Arda Çiltepe. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2. Basım, 2013.