

Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak Postmodernizm Nasıl Vardır?

Muhammet ÖZDEMİR*

How Does Postmodernity Exist as a Problematic of Philosophical Consciousness?

Citation/©: Özdemir, Muhammet, (2015). How Does Postmodernity Exist as a Problematic of Philosophical Consciousness?, Milet ve Nihal, 12 (2), 25-54.

Abstract: In this study, it is investigated the political and social background of postmodernism and its reality inhabited in the world. It is discussed that how postmodernism exists itself, how it emerged and developed; also discussed how it was understood in Turkish texts. In terms of being a problematic of philosophical consciousness it is diagnosed three different worlds: North America, Continental Europe and Turkey. In this diagnosis, there is the effect of postcolonialism as a developing critique in parallel to postmodernism. Postmodernism is processed as a new reading of history or a new history of philosophy between Europe and America. The legitimizations toward the East and Islam developed in terms of instrumentalization. The East and Islam are not purpose. As Turkish texts generally diagnosed, the postmodernity does not exist itself and its theory is outdated. Now, after rise of globalization we are witnessing to the return of modernism. The Postmodernism was a critique that legitimized European Union in theory and the third world was influenced by postmodernism only in terms of the re-appreciation of Europe.

* Yard. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü [muhammetozdemir2012@gmail.com]

Key Words: postmodernism, postcolonialism, philosophy, Turkey, Europe, America.



Atf/©: Özdemir, Muhammet, (2015). Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak Postmodernizm Nasıl Vardır?, *Milel ve Nihal*, 12 (2), 25-54.

Öz: Bu çalışmada postmodernizmin siyasi ve sosyal arka planı ve dünyada oturduğu gerçeklik soruşturulmaktadır. Postmodernizmin bizzat nasıl varolduğu, nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği; ayrıca Türkçe metinlerde nasıl karşılık bulduğu tartışılmaktadır. Felsefi bir bilinç sorunsalı olmak bakımından üç farklı dünya teşhis edilmektedir: Kuzey Amerika, Kıta Avrupası ve Türkiye. Bu teşhiste postmodernizme paralel gelişen bir eleştiri olarak postkolonyalizmin etkisi bulunmaktadır. Postmodernizm, Amerika ile Avrupa arasındaki yeni bir tarih okuması veya felsefesi olarak işlenmektedir. Burada Doğuya ve İslâm'a yönelik meşrulaştırmalar bir tür araçsallaştırma bakımından gelişmiştir. Doğu ve İslam bir amaç değildir. Türkçe metinlerin genellikle teşhis ettikleri gibi postmodernite bizzat var değildir ve onun ait olduğu kuram güncelliğini yitirmiştir. Artık küreselleşme ile beraber modernizmin dönüşüne tanık olmaktadır. Postmodernizm Avrupa Birliği'ni teorik olarak meşrulaştıran bir eleştiriydi ve üçüncü dünya da ondan ancak yeniden Avrupa'nın takdir edilmesi bakımından etkilendi.

Anahtar Kelimeler: postmodernizm, postkolonyalizm, felsefe, Türkiye, Avrupa, Amerika.

Giriş

Bu yazının amacı, postmodernizmin arka planında yer alan düşünsel saikleri üçüncü dünya açısından farklı bir üslupla deşifre etmeye çabalamaktır. Postmodernizm, üzerinde fazla durularak tüketildiği şekilde küresel bir dönem betimi olmadığı gibi onun öngördüğü postmodernite de modernlik tarafından dışlanmış her türlü varoluşun kendi meşruiyetini kazanabileceği çoğulcu bir fırsat değildir.¹ Postmodernizm, güçlenerek kendilerini yeni dünya koşullarında küresel ölçekte kabul ettirmiş kültürlerle kıyasla geride kalmış Avrupalı bazı kültürlerin yarattıkları bir eleştirel kuramın adı ya da genellikle niteliğidir ve onların imledikleri tarzda bir postmodernite veya postmodernlik de hiçbir zaman varolmuş değildir.²

¹ Üçüncü dünyadan bu tür olumsal anlama tarzlarına dair örnek editoryal bir çalışma için bkz. Akbar S. Ahmad, Hastings Donnan (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London&New York: Routledge, 3. Basım, 2005.

² Andreas Huyssen, "Introduction: Modernism after Postmodernity", *New German Critique*, No: 99, *Modernism after Postmodernity* (Fall, 2006), s. 1-2. Andreas Huyssen'in yanı sıra postmodernizmin arka planına dair olumsal olmayan başka çalışmalar da vardır. Örnek bir çalışma, teorik bir betim ve benzer bir dolaylama için bkz. Charles Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think Why Globalization Threatens Modernity*, London: Paradigm Publishers, 2. Basım, 2005, s. 26-27.

Bu, özellikle Türkiye akademisi açısından son derece iddialı ve farklı bir okumadır ve değerlendirilebilir bulunması kolay değildir. Postmodernizmin Türkiye'deki gibi son derece istekle ve heyecanla sahiplenilip görece analiz edildiği akıllar açısından bakıldığında bu bir çeşit akıl tutulması olarak bile nitelenebilir. Ne var ki, daha geniş bir literatür açısından meseleye yaklaşıldığında postmodernizmin belirli bir coğrafyanın bilinç kırılmasını yansıttığı ve sanıldığına aksine üçüncü dünyayı yakından ilgilendiren bir gelişme olmadığı fark edilebilir. Bizim açımızdan önemli olan ise, Türkiye gibi ekonomik ve politik ölçütler bakımından genellikle az kayda değer bulunan coğrafyaların bilinç bağlamlarına göre postmodernizmin durumunu belirlemektir. Çünkü Türkiye'deki kültürel araştırma ve tartışmalarda postmodernizmin yarattığı heyecan dikkat çekici bir boyuttadır ve onun birtakım toplumsal ve kültürel taahhütleri bulunmaktadır. Söz konusu taahhütlerin postmodernizm özelinden devşirilebileceğinin umulması bu eleştirel çerçevenin tahlil edilmesini ve Türkiye'deki bilinci bileşenlerine ayrıştırmayı gerekli kılmaktadır. Bizzat yerel bilinçlerin özel durumu ve sözgelimi postmodernizmi yaratan örnek bağlamlar olarak sanat, edebiyat ve mimari gelişmeler bu yazının yoğunlaşma alanının dışındadır. Biz çoğunlukla postmodernizmi ve onun üçüncü dünyadaki anlamını betimlemek ve tahlil etmek istiyoruz.

Teşhis ve Yöntem Sorunu

Kıta Avrupası'nda gelişen felsefi süreçlere ve evrimlere ilişkin Türkçe araştırmalardaki ortak kusur, söz konusu alandaki içerimleri, varolduğu varsayılan bir felsefi hakikat merakı üzerinden okumaya ve betimlemeye eğilimli olmalarıdır. Sonra anlamak ve betimlemekle yetindiğini ve başkaca bir iddiası bulunmadığını ifade etmek durumunda kalan öznel tasarruflar, bir şekilde dolaylı bir yargının paylaşılmasını da talep ediyor görünmektedirler. Kavramsal şemaların evrimsel dönüşümlerindeki siyasi ve sosyal arka planın, daha somut olarak da bizzat etkili olmuş insan tecrübesinin uzağında yer alan bu türden metinler gerçekte olanla okur arasında eksik bir bilgilendirmeye yol açmaktadırlar. Felsefe ve sosyal bilimler söz konusu olduğunda –özellikle Türkçe yazılan metinler açısından- bilginin arka planını, yönünü, sebeplerini, gerçek yaşamdaki karşılığını ve amacını anlamak genellikle zordur. Açıkçası çağdaş Alman ve Fransız düşünürlerin metinlerinde önerdikleri kavramların ve düşüncelerin bu denli gerçek yaşamdan arındırılarak salt kavramsal düzeyde betimlenmesi, eksik bir teşhis ve yöntem sorununa

yol açmaktadır. Bu duruma Türkçede kaleme alınmış iki felsefi metin örnek gösterilebilir: *Başkalık Deneyimi* ve *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*.³

Metinlerden bir tanesi, Kıta Avrupası'nda gelişen görece postmodern kavramların düşüncedeki sosyal karşılıklarıyla diğeri ise, postmodernizme ilişkin bilinçlilikle birlikte popülerleşen yorumbilimin çeşitli içerimlerinin betimiyle ilgilenmektedir. Bizim açımızdan iki metin için geçerli olan kusur, felsefi düşüncenin Türkçe dile getirilişinde yapılan dile taşımanın, gerçek yaşama dokunmaksızın betimlemeyle yetiniyor oluşudur. Sözelimi *Başkalık Deneyimi*'nde geçen aşağıdaki cümleyi alıntılarlamak faydalı olabilir:

... Batı felsefesinin büyük felsefi anlatılarının yapısökümcü anlamda sorgulandığı, sistem kuran felsefelerin totaliter eğilimlerinin deşifre edildiği, etiğin ve politikanın başkalık ve çoğulculuk gibi kavramlarla belirlendiği, felsefenin "postmodern" çağında, içimizde ölümcül bir göz daha açıyor Robert Bernasconi'nin *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı kitabı ...⁴

Bu alıntıda postmodernizmin özel ve ayrıcalıklı bir insanlık dönemi olarak takdir edildiği aşikârdır. Alıntının bulunduğu bölümde filozofların ırkçı eğilimlerinden söz edilmekte, postmodern felsefelerin erdemleri anılmakta ve genellikle ezilen siyahi insanların psikolojik kazanımları gibi örnekler verilmektedir.⁵ Anlatıyı oluşturan değiniler genellikle iki noktaya yabancıdır: Birincisi, Kıta Avrupası'nda ırkçı eğilimleri sorgulamayı gerektiren insani duyarlılığı gerekçelendiren özel siyasi ve sosyal sebeplerdir. Nitekim "başkalık" ve "çoğulculuk" gibi olumlanan kavramların iyiliklerinin felsefi gerekçeleri de metinde mevcut değildir.⁶ İkincisi ise, ilgili bölümde

³ Bkz. Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005; Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2007. Her iki metnin de tercih edilmişinde maksatlı bir bilinçlilik durumu söz konusu değildir. Türkçede yakın zamanlarda yazılmış ve postmodernizmle de ilgili olan iki örnek metin olarak alınmışlardır.

⁴ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 33.

⁵ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 33-54.

⁶ Kıta Avrupası'nı -Almanya ve Fransa özelinde- gerçekten ilgilendiren bir sosyal gerekçelendirme, örneğin Max Silverman'ın eserinde bulunabilir. Söz konusu eser de ırkçılığı bütün ırklar lehine değil de özellikle bir ırkın lehine deşifre etme ve bu verileri felsefi rasyonalizm ve hümanizmin aleyhine birleştirme gibi özelliklerle kendini görünür kılmaktadır. Silverman'ın yazımındaki abartı, bahsettiği olguyu evrensel ölçekte koşullamasından izlenebilir. Bkz. Max Silverman, *Facing*

anlatılan postmodern durumun Türkiye tecrübesiyle ilişkisinin kurulmasıdır. Postmodernizmin bu denli erdemli kılınırken herhangi bir olgusal bağlamda gerekçelendirilmeksizin ve arka plan bakımından tanıtılmaksızın öylece bırakılışı, postmodernizm özelinde kayda değer teşhis ve yöntem problemleri yaratmaktadır. Çünkü iyi ve faydalı olduğuna karar verilen bir kavramın hangi bakımdan var ve iyi olduğu bizzat olgusal tanışıklıklarla teşhis edilmeksizin okura ve dünyaya sunulmaktadır.

Çağdaş Yorum Bilim Kuramları, üslubundaki cansızlığa rağmen nispeten daha ihtiyatlı bir işleyişe sahiptir; çünkü yazar tüm insan bilimlerinde karşılaşılan anlama ve yorumlama sorunlarına şamil bir eser yazmadığını anımsatmaktadır.⁷ Ne var ki, eserde betimlenen yaklaşımlar hakkında “bunlar nasıl vardır?” sorusunu sorduğunuzda herhangi bir cevap bulamazsınız. Sözelimi felsefi bir okur, “Heidegger ve Varoluşsal Hermeneutik”in anlatıldığı başlık altında, dil, varlık, anlama ve tarihsellik kavramlarının izah edildiği paragraflarda, Alman ruhuna ait olgusal kaygıyla varoluşsal yorum bilim arasındaki detayı merak edebilir. Merakın gerekçesi, Martin Heidegger felsefesinin doğrulanabilmesi veya somutlaştırılabilmesi için bir ölçüt bulmaktır. Çünkü metinde gelişen ve gitgide çözümün arttığı bir süreç betimlenmektedir. Sonunda sürecin sınanabileceği ve Heidegger’in yarattığı farkın anlaşılabilirliği herhangi bir vasatın bulunmadığı fark edilir.⁸ Oysa sözelimi bazı postmodernizm yorumcularına göre söz konusu dönemin önemli kavramlarından olan “öteki” ve “sorumluluk” kavramları bakımından Heidegger’in yaptığı dil tahlilleri önemlidir ve sanıldığı aksine bu filozof, hem Almanya tecrübesinin çok fazla içindedir, hem de onu Aydınlanmayı eleştirmeye iten sebep bir Alman olmasıdır. Heidegger’e göre, zor da olsa, bir filozof olarak bizzat görevi, Alman halkının bir yuva bulmasına yardımcı olmaktır.⁹

Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society, London&New York: Routledge, 1999.

⁷ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 14.

⁸ Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, s. 121-138.

⁹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*; çev.: Ahmet Cevzici, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1997, s. 298-299; Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*; çev.: Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011, s. 53-61.

Bazı eleştirmen aydınlar için işaret ettiğimiz teşhis ve yöntem sorunu, bir çeşit yaratıcı zihne sahip olmayışa indirgenebilir görünmekteyse de,¹⁰ bize göre sorun akademik alışkanlıklarla ilgilidir ve başka türlü bir eleştiri akademinin sınırlarını ihlal etmek olacaktır. Buna göre, örnek iki metnin de ortak sorunu, Kıta Avrupası özelinden hareketle takip edilen ve postmodernizmi ilgilendiren felsefi kavramların ideal bir hakikat algısından ziyade dünyada yaşayan tarihsel insanlar tarafından yaratılmış bir tecrübeyle ilişki halinde olduklarını genellikle ihmal ediyor oluşlarıdır. Tecrübeyle sınırlı ve onunla anlamlı bir felsefi anlama ve kavramsallaştırmanın metinlerde doğrudan izlenemiyor olması, sözgelimi postmodernizmin Türkçe’de ayrıcalıklı bir yer elde edebilmesine zemin hazırlamaktadır.

Postmodernizm, Radikal gazetesi yazarı Türker Alkan’ın 13 Haziran 1997 tarihli ve “Postmodern Bir Askeri Müdahale” başlıklı yazısında ima ettiği tarzda bir tür postmodernitenin olgusal olarak yeterince içerildiği bir kavram değildir. Modernitenin getirdiği bir aşama olarak yirminci yüzyıl Kıta Avrupası’nda yer alan ve yoğunlukla iki ülkeye dayanan felsefi ve edebi eleştiriler, olmaması gereken bir dünyayla ilgili romantik bir eleştiri akımı başlattı ve söz konusu akıma postmodernizm denildi. Almanya ve Fransa’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne göç ederken kendi ülkelerindeki sorunları da yeni coğrafyaya taşıyan düşünürler, evrensel bir eleştiri yaptıklarını sanıyorlardı; ama küreselleşme temasının ortaya çıkışıyla beraber postmodernizm yerine yeniden modernizm tartışılmaya başlandı. Artık postmodernizm biraz da modası geçmiş bir tartışmaya karşılık gelmektedir.¹¹ “Dünya” ve “evrensellik” ile kastedilenin muhtevasına Amerika Birleşik Devletleri’nin yanı sıra Almanya ve Fransa’nın da girdiği düşünülmüş olmalı ki böyle bir tasarrufta bulunuldu. Ne var ki, postmodernizm Amerika’da hak ettiği heyecanı yeterince uyandırmamış olmalıdır ki Andreas Huyssen, onun etkisinin kısa sürdüğü ve küreselleşme temasının ortaya çıkışıyla yeniden modernizm tartışmalarının moda olduğu yorumunda bulunmaktadır.¹² Yani felsefenin “postmodern çağı” yerine “bir yer özelindeki postmodern çağı” üzerine konuşmak

¹⁰ Bkz. Hilmi Yavuz, “Kur’an ve Roman”, *Zaman Gazetesi*, 20.11.2002.

¹¹ Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernity”, s. 1-2; krş. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think Why Globalization Threatens Modernity*, s. 71-82.

¹² Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernity”, s. 1.

daha uygundur. Durum böyleyse sorulması gerekli soru, postmodern eleştirinin olgusal bir karşılığı olarak postmodernitenin nerede ve nasıl tecrübe edildiğidir?

Türkçe akademide önemli bir felsefi veya metodolojik sorun, Kıta Avrupası ve bir bütün olarak modern Batı uygarlığında yaratılmış sistematik düşüncelerle eleştirel düşünceleri birbirine karıştırmaktır. Türkçe icra edilen felsefe ve sosyal bilimlerde eleştirmen düşünür ve toplumbilimciler genellikle sistematik olgular bütünü varsayıyormuş gibi referans verilmektedirler. Felsefede Alman ekolünden mesela Martin Heidegger, Frankfurt okulu mensupları ve Hans-Georg Gadamer ile Fransız ekolünden örneğin Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Baudrillard ve Jean-François Lyotard birer eleştirmen oldukları halde birer asılmış gibi alınmaktadır. Sosyolojide Zygmunt Baumann ve Anthony Giddens'in, bilim felsefesinde örneğin Paul Feyerabend'in akademik düşüncede kullanılma tarzları da onların eleştirmenliklerinin göz ardı edilmesini intaç ettirmektedir. Türkçede bilginin yaratılmasıyla onun gönderim esasları ve olgusal karşılıkları arasında yöntemsel bir soru sorulmuş ve cevaplandırılmış da değildir. Modernliğe ve onun postmodern eleştirilerine yönelik okumalarda hem karşılıklı söylemlerin durumları, hem de bunların siyasi ve sosyal arka planları ihmal edilmektedir. Türkiye gibi ülkelerde aynı insan aynı meselede hem Immanuel Kantçı hem de Friedrich Nietzscheci olabiliyorsa, burada sadece teşhis ve yöntemle sınırlı olmayan ve aynı zamanda felsefi bilinçliliğe de uzanan ciddi bir sorun var demektir.

Böylece üç çeşit bilinç zemini öne çıkmaktadır: Postmodernizmin önerildiği dünyanın –Amerika Birleşik Devletlerindeki düşüncenin- bilinci, postmodernizmi yaratanların –Almanya ve Fransa'daki düşüncenin- bilinci ve ikisi dışında yer alan bir özel “üçüncü dünya”nın –bizim kapsamımızda Türkiye'deki düşüncenin- bilinci.¹³ Bu üç bilinçlenme tarzı arasında en az gelişmiş olanı

¹³ Bilinç tarzlarının üçle sınırlandırılması, bu metnin öngördüğü ve Türkiye'yi merkeze alan bir “başlangıç sembolik olmayan-yüceltilmiş şimdide güç ve başarıyla tamamlanmış amaçlı tarih” okuması dolayısıyladır. Nispeten daha nötr bir okumada, dördüncü ve beşinci dünyalardan da söz edilmesi mümkün görünmektedir. İlk üç dünya tarafından bilinip de farklı olgusal temelleri bulunan yoksul bir dördüncü dünya kadar modern insanın hala keşfetmediği insanların mevcudiyetini kodlayan bir beşinci dünya akla aykırı gelmemektedir. Nitekim “dördüncü dünya” tabirinin kullanıldığı sosyal bilim incelemeleri de vardır ve

Türkiye'deki düşüncede bulunabilir. Metaforik bir anlatımla ifade edilebilecek durum oryantalist indirgemelerden bazılarını haklı çıkaracak bir boyuttur. Sözgelimi "Londra mı, İstanbul mu daha iyi bir şehir?" şeklinde bir soru sorduğunuzda meslekten şehir planlamacılarından sosyal bilimcilere kadar hiç kimsenin cevabında genellikle bilinçliliğin izini bulamazsınız. Zira cevabın içeriği, kendini olumsuzlayan bir bilinçlenme tarzı tarafından peşinen doldurulmaktadır: "Elbette Londra!" Bilinci arkeolojik olarak tahlil ettiğinizde Londra'nın İstanbul'a kıyasla farklılığı –sadece "farklı" olması- ve söz konusu farkın Türkiye'ye nispetle çok gelişmiş olan bir güce eşlik etmesi, bir üstünlük yorumunu önelemektedir. Oysa bilinçli bir yorumda "bir insan bir şehirden ne bekler, ben ne bekliyorum?" şeklinde dile getirilebilecek bir soruya iki şehirde ayrı ayrı bir insanın beklentilerine ne kadar cevap bulduğu eklenerek buna göre bir teşhis yapılır ve cevap üretilir. Ayrı ayrı iki bilinçli insandan hareket edilir; çünkü şehirlerden birinin koşullarına alışmış bir insan üzerinden yürütülecek kıyas da yeterli olmayacaktır. Teşhis ve yöntemle ilgili problem, yanlış bir bilinçlenme tarzı yaratan ve kendi gereksinimlerinden hareket etmeyi sürekli erteleyen akademik bir alışkanlık biçimi yüzünden daimi kılınmaktadır.¹⁴

Yeni Gerilerin Meselesi Olarak Postmodernizm

Burada "yeni geriler" ile veya bizzat "geri" ile gönderme yapılan parametreler askeri, ekonomik ve siyasi güçtür.¹⁵ Modernliğin

bu konuda ekonomik imkânlar ile sembolik tarihlendirme bir araya getirilerek anlatımlar yapılandırılmaktadır. Örnek olarak bkz. Xavier Godinot, Quentin Wodon (ed.), *Participatory Approaches to Attacking Extreme Poverty: Cases Studies Led by the International Movement ATD Fourth World*, Washington, D.C.: The World Bank, 2006.

¹⁴ Jack Goody'nin aktardığı bir bilinç betimlemesi, üzerine konuştuğumuz insan durumunu çağrıştırmaları bakımından yararlı olabilir: "Zenci kültürü, zenci gerçekliğinin maruz kaldığı değerlendirmeleri yalanlamak için, Avrupa düşüncesinin Manici geleneğini benimsedi ve onu temelden Maniciliğe zıt bir kültüre yükledi. Bu şekilde sadece Avrupa'yla ideolojik karşılaşmasının diyalektik yapısını kabul etmekle kalmadı, aynı zamanda da onun ırkçı kıyaslamalarının unsurlarını kendine mal etti." A.mlf., *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*; çev.: Koray Değirmenci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 11.

¹⁵ Postmodernizmi, II. Dünya Savaşı sonrasındaki politik koşullar ışığında betimlemeyi seçen Charles Lemert'in de belirlediği üzere, Avrupa'yı tekrar düşünmenin yolu, dilin politikliğini yakalamaktan ("The Politics of Language: Rethinking Europe") geçmekte ve dilin durumu da en iyi politik gerçeklikten izlenebilmektedir. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think*, s. 71. Bizim siyasi durumları koşullamak ve yapılandırmak üzere seçtiğimiz "geri" sözcüğü de böyle bir bağlamdan anlaşılmalıdır.

önemli bir bölümünde başka türlü oldukları halde yeni dünyada “dünya” ve “evrensellik”i doğrudan etkileme ve belirleme gücü olmayan kültürel düzeyler için “yeni geriler” nitelendirmesini uygun buluyoruz. “I. Dünya Savaşı” olarak isimlendirilen ve Kıta Avrupası devletlerinin birbirleriyle rekabetlerini anlatan süreçten sonra güçlü devletler konsepti biraz değişmeye başladı ve “II. Dünya Savaşı” denilen tahripkâr olayın ardından Amerika Birleşik Devletleri sahne aldı. Nasıl Türkiye’nin Batılılaşmayı talep etmesi esnasında kültürel bir entegrasyonun ilerlemeyi getireceği yanılığısı yaşandıysa bundan biraz daha bilinçli olmak kaydıyla Kıta Avrupası’nda da kültürel bir eleştirinin yeni gelişmelerin yönünü değiştirebileceği varsayıldı. Böylece iki ülke, Almanya ve Fransa, daha önce birincil olan etki düzeylerini yitirdiler ve ikincil devlet statüsüne gerilediler. Almanya’nın çok önceden beri bir “güç istenci” mevcuttu ve “II. Dünya Savaşı”, güç istenciyle paralel gelişmişti. Fransa’nın ise daha özel iç koşulları mevcuttu. Aydınlanma felsefesinin beşiği bir ülke olarak Alman felsefesini ciddi düzeyde etkileyen Fransa, sonradan etkilediği düşünsel ürünlerden bizzat etkilendi. Neticede Avrupa Birliği’nin de temelini oluşturan iki ülke, postmodern teorinin arka planını ve bizzat içeriğini oluşturan felsefeler ve kültür yorumları yarattılar. Günümüzde çoğunlukla Fransız menşeli olduğu düşünülen postmodernizmin arkasında iki ülkenin kültürel birikimleri ve düşünürleri vardır.¹⁶

Tesadüfi olmayan birkaç önemli veri bulunmaktadır. Öncelikle, postmodernizmi seslendiren ve işleyen düşünürler Marksizm orijinli Alman ve Fransız eleştirmen yazarlardır. Alman geleneğinden Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Frankfurt okulu temsilcileri ve Hans-Georg Gadamer önde gelen çağdaş yazarlardandır. Kuşkusuz bunlar genellikle Marksist bir kökene sahip değillerdir; ama tamamında bir Alman ruhu düşüncesinin etkisi mevcuttur. Fransız geleneğinde ise, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard ve Jean-François Lyotard post-yapısalcılığı ve postmodernizmi yaratan yazarlar olarak tarihe geçtiler. Fransız yazarlar içerisinde en etkilisi ve önemlisi Foucault’dur. Öte yandan Alman Frankfurt okulu geleneğinden Jürgen Habermas’ın ve bütün bir moderniteyi ve ona yönelik eleştirileri Fransız düşün geleneği üzerinden okumaya eğilimli sosyolog kuramcı Alain Touraine’nin birlikte

¹⁶ Diğer benzer kaynaklar gibi ağırlıklı olarak Fransız düşüncesinden hareket etmesine rağmen şu çalışmaya bakılabilir. Bkz. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*; çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011, s. 13-50.

yeniden modernizme güvenmek gerektiğini dile getirmeleri bir rastlantı değildir. Üçüncü olarak ise, postmodernizmin yükselişine paralel bilim felsefesinin Viyana çevresinden ve postkolonyalizmin de Marksizm'in yeniden değerlendirilmesi üzerinden geliştirilmesi önemlidir.

Burada "postmodernizm" de modernizme eklenmiş olarak yer alan "post"un anlamı için bazıları, "modern olmayan" ve moderni olumsuzlayan bir dünya kavrayışı anlamını, bazıları da bir tür "hipermodernlik" olarak modernliğin alabileceği en yeni yüz veya aşama anlamını uygun bulmaktadırlar.¹⁷ Frederic Jameson ve David Harvey üzerinden bir anlamlandırma girişiminde bulunan Ellen Meiksins Wood'a göreyse, postmodernite ile kastedilen yeni bir tür kapitalizm ve çokkültürcülüktür. Modernite ile postmodernite kapitalizmin iki farklı aşaması olarak anlaşılmalıdır.¹⁸ Böylece Wood açısından "post"un anlamı, yeni ve genişlemiş kapitalizmi imlemek üzere bir "sonralık" olmaktadır.

Bizim "post-" için önereceğimiz anlam ise, Alman ruhundan üretilen tarih felsefesi okumasının geliştirilerek bir tür Kıta Avrupası tarih felsefesine dönüştürülmesine gönderme yapmaktadır. Bize göre, George Wilhelm Friedrich Hegel'in Alman tarih yazımına ilişkin geliştirdiği felsefi okuma önerisi, Alman felsefesinin kendi evrimi içerisinde geçirdiği aşamalardan sonra Foucault'ya geldiğinde bir çeşit "eleştirel varlıkbilim"e dönüşmüştür. Postmodernizm, Kıta Avrupası'nın erişemediği bir tarih adına geliştirilmiş bir eleştirel varlıkbilim veya modernizme ilişkin tarih okuması olarak görülmelidir. "Post"un anlamı, tam olarak, modernizmin yanlış varlıkbilimine yönelik eleştirinin yapıldığı anlamında bir "modern olmayan"dır. Foucault'nun kendi okuma tarzına verdiği ismi – "eleştirel ontoloji"- geleneksel olarak Hegel ile başlatmasının kayda değer bir kanıt olduğunu düşünüyoruz.¹⁹

Huyssen'in değerlendirmesine göre, postmodernizm, Kuzey Amerika'nın kendi iç dinamiklerinden ortaya çıkmış, gelişmiş ve verimli olmuş bir eleştirel bağlam değildir. Onu yaratanlar, II.

¹⁷ Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 47-48.

¹⁸ Ellen Meiksins Wood, "Modernity, Postmodernity or Capitalism?", *Review of International Political Economy*, Vol. 4, No: 3, The Direction of Contemporary Capitalism (Autumn, 1997), s. 540.

¹⁹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*; çev.: Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2011, s. 172.

Dünya Savaşı sonrası Avrupa'nın sorunlarına tanıklık etmiş düşünürlerdi ve bunlar kendi sorunlarını Kuzey Amerika'ya da taşıdılar. Huyssen, günümüzdeki yeni söylemlerde postmodernizm ve postmodernite söylemlerinin görünmez olmaya başlamasını, iki kavramın da Amerikan tecrübesinden kopuk oluşuna bağlamaktadır. Jean-François Lyotard'ın yaptığı, Avrupa'daki istenci postmoderne ilişkin bir çeşit Amerikan zaferi gibi metne taşımaktı. Theodor Adorno, Foucault, Derrida ve Lyotard gibi yazarlar sayesinde soğuk savaş dönemindeki bazı olguların bilginin şemsiyesi altına girmesi sağlandı. Toplumsal cinsiyet, göç, sürgün ve postkolonyalizm gibi kavramlar bu çeşit kazanımlar arasında görülmelidir. Sözelimi postkolonyalizm sayesinde gelişmiş olmayan toplumların modernleşme süreçlerine ilişkin önemli incelemeler yapıldı. Böylece soğuk savaş dönemindeki dogmaların sorgulanmasına yönelik bir eleştirel çerçeve elde edildi. Ne var ki, küreselleşme kavramıyla beraber modernlik ve onun uluslararası geçerliliği yeniden tartışılmaya başlandı.²⁰

Huyssen'in Avrupai tecrübe ve sorunlar ile işarette bulunduğu bağlamın modern Almanya ve Fransa'yı kapsadığını düşünüyoruz. Çünkü yirminci yüzyıl felsefesinde eleştirel zemini en fazla kullanan felsefeler bunlar oldular ve bilim felsefesi Alman felsefesi geleneğine, postkolonyalizm de Marksizmin yanı sıra Fransız felsefesi geleneğine bağımlıydı.²¹ Modernliğe karşı çıkan yirminci yüzyıl aydınlarını -Fransız düşüncesi bağlamına hizmet etmek kaydıyla- hep Almanya ve Fransa'dan seçen Touraine'in eleştiriyi işleme tarzı bunun bir kanıtı olarak alınabilir. Daha sonra modernlikten çıkış yolları ve modernizmin genişletilmesi/geliştirilmesi bağlamında Habermas ile aynı fikirde olduğunu belirtmesi de öylesine bir durum olarak alınmamalıdır.²² Nitekim Touraine'nin beraber anılacak olmaktan hoşlandığı Habermas'ın felsefesinin Avrupa Devleti'nin

²⁰ Huyssen, "Introduction: Modernism After Postmodernism", s. 1-4.

²¹ Bilim felsefesi ve terminolojisi hakkında yapılmış iyi bir çalışma için bkz. Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*; çev.: Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 3. Baskı, 1997. Postkolonyalizm hakkında önemli ve öğretici iki çalışma için bkz. Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 28, No: 1, Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997), s. 7-19; Vijay Mishra, Bob Hodge, "What Was Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 36, No: 3, Critical and Historical Essays (Summer, 2005), s. 375-402.

²² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*; çev.: Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2004, s. 171-200.

(Avrupa Birliği) dönüşümüne ve aslında nasıl güçlü varolabileceğine ilişkin bir proje olduğunu işleyen uzmanlar bulunmaktadır. Genişletilmiş modernizmin Kıta Avrupası'nın hala merkezde olabileceği bir dünyayı imleyen bir tarih felsefesini dolaylayıp dolaylamadığını sormaya hakkımız vardır.²³

Daha açık olarak Martin Heidegger'de "dil, varlığın evidir" şeklinde dile gelen ve belki Türkçe bir öneriyle "Almanca, Almanların evidir" olarak okunabilecek olan felsefe, Alman felsefesinin on sekizinci yüzyıldan beri sürdürdüğü güçlü Almanya hayalinin geldiği bir aşamayıdır.²⁴ Nitekim tıpkı Michael E. Zimmermann gibi Touraine de G. W. F. Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ve Sigmund Freud'u aynı tarih felsefesi bağlamı ve örtük olarak büyük Almanya hayali üzerinden okumakta; söz konusu isimleri postmodernizm ile buluşturmaktadır.²⁵ Zimmermann, Nietzsche ve Heidegger'i nasyonal sosyalizm başlığı altında değerlendirirken ikinci düşünürden şöyle bir pasaj aktarmaktadır:

Avrupa hep demokrasiye sarılmak ister; bunun kendisi için mukadder bir ölüm olacağını görmek istemez. Çünkü, Nietzsche'nin net olarak gördüğü gibi, demokrasi bir nihilizm türüdür sadece, yani en yüksek değerlerin bu değerler biricik "değerler" olacak ve artık *Gestalt*-bahşeden güçler olmaktan çıkacak şekilde yeniden-değerlendirilmesidir. "Tanrı öldü" bu yüzden bir estetik doktrin değil, Batı tarihinde bir olayın temel tecrübesinin formülüdür. 1933'deki Rektörlük konuşmamda bu önermeyi tam bir bilinçle kullandım.²⁶

Bu alıntıda baştaki "Avrupa" işareti ve daha sonra "Tanrı öldü"nü tecrübe bir arka plan üzerinden okunması önemlidir. Çünkü Heidegger'deki alıntıda tarih üzerine eğilmiş bir metafizik veya spekülasyon felsefe ile karşılaşmaktayız. Bu yöntemin başlatıcısı olarak Hegel, asıl meseleyi somut bir şekilde bulabileceğimiz bir yazardır. Ona göre felsefe, bir tür dünya tarihi yazımıyla meşgul olmalıdır.²⁷ Dünya tarihinin yazımı insan doğasının serimi olmalı ve

²³ Örnek bir çalışma olarak bkz. John P. McCormick, *Weber, Habermas ve Avrupa Devletinin Dönüşümü*; çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

²⁴ Zimmermann, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, s. 219-223.

²⁵ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 123-147.

²⁶ Zimmermann, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, s. 203-204.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*; çev.: Önay Sözer, İstanbul: Kocabacı Yayınları, 2. Baskım, 2003, s. 11.

geçmişe de şimdiye de uymalıdır.²⁸ Bilinçleri bulanık halkların ve onların bulanık tarihlerinin –güçsüzlük ve etkisizliklerinin- tarihte bir karşılığı olmamalıdır. Bu, halkların tarihle ilişkisi bakımından önemlidir. Sözcüleri Hindistan, boşa geçen bir üç bin yıllık tarihin getirdiği günümüzde vardır ve asıl tarihte yoktur.²⁹ Almanlarda her kafadan bir ses çıkmasının tersine İngilizler ve Fransızlar tarihin nasıl yazılması gerektiğini bilmektedirler.³⁰ Felsefi tarih yazımı özellikle İngiliz ve Fransızlarda bulunmaktadır. “Yine de kültürlü bir bakış açısı, küçük çevrelerdeki eğilim ve güdüler ile dünya-tarihinin çıkar yarışındaki eğilim ve güdüleri birbirinden ayırt edecektir. ... Asya’yı avucunun içine alan hükümdara yöneliktir ilgimiz.”³¹ “Dünya-tarihi özgürlük bilincinde ilerlemedir, zorunluluğunu tanımamız gereken bir ilerlemedir. ... Halk tinleri, tinin kendi kendisinin özgür bilgisine varma sürecindeki basamaklarıdır. ... Tinin erişebileceği en yüksek nokta kendini bilmedir, kendini görüyle değil, düşünceyle kavramadır. Bunu yapmalıdır, yapacaktır da. ...”³² Henüz daha Hegel’de üç önemli bilinç evresiyle karşılaşmış bulunuyoruz: 1- İngiliz ve Fransızların felsefi tarih bilinçleri, 2- Almanların felsefi tarih bilinçleri ve 3- İngiliz, Fransız ve Almanlar gibi tarihte olmayanların –mesela Hindistanlıların- tarih bilinçleri.

Hegel’in yanı sıra Nietzsche’deki Fransız kompleksi³³ ve Zimmermann’ın Heidegger yorumundan anlayabildiğimiz kadarıyla Alman felsefesinde “güçlü bir Almanya hayali” etkilidir. Immanuel Kant’ın kendini İskoç bir kökene dayandırdığını³⁴ ve David Hume ve Jean-Jacques Rousseau gibi Britanya ve Fransa’daki düşünürlere hayran olduğunu bildiğimize göre,³⁵ Almanca yazan düşünürlerde hayranlıkla örülmüş bir bilincin daha eskilere varan bir mazisi olduğunu da söyleyebiliriz. Daha açıkça Alman düşünür Johann Wolfgang Von Goethe’nin şu sözünde ikincilik hissi görülebilir:

²⁸ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 56.

²⁹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 13.

³⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 18.

³¹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 57.

³² Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 67-70.

³³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*; çev.: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 20: “... Almanca yazılmış olması en azından zamansızdır: Fransızca yazmış olmayı dilerdim. ... (Eskiden *Böyle Buyurdu Zerdüş*’ü Almanca yazmamış olmayı dilerdim).”

³⁴ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*; çev.: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 3. Basım, 2007, s. 29.

³⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 118-129.

“Almanya! İyi de nerede? Böyle bir ülkeyi nerede, nasıl bulacağımı bilmiyorum.”³⁶ Alman ruhu denildiğinde bu söz oldukça anlamlı bir tecrübeye karşılık gelmektedir ve Hegel’in önerdiği felsefi tarih yazımının bir çıkış noktası olarak alınması önemlidir. Bir anlamda Kant ile akıl ve aydınlanmadan, Hegel ile tarihten yola çıkan Alman ruhu, sonraları Nietzsche ile güç istencine, Heidegger ile dile ve günümüzde Gadamer ile tekrar geleneğe gelmiş görünmektedir. Aşağıda Fransız düşüncesiyle buluşturulacağı üzere tarih felsefesi postmodernizmi anlamak için önemlidir. Huyssen’in işaret ettiği Avrupalı sorunların ilk ciddi karşılığı Alman ruhudur.

Akılcı felsefesiyle aydınlanma devrimini yaratmış Fransa’nın postmodernizmle ilgili yaşadığı önemli dönüşüm II. Dünya Savaşı ve 1968 olaylarıdır. Norman Davies’in belirttiği gibi, Fransızlar II. Dünya Savaşı’nda büyük bir yenilgi, yıkım ve küçük düşme yaşadılar ve ilkin Kuzey Afrika’daki sömürgelerini kaybettiler.³⁷ İki olayın, Fransa’nın kayıpla çıktığı II. Dünya Savaşı’nın ve 1968 olaylarının sözgelimi Foucault’nun tarih üzerine eğilmesinde önemli olduğunu düşünüyoruz. Madan Sarup, bu çağdaş Fransız yazarın tarih üzerine eğilirken Hegel ve Nietzsche’den nasıl faydalandığını anlaşılabilir bir üslupla çözümlemektedir. En önemlisi ise, aydınlanma eleştirisinde görüldüğü üzere, şimdiki zamanı geçmişten kopararak ayrıcalıklandırmanın reddedilişidir. Foucault’nun modernliği kültürel ve kurumsal bir bütünlük olarak tartışmaya açmasında mutlaka tecrübî bir sebep bulunmalıdır. O, aklı, Fransız devriminin ayrıcalıklarını, Avrupa modernizminin evrenselliğini, Avrupa’nın icat ettiği aklı ve insanı, kültürü ve bütün kavramlarıyla kurumları tartışmıştır. Anlamın yeniden tartışmaya açılması, bilginin iktidarla ilişkisinin deşifre edilişi ve toplumsal standartların meşruiyetinin altüst edilişi hep onun felsefi uğraşlarının ürünüdür.³⁸ J. F. Lyotard’ın *Postmodern Durum*’u Foucault’dan sonra her şeye daha fazla ihtiyat ve özetle dokunan bir metin görünümünde olduğu gibi, Jean Baudrillard’ın *Tüketim Toplumu* adlı eseri, Foucaultcu bakış açısının bir tür piyasa çözümlemesindeki uygulaması gibi görünmektedir.³⁹

³⁶ Murat Belge, *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 177.

³⁷ Norman Davies, *Avrupa Tarihi*; çev.: Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2011, s. 1136.

³⁸ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*; çev.: Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2004, s. 89-121.

³⁹ Bkz. J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*; çev.: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997; Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*; çev.: Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004.

Huyssen'in işaret ettiği Avrupalı tecrübe ve sorunların ikinci coğrafi karşılığı Fransa'da bulunmaktadır.

Burada özel olarak Foucault düşüncesine kapsamımızın elverdiği ölçüde temas etmek faydalı olacaktır. Onun felsefesinde özne, tarih, dil, söylem, iktidar, yazar, kültür ve bilgi gibi kavramların daha güncel, canlı, karamsar ve kimi zaman ütopyik varsayımlara gönderme yapan eleştirelilikle varolduğunu görüyoruz. Söz konusu durum, modern Fransız rasyonalizmine yönelik şiddetli eleştirel tutumun yanı sıra Alman idealist felsefesinden ve varoluşçu düşünceyi yaratan Alman ruhundan etkilenmiş görünmektedir. Bir taraftan evrenselci aydınlanma aklının kararlaştırdığı ne varsa bir bir olumsuzlanırken bir taraftan da sanki reddedilen rasyonalizmin daha üst bir versiyonu olumlanmakta gibi davranılmaktadır. Foucault'nun metinleri samimi bir modernizm ve rasyonalizm eleştirisi inşa etmekte ve bu arada deneyici felsefelerden farklı olarak içten içe yine kuşatıcı bir rasyonalizme kapı aralamaktadır. Hegel, Goethe, Nietzsche, Heidegger ve Frankfurt okulunun yanı sıra modernizm eleştirisinde tarihselliği bir tür eleştirel özne deneyimi olarak işleyen birçok filozof ve düşünürün onun üzerinde etkileri vardır. Hatta daha somut bir saptama olarak Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow gibi bazı uzmanlar onun ilk zamanlarında Heideggerci olduğu saptamasında bulunmaktadırlar. Sonraları ön-yapısalcı veya arkeolojik düzeye, ardından soykütüksel düzeye ve nihayet etik bir seviyeye eriştiği belirtilmektedir.⁴⁰ Foucault düşüncesi için daha kapsayıcı bir nitelendirmede bulunmak gerektiğinde, Rabinow'un tespiti yerinde görünmektedir. Ona göre, söz konusu düşünür, bir tür Fransız Marksizmi olan "gerçek-varolan sosyalizm" ("existing socialism") geleneği içerisinde anlaşılabilir.⁴¹

Foucault, kendi felsefesini bir tür "eleştirel ontoloji" veya bizim anladığımız şekilde *buradaki* tarihin eleştirel okunması olarak isimlendirmektedir. Ona göre, hakikatin analitiği ile uğraşan bir gelenek Batı modernliğinde öteden beri bulunmaktadır. Hegel'den itibaren başlayan bir ikinci gelenek ise, tarihte üretilmiş bir hakikat içeriğini

⁴⁰ Simon During, "Introduction", *Foucault and Literature*, London&New York: Routledge, 1992, s. 5-7.

⁴¹ Paul Rabinow, "Introduction", (editorial çalışma), *Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, s. 27. Sovyetler Birliği tecrübesi ve Stalin sonrası olgusal, olan veya gerçek sosyalizm anlamında eleştirel bir okuma tarzı olan "existing socialism" hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alec Nove, *Marxism and "Really Existing Socialism"*, London: Routledge, 2. Basım, 2001, s. 1-2.

önce onu yaratan özneye ilişki halinde çözümlemeyi önermektedir. Böylece öznenin yarattığı tarihsel bir bilginin hakikatle eşitlendiğini deşifre etmenin bir yolu bulunabilecektir.⁴² Tarihsel öznelere tarafından modern dönemde yaratılmış bilimden işe başladığımızda, söz konusu bilimin ayrıcalıklı statüsünden otoriterliğini alan bilginin kendini belirli bir ihtiyaç aritmetiğinden hareketle kurmuş bir tür söylem pratiğine bağlı kalınarak yaratıldığını ve onun bağlayıcılığının her insan için eşit olacak ölçüde dağılmadığını deşifre etmek gerekmektedir.⁴³ Belirli bir tarihte yaratılarak evrensel olarak dağıtılan kültürün ve kurumların ise, ancak çeşitli eğitim, sağlık, bakım ve koruma gibi başka gereksinimleri görece şekilde insanları belirli standartlara göre disipline etmeyi ve evcilleştirmeyi garanti eden hapishaneler olarak örgütlendikleri fark edilecektir.⁴⁴ İlerlemeci doğaya, tarihe, akla ve insana karşı çıkan Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinde, modernliğin ve modern akıl yürütmenin kendini garantiye almasını dille ilgili alışkanlıklarımızın, kullandığımız terminolojinin ve nesnelere isimlendirme tarzımızın bağlandığı iktidarcı bir gramere yormaktadır. İnsanlar hâkim olduklarını sandıkları dilin ve sözcüklerin birer tutsağı gibi davrandıklarını fark edemezler.⁴⁵ Foucault'nun şu sözleri önemlidir:

Söylem hayat değeridir; onun zamanı sizin zamanınız değildir; onda ölümle barışamazsınız; söylediğiniz her şeyin ağırlığı altında Tanrı'yı öldürmüş olmanız mümkün olabilir; fakat bütün söylediklerinizle Tanrı'dan daha fazla yaşayacak bir insan yaratacağınızı da düşünmeyiniz.⁴⁶

Bazı yazarlar için Foucault'nun bu alıntıda yer alan ve başka yerlerde izlenebilen modernlik ve hümanizm eleştirisi, onun "insanın ölümü"nü ilan edişi anlamına gelmektedir ve böylelikle geliştirdiği bakış açısı postmodernizmi derinden etkilemiştir.⁴⁷

⁴² Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*; çev.: Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012, s. 132-133; karşılaştırma: A.mlf., *Özne ve İktidar*, s. 172.

⁴³ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*; çev.: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 214-222.

⁴⁴ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, s. 59, 63-66.

⁴⁵ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, s. 415-417.

⁴⁶ Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 243.

⁴⁷ Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 52.

Postmoderniteyle politika arasında bir ilişki kurulup da Foucault'nun bu eleştirilerinin göz ardı edilmesi özellikle mümkün değildir.⁴⁸

Pek çok kaynağın Foucault düşüncesi ile on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıl Alman düşüncesi arasında bir ilişki kurmasının –nitekim sömürge süreçlerini eleştiren Foucaultçulardan birisi olan sosyolog Bryan S. Turner, metafiziğe ilişkin eleştiriler bakımından, Foucault'nun sosyal felsefesinin arkasında Heidegger'in eserlerinin bulunduğunu belirtmektedir-⁴⁹ ötesinde bize göre bir de bu düşünürün sistemiyle Fransa'da yaşananlar arasında bir ilişki vardır. Alman ruhuyla Alman felsefesi arasındaki münasebetin daha sıkı incelenmesine nispetle belki bu münasebet daha az ilgi konusu olmuştur. Ne var ki, Foucault'nun kendini Hegel geleneğine bağlaması ve tarih eleştirisi yaparak bir tür tarih felsefesi yapmaya girişmesi, onun Marksizm geleneği içerisindeki konumuna indirgenerek yeterince izah edilmiş olmayacaktır. Gerçi Touraine, onu, Frankfurt okuluyla buluşturmakta, söz konusu okulun temsilcilerini de faşist ve komünist diktatörlüklerin yarattıkları bunalımlar ile II. Dünya Savaşı'nın yarattığı bir dizi sıkıntılı durumun içerisinde anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.⁵⁰

Bize göre, Alman ruhundaki coşkulu özlem ve bir zafer kazanma hayali, yeni Amerika ve dünya düzeninin yarattığı hayal kırıklığı nedeniyle Fransa'da bir karşılık bulmuştur. Frankfurt okuluyla görece evrenselleşebilen tarihsel özlem Foucault'nun felsefesinde bir çeşit insanlık özlemine evrilmiş gibi görünmektedir. Böyle yorumladığımızda özellikle Foucault'ya dayanılarak yaratılan postkolonyalizmi ve Fransız yazarlardan bazılarının II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslâm'ın küresel durumuna yönelik vicdanlı meraklarının ani gelişimini izah etmek kolaylaşacaktır. Aksi takdirde bir tür tarih felsefesi girişiminde bulunan Fransız komünist yazarlarından mesela Maxime Rodinson'un Müslümanlara yönelik vicdanlı ve sempatik yaklaşımını anlamlandırmak ve Frantz Fanon'un yarattığı epistemolojiyi bir bağlama oturtmak kolay olmayacaktır. Bize göre, Türkiye'de son zamanlarda ulusalcı Kemalist sol düşüncenin ani bir şekilde Kürt hareketine yaklaşması ile II. Dünya Savaşı sonrasında Fransız solcularından bazılarının siyasal İslâm'a

⁴⁸ Bkz. Thomas R. Flynn, "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Noûs*, Vol. 23, No: 2, 1989 A.P.A. Central Division Meetings (Apr., 1989), s. 187-198.

⁴⁹ Bryan S. Turner, *Orientalism Postmodernism and Globalism*, London&New York: Routledge, 2. Basım, 2003, s. 7.

⁵⁰ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 185-195.

yakınlaşmaları arasında bir karakter örtüşmesi bulunmaktadır ve bu gelişmeler gördükleri kadar masum değildir. Art arda gelişen bu kadar olumlu sürecin birbirine paralelliği, dünyanın bir tarafının fazla ihmal edilmesinden kaynaklanan bir vicdan azabı dolayısıyla gerçekleşmiş olamaz. Bizzat Foucault'nun ima ettiği şekilde, toplumsal yararlar önemliyse, Fransızların da muhakkak bir çıkarları vardır.⁵¹ Nitekim postmodernizm bağlamında değerlendirilen yazarlardan biri olan bilim felsefecisi Paul Feyerabend'in radikal Müslümanlara –İhvânü'l-Müslimîn- yönelik beğenisi ve övgüsü, öylesine söz konusu olmuş bir olay değildir.⁵²

Modernliğe, bilime, teknolojiye, akla, hümanizme ve evrenselciliğe yönelik eleştirilerin Kıta Avrupası'nda başka adresleri de bulunmaktadır. Polonya, Çek Cumhuriyeti, İspanya ve İtalya kuşkusuz göz ardı edilemez. Söz konusu coğrafyalarda önemli edebiyat ve bilim yazarları postmodernizmi paylaşan veya bazen öncelleyen eserler kaleme almışlardır. Ne var ki Almanya ve Fransa'nın daima bir öncülüğü ve baskınlığı varittir. Ayrıca modernizme bir şans verilmesi gereğine ilişkin fikirlerden ikisinin de bu ülkeler tarafından üretilmesi önemlidir. Jurgen Habermas ve Alain Touraine modernliğin geliştirilmesi konusunda hemfikirdirler.⁵³ Burada bizim “yeni geriler” olarak nitelendirdiğimiz durum Avrupa Birliği'nin hâlihazırdaki krizleri de göz önünde bulundurulduğunda bir kavramsallaştırma önerisi veya denemesi olarak görülmelidir. Daha önce bizim sıraladığımız üç bilinçlenme tarzı, ikinci olarak Hegel felsefesi üzerinden verdiğimiz üç bilinç düzeyiyle birlikte düşünüldüğünde, hiç olmazsa spekülâtif olarak makul görünen, postmodernizmin ikincil düzey bir bilinci yansıttığı ve hemen büsbütün eleştirel bir nitelik taşıdığıdır. Zira Andreas Huyssen'in postmodernizmi yorumlama tarzı buna yöneliktir ve Avrupalı tecrübeyle postmodernizmin Avrupailiğini ikincilleştirmektedir. Bizim yorumumuz Huyssen'in postmodernizmi alımlama içeriğine son derece uygundur. Ona göre de postmodernizm küresel ölçekte yaşanmış veya yaşanmakta olan bir postmoderniteye tekabül etmemekte ve Avrupa özelinde geliştirilmiş bir eleştirel yorum olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat artık postmodernizm geçerli ve çokça analizi yapılan bir kavram değildir.⁵⁴

⁵¹ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 187.

⁵² Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*; çev.: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 9.

⁵³ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 200.

⁵⁴ Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernism”, s. 1-2.

Üçüncü Dünya Açısından Postmodernizm

Burada “üçüncü dünya” ile yukarıdaki kavramsal kategoride anlamını belirlediğimiz üçüncü bilinç tarzına işarette bulunuyoruz. Herhangi bir tarzda aşağılanmak veya olgusal durumda ötekileştirilmek istenilen bir coğrafi bağlamı kastetmiyoruz. Üçüncü bilinç tarzı, postmodernizmi izleyerek tartışan ve onun, birinci bilinç tarzının esas meselesi olduğunu sanan bir dünya tasarımına karşılık gelmektedir. Zira öncelikle Kuzey Amerika’nın kendi sorunları küreselleşme başlığı altında incelenmekte, ikinci olarak küreselleşme yerine postmodernizmi öneren ikincil bir varlık düzeyi bulunmakta, bir de izlediği gelişmelere taraf olduğunu düşünen üçüncü bir zemin tartışmalara katılmaya çabalamaktadır. Foucault’nun Hegel’den etkilenerek geliştirdiği eleştirel varlıkbiliminin bir benzerini biz de kendi siyasal ve sosyal varlıkbilimimiz için kullanıyoruz. Dolayısıyla bizim kavramsallaştırmamızda içerilen tarihsel anlamlandırma tarzında da hala ikincil bilinç tarzına göreli bağımlılık devam etmektedir.

Üçüncü dünya açısından postmodernizm iki tarzda incelenebilir. İlki, izlenen bir süreç olduğu halde tartışmaları iç algıları etkileyen postmodern durum eleştirisinin varsaydığı bir tür çoğulcu postmodernitenin ilgili coğrafyalarda –örneğin Türkiye’de- modern fay hatlarıyla ilgili esaslı bir değişikliğe neden olup olmadığı üzerinden incelenmesidir. İkincisi ise, bizim buradaki kastımızdan farklı olarak gerçekten dışlayıcı bir kavramsallaştırma olan “üçüncü dünya”nın Avrupa merkezli bir tarih okumasından kurtarılmasını öneren postkolonyalizmin yeterince anlaşılıp anlaşılmadığı ve postmodernizmle ilişkisinin irdelenmesidir. Daha esaslı bir tahlilden önce, çoğulcu bir aşama olarak postmodernitenin genellikle dışarıdan alınmış salt entelektüel ezberleri ifade ettiğini ve Avrupa merkezli olmayan bir tarih felsefesi ve kavramsallaştırma geliştirilmesini öneren postkolonyalizmin hiç olmazsa Doğu-Batı gerginliğine takılmış Cemil Meriç ve İsmet Özel gibi yazarları değerlendirmek bakımından bile yeterince tartışmaya açılmadığını saptamak gereklidir.⁵⁵ Zira sözgelimi Türkiye’de postmodernizmi tartışan akademisyen ve aydınların azımsanmayacak bir kısmı, yerel ölçekte modernite yüzünden en çok dışlanmış dini ve tarihsel bir

⁵⁵ İki yazarın Doğu-Batı gerginliğinden ilham aldıkları iki örnek çalışma için bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011; İsmet Özel, *Üç Mesele*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.

kavram olan İslâm'a hala şüphe ve kinle yaklaşmaktadır.⁵⁶ Öte yandan Türkiye'deki tecrübenin, antropolojinin, kültürel veya etnik çalışmaların kapsamına girdiğini postkolonyalist bir bağlamda anlayamayan akademisyenlerin bazıları hala bu ülkede düşüncenin ve felsefenin durumunu tartışabilmektedirler. Tartışmalara bakıldığında amaçsızlık ve yönemsizlik dikkat çekmektedir.⁵⁷ Araştırmacıları ve akademisyenleri mazur gösterecek bir sebep, hala üzerine konuşulup düşünce üretilebilecek toplumsal hareketlilikte kendisini bulan gerçek bir tecrübenin yaşanmamış olmasıdır. Belki amaçlılık ve yöneme ilişkin bir tartışma böyle bir tecrübeden sonra gereksinilebilir.

İlkin postmodernizm Türkiye'de genellikle ancak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika örnek sosyolojilerinden edinilmiş farklılıklara ilişkin bir çoğulculuğu esas almaktadır. Bunun en güzel örneği de toplumsal cinsiyet, kadın ve ırk konusundaki çalışmaların sosyal bilimlerde artmasına koşut farklılıkların tanınmasıyla ilgili politikalarda hala bir çeşit desakralizasyonun işbaşında olmasıdır. Talal Asad'ın Kuzey Amerika içinde belirlediği bu durum daha çok Türkiye için geçerlidir.⁵⁸ Postmodern eleştirinin muhataplarının izledikleri coğrafyalardaki örnek "insan" tarzlarıyla sınırlı olduğunu düşünüyormuşçasına yazarlar, modern öncesi durumların önünü açacak şekilde değil de bizzat modernlikle başlayan süreçlerde sadece bazı alanları çoğulculuğa dâhil etmektedirler.⁵⁹ Bu durum, postmodernizmin esaslı düşünürlerinden biri olan Foucault'nun Türkiye'de sözgelimi postkolonyalizm üzerinden de anlaşılacak yerine neden feminizm üzerinden anlaşılacakla sınırlandırıldığı hakkında bir fikir vermektedir. Türkiye'de nasıl Nietzsche'nin sosyalizm eleştirileri "Tanrı öldü" önermesi kadar ilgi görmüyorsa benzer saiklerle Foucault da postkolonyalizmle ilişkisi üzerinden ele alınmamaktadır. Daha ilginç bir detay, Türkiye'de İslâm üzerine

⁵⁶ Örnek yazılar için bkz. Özer Ozankaya (ed.), *Cumhuriyet ya da Demokrasi*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

⁵⁷ Bkz. M. Cüneyt Kaya (ed.), *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2010.

⁵⁸ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*; çev.: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 11-30.

⁵⁹ Örnek metinler olarak bkz. Zeynep Direk (ed.), *Cinsiyetli Olmak*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2009; Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*; çev.: Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2007.

yaptıkları araştırmaları güncellemeleri beklenen İlahiyatçı akademisyenlerin yöntemlerinde görünür olmaktadır. Antropolojinin muhatapları olmaları bakımından Müslümanların tarihsel olarak dışlanmış tüm bilgi alanlarıyla uğraşmak durumunda kalan kimi İlahiyatçı akademisyenler hala aydınlanmacı ve modernist problemler üzerinden dini, tarihi, düşünceyi, felsefeyi ve mezhepleri meşrulaştırmak telaşındadırlar.⁶⁰ Bu tür eğilim içinde olan bazı İlahiyatçı akademisyenlerin zihninde Avrupa'nın aydınlanmasına bağlandığı nispette tüm geçmişin meşrulaştırılması mümkün görünmektedir. Esas itibarıyla onlar hala biraz daha geriden gelmektedirler ve aydınlanmanın mutlak belirleyiciliğiyle postmodernizm bağlamında bile hesaplaşılmış değildir. Postmodernizmin ne kadar anlaşılabilirliğini örnekleme bakımından bir alıntı yapmak faydalı olabilir:

Seyyid Hüseyin Nasr, Nakīb el-Attas, İsmail Farūkī gibi yazarların 'İlmin İslâmîleştirilmesi'nden söz etmeleri yetmiyormuş gibi bir de 'akılın İslâmîleştirilmesi'nden söz edenler var. ... Bilim bizzat tanrısal ışıktır. Bu ışığın İslâmîsi, gayriİslâmîsi olmaz. ...⁶¹

Yukarıdaki alıntıda İlahiyatçı yazarın mesela Foucault'ya ve bilim felsefecilerine en alt düzeyde bile bir aşinalık beslemediği bellidir. Onun için bilim hala "mutlak" ve "hakikat" olan bir referans durumundadır. Bizim postmodernizmin Türkiye'deki İslâm algısını çok fazla değiştirmedeği yolundaki yorumumuzla kastettiğimiz, çoğulculuğun bir yansıması olarak modern öncesi İslâmî bilinçlenme tarzının herhangi bir tarzda entelektüel bir iltifat bulmamasıdır. Günümüzde Türkiye'de iktidarın önemli ölçüde el değiştirmesiyle İslâm'a ve Müslümanlara ilişkin yazgının değiştiği düşünülmemelidir. Zira bizzat dinin içeriğine karar verenler, onun işlevini tartışanlar ve onun çoğulculuk fikri tarafından ne kadar hoşgörüle karşılanabileceğini düşünenler, hiçbir zaman dindar Müslüman olmayı sorun edinmiş insanlar değildirler ve modernizmin yarattığı temsil problemi onlar üzerinden devam etmektedir. İslâm, Batılı anlam çağrışımlarından bağımsız bir din ve yaşam bütünlüğü olarak hiçbir zaman meşru tecrübî sınırlar içerisinde hoş görülmemiştir.

⁶⁰ Örnek metinler olarak bkz. Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2010.

⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, s. 282-283.

Belki değişen sadece bazı eserlerin Türkçeye tercümelere sırasında “fundamentalizm” kavramının “gericilik” yerine “köktencilik” ile karşılanmasında görülecek dikkat kadar sosyolojik yaşamdaki değişmedir. Aksi takdirde postmodernizmin ve ona müteakip dönemin İslâm’a ilişkin kamusal görünürlük durumu ve sosyalleşme tarzlarını meşrulaştırdığını sanmak naif bir okuma olacaktır.⁶²

Postkolonyalizmle ilgili ikinci durum hakkında ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Çünkü A. Dirlik’in dile getirdiğı şekilde, oryantlizmi reddeden, Avrupa merkezliliğı bir yazgı olmaktan çıkarmayı ve öze dönmeyi öneren bu teori eleştirel bir teoridir ve kullandığı yöntemler de bizzat Avrupa menşeli yöntemler olan ulusçuluk ve Marksizm’dir.⁶³ Avrupa merkezliliğın ve ötekini bir tarih olarak reddetmenin karşısında yer alan postkolonyalizm, postmodernizmle beraber ve özellikle Foucault’nun çalışmalarından ilham alarak gelişmiştir.⁶⁴ Bizzat postmodernizme referanslanmış eleştirel bir bağlam olmakla beraber postkolonyalizmin daha Edward W. Said’in *Şarkiyatçılık* adlı eserinden başlayarak Avrupa merkezliliğı bir yazgı olarak olgusallaştıran tüm bilim yapma tarzlarını, kullanılan yöntemleri ve terminolojileri, özellikle İslâm ile Avrupa arasında kurulmuş edilgen tarihsellikleri ve sözelimi İslâm coğrafyasına sokuşturulmaya çalışılan “insan hakları” ve feminizmi reddetmesi,⁶⁵ bizim açımızdan onun özel olarak değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir meşruiyet yaratmaktadır. Bu meşruiyetin ardından araştırmamızı asıl ilgilendiren nokta, postkolonyalizmin, bizim “üçüncü bilinçlenme tarzı” olarak resmettiğimiz “üçüncü dünya”ya dair çıkarımlarıdır. Çünkü Said, açıkça özellikle İslâm ve Ortadoğı üzerinde görünür olan oryantlist biçimlendirme ve evcilleştirmenin bütün bir epistemolojiye ve sosyolojiye bulaşmış olduğunu; ayrıca bir bilgi bağlamı olarak bunların “sömürgecinin temsili: antropolojinin muhatapları” olarak okunması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁶

⁶² Bkz. Muhammet Özdemir, “Türkiye’de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2014, s. 103-128.

⁶³ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura*; çev.: Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010, s. 103-104.

⁶⁴ Vijay Mishra, Bob Hodge, “What Was Postcolonialism?”, s. 375-377; Huysen, “Introduction: Modernism after Postmodernity”, s. 1.

⁶⁵ Bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık Batı’nın Şark Anlayışları*; çev.: Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2012.

⁶⁶ Bkz. Edward W. Said, “Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları”, *Kış Ruhu* içinde; çev.: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 43-68.

Meksika asıllı Amerikalı bir antropolog olan Renato Rosaldo, Said'in sözünü ettiği antropolojik muhataplık durumunu "kültürel çalışmalar" ve "etnik çalışmalar" üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Rosaldo'nun bağlamı, Said'den ziyade Foucault ile mümkün olan antropolojik alanlardan kültürel çalışmaların ve etnik çalışmaların muhataplarını, bilimsel saygınlıklarını, yöntemlerini ve terminolojilerini aydınlatmaktadır. Ona göre, kültürel çalışmalar ile etnik çalışmalar birbirinden pek farklı olmayıp antropolojinin yeni aşamalarını temsil etmektedir ve gelişmek bakımından henüz yolda olan entelektüel hareketleri kapsamına almaktadır. Amerikan bilimleriyle kıyaslandığında gerçek bir disiplin kıymeti bulunmayan kültürel çalışmalarda, incelenecek insan yekûnu ve onun ait olduğu varlık alanı, sembolik bir başlangıçla başlatılan bir tarihsel kesitle anlamlı kılınmaya çalışılmaktadır. Yani kültürel çalışmalar veya etnik çalışmaların muhatapları olan insanlar gerçek insanların doğrusal veya ilerleyen tarihlerinde hiçbir zaman bulunamamaktadırlar. Onların mağduriyetleri ve insan sorunları da beyaz insanın hükümlerindeki kültüre havale edilerek çözümlenmeye çalışılmaktadır.⁶⁷

Rosaldo'nun çalışmasında gerçek birer disiplin gibi işletilmeyen kültürel çalışmalar ile sembolik bir başlangıç etrafından kurulan tarihin içerisindeki insana dair vurgular dikkat çekicidir. Said'in eleştirel betimiyle birleştirildiğinde antropolojinin muhatapları olan insanların bağlı buldukları epistemoloji ve sosyoloji açığa çıkmaktadır. Kültürel çalışmalar veya etnik çalışmalarda araştırma yapmak ve akademisyen olmak üzere yetiştirilmiş uzmanlardan bizzat kendilerini ve tarihlerini öğrenen insanların bulacakları bilgi muhtevası yabancılaştırıcı ve genellikle tarihte anlamsız bir geriye götürücü nitelikte olacaktır. Bunun daha açık anlamı, "üçüncü bilinç tarzı"nın bilim yapma ve bilgi yaratma politikaları tarafından sürekli yeniden kuruluyor ve devam ettiriliyor oluşudur. Bu nokta, Johann Gottfried Herder'in –belki de Prusya'nın dünya tarihindeki yerinden kaynaklanan nedenlerle- Avrupa merkezliği ilk eleştirmesinden daha ileri bir aşamaya karşılık gelmektedir.⁶⁸ Çünkü bir tarafın yarattığı algının ötesinde artık işlerliği "üçüncü dünya"yı kuşatmış bir epistemoloji ve söz konusu epistemolojiyle yaratılmış bir sosyoloji bulunmaktadır. Burada verili bilgi, kendini üçüncül

⁶⁷ Renato Rosaldo, "Whose Cultural Studies?", *American Anthropologists*, New Series, Vol. 96, No: 3 (Sep. 1994), s. 524-527.

⁶⁸ Bkz. Robert Bernasconi, "Herder'in –belki de Prusya'nın dünya tarihindeki yerinden kaynaklanan nedenlerle- Avrupa-Merkezcilik Eleştirisi", *İrk Kavramını Kim İcat Etti* içinde, s. 98-113.

olarak kodlarken aynı zamanda bizzat kendini imkânsız ve ulaşılamaz bir yere hapseden bir koşullanmanın dünyevi eylemi olarak süreğen kılınmaktadır. Böyle karmaşık bir kendilik olarak öznenin postmodernizm veya küreselleşme ile hangi öznel ilişkisi söz konusu olabilir? Burada birincil ve ikincil bilinç düzeyleri karşısında ancak edilgen ve olanaklı tüm temsilleri kuşatılmış bir bilinçlenme tarzından söz edilebilir. Nitekim Türkiye’de postmodernizmin de bizzat oryantalizm üretmesi bundan dolayıdır. Postmodernizmle beraber gelişen postkolonyalizm bizzat postmodernizmin etki alanlarını bile deşifre edecek bir kapsama sahipken, onun etki alanında olması gerekenler, postmodernizmi yeni bir oryantalizm bağlamı için kullanmaktadırlar. Yukarıda anılan İlahiyatçı yazarların tarihi ve insanı alımlama tarzları yeniden iyi bir örnek olarak anımsanmalıdır. Çünkü onlar çoğunlukla günümüze referanslanan sembolik bir tarihsel an varsaymaktadırlar ve onun üzerinden İslâm’ın modern öncesi dönemdeki tarihsel tecrübeleri anlamsızlaştırarak hala modernliği meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Bunun tipik bir örneği de kültürel çalışmalar alanının bağlamını aşmadığı halde Türkiye’de genelde bir düşünür gibi saygı gören Fazlur Rahman’dır. Onun *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji* adıyla Türkçeye çevrilen çalışması betimlediğimiz desakralize nitelikli tarihdışlaştırmanın güzel bir örneğini sergilemektedir.⁶⁹

Üçüncü dünya açısından postmodernizm seyirlik bir bağlam gibidir. Ne doğru bir yöntemle isabetli bir teşhise, ne bizzat postmodernitenin nasıl varolduğuna ilişkin bir tahlile ve ne de Türkiye’yi veya öteki olarak reddedilmiş diğer antropolojik bağlamları ne denli ilgilendirdiğine değinen bir çalışmaya kolaylıkla rastlanabilir. Genellikle görülen durum, tıpkı modernitenin çıkışında yapıldığı gibi var mı yok mu, varsa nasıl var gibi soruşturmaların içerikleri belirlenmeksizin hemen iyi ve kötü hakkında bir belirlemede bulunulmasıdır. Postmodernizmin nasıl varolduğu önemli değildir; zira o kesinlikle evrensel olarak varolmalıdır ki dünya onu tartışmaktadır. O halde o iyi bir şeydir ve Türkiye’de olanlar da onunla ilgilidir.

⁶⁹ Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*; çev.: Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001. Çevirmenin asrın düşünürleri arasında saydığı Fazlur Rahman (s. 7), kendi gerçek tarihini tarihin dışına iterken “tarihselcilik” yapmış olmaktadır. Türkçede sosyal bilimciler arasında postmodernizm nasıl yanlış anlaşılıyorsa özelde İlahiyatçılar arasında da tarihselcilik öyle yanlış anlaşılmaktadır. Tarihselcilikten söz eden birinin bizzat kendisinin tarihsel özne olduğunu unutmaması ise acaba kime götürülmesi gereken bir hatadır?

Bu arada birbirinden farklı metinleri ve Türkçede üretilmiş düşünceleri bu denli eleştirdikten sonra bizim bir önerimiz var mıdır? Zira Hegel'in de işarette bulunduğu üzere eleştirmek en kolay olanıdır, okurlar veya izleyiciler eleştirenin zihninde eleştirdiğinden daha iyisinin bulunduğu izlenimine kapılırlar.⁷⁰ Hem felsefi ve bilimsel yaratıcılık ve ihtiyaçlara referanslanan çözümler bulmak bakımından, hem de bizzat saygı duyulacak akademik bir faaliyette bulunmak bakımından Türkçe düşüncenin önemli bir talihsizlik tarafından kuşatılmış olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Çünkü yurt dışına akademik faaliyet için çıkan araştırmacıların pek bilinçli bir karşılaşmaya dayanmayan metinsel tanışıklıklarıyla önemli ölçüde belirlenen bir dilin sınırları ve potansiyelleri, geriden izlenen ve yanlış anlaşılacak yorumlanan bir dünya görüntüsü vermektedir. Türkçeye tercüme edilmiş metinler, Batı'da tüketilmiş ve belirli bir algının yaratılması istikametinde çevrilmiş eserlerdir. Bunların kendini yaratma bakımından değil de sırf Batı'yı tanımak için kullanıldığı varsayılsa bile geriden tanumanın getirdiği çaresizlik çözümlenememektedir. Ayrıca bizzat ilgili dilde okunan metinler de ait olduğu coğrafyalarda etkili olacak bir tarzda yorumlanamamakta ve geri dönüldüğünde akademik bir statü için kullanılmaktadır. Nitekim kendi tecrübesi üzerine dışarıda bir analizde bulunmak veya onu reddederek başka tecrübeleri sürekli öğrenmek bilinçli bir faaliyete gönderme yapmamaktadır. Bu tecrübe, insana ilişkin bilgisi gitgide artan başka coğrafyaların insanlarıyla kıyaslandığında Türkçe düşüncenin onlarla yarışması mümkün değildir. Bizim için önemli olan böyle bir yarışın üzerinde gerçekleştiği bir çeşit üstünlük arayışı değildir.⁷¹ Önemli olan, başka tecrübelerden

⁷⁰ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 81.

⁷¹ Araştırmamızın sorunlaştırma kapsamını ve çözümleme sınırlarını fuzuli yere ihlal etmeyecek şekilde bilgi ile üstünlük arayışı arasındaki ilişkiye dair yüzeysel bir tahlilde bulunulabilir. Bazı çağdaş eleştirmenlerin de işaret ettikleri üzere, bilginin geriden izlenen/örtük bir üstünlük arayışıyla koşullandığı durumlar sadece olmasa da genellikle modernliğe özgüdür. Francis Bacon'da tabiatı (ve insanı) kontrol etmek için güçle eşanlı hale gelen bilgi, modern-öncesi toplumlarda aynı zamanda insanlara huzur veriyordu. Bir şeyi bilmenin, dünyalar arasında özellikle "üçüncü dünya"da, başkaları içinde bir ayrıcalık talebine dönüşmüş olması, onun insanın samimiyetinden ve huzur kavramıyla münasebetinden kopmuş olmasına paralel bir gelişmedir. Bu durumda "öteki" yok iken bilgi hiçbir işe yaramadığı gibi her şey, "öteki" üzerinden anlamlı kılınmaktadır. Böyle bir bilgi görece uzun süren bir saygı yaratabilir; ama insana huzur vermez. Francis Bacon, *Novum Organum*; çev: Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 120; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*; çev.: Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 86, 108, 135 ve özellikle 137-138.

açığa çıkan bilgiye sürekli duyulan gereksinim ve bu olguya ilişkin bilincin daima ertelenmesidir. Böyle bir bağlamda postkolonyalizm kullanılarak faydalı bir eleştiri yapılabilir; ama söz konusu eleştiriyle gerçekleşmiş bilinçli bir tecrübenin ardı gelmeden üzerine felsefe yapılacak bir tecrübe bulunulamaz ve düşünce yaratılamaz. Dolayısıyla en iyi ihtimalle yapılabilecek olan, üçüncü bilinç düzeyinin kaderini açığa çıkarmak üzere, bizim yaptığımız tarzda eldeki metinlerin eleştirilmesidir. Şimdilik bu düzeyde gerçekleşebilen tecrübî durum daha ileride üzerine değerlendirme yapmaya değer olgusal bir tecrübeye de öncülük edebilir.

Sonuç

Bu yazıda postmodernizmin bizzat Kıta Avrupa'sında gelişen ve Kuzey Amerika'da kendini evrenselleştirmeye çalışan eleştirel bir kuram olarak önce Batı'da nasıl varolduğu, sonra Türkçe yazında nasıl bir karşılık bulduğu farklı sorular üzerinden incelendi. Birinci olarak, Türkçe kaleme alınan akademik eserlerde postmodernizmin bir çeşit teşhis ve yöntem sorunuyla malul bir şekilde varolduğu belirlendi. İkinci olarak, tüm dünyanın eriştiği modern sonrası bir aşama olarak algılandığı gelen postmodernizmin aslında Almanya ve Fransa'nın küresel ölçekte edindiği ikincil coğrafya statüsünden kaynaklanan bir Avrupalı itiraz olduğu teşhis edildi. Gerçekten de birbirine rakip iki ülke olarak Almanya ve Fransa'nın II. Dünya Savaşı'ndan sonra birbirini tamamlayan ve destekleyen düşüncelerle yeni bir dünya arayışında bulunmuş olmaları postmodernizmi yaratmıştır. Esas itibarıyla İngiliz ve Fransız felsefelerinden etkilenen ve Fransız romantizmini önemseyen bir felsefi tarz olarak Alman ruhunun daha sonra Fransız düşüncesini etkilemiş olması üzerinde durulması gereken bir gelişmedir. Böylece postmodernizmin çağdaş Fransız felsefesi özelinde Alman tarihselcilik geleneğinin görece daha evrensel ölçekte iyimser bir uyarlaması olduğu gösterilmiş oldu. Üçüncü olarak, postmodernizmi izleyenlerin yaşadığı bir coğrafya olarak Türkiye'deki etkiler, sosyal gelişmeler ve Postkolonyalizm üzerinden yapılabilecek muhtemel bir eleştiriye yer verildi.

Türkiye kendini biraz bilinçli ve biraz da bilinçsizce geliştirmeye uğraşan bir ülkedir ve yerel ölçekte saygıdeğer düşünürleri de yetiştirmiştir. Onun küresel bilinç hiyerarşisindeki yerinin tayin edilmesi, sadece postmodernizm bağlamında değil genellikle her tartışma alanı için geçerlidir. Araştırmamızda II. Dünya Savaşı'ndan itibaren Kuzey Amerika'nın gerçek dünyayı temsilen birincil bir bilinç düzeyinde yer aldığı, Kıta Avrupası'nın –özellikle

Almanya ve Fransa'nın- birincil bilinç düzeyini bileşenlerine ayırarak kendini yeniden tasarlamayı denemesi ve bu arada dünya adına itirazda bulunması nedeniyle ikincil bir bilinç düzeyinde yer aldığı teşhis edilmiştir. Çünkü Avrupalı itirazın veya kendi sorunlarını Kuzey Amerika'ya taşımanın gerekçesi, bizzat Amerika'nın merkez olarak tanınmış olmasında bulunabilir. Bu ikisi dışındaki coğrafi bağlamlar ve özel olarak Türkiye, bizzat iştirak etmediği, katkıda bulunmadığı ve ancak izlediğinde varolduğunu sandığı postmodernizm açısından üçüncül bilinç düzeyiyle temsil edildi. Bilinç düzeylerinin böyle kurulmasıyla Hegel'in tarihsel evrenleri ve Doğu üzerine teşhisleri arasında bir ilişkilendirmede bulunulabilir. Böyle bir eleştiriye cevaben çalışmada, Avrupa merkezci olmayan bir okumanın bile Avrupalı gelişmelerden azade kalamadığı belirtilmiştir. Çünkü bizzat eleştirdiğimiz Türkçe metinlerden daha iyisi ancak onları anlayarak eleştirebilen metinlerdir. Aksi takdirde epistemolojisi ve sosyolojisi –postkolonyalizmin deşifre ettiği üzere- Avrupa merkezlik ve üçüncü tür bir bilinç üzerinden oryantalizme katılımla daimi kılınan bir kültürde üzerine konuşabileceğimiz özerk bir tecrübe söz konusu değildir.

Postmodernizmden sonra Türkçe literatüre bakıldığında, aklın, bilimin, aydınlanmanın, ulus-devletin, laikliğin ve her türden insani tektipliğin mutlak alınamayacağını öğrenmiş veya ezberlemiş bulunuyoruz. Pratiklerde bu dönüşümün yansıması pek görülmemekle beraber söylemlerde çoğulculuk ve farklılıkların tanınmasıyla ilgili yeterince düşünce işlenmiş bulunmaktadır. Tanınacak çoğulculuk çeşitleri ve farklılıkların yine laiklikle teminat altına alınmış Avrupalı tecrübelerle sınırlı kalması büyük bir hayal kırıklığıdır. Bu arada yurt dışından ancak 1990'ların sonunda dönen bir kuşakla postmodernizmin edinilmiş olması ve 2000'lerde pratik yorumları için girişimlerin görülmesi, ilgili coğrafyalarda tüketilmiş tartışmaların geriden izlenmesi ve üstelik yanlış teşhisler konulması bakımından umut vermeyen bir gelişmedir. Çünkü Türkçeye çevrilen eleştirel bağlamlar ve düşünceler her seferinde geriden izlenen bir süreç öngörmekte ve zaten çevirilerin tarzı dolayısıyla önceden düşünsel bir sınırlandırma söz konusu olmaktadır. Bu durum Türkçe düşüncenin, devinmek ihtiyacını gören salt spekülative bir işlevle mahdut olmasına zemin hazırlamaktadır. Bu talihsiz yazgı dolayısıyla gereksinim ve sorunların bir tür çözümlenmesi anlamında yeni ve yaratıcı düşüncenin varlığı hem mümkün görünmemektedir, hem de ona ilişkin imkânlar sürekli ertelenmektedir. Bu durum, bizzat

Türkiye’de toplumsal hareketliliğin fazla edilgen ve bilinçsiz gelişmesi dolayısıyla Türkçe düşüncede tüm olanakları kuşatılmış bir çaresizliğin göstergesi olarak alınmalıdır.

Kaynakça

- Ahmad, S. Akbar, Donnan, Hastings (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London&New York: Routledge, 3. Basım, 2005, London&New York.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çev.: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, 2007, İstanbul.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*; çev: Sema Önal, Say Yayınları, 2012, İstanbul.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*; çev.: Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2004, İstanbul.
- Belge, Murat, *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, 2011, İstanbul.
- Bernasconi, Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*; çev.: Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, Metis Yayınları, 2. Basım, 2007, İstanbul.
- Best, Steven, Kellner, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*; çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011, İstanbul.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2007, İstanbul.
- Cassier, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*; çev.: Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, 3. Basım, 2007, İstanbul.
- Chalmers, Alan, *Bilim Dedikleri*; çev.: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, 3. Baskı, 1997, Ankara.
- Davies, Norman, *Avrupa Tarihi*; çev.: Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2011, Ankara.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, İstanbul.
- Direk, Zeynep (ed.), *Cinsiyetli Olmak*, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2009, İstanbul.
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*; çev.: Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010, İstanbul.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*; çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, 2001, Ankara.
- During, Simon During, “Introduction”, *Foucault and Literature*, Routledge, 1992, London&New York.
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, 1999, İstanbul.
- Flynn, Thomas R., “Foucault and the Politics of Postmodernity”, *Noûs*, Vol. 23, No: 2, 1989 A.P.A. Central Division Meetings (Apr., 1989), s. 187-198.

- Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek*; çev.: Kerem Eksen, Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012, İstanbul.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*; çev.: Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, 2011, İstanbul.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, Ankara.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*; çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 3. Basım, 2006, Ankara.
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*; çev.: Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, 3. Baskı, 2011, İstanbul.
- Godinot, Xavier, Wodon, Quentin (ed.), *Participatory Approaches to Attacking Extreme Poverty: Cases Studies Led by the International Movement ATD Fourth World*, The World Bank, 2006, Washington, D.C.
- Goody, Jack, *Yaban Akılın Evcilleştirilmesi*; çev.: Koray Değirmenci, Pinhan Yayıncılık, 2011, İstanbul.
- Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*; çev.: Önay Sözer, Kabcacı Yayınları, 2. Basım, 2003, İstanbul.
- Huyssen, Andreas, "Introduction: Modernism after Postmodernity", *New German Critique*, No: 99, Modernism after Postmodernity (Fall, 2006), s. 1-5.
- Kaya, M. Cüneyt (Ed.), *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, 2. Basım, 2010, İstanbul.
- Lemert, Charles, *Postmodernism Is Not What You Think Why Globalization Threatens Modernity*, Paradigm Publishers, 2. Basım, 2005, London.
- Liotard, J. F., *Postmodern Durum*; çev.: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1997, Ankara.
- Mccormick, John P., *Weber, Habermas ve Avrupa Devletinin Dönüşümü*; çev.: Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, İstanbul.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 37. Baskı, 2011, İstanbul.
- Mishra, Vijay; Hodge, Bob, "What Was Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 36, No: 3, Critical and Historical Essays (Summer, 2005), s. 375-402.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*; çev.: Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, 1999, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*; çev.: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010, İstanbul.
- Nove, Alec, *Marxism and "Really Existing Socialism"*, Routledge, 2. Basım, 2001, London.
- Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, 2003, Ankara.
- Ozankaya, Özer (ed.), *Cumhuriyet ya da Demokrasi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, Ankara.
- ÖzeL, İsmet, *Üç Mesele*, Şûle Yayınları, 2011, İstanbul.

- Özdemir, Muhammet, "Türkiye'de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2014, s. 103-128, Aksaray.
- Rabinow, Paul, "Introduction", (editorial çalışma), *Foucault Reader*, Pantheon Books, 1984, New York.
- Rosaldo, Renato, "Whose Cultural Studies?", *American Anthropologists*, New Series, Vol. 96, No: 3 (Sep. 1994), s. 524-529.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, 2007, Ankara.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Yarattığı Mucize Devrimler*, İnkılâp Yayınları, 2010, İstanbul.
- Said, Edward W., *Kış Ruhu*; çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000, İstanbul.
- Said, Edward W., *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*; çev.: Berna Ülner, Metis Yayınları, 6. Basım, 2012, İstanbul.
- Silverman, Max, *Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society*, Routledge, 1999, London&New York.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*; çev.: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2004, İstanbul.
- Turner, Bryan S. Turner, *Orientalism Postmodernism and Globalism*, Routledge, 2. Basım, 2003, London&New York.
- West, David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*; çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1997, İstanbul.
- Wood, Ellen Meiksins, "Modernity, Postmodernity or Capitalism?", *Review of International Political Economy*, Vol. 4, No: 3, The Direction of Contemporary Capitalism (Autumn, 1997), s. 539-560.
- Xie, Shaobo, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History*, Vol. 28, No: 1, Cultural Studies: China and the West (Winter, 1997), s. 7-19.
- Yavuz, Hilmi, "Kur'an ve Roman", *Zaman Gazetesi*, 20.11.2002.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*; çev.: Hüsametin Arslan, Paradigma Yayınları, 2011, İstanbul.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2 Temmuz – Aralık / July – December 2015

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mustafa Tekin

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıçioğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Prof.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Nisan 2016

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

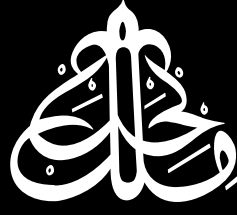
Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal' de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık / July – December 2015

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

DİN VE POSTMODERNİZM

Mustafa TEKİN

Postmodernizmin "Din" Sorunu

Muhammet ÖZDEMİR

Felsefi Bir Bilinç Sorunsalı Olarak
Postmodernizm Nasıl Vardır?

Mustafa ARSLAN

Postmodern Yeni Dinsel Kimlik
ve Paranormal İnançlar

Abdüllatif TÜZER

Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü:
Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme

Birsen Banu OKUTAN

Postmodern Toplumsal Metin ve Din:
Gölgesizler Örneği

Yakup KAHRAMAN

Modern Bilim ve Din

cilt: 12 sayı: 2 Temmuz - Aralık'15