Dinin Geleceği

R. RORTY & G. VATTIMO
Der.: Santiago Zabala



İngilizce'den çeviren: Rahmi G. Öğdül

AYRINTI

Richard Rorty & Gianni Vattimo

Dinin Geleceği

Derleyen: Santiago Zabala

AYRINTI

Ayrıntı: 528
İnceleme dizisi: 227

Richard Rorty & Gianni Vattimo
Dinin Geleceği
Derleyen: Santiago Zabala

İngilizceden çeviren
Rahmi G. Öğdül

Yayına hazırlayan
Zafer Yörük

Kitabın özgün adı
The Future of Religion

Columbia University Press/2005
basımından çevrilmiştir.

© Columbia University Press

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları (0 212) 321 23 00 (Pbx)
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sk. No.: 24 80360 Nurtepe/Kağıthane-İstanbul

Birinci basım *2009*
Baskı adedi *2000*

ISBN 978-975-539-523-4
SERTİFİKA NO.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 - 01 - 05 Fax: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

RICHARD RORTY & GIANNI VATTIMO

Richard Rorty (1943-2007) ABD'nin en önemli çağdaş düşünürüdür. Rorty, analitik ve pragmatik felsefenin olanaklarından yararlanarak Amerikan entelektüel iklimini postyapısalcı teorinin etkilerine açmayı başarmıştır. Rorty'nin düşünsel etkisi, çağdaş demokratik siyaset teorisinde "postmodern liberalizm" adıyla özgül bir akımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yayımlanan kitapları: *The Linguistic Turn*; *Philosophy and the Mirror of Nature*; *Consequences of Pragmatism*; *Contingency, Irony and Solidarity; Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*; *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*; *Truth, Politics and Post-Modernism; Achieving Our Country; Truth and Progress: Philosophical Papers III*; ve *Philosophy and Social Hope*.

Türkçe'de yayımlanan kitapları: *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, Ayrıntı Yayınları, 1995; *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. F. Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, 2006.

Gianni Vattimo, Turin Üniversitesi'nde teorik ve hermenötik felsefe okutuyor. İngilizce'ye çevrilen kitapları: *The End of Modernity*; *The Adventure of Difference*; *The Transparent Society*; *Secularization of Philosophy*; *Nietzsche: An Introduction*; *Beyond Interpretation; Belief; Religion* (Derrida ile birlikte); *After Christianity*; ve *Nihilism and Emancipation*.

Türkçe'de yayımlanan kitapları: *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, 1999; *Nietzsche ile Diyalog: Denemeler 1961-2000*, çev. D. Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Santiago Zabala, Roma'daki Pontifical Lateran Üniversitesi'nin felsefe bölümünde araştırma görevlisidir. Din ve postmodern düşünce üzerine çok sayıda yayının yazarıdır. Gianni Vattimo'nun *Nihilism and Emancipation* kitabını yayına hazırlamıştır ve şu günlerde, seçkin felsefecilerin katkılarıyla, *Weakening Philosophy: Fetschrift in Honour of Gianni Vattimo*'yu yayına hazırlamaktadır.

Aldo Giorgio Gargani için

TEŞEKKÜR

Başından beri bu kitap fikrini benimseyen Richard Rorty ve Gianni Vattimo'ya, Paris'te tüm bir sabahı diyalog bölümünü oluşturan sorularımı yanıtlamaya ayırdıkları için minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Ayrıca yayımlanma süreci sırasındaki iş arkadaşlıkları için Columbia University Press çalışanlarına, özellikle Wendy Lochner, Michael Haskell ve Jennifer Crewe'e teşekkürlerimi iletmeliyim. Son olarak, tüm metni gözden geçiren ve önemli değişiklikler öneren Ugo Ugazio ve William McCuaig'a da şükranlarımı sunmak isterim.

Richard Rorty'nin metni, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm" ilk olarak, Mark Wrathall'ün editörlüğünü yaptığı *Religion After Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 37-46) içinde yayımlandı.

Gianni Vattimo'nun metni, "Yorum Çağı", Santiago Zabala tarafından çevrildi.

Diyalog, "Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?" 16 Aralık 2002 tarihinde Paris'te gerçekleşti.

SANTIAGO ZABALA

İçindekiler

— GİRİŞ:
Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din 9
Santiago Zabala

I. DİNSEL ZÜMRE KARŞITLIĞI VE ATEİZM 32
Richard Rorty

II. YORUM ÇAĞI 45
Gianni Vattimo

— DİYALOG 57
Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?
Richard Rorty, Gianni Vattimo ve Santiago Zabala

— DİZİN 86

Giriş
Teistleri ve ateistleri olmayan bir din

Santiago Zabala

> İnsani meseleler konusunda yaşamsal ahlâki ve tinsel bir ideal olarak demokratik idealin gerçekleştirilmesinin, doğaüstü Hıristiyanlığın bağlandığı temel bölünme düşüncesinden vazgeçiş olmadan nasıl mümkün olabileceğini anlayamıyorum.
>
> John Dewey, *A Common Faith*, 1934

> Daha doğrusu dinin geleceğinin, insani çıkarların dayanışmasına özgü yaşamsal bir düşünce yaratacak ve bu düşünceyi bir gerçeklik haline getiren eylemi esinleyecek insani deneyim ve insani ilişkilerin olabilirliğine duyulan bir inancın geliştirilmesi olanağıyla bağlantılı olduğunu önereceğim.
>
> John Dewey, *What I Believe*, 1930

Tanrıların arabulucular olmadan kendilerini ifşa etmedikleri ilk çağlara özgü çoktanrıcılığın aksine, Hıristiyan Tanrı'sı kelamını doğrudan müminler topluluğuna bağışlamış, sadece "Dünya Resimleri Çağı"nı ["Age of World-Picture"] değil, ayrıca "iki kültür" çağını da kurmuştur. İki kültür, bilim ile din arasındaki münakaşadan başlayarak Batı kültürünü doğa bilimleri ile insan bilimleri, ateizm ile teizm, analitik felsefe ile Avrupa felsefesi arasında *karşıt* taraflara bölegelmiştir. Bugün, bu "iki kültür" çağının sonuna ulaştığımızda, dini kesinlikle tasfiye etmiş oldukları-

na inanılan pozitivist bilimcilik ve Marksizm gibi felsefi kuramların çözülüşlerine tanık oluyoruz. Modernite sonrasında, dini reddeden bir ateist olmak ile bilimi reddeden bir teist olmak arasında seçim yapma zorunluluğunu dayatan güçlü felsefi nedenler artık mevcut değildir. Metafiziğin yapısökümü, Batı geleneğimizi karakterize etmiş bu ikiliklerin olmadığı bir kültürün zeminini hazırlamış bulunuyor. Postmodern durumda, artık kendini Platonik hareketsiz Tanrı imajı üzerine modellendirmek durumunda olmayan inanç, bu ikilikleri aralarında herhangi bir çatışma nedeni tanımaksızın massediyor. Üçüncü binyılda dinin yeniden doğuşu, terorizm ya da ekolojik felaket gibi benzeri görülmemiş küresel tehditlerle değil, aksine Tanrı'nın ölümüyle, diğer bir deyişle Batı uygarlığının geliştiği sürecin merkezinde yer alan kutsalın sekülerleşmesi temelinde gerçekleşiyor.

Eğer Tanrı'nın ölümünden –ya da metafiziğin yapısökümünden– sonra felsefenin görevi, şeyleri yeniden dikişleyerek birleştirmek ise; o zaman sekülerleşme modern Avrupa felsefesinin kendi dinsel geçmişine, yalnızca aşma ve emansipasyonu değil, muhafazayı da içeren bir ilişki içinde bağlanışına tanıklık etmek anlamına gelir. Çağdaş teolojiye hâkim görüşün aksine, Tanrı'nın ölümü anti-Hıristiyan değil post-Hıristiyan bir olgudur; sekülarizasyonun teolojik söylemin bütünü için norm haline geldiği, Tanrı'nın ölümüne dayalı post-Hıristiyan zamana geçmiş bulunuyoruz.

Richard Rorty ve Gianni Vattimo'nun "zayıf düşüncesi" içinde, yeni din sonrası kültür, yani Batı ontolojisinin yapısökümünden sonra dinin geleceği biçimlenmeye başlıyor. Michael Theunissen'in belirttiği gibi, çağdaş felsefede Rorty, Kuzey Amerika'nın ampirizm sonrası pragmatizmini, Vattimo ise Latin Avrupa'nın postmodern yönelimini temsil ediyor. Rorty ve Vattimo, John Dewey'in yeni-pragmatizminden ve Hans-Georg Gadamer'in hermenötiğinden sadece insan bilimlerine özgü nesnel kendini-anlama eleştirisini değil, kültür kavramını da (*Bildung*)

alıyorlar. Rorty ve Vattimo'ya göre kültür artık, bir soyaçekim varsayımından kaynaklanmıyor; kültür, kuşaktan kuşağa geçen bilgi idealinin yerini alarak, varoluşsal bir özyaratımla sonuçlanan, her dem yeni bir kendini-betimleme işleminden kaynaklanıyor. "Zayıf düşünce", metafiziği alt etmeye yönelik bir çağrıdır; zayıf düşünce, metafiziği, Hegelci *Aufhebung*'tan farklı bir karşılıklılık ilişkisi içine sokarak alt etmeye çalışıyor; çünkü "yenilik", "koşullandırma"ya üstün gelmektedir. "Ebedi ve ezeli olan" ile "geçici olan" arasındaki, "gerçek olan" ile "görünür olan" arasındaki, "Varlık" ile "oluş" arasındaki teolojik ve Platonik ayrımın üstesinden gelme, kendini tanrısal bir ikameye emanet etme ile kendini bireysel tercihlere emanet etme arasındaki bir orta yoldur: Bu yol, eski Avrupalı "Varlık" kavramını ve "ontolojik statü" fikrini zayıflatmak ve feshetmekten oluşuyor. Bu yeni, zayıf düşünce yolu alternatif yönler açmakla kalmıyor, geleneği de yeniden ele geçiriyor: Mümin ile Tanrı arasındaki ilişki, erkle yüklü olarak değil, aksine Tanrı'nın tüm erkini insana devrettiği daha yumuşak bir ilişki olarak tasavvur ediliyor. Rorty'nin kendisi de, "Gelecek bir Gadamer'ci kültürde, insanlar, Galileo'nun Aristoteles'e göre, Blake'in Milton'a göre, Dalton'un Lukretius'a göre ve Nietzsche'nin Sokrates'e göre yaşaması anlamında, bir diğerine göre yaşam sürdürmeyi dileyeceklerdir" diyor. "Halefler ile selefler arasındaki ilişki, Gianni Vattimo'nun vurguladığı gibi, 'üstesinden gelme'ye (*Überwindung*) özgü erkle yüklü ilişki olarak değil, yeni 'amaçlar'a (*Verwindung*) dönmenin daha yumuşak ilişkisi olarak tasavvur edilecektir."[1] Tarihsel olarak Tanrı figürünün taşıdığı ağırlık, felsefenin yapısökümsel jesti sayesinde ortadan kaldırılamayacağı için, en iyisi bu ağırlığın tarihsel etkisini kabul edelim ve uygun ironiyle onun mevcudiyetini yeniden düşünelim.

1. R. Rorty, "Being That Can Be Understood Is Language," *London Review of Books* 22, no. 6 (16 Mart 2000): 25. Almanca "*Überwindung*" terimiyle, metafiziğin "alt edilmesi"ni anlamalıyız; ve "Verwindung" terimiyle de, Rorty'nin haklı olarak söylediği gibi, "yeni amaçlara dönme" ya da "aşma", "bükme", kendimizi metafiziğe "teslim etmemiz" ve metafiziğin "ironik kabulü" anlaşılmalıdır.

Rorty ve Vattimo insanlığın Aydınlanma öncesinde Tanrı'ya karşı, Aydınlanma'dan sonra ise akla karşı da ödevleri olduğu gerçeğinden yola çıkıyorlar. Ne var ki, gerek "İnanç Çağı" gerekse "Akıl Çağı" yanlış yollara saptılar; şeylerin hakiki doğasını kavramayı beceremedikleri için değil, insanlığın bu sırada daha büyük mutluluk amacıyla üretmiş olduğu yeni yaşam formlarının önemini hesaba katmadıkları için. Bu kitap insanlığın, "Yorum Çağı"na girmiş olduğu görüşünden yola çıkıyor; bu çağda sırf bilime, felsefeye ya da dine ait olmayan kaygılar düşünceye hâkim olmaya başladılar. Rorty ve Vattimo'nun başlattıkları yeni diyalog kültürü bizleri, bir yandan giriştikleri mevcudiyet metafiziğine yönelik sert yapısöküm açısından Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger ve Jacques Derrida'yı izlemeye davet ederken, öte yandan aynı metafiziğin ötesine geçmeleri bakımından John Dewey, Benedetto Croce ve Hans-Georg Gadamer'i izlemeye çağırıyor. Bu iki grup arasındaki fark, bir öğreti sorunundan ziyade bir mizaç ve vurgu sorunudur. Bu iki grup düşünürü birleştiren şey, varlık ile hiçlik, dil ile gerçeklik ve Tanrı ile varoluşu hususundaki felsefi sorunların anlamsız olduklarına yönelik kanaatleridir; çünkü bu sorunlar felsefenin tarihten bağımsız olarak uygulanabileceğini varsayıyorlar; bu iki grubu birleştiren bir başka nokta ise, şimdiki ilerleme tarzımızı incelemenin, insani ilerlemeye özgü tüm mümkün tarzların yapısına dair bir anlayış sağlayabileceğidir. Tüm bu felsefeciler açısından nesnellik, insani alanı aşan bir şeyin doğru temsili değil, insanların kendi aralarındaki "öznelerarası lingüistik konsensüs" sorunudur. Metafiziğin sonundan sonra felsefi araştırmanın nihai hedefi artık, bizlerden bağımsız olarak var olan bir şeyle temas kurmak değil *Bildung*'tur, yani kişinin bitip tükenmez oluşum halidir. Metafiziğin aşılması yoluyla felsefenin yenilenmesi, deneyimimizin yapılandığı formun lingüistik a priori olduğu anlamında lingüistik bir sonuca ulaşmaktadır. Şayet bu deneyim esasında lingüistik ise ve varoluşumuz esasında tarihsel ise, o zaman katiyen di-

lin üstesinden gelinemez ve gerçeklik olarak "bütün"e ulaşılamaz. Tarihsel yerleşmişlikten, tarihin dışındaki bir duruma geçiş, dilin kendi tarihselliği tarafından imkânsızlaştırılır. Dilin tarihselliği, yorum düzleminde gelişir; bu düzlemde, lingüistik olgulardan başka bir olgu yoktur. "Hermenötik" diyor Vattimo,

> yüzyıl sonu hümanist kültürün ve genel olarak insan bilimlerinin *koiné*'sinden daha fazladır; ayrıca hakiki bir "edimsellik ontolojisi"dir, dünyanın aslında giderek daha fazla yorumlar oyunu halinde çözüldüğü geç-modern dünyanın bir felsefesidir. Güvenilir bir tarihsel proje olarak varsayıldığı ölçüde hermenötik, şey ve veri, *Gegenständigkeit* olarak değil de giderek insan dilinin hakikati olarak varlığın kendini verme istidadını etkin şekilde kavramaktadır. Bu çizgiyi izlediğinde etik tercihlerin temelini de keşfetmekte ve kendisini hakiki bir eleştirel teori olarak sunmaktadır.[2]

"Yapısöküm" sözcüğü, katmanlı metafizik geleneğimizin bütün yeteneğini sınamaktadır. Esas olarak Nietzsche, Heidegger ve Derrida tarafından uygulanan bu yapısöküm, Batı ontoloji tarihinin, diğer bir deyişle, Parmenides'ten Nietzsche'ye dek uzanan, "Varlık"ın "varlıklar"la özdeşleştirildiği Batı metafiziğine ait olan düşünce tarihinin, yıkıcı şekilde kaynağına dek izlenmesinden oluşmaktadır. Bu yapısöküm, düşünce tarihine ait spekülatif bir hatırlayışı gerekli kılmaktadır; bu hatırlayış, Varlık'ın çeşitli kavramlarını tarihte ortaya çıktıkları kavramsal matrisle ilişkilendirerek, görecelestirmeyi değil, aksine bu kavramları bağlayan, Heidegger'in "Varlık'ın yazgısı" ya da "tarihi" adını verdi-

2. G. Vattimo, "Gadamer and the Problem of Ontology", *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, der. J. Malpas, U. Arnswald ve J. Kertscher, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002), 305-6. Rorty ve Vattimo, hermenötiğin, metafizik tarafından terk edilen boşluğun, bir başka temelci felsefe tarafından doldurulmasını önlediğini ve bilhassa felsefi araştırmanın amacının artık bizden bağımsız olarak varolan bir şeyle değil, sadece kendimizin oluşumuyla, *Bildung* ile temas kurmak olduğunu düşünüyorlar. Felsefe için hermenötiğin anlamı hususunda doğru bir tahlil için bkz R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1979); ve G. Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, çev. David Webb (Cambridge: Polity Press, 1997).

ği ortak bir düşünce çizgisini ayırmayı amaçlamaktadır. Sezgisel kanıt olarak hakikatin bu yapısökümü, bilhassa sözmerkezciliğin [logosantrizm] sonunu temsil etmektedir; Varlık'ı sınırlı bir özne için edinilebilir kılmaya kabil Logos'un enkarnasyonları olarak mevcudiyete ve sese metafizik düşünce tarafından verilen ayrıcalığın sonunu. Metafiziğe yapılan bu yapısökümsel saldırı sırasında insanlığı kılavuzsuz bırakan ve gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir durumu idealleştirerek sona eren, yargının bir tür askıya alınması ya da epokhe* durumu her zaman hissedilmiştir.

Rorty ve Vattimo açısından, metafiziğin yapısökümüne katkıda bulunan tarihsel olaylar nelerdir? Fransız Devrimi (dayanışma), Hıristiyanlık (iyilikseverlik) ve romantizm (ironi). Bu üç olay sayesinde insanın tinsel ilerlemesi, çoğunlukla, daha geniş, daha özgür olan ve bilhassa geliştirdiği kimliği kaybetme korkusu olmayan bir "ben" yaratımına bağlıdır. Herhangi bir metafizik kültür olmadan, gayri insani güçlere ya da kuvvetlere yönelik inanç kültürü olmadan, başımızın çaresine bakmayı başardığımız anda tam siyasal olgunluğa erişeceğimizi ileri sürmek, Dewey'in erdemiydi. Ancak Fransız Devrimi'nden sonradır ki insanlar giderek kendi güçlerine güvenmeyi öğrendiler; Dewey, insanlara kendilerine güvenmeyi öğreten dine "sevgi dini" adını verdi ("korku dini"nin tam karşıtı), çünkü bu dini, somut şekilde demokrasiye katılan yurttaşın durumundan ayırt etmek imkânsızdır.

"Kendimize Hıristiyan diyemeyiz" derken Croce, kendi açısından, günümüzün seküler kültürü içinde Hıristiyan dogma ve etiğinin zorunlu mevcudiyetini vurguluyordu. Bu tutum, sekülerleşmenin Batı'nın dinsel geleneğini nasıl tüketmiş olduğunu kabul etmekten başka bir şey değildir. Croce bize, sekülerleşmiş dünyaya, zayıf kimliklerle, Hıristiyanlığın bize bırakmış olduğu dogma mirasının birbirine karıştığı bir dünya olarak bakmayı öğ-

* Husserl fenomenolojisinde, dünyadaki varlık savının paranteze alınması. (ç.n.)

retti; diğer bir deyişle bizler Hıristiyanlık sayesinde ateistiz.

Son olarak Gadamer, bilginin yerini "*Bildung*"un (benlik oluşumu ya da "insanın zihni ve ahlâki gelişmesi"), diğer bir deyişle her şeyin bilimsel olarak açıklanmayı gerektirmediği bir yenilenmiş farkındalığın aldığı, çağdaş bir diyalog ve kaynaşma kültürünü betimlemektedir. Bu açıdan, din, evrensel bir ethos' haline, sadece hermenötiğin değil, demokrasinin de önvarsayımını oluşturan bir dogma karşıtı tutum haline gelmektedir. Kendi laik görevi aracılığıyla Hıristiyanlık, evrensel bir dine dönüşebilir ve sivil hayatın yenilenmesini destekleyebilir. Nesnel tin tarihi, Nietzsche, Heidegger ve Derrida'ya nazaran, Dewey, Croce ve Gadamer'de kendisine daha güvenilir savunucular bulmuştur; sonuncular sayesinde maskeler ve dogmatizm olmadan din kendi rolünü üstlenebilmekte; mutlak olanı artık amaçlamadan, bilimin ve siyasetin yanı başında modern dünyada kendi yerini bir kez daha alabilmektedir.[3]

* Bir halka ya da topluluğa özgü tin, hâkim olan duygu atmosferi; bir kurumun ya da sistemin "özelliği." (ç.n.)

3. Rorty, teolojik ile felsefi kanaatler arasındaki bu analojide ısrar ediyor; çünkü Rorty, "Batı Rasyonalist Geleneğini, Batı Tektanrıcı Geleneğinin seküler bir versiyonu; Heidegger'in 'onto teoloji' olarak tanımladığı en son bükülme" olarak anlıyor:

> Biz pragmatistler, kendinde şey olarak Mutlak Hakikate ve Gerçekliğe dair bulanık görüşü, Aydınlanma'nın Tanrısal Gazabı ve Tanrısal Yargıyı ele alışları gibi ele alıyoruz... Dewey, bu ayrımların kendi dönemlerinde, bize bir hayli yardımı dokunduğunu itiraf etmekten mutluluk duyuyordu. Kendi zamanlarında bu ayrımlar, ne kafa karışıklıkları ne baskıcı yöntemler ne de mistifikasyonlardı. Aksine, Yunanlı düşünürlerin sosyal koşulları, çoğu kez daha iyileriyle değiştirmek için kullandıkları araçlardı. Ne var ki birkaç bin yıl boyunca bu araçlar, yararlılıklarını sürdürdü. Dewey, tıpkı Hıristiyanlara, Akide cümlelerinin nesnel gerçekliğe tekabül edip etmediğini sorma ihtiyacının yetersiz gelmesi gibi, bir bütün olarak uygarlığa da, farz edilen mutlak hakikatlere inanma zorunluluğunun yetersiz gelebileceğini düşünüyordu. Dewey Hegel'den, Hegel'in kendi pitoresk, fakat modası geçmiş, Tarihin sonunda özne ve nesnenin birliği hikâyesini de kapsayacak şekilde her şeyi tarihselleştirmeyi öğrendi. Marx gibi Dewey de, Hegel'in Mutlak Tin mefhumunu bıraktı, fakat özgürleşme araçları olarak başlayan fikirlerin ve hareketlerin genellikle, zaman içerisinde baskı araçlarına –Dewey'in "uzlaşım kabuğu" olarak tanımladığı parçalara– dönüşmüş oldukları hususundaki Hegel'in kavrayışından vazgeçmedi.
>
> R. Rorty, *Truth and Progress*
> (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 76-78.

Rorty'nin yeni-pragmatizmi ve Vattimo'nun hermenötiğine ait zayıf düşünce, metafiziğin yapısökümü görevini miras almaktadır: Zayıf düşünce tarafından işletilen *Verwindung*, üstesinden gelinmiş bir hastalığın nekahet sırasında da mevcut olması gibi, metafizik geleneğin bükülen bir sürekliliğini ya da izini sürmeyi amaçlıyor.[4] Yapısöküm ile hermenötik arasındaki fark, tamamıyla bu üstesinden gelme kipinde yatmaktadır: Ya biri, geçmişimize dair geriye hiçbir şey kalmadığını kanıtlayarak geçmiş metafiziği ele alıyor ya da diğeri bu üstesinden gelmenin, metafizik geçmişin bir yeniden canlandırılması olduğunu kabul ederek, geçmiş metafiziği ele alıyor. Bilim, felsefe ve teolojinin yönettiği günümüz kültürünün nasıl da gittikçe daha az "keşif-

4. Metafizik alt edilemediği, *überwunden*, sadece aşıldığı, "ironik olarak kabul edildiği" ya da *verwunden* olduğu zaman, felsefe "zayıf düşünce"ye, hâlâ nesnelere gönderme yapan terminolojilerin zayıflamasına dönüşüyor. Vattimo, "zayıf düşünce"nin sadece, "kendi sınırlarının daha fazla farkında olan, küresel ve metafizik görüşlere yönelik iddialarından vazgeçen bir düşünme ideası olmadığını, ayrıca bilhassa metafiziğin sonu çağında Varlık'ın kurucu karakteri olarak bir zayıflama kuramı olduğunu" da belirtiyor:

> Doğrusu Heidegger'in nesnelci metafizik eleştirisi, metafiziğin daha yeterli bir (halen bir nesne olarak düşünülen) Varlık kavramıyla yer değiştirilmesi yoluyla öteye taşınamazsa, Varlık, nesnenin özelliği olan mevcudiyetle özdeş değilmiş gibi düşünülmek zorunda kalacaktır.
>
> G. Vattimo, *Belief*, çev. Luca D'Isanto ve David Webb (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), 35.

Rorty, Vattimo'nun denemelerinin, "bir grup çağdaş İtalyan felsefecisinin tanımladığı gibi 'zayıf düşünce'nin –çağdaş kültürün radikal bir eleştirisine girişmeyen, çağdaş kültürü yeniden kurmaya ya da yeniden harekete geçirmeye kalkışmayan; fakat hatırlatıcı şeyleri bir araya getiren ve bazı ilginç ihtimaller öneren felsefi düşünüm– örnekleri olarak okunması gerektiğini" söylemekle kalmıyor (R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others* [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], 6), ayrıca şunları ilave ediyor:

> Her zaman şu ya da bu resim tarafından tutsak alınacağız; çünkü bu, dilden ya da metaforlardan asla kaçamayacağımızı – asla Tanrı'yla ya da Gerçekliğin Asıl Doğası'yla yüz yüze gelemeyeceğimizi – söylemektir sadece. Oysa eski resimlerin, yeni resimlerin çizimiyle önlenebilen dezavantajları olabilir. Dewey, önyargı ve boş inançtan kurtulmanın, gerçekliğin dış görünüşünden kaçmak değil, eski ihtiyaçların tatmininden, yeni ihtiyaçların tatminine doğru kaçmak olduğunu düşünüyordu. Bu, karanlıktan aydınlığa doğru ilerleme değil, bir olgunlaşma süreciydi. Bu açıdan, Batı Rasyonalist Geleneğinden kaçış aslında, hatadan hakikate doğru bir kaçış olacaktır; şeylerin göründüğü tarzdan şeylerin aslında oldukları tarza doğru bir kaçış olmayacaktır.
>
> Rorty, *Truth and Progress*, 80.

ler"le ilgili olduğunu görmek kolay; kültür alanı, herhangi bir ontolojik önyargı tarafından belirlenmemiş, tamamen lingüistik bir analiz programına göre, "analiz"in alanıdır daha çok.[5]

5. Aslında bu, günümüzde felsefenin temel sorunudur: gerçekten de felsefe, temel yanılsamalara veda ederek, ontolojik önyargılar olmadan yoluna devam edebilir mi? Bir taraftan Vattimo açıklıyor ki:

> Başta Jacques Derrida olmak üzere, Heidegger'in kimi yorumcuları ve radikal izleyicilerinin, bir tür temeller metafiziğine gömülmek olacağı için, Varlık'tan söz etmenin halen mümkün olduğunu inkâr ettiklerini biliyoruz. Buna rağmen Varlık'tan ve ontolojiden söz etmeye devam etmek, aşırı bir iddia değildir; bu daha çok, söz konusu felsefe tarafından yapılan bir tevazu ifadesidir; hakikate yanıt vermeye mecbur olmayan ancak, işbölümünün parçalanması, dilin kompartımanlara ayrılması, dünyamızın dönüşme (bilhassa teknoloji) hızının bizleri maruz bıraktığı çeşitli süreksizlik formları aracılığıyla yaşanan tarihsel bir insanlık safhasına özgü deneyimi yeniden toparlama ihtiyacına yanıt vermek zorunda olduğunu bilen bir felsefenin tevazu ifadesidir. Aksine, bu alçakgönüllü görevi savsaklayıp, aynı zamanda fazlasıyla muğlak ve fazlasıyla katı olduğu için tam da böyle bir simülasyonu dışarıda bırakacak, şeylere özgü bir nesnel hakikate her halükârda yanıt vermek zorunda olduğunuzu zannederseniz şayet, ancak o zaman Varlık'ı bir kenara koyabilirsiniz.

Edimsellik ontolojisi olarak tanımlandığında felsefe, çağın bir yorumu olarak, belirli bir toplumda ve belirli bir tarihsel dünyada yaygın olarak hissedilen duygulara bir form verme olarak uygulanmaktadır. Felsefeyi Hegelci çağın tini olarak tanımlamanın, tekerleği yeniden icat etmeyi andırdığının farkındayım. Yine de fark, "yorum"da yatmaktadır: Felsefe, çağın ifadesi değil, yorumdur ve ikna edici olmaya çabalamasına karşın, kendi olumsallığını, özgürlüğünü, tehlikede olmasını da kabul etmektedir. Geri döndüğü görülen sadece Hegel değildir; ampirisizm de bir rol oynamaktadır. Çağ ve bu çağın yaygın olarak ifade ettiği anlam belki de, ampiristlerin bir zamanlar sadık kalmaya çalıştıkları deneyimden –belirli bir metinsel gelenekle aynı araçların sürekliliği ve aynı araçları kullanmayı amaçlayan, felsefe açısından yorumlanmış deneyim– başka bir şey değildir. Artalan olarak, mümkün bir alternatif yorumlar kaynağı olarak kendi bütünlüğünü koruduğu takdirde bu gelenek içerisinde bazı unsurlar, yönler ve yazarlar elbette diğerlerine göre ayrıcalık taşırlar.

G. Vattimo, *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*, der. Santiago Zabala, çev. W. McCuaig (New York: Columbia University Press, 2004), bölüm 7.

Öte yandan Rorty şöyle diyor:

> Anlatmak istediğim şudur ki, kimimiz (herkes değil), kendimizi sakatlamadan, olduğumuz halimizle bizi yaratan şeye dair bilgimizi ve dolayısıyla olduğumuz halimize dair bilgimizi kesintiye uğratmadan (olduğumuz halimizle bizi yaratan bozmaları da içerecek şekilde) metafizik *logos*'tan kaçınabiliriz. Böyle olduğu takdirde, anlatmak istediğim şey, "felsefe" (özellikleri, metafizik karşıtı meseledeki nominalist rakipleri tarafından değil, Derrida tarafından anlaşılan bir felsefe) olarak tanımlanan, fevkalade yapışkan bir tözün bulunması değil; daha çok, Derrida ve Bennington'ın, Heidegger'i izleyerek felsefeyi, "Varlık'ın sözleri"ne –dile getirmeseler de bizim farklı insanlar olmamızla sonuçlanan sözler–

Rorty ve Vattimo'ya göre, şayet hakikat olgular düzeyinde değil de, önermeler düzeyinde meydana geliyorsa, bu durum, kültürel bir ekleme tekabül etmektedir; bu kültürel eklemde geleneksel metafiziğin sonu, doğa bilimleri ile insan bilimlerinin, analitik felsefe ile kıta felsefesinin, ateizm ile teizmin arasındaki diyalogla çakışmaktadır; bu diyaloğun karşılaşma zemini dildir. Şayet din ile bilimin arasındaki tartışma yavaş yavaş ortadan kalkıyorsa, bunun nedeni, her iki tarafın da modern kültürün rasyonalist motivasyonlarından ve salt bilgi sorununun tercih edilmesinden giderek uzaklaşmalarıdır. Hermenötik sayesinde, her eleştirel düşüncenin, kendisini mümkün kılan, dayanağını ve çerçevesini oluşturan tarihsel bir koşul içinde meydana geldiği fark edilince; yani bilginin tarihselliği anlaşılınca, bilimsel ve insancıl kültürler arasındaki bölünme daha az tutarlı hale geliyor. Rorty ve Vattimo'ya göre metafiziği aşmak, neyin gerçek olup olmadığını araştırmaktan vazgeçmek anlamına geliyor; bu, ne kadar çok kişi bir şey hakkında konuşabilirse, o şeyin o denli daha iyi anlaşıldığının farkına varılması demektir. Sorunlar, seleflerin hakikatle ilişkisinden ziyade, kişinin kendi seleflerivle kişisel olarak yüz yüze gelmesiyle, ironi yoluyla çözülür.[6]

özgü dizi için bir ad olarak kullanıyor olmalarıdır. Bazı insanlar, yön duyularını kaybetmeden, metafizik *logos*'u ya da Yunan-Yahudi karşıtlığını kolaylıkla yenemeyebilirler. İşte bu yüzden Heidegger, *denken ist andenken*'de ısrar etmiştir; Derrida ve Bennington'ın nominalist pragmatistlere tıpkı benim gibi, hayatın yükünden kaçan, aklı havada kimseler olarak bakmalarının nedeni bu olabilir.

Rorty, *Truth and Progress*, 343-44.

6. Rorty, önermeleri yanlış olduğu için değil, dilleri modası geçmiş olduğu için, seleflerini ilk kez eleştiren kişinin Hegel olduğunu açıklıyor ve Hegel, "Platon-Kant dizisinden kopup, Nietzsche, Heidegger ve Derrida'da devam ettirilen ironici felsefe geleneğine başladı. Bunlar kendi kazanımlarını, hakikatle ilişkileri yoluyla değil, kendi selefleriyle ilişkileri aracılığıyla tanımlayan felsefecilerdir." R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 79. Ayrıca Rorty şunları ileri sürüyor:

Kültürün sekülerleşmesi hususunda kişinin görüşü her ne olursa olsun, doğa bilimcisini bir tür yeni papaza, insani olan ile gayri insani olan arasındaki bir bağlantıya dönüştürmeye çalışmak bir hataydı. Dolayısıyla bazı hakikat türlerinin nesnel, diğerlerinin ise sadece "öznel" ya da "göreli" oldukları düşüncesi

Bir bilimsel topluluk ya da dinsel cemaat kılığında, bir şeyi nesnel hakikat olarak dayatan bir otoritenin bulunduğu her yerde, felsefe mecburen karşıt yönde ilerleyecektir: hakikatin asla nesnellik olmadığını, aksine her zaman, bir dilin paylaşılması sırasında yürürlüğe giren kişilerarası diyalog olduğunu göstermek yönünde. Bir dili paylaşmak, nesnellikleri paylaşmak değil, bazı tercihler üzerinde anlaşmaktır. Bu tercihler aracılığıyla varılan anlaşma, yeni bir paradigmaya, araştırmayı tek bir söz dağarcığı içine hapsolmaktan kurtarma kabiliyetine sahip yeni bir "dil oyunu"na yol açar. Rorty'nin dediği gibi, Huxley, on dokuzuncu yüzyıl Oxford'una ampirik bilim adına meydan okuduğunda, çağının akademik kurumlarına meydan okuyan Erasmus'la aynı niyeti paylaşıyordu: entelektüel kurumların otoritesini aşmayı amaçlamış bir meydan okuyuş. Hümanizmin mümkün kıldığı, Erasmus'un "kuşkuculuk"u ve laboratuvar biliminin ileri sürdüğü, Huxley'in "toplumsal umudu", hakikate doğru ilerleme olarak görülmezler; aksine insanlığın makul şekilde diğer perspektiflere yeğledikleri perspektifler olarak, kendi sorunlarını çözmek için insan toplumunun giriştiği yeni çabalar olarak anlaşılırlar. Bu düşünceyi, hem pragmatizm hem de hermenötik paylaşmaktadır; aslında her iki hareket de, otoriter hakikat kuramlarına yönelik isyandan ortaya çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda insanların birbirlerini anlama tarzlarını ıslah etme niyeti tarafından da yönlendiriliyorlar.

Postmetafizik düşünce özünde, nesnel yapıların ağırlığını ve dogmatizmin şiddetini azaltan bir zayıflama ontolojisini amaçlıyor. Bugün felsefecilerin görevi, Platoncu programın tersine

ortaya çıktı: doğru cümleler kümesini "hakiki bilgi" ile "sadece görüş" ya da "olgusal" ile "yargısal" olanlar halinde bölümlere ayırma girişimi. Bilim adamının özel bir yönteme sahip olduğu, şayet hümanist bu yöntemi temel değerlere uygularsa, şimdi teknolojik araçlara duyduğumuz gibi, ahlâki amaçlara da özgüven duymamızı sağlayacak özel bir yönteme sahip olduğu düşüncesi ortaya çıktı. Birinci "zayıf" rasyonalite düşüncesinden hoşnut olacağımızı ve ikinci "daha güçlü" düşünceden ise kaçınacağımızı sanıyorum.

R. Rorty, *Objectivizm, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 37.

çevrilmesi olarak anlaşılıyor: Artık felsefeci, insanları, ebedi ve ezeli olana değil de, kendi tarihselliklerine geri dönmeye çağırıyor. Felsefe, görülüyor ki, bilginin gelişiminden ziyade, insanlığın zihni ve ahlâki yönden gelişmesine vakfedilmiştir. Rorty'nin ve Vattimo'nun niyetlerinde, kendisi içinde tüm süreci kapsayan bir mutlak tinin nihai vizyonu bulunsaydı, bu düşünce hareketi Hegelci diyalektiği hatırlatabilirdi; çünkü amaç, geleneksel felsefe içinde bir yere dayanmak değil, aksine başlangıcından beri Batı'yı nitelemiş olan konuşmayı sürdürmektir. Felsefe, bir hakikati kanıtlamayı değil, hakikat olarak görülebilen bir konsensüs imkânının tarafını tutmayı öneriyor sadece.[7]

"Gadamer'ci diyalog kültürü"nün ana niteliği şüphesiz, yapısökümün kazanımları tarafından kendisine verilen nihilist ve kuşkucu karakterdir. Her ne olursa olsun hakikat, yöntem yardımıyla elde edilmez, hatta bir yöntem fikrine de kuşkuyla bakılmaktadır. Rorty ve Vattimo, yeni kavramların taşıyıcıları gibi görülmek istemiyorlar. Kendi düşüncelerini, kullandıkları ve bize önerdikleri kavramları da içerecek şekilde tüm mümkün kavramlar hakkında salt bir kuşkuculuk formu olarak da sunmak istemiyorlar. Bu yüzden, açıkça karşıt bakış açısından hareket ettiği görülse de, II. Jean Paul'ün Katolik din adamlarına gönderdiği mektup, *Fides et ratio*'da ana hatları çizilen bugüne ait felsefi yön analizi gayet yerindedir:

> Varlık'ın araştırılmasını terk eden modern felsefi araştırma, insan bilgisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Modern felsefe, insanın hakikati bilme

7. "Örneğin" diye açıklıyor Vattimo:
Herhangi bir kültürel farkın üstündeki ve ötesindeki her şey için geçerli olacak nihai bir temelin kavranmasına yönelik iddiadan vazgeçince, rasyonel olarak nasıl tartışabileceğimiz sorulabilir. Bu soruya şöyle yanıt verilebilir: Mutlak bir hakikat adına herhangi bir hak iddiası olmaksızın, bir iddianın evrensel geçerliliği, diyalog içinde konsensüs yaratarak tertip edilebilir. Kültürel, tarihsel ve teknolojik-bilimsel kazanımlardan oluşan bir mirası paylaştığımızı kabul ederek diyalojik konsensüse ulaşılabilir.
G. Vattimo, *After Christianity*, çev. L. D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2005), 5.

kapasitesinden yararlanmak yerine, bu kapasitenin sınırlı ve koşullu niteliğini vurgulamayı tercih etmiştir. Bu durum, felsefi araştırmanın, yaygın kuşkuculuğun kaygan zemininde yolunu kaybetmesine neden olan farklı agnostisizm ve relativizm formlarına yol açmıştır. Son zamanlarda, kesin olduğuna hüküm verilmiş hakikatlerin bile değersizleştirilmesiyle meşgul olan çeşitli öğretilerin öne çıktığı görülmektedir. Meşru bir tutumlar çokluğu, hakikate yönelik güven kaybının en yaygın semptomlarından biri olan, tüm tutumların eşit ölçüde geçerli olduğu varsayımına dayalı farklılaşmamış bir çoğulculukla sonuçlanmıştır... Dolayısıyla, sadece kimi felsefeciler arasında değil; zamanımızın erkekleri ve kadınları arasında da, insanın büyük bilgi kapasitesine yönelik yaygın güvensizlik tavırlarını görüyoruz. İnsanlar sahte bir tevazu göstererek, kısmi ve geçici hakikatlerden hoşnut oluyorlar; artık insani, kişisel ve toplumsal varoluşun anlamı ve nihai temeli hakkında radikal sorular sormaya çalışmıyorlar. Kısacası, felsefenin bu sorulara kesin yanıtlar sağlayabilmesi umudu giderek zayıflıyor.[8]

Aslında, "hakikate yönelik güven kaybından" dolayı "tüm tutumların eşit ölçüde geçerli olması" varsayımı, metafiziğin yapısökümü tarafından elde edilmiş en büyük başarıyı oluşturuyor.

Metafiziğin sonuyla birlikte, entelektüel faaliyetin amacı artık, hakikat bilgisi değil, aksine herhangi bir otoriteye başvurmaksızın, bütünüyle her argümanın anlaşmaya varma hakkı olduğu bir konuşmadır. Metafiziğin arkasında bıraktığı boş mekân, "konuşma"nın dışındaki bir temele işaret eden yeni felsefeler tarafından doldurulmamalıdır. Çağdaş kültürdeki bu tutum, sadece hermenötik tarafından değil, ayrıca Thomas Kuhn ve Arthur Fine gibi bilimciler, Robert Brandom ve Bas van Fraassen gibi felsefeciler ve Jack Miles ve Carmelo Dotolo gibi teologlar tarafından da temsil ediliyor; bu kişilere göre, öne sürdükleri tutumların kanıtlanabilirliği meselesi tamamen açık kalmaktadır, çünkü bu tutumlar bilgi yerine, pragmatik ve hermenötik olarak insanın zihni ve ahlâki yönden gelişmesini hedefliyorlar.[9]

8. II. Jean Paul, *Fides et ratio* (piskoposlara gönderilen mektup), 15 Eylül 1998, § 5.

9. Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. basım. (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Arthur Fine, *The Shaky Game: Einstein,*

Rorty ve Vattimo'nun görüşüne göre sekülerleşme, zayıf düşünce tarihinden başka bir şey değildir: aslında, muhakememizin zayıflığından dolayı, Tanrı'nın doğası hakkındaki soruların yararsız olduğunu bize öğreten sekülerleşmedir.[10] Tanrı'nın var olmadığı söylenmiyor bize, sadece onun varoluşunu doğrulamak ya da inkâr etmek için fiilen kastedilenin açık olmadığı söyleniyor.[11] Geleneksel metafizik düşünce tarafından üretilmiş, büyük birleştirici sentezlerin sonunu yaşayan postmodern insan, Tanrı'nın artık mevcut olmadığı bir dünyada, dolayısıyla bilgimiz ve

Realism and The Quantum Theory (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Robert Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); Bas van Fraassen. *The Empirical Stance*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002); Jack Miles, *Christ: A Crisis in the Life of God* (New York: Alfred A Knopf, 2001); ve Carmelo Dotolo, *La rivelazione cristiana: Parola, evento, mistero* (Milan: Paoline, 2002). Üçüncü yüzyılda dinin geri dönüşü hakkında bkz. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, der., *Religion*, çev. David Webb ve diğerleri (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998); Nancy K. Frankenberry, der., *Radical Interpretation in Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); ve Mark Wrathall, der., *Religion after Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

10. Vattimo şöyle belirtiyor: "Felsefe, modern uygarlık sürecine özgü kutsal olanın feshedilmesi şekillerinin tamamını kapsayan, en geniş anlamıyla Varlık'ın sekülerleşme tarihinin niteleyici özelliği olarak keşfettiği zayıflamayı talep edebilir. Şayet bu, Varlık'ın zayıflamasının kendisini, kurtuluş tarihinin özü olan, Tanrı'nın *kenosis*'i olarak gerçekleştirdiği tarz ise, sekülerleşme, artık dinin terk edilmesi olarak değil, Varlık'ın dinsel görevinin paradoksal gerçekleşmesi olarak tasavvur edilecektir." Vattimo, *After Christianity*, 24.

11. Pek çok felsefeci ve ayrıca çok sayıdaki çağdaş bilim adamı ve teolog, kuramsal gerekçeler nedeniyle değil, salt atalet yüzünden genellikle dindışı ya da din karşıtıdır. Vattimo'ya göre, şayet

> Tanrı öldüyse, felsefe, nihai temeli kavrayamayacağını kesin olarak anlamışsa, o halde felsefi ateizm artık zaruri değildir. Sadece mutlak bir felsefe, dinsel deneyimi yalanlama ihtiyacını duyabilir.... Nietzsche, Tanrı ölmüştür, çünkü ona inananlar, onu öldürmüşlerdir, diye yazar. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın emri olduğu için, yalan söylememeyi öğrenmiş müminler, sonunda, Tanrı'nın gereksiz bir yalan olduğunu keşfetmişlerdir. Ne var ki, postmodern deneyimimizin ışığı altında bunun anlamı şudur: Tanrı artık, nihai bir temel olarak, gerçeğin mutlak metafizik yapısı olarak desteklenemediği için, bir kez daha Tanrı'ya inanmak mümkündür. Bunun, metafiziğin ya da skolastisizmin Tanrı'sı olmadığı doğrudur. Fakat İncil'in Tanrı'sıdır, modern rasyonalistlerin ve mutlakçı metafiziğin feshedip gözden düşürdüğü Kitap'ın Tanrı'sıdır.
>
> Vattimo, *After Christianity*, 5-6.

etiğimiz için eşsiz, nihai ve normatif temel sağlayabilen kararlı ve garantili yapıların artık bulunmadığı bir dünyada, nevrozsuz yaşamayı beceriyor.[12] Diğer bir deyişle, Tanrı fikri tarafından karşılanmış aşırı, büyüsel endişesinin giderilmesine ihtiyaç duymayan postmodern insan, tarihin kendi tarafında olmaması ve aradığı mutluluğu kendisine garantiyebilen gücün bulunmaması ihtimalini kabul ediyor artık. Dolayısıyla postmodern insan, yarı hakikatlerden oluşan görece dünyada kaygısız yaşamayı öğrenmiştir. Bu insan açısından, mutlak bir kesinlik, eksiksiz temellendirilmiş bir bilgi ve rasyonel olarak düzenlenmiş bir dünya ideali; doğanın kuvvetleri karşısında güçsüzlüğün ve korkunun hâkim hale gelmesiyle, eski bir özdeyişin dediği gibi, tanrılar yaratmakla sonlanan, insanlığın erken evrelerine özgü endişe giderici bir mittir sadece. Sekülerleşme sayesinde insan, ister yaratılışın hiyerarşisinden ve (Yunan dünya görüşünde belirtilen) kozmolojinin sınırlarından olsun, ister (Kilise'nin belirttiği) teolojinin sınırlarından olsun, tüm sınırlardan kurtuluyor. Bu bakımdan, zayıf bir akıl kavramı, evanjelik sevgi vaazıyla artık uyumlu hale gelecek mi? Paul'ün kendisi, "zayıf olduğumda, yani güçlü olduğumda"yı olumlarken tereddüt etmez. Postmodern düşünceye özgü olan aklın parçalı hale gelmesi, insana, çelişkilere bulaşmaktan sakınacağı açık bir alan sağlamaktadır; artık Kilise, kendi inancının mesajını ilan etmelidir.

Varlık'ın ve varoluşun zayıf koşuluna tamamen boyun eğdiği takdirde, sonunda bu postmodernite insanı, metafizik mutlaklığın sonuna duyduğu artakalan bir nostaljiyi saymazsak, kendisiyle ve kendi sınırlılığıyla birlikte yaşamayı öğrenebilir. Yazgısı gereği farklılığa, geçiciliğe ve çokluğa yönelmiş olan kendi Varlık'ımıza ait kurucu şekilde bölünmüş, kararsız ve çoklu koşulu kabulleniş, etkin şekilde dayanışmayı, iyilikseverliği ve iro-

12. Bu mesele hakkında bkz. R. Rorty, "Ethics Without Principles," *Philosophy and Social Hope* (Londra: Penguin, 1999), 72-90; ve G. Vattimo, "Ethics Without Transcendence?" *Nihilism and Emancipation*, der., Santiago Zabala, çev. W. McCuaig (New York: Columbia University Press, baskıda).

niyi uygulayabilme anlamına gelmektedir. Dikkatini doğaüstü dünyadan uzaklaştırıp bu dünya ve bu zaman ("*saeculum*" aynı zamanda "bu şimdiki zaman" anlamına gelmektedir) üzerinde yoğunlaştıran insan, çoğulculuk ve hoşgörü ideallerini gerçekleştirmeye ve herhangi bir tikel dünya vizyonunun, atfedildiği otoriteden destek alarak kendisini dayatmasını önlemeye gayret sarf eder. "Tanrı'nın ölümü" (aslen Luther'e ait olan bir ifade), bugün enkarnasyona,* ("*kenóo*" [Ben yoksunlaşırım] fiilinden gelen) *kenosis*'e** gönderme yapmaktadır; Paul *kenosis* ile, çarmıhta ölmek için kendisini insani duruma alçaltmış olan ilahi *verbum****'' tarafından yerine getirilen "kendini yoksunlaştırmak"tan üstü kapalı şekilde söz etmektedir. Tüm bunlar bizi, daha az nesnel ve daha çok yorumsal bir vahiy kavramına, yani "son Tanrı"ya uygun bir zayıflık kavramına doğru sürüklemektedir.

Bugün artık Tanrı'yı, tarihin hareketsiz temeli olarak düşünemeyiz; çünkü böylesi bir Tanrı hakikati artık, bilginin amaçları arasında değildir: Hakikat arayışının yerine, dayanışmanın, iyilikseverliğin ve ironinin peşinde koşuyoruz. Düşünce, ilk ilkelerin araştırılmasında metafizikle ittifak yapan Hıristiyanlığın şiddete yer açmasını önlemek için tüm nesnel, evrensel ve mutlak kesinlik taşıyan temellere dayalı iddiaları terk etmesi gerekiyor. Hermenötik, hakikatin önermeler ile nesneler arasındaki uyuşum olarak düşünülmesini eleştirmesi nedeniyle dine yönelik en dostane felsefe olmuştur. Dindarlığa geri dönüş bakış açısından, çağdaş kültürde hermenötiğin göze çarpan tarafının, önceki çağlara kıyaslandığında çok daha fazla, kurtuluşa giden yolun tanımlama ve bilgiden değil, yorumlama ve zihni, ahlâki yönden gelişmeden [edification] geçtiğine işaret ettiği görülmektedir. "İletişim", "küreselleşme", "diyalog", "konsensüs", "yorum",

* İsa'da Tanrı'nın ete kemiğe bürünmesi. (ç.n.)

** Enkarnasyon sırasında İsa'nın en azından kısmen tanrısal özelliğinden vazgeçmesi. (ç.n.)

*** Lat.: söz. (ç.n.)

"demokrasi" ve "iyilikseverlik" gibi mefhumların çağdaş kültürümüzde elde ettikleri rol, tesadüfi değildir, aksine hakikati nesnellikten ziyade iyilikseverlik olarak tasavvur etmeye yönelik bir modern düşünce hareketine işaret etmektedir.[13]

Zayıf düşünce, kiliseler kuran ve politik tutumlar benimseyen dinsel inançla değil, sadece kendisini "özelleştirme"ye çalışan dinsel inançla bağdaşma arayışı içindedir. Şayet laiklik, dinsel zümre karşıtlığından başka bir şey değilse, diğer bir deyişle kültürel, toplumsal ve siyasal yaşamın her türlü kiliseden tam olarak özerkleşmesini onaylama eğilimiyse; Rorty ve Vattimo'ya göre dinin geleceği, bugünkü kilise otoritelerinin, dinin özel bir şeye dönüşmesine izin verme yeteneğine bağlı olacaktır.[14] Günah sorunu da, kamusal bir şey olma, bazı bireyleri intihara sürükleyecek denli baskıcı bir şey olma özelliğini kaybediyor. Şayet din, sadece bireysel kapasitelere bağlı olan günümüzün yorum çağında tam olarak özel bir soruna dönüşmeyi başarmış olsaydı,

---

13. Rorty ve Vattimo'da dinin doğru bir tahlili için bkz. D. Vaden House tarafından yapılan başlıca çalışmalar, *Without God or His Doubles: Realism, Relativism and Rorty* (Leiden, Hollanda: E. J. Brill, 1994); ve Carmelo Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo* (Roma: LAS, 1999).

14. Bu başlangıçta, "Komşumun yirmi Tanrı olduğunu ya da hiç Tanrı olmadığını söylemesi beni üzmez" dediği zaman Amerikan liberal politikası için uygun koşulları hazırlayan Thomas Jefferson'ın görüşüydü. "Onun örneği" diye açıklıyor Rorty,

> politikanın, çok büyük önem taşıyan meselelere dair inançlardan ayrılamayacağı fikrinin; yani bu tür meseleler hususunda yurttaşlar arasındaki ortak inancın, demokratik bir toplum açısından asli olmaması fikrinin saygın hale gelmesine yardım etti. Aydınlanma'nın diğer pek çok figürü gibi, Jefferson da, tipik teistlerin ve tipik ateistlerin paylaştıklan ahlâki bir yetinin, yurttaşlık erdemi için kafi olduğunu varsayıyordu... Dini özelleştirmenin yeterli olduğunu, dine sosyal düzen açısından yararsız; fakat bireysel mükemmelik açısından yararlı ve muhtemelen asli olarak bakmanın yeterli olduğunu düşündü. Jefferson'cı bir demokrasinin yurttaşları, "fanatik" olmadıkları sürece istedikleri kadar dindar olabilir ya da olmayabilirler. Yani, şayet bu meseleler kendi yurttaşları açısından mazur gösterilemeyen politik eylemleri gerektiriyorsa, büyük önem taşıyan meseleler hakkındaki görüşlerinden, şimdiye dek yaşamlarına anlam ve önem katabilmiş görüşlerinden vazgeçmeleri ya da bu görüşlerini yumuşatmaları gerekiyor.
>
> Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth*, 175.

postmodern insan artık Tanrı'ya değil, kendisine ve diğerlerine karşı sorumlu bir faile dönüşecekti. Postmetafizik bir bakış açısından demokrasi, hermenötik ve Hıristiyanlık, hakikati keşfetme yöntemleri değillerdir; bunlar, hakikatle ilgili tüm soruları kasten parantez içine alıyorlar. Bizi bekleyen gelecek, kültürün tüm ihtilaf gerekçelerini feshetme ve kendi görevi olarak sekülerleşme programını üstlenme yeteneğine bağlı olacaktır. Bu program sayesinde, bugün politik tutumları ya da "adil" savaşları meşrulaştırmak için dinden medet ummak çok daha zordur.[15]

15. "Yakın zamandaki Batı'nın sekülerleştirici etkileri sayesinde" diyor Rorty, dinin. baskıyı kutsallaştırmak için kullanılması giderek güçleşmiştir. (Bu bana, Batılaşmanın Doğu için yapmış olduğu neredeyse bütünüyle iyi bir şey gibi geliyor: fakat Batılı sömürgecilerin, kendi baskılarını meşrulaştırmak için Hıristiyanlığı kullandıklarını kabul ediyorum.) Zayıflar ve yoksulların kendilerini, Yazgı'nın ya da tanrıların veya atalarına ait günahların kurbanlarından ziyade, yeryüzünü paylaştıkları diğer insanların açgözlülüğünün kurbanları olarak görmeleri giderek daha kolaylaşmıştır.

R. Rorty, aktaran Balslev Anindita Niyogi, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty* (Yeni Delhi: Indian Institute of Advanced Study, 1991), 100.

Vattimo da şunu öneriyor:

Bir Hıristiyan bakış açısından ve genelde "Batılı" bir bakış açısından din savaşları anlaşmazlığından kaçmak için yapılabilecek ya da yapılması gereken şey, dindarlığımızı, rasyonalist aydınlanmacılığın sevdiği şemanın dışında yaşamaya başlamaktır; rasyonalist aydınlanmacılık sadece iki ihtimali öngörüyor: ya kör inancın fanatizmi (*credo quia absurdum*) ya da kökleri olmayan, dünyada etkili bir tutunuşu bulunmayan aklın kuşkuculuğu. Somut olarak, iktidar kaygıları taşımayan ve dolayısıyla zorla kabul ettirmenin ayartılması olmadan dindarlığı yeniden ele geçirmeye yönelik bir tavır, günümüz Batı'sının, kendi "inanç"ının zaferi için bitip tükenmeyen bir savaşa hazırlanmak yerine; sözde Üçüncü Dünya ile çatışması için tarihsel gerekçelerini ciddi olarak ele alması anlamına geliyor. Bunlar esas olarak, refahı ve iktidarı ellerinde tutanların, kişisel çıkara dayalı ideolojik manipülasyon menfaatine, kendilerini inanç ve kültür gerekçeleri kılığına sokan ekonomik, eşitsizlik, sömürü gerekçeleridir. Bizim diyaloğumuza katılan diğer konuşanlar, özellikle Müslüman ve İbrani dostlarımız arasında aynı gayreti bulmayı ümit edebilir miyiz? Bir inancın diğeri üzerinde zafer kazanmasını aramak yerine, hepimizin karşı karşıya olduğu görev, –mutlakçılığa ve hakikat ile otorite arasındaki özdeşliğe özgü "metafizik" çağı sonrası– tanrısal olanla ilişkinin artık korku, şiddet ve boş inanç yoluyla yozlaştırılmadığı bir postmodern dinsel deneyim imkânını yeniden keşfetmektir.

G. Vattimo, *Vero e falso Universalismo cristiano* (Rio de Janerio: Editora Universitaria Candido Mendes, Academia da Latinidade, 2002), 16.

Başkan George W. Bush'un tercih ettiği filozofun İsa olması, doğrusu vakıadan sayılabilir; ancak İsa'nın tercih ettiği başkanın, öteki dinlerin köktendincilerine karşı girişilen savaşlarda, kendisini yakışık almaz bir biçimde müttefikler listesine eklemeye çalışan bir politikacının olması ihtimal dışıdır.

Bizleri özgür kılacak hakikat (Yuhanna 8.32), teolojinin ve doğa bilimlerinin nesnel hakikati değildir: Kutsal yazılara özgü vahiy, Tanrı'nın nasıl yaratıldığına ya da hakikat bilgisi yoluyla kendimizi nasıl koruyacağımıza dair açıklama içermiyor. İncil'in bize açıkladığı tek hakikat, sevgiye, iyilikseverliğe pratik başvurudur. Hıristiyanlığın hakikati, metafizik hakikat kavramının feshedilmesidir. Tanrısız Hıristiyanlık, Yüce Varlık'ın varoluşunu "sağlam doğal gerekçe" temelinde kanıtlama yeteneğine inanan nesnel metafizikten kurtulmuş bir inancı temsil etmektedir. Katolik Kilisesinin modernite altında karşı karşıya kaldığı başlıca meydan okuma, biliminkiyle aynıydı: Her ikisi de hakikatin yegâne kaynağı olarak hüküm sürmek istiyordu. Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarıyla ya da mucizelerle ilgili tartışmalar, bizleri özgür kılacak hakikatin nesnel hakikat olduğu düşüncesine bağlı oldu her zaman.

Biyoetiğin sorunları ve cinselliğin önemi hakkındaki tartışmalar, günümüzde Kilise'nin kesin bir vahiy adına değil de, insanlık adına konuşma iddiasının, en kuvvetli şekilde öne sürüldüğü mıntıkayı oluşturuyor. Ne var ki bilimle ilişki sorunu, tek sorun değildir: Müminlerin geniş kesiminin özgürleşme talepleri de, papanın tarihsel dayanaklar üzerinden yönelmediği bir sorunu teşkil ediyor. Örneğin kadınların papaz olma taleplerinin reddedilmesi, sadece katı ve ortaçağa özgü, metafizik bir referans yapısı içinde ciddi olarak ele alınabilen, kilisenin kadının "doğal" yaratılışına olan sadakati tarafından motive edilmektedir. Postmodern durum altında, Hıristiyanlığın artık yerine getiremeyeceği öğretisel, ahlâki ve disiplinle ilgili bir işlevdir bu. Ümit edebileceği en fazla şey, kendi özgül laiklik yönelimiyle

ısrar ederek, kültürler ile dinler arasındaki karşılaşmaya katılmaktır. Diğer dinlerin aksine bu yönelim, havarilerin, Hıristiyanlığın esaslarını tüm topluluklara vaaz etmek üzere gönderildikleri erken dönem Hıristiyanlığına özgü güçlü misyoner unsurda kendini belli etmiştir zaten. Ardından, Avrupa'daki korkunç din savaşları sırasında Hıristiyan evrenselciliği, hoşgörü düşüncesini, laiklik düşüncesini keşfetti. Bu derin tarihsel deneyimler, herkes için, inançsız insanlar açısından bile bayramlara ve işaretlere dönüşmüş Noel ya da haç gibi fenomenlerde hâlâ ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısından papanın, Noel'in fazlasıyla laik ve dünyevi bir tatile dönüşmesi ya da haçın, artık Hıristiyan kimliğinin olumlanmasını temsil etmeyen bir takıya dönüşmesi hususunda şikâyet etmek için sağlam gerekçeleri yoktur.

Bugün çoğu Katoliğin kendi cinsel etiğinin, Kilise'nin vaaz ettiği etiğe aykırı düştüğünü görmesi, dinin özelleştirilmesine bir başvuru anlamına gelmektedir. Şayet Kilise kendisini otorite zoruyla sunmaya devam ederse, marjinalliği göze alacak ve dolaylı olarak kendi müminlerini, inançlarını özelleştirmeye zorlayacaktır. Günümüzde doğum kontrolü, papazların evlenmesi, kadınların papaz olarak atanması, piskoposların papazlar tarafından serbestçe seçilmesi, AIDS'den korunmak için prezervatiflerin kullanılması, yeniden evlenen boşanmış kadınların komünyona katılmaları, kürtajın yasal hale getirilmesi meselelerinde karar özgürlüğünün yanında olmayan çok az Katolik mevcuttur. Özellikle, iyi bir Katolik olup da Kilise'nin öğretilerini alenen paylaşmanın olabilirliğine inanan çok az kişi vardır. Şayet Katolik Kilisesi, Yirmibirinci Yüzyıl'da kurum olarak bir geleceğe sahip olmak istiyorsa, dünyanın üzerinde Kilise'nin başı sıfatını vurgulayan bir papalık yerine Papa Büyük Gregorius'un sözleriyle, "Tanrı'nın hizmetçilerinin hizmetçisi" olarak Kilise'nin içindeki bir papalığa ihtiyacı olacaktır. Katolik Kilisesinin artık hukuk ve onur bakımından üstünlüğe ihtiyacı yoktur; günümüzün gerektirdiği görevler üzerinde yoğunlaşan, tinsel bir kılavuz

anlamında ruhların çobanlığını yapacak, kurucu bir üstünlüğe ihtiyacı vardır. Artık Avrupamerkezli, patriarkal bir kilise olmamalıdır; aksine Hans Küng'ün birkaç kez önerdiği gibi ulusal, bölgesel ve yerel kiliselerin özerkliğinin garantörü olan, evrensel ve hoşgörülü bir kiliseye dönüşmelidir. Dünyanın her yerinde cemaatler ve gruplar halinde var olan çok büyük sayıdaki Hıristiyan, kilise hiyerarşisinin direnişine aldırmadan, Hıristiyanlığın esaslarına göre otantik bir ekümenizmi* sonuna dek yaşıyor: Gelecekteki görev, Kilise'yi, disiplinin yerini iyilikseverliğin alması gerektiğine ikna etmek olacaktır. Tüm bu müminler, kendi postmodern zamanlarındaki hayata tamamıyla katılıyor ve İbrani-Hıristiyan vahyini bir diyalog kültürüne başvuru kaynağı olarak dikkate alıyorlar; oysa papa ve piskoposları, otoriter konumlarına sıkıca yapışmış halde duruyorlar.[16]

Bu kitabı oluşturan metinler ve diyalog, emirleri olmayan ve özellikle de metafizik bir Tanrı imgesi içermeyen bir inanç haritasının taslağını çiziyor. Rorty'nin metni, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", metafiziğin sonuyla birlikte, dindar olmanın artık, sezgisel açıdan apaçık gözüyle bakılan, bilhassa gözlenebilir fenomenlere bağımlılık anlamına gelmediğini açıklıyor. Vatti-

---

* Kilisenin evrensellik öğretisi ya da niteliği. (ç.n.)

16. "Kilise'nin cinsel etiği"yle ilişkili bu nokta, bu kitabın diyalog kısmında tahlil edilip tartışılıyor. Rorty, yakın zamanlarda şöyle belirtmiştir:

> Din artık, yüz yıl önceye göre daha az önem taşımaktadır. İnancın yükselen suları geri çekilmiştir. Pek çok insan, atalarının sağduyusal anlamda seküler olamayacağı şekilde sağduyusal açıdan sekülerdir. Politik bir şeyi yaptırmak için Hıristiyanlığa ya da Marksizme ya da başka bir mutlakçı görüşe geri dönmemiz gerektiğini elbette düşünmüyorum... [Ve] papazlar gibi, onlar da, gerçeklikle ayrıcalıklı bir ilişkiye sahip olduklarını düşünmeye bayılıyorlar. Onların böyle bir ilişkiye sahip olduklarından kuşkuluyum, ne var ki, onlara bu tür ilişkiye sahip olmadıklan söylense, içerleyeceklerini kestirebilmek mümkün. İncil'in filolojik yüksek eleştirisi üzerine çalışanlar, 19. yüzyıl papazlarına, Ortadoğu kökenli yaratılış mitlerinin hizmetinde olduklarını söyledikleri zaman, bundan hoşlanmadılar. Bu yüzyılın ortasında, fizikçiler, Kuhn, onlara sadece yapbozlar çözmeye çalıştıklarını söylediğinde bundan hoşlanmadılar.
>
> Richard Rorty, R. Rorty, D. Nystrom, K. Puckett, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002), 59-61.

mo'nun kitabı, *Belief*'in ayrıntılı bir yorumuna girişen Rorty, nesnel metafiziğin, varlık hakikatini bilim nesnelerinin manipüle edilebilirliğiyle özdeş tutan düşünce ile birlikte feshedildiğini ileri sürüyor; böylelikle özcülük karşıtı bir dinin yolu nihayet açılıyor. Sadece özel motivasyon üzerinde temellendirilen bu din, artık Tanrı'nın bizlere hizmetçi değil, dostu gözüyle baktığı, Hıristiyanlığın esaslarına özgü vaadi yerine getirmeye yöneliyor. Kendisini "laik bir dinsel zümre karşıtı"* olarak tanımlayan Rorty, bu postmodern Hıristiyanlık yorumlarını meşrulaştırmakla uğraşamayacağımızı; çünkü "meşruluk" kavramının her birimizin tek başına meşgul olduğumuz şeye uygulanamayacağını belirtiyor. Vattimo'nun metni "Yorum Çağı", hermenötiğin, felsefeyi tarihselleştirerek, doğa ve insan bilimleri arasındaki ayrımı tamamen sınırların dışına taşıyarak şeylerin gerçekliğini nasıl değiştirdiğini gösterme çabasıyla işe koyuluyor. Sırası geldiğinde "yorumlardan başka olgu yoktur"un da bir yorum olduğu tezini onayladığı için, metafiziğin sonu çağında hermenötik, tarihsel varoluşun ifadesine dönüşüyor. Vattimo'ya göre bu farkına varış kısmen, nesnel gerçeklik deneyimini, "mesajları dinleyip yorumlama" deneyimi halinde feshederek, dünyaya içsellik ilkesini getirmiş olan Hıristiyanlık sayesinde gerçekleşmiştir. Felsefenin hermenötikleştirilmesi, Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümünü, İncil'in anlattığı İsa'nın çarmıhtaki ölümüyle özdeşleştirmek suretiyle dini metafizikten kurtarmış oldu. Tarihsel yeniden dirilme olgusunun nesnel kanıtlarına sahip olduğumuzdan değil. İncil'de okuduğumuz için biz bugün hâlâ bu ölümün kurtarıcı anlamına inanıyoruz. Croce'ye başvuran Vattimo, Rorty'nin temelcilik karşıtı pragmatizminin mümkün olduğunu; çünkü kökleri incil mesajına dayanan bir toplumda yaşadığımızı

* Dinsel zümre karşıtlığı: Dinsel (genellikle Katolik) kurumların kamusal ve politik yaşamda sahip oldukları erk ve nüfuza, bu kurumların yurttaşın günlük yaşamına müdahale etmesine karşı olan tarihsel bir harekettir. Dinsel zümre karşıtlığının amacı, dini kamusal etki taşımayan salt bir inanç sistemi konumuna indirmektir. (ç.n.)

ileri sürerek yazısını bitiriyor. Pragmatizm ve hermenötik, artık hakikat arayışı tarafından sevk edilmeyen bir diyalog kültürüne, metafizik Logos'un ötesine geçebilen felsefelere dönüşmüşlerdir. Son olarak diyalog, "Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?"de, dinin geleceği, günün birinde dayanışmanın, iyilikseverliğin ve ironinin tek yasa haline geleceği umuduyla, postmodern toplumumuzu tanımlayan politik, sosyal ve tarihsel yönlerle birlikte tahlil ediliyor.

I

Dinsel zümre karşıtlığı ve ateizm

Richard Rorty

Günün birinde entelektüel tarihçiler, yirminci yüzyılın, felsefe profesörlerinin berbat sorular sormaktan vazgeçmeye başladıkları bir yüzyıl olduğunu fark edebilirler: "Aslında var olan nedir?", "İnsan bilgisinin alanı ve sınırları nedir?" ve "Dil, gerçeklik ile nasıl ilişki kuruyor?" gibi sorular. Bu sorular, felsefenin tarihdışı olarak yapılabileceğini varsayıyor. Bunlar, mevcut pratiklerimizi denetlemenin, mümkün olan tüm insani pratiklerin yapısına özgü bilgiyi bize verebileceği berbat fikrini gerektiriyor.

"Yapı", "öz" için bir başka sözcükten başka bir şey değildir.

Yirminci yüzyıl felsefesindeki en önemli hareketler, özcülük karşıtı hareketlerdir. Bu hareketler, kendilerini önceleyen pozitivizm ve fenomenolojinin, Platon ve Aristoteles'in başarmayı umdukları şeyi başarma – değişen görünümleri daimi surette gerçek olandan, sadece olumsal olanı tamamen zorunlu olandan ayıklama – heveslerivle alay etmişlerdir. Bu alaya alışın son örnekleri, Jacques Derrida'nın *Margins of Philosophy*'si ve Bas van Fraassen'in *The Empirical Stance*'sidir. Bu kitaplar, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*, Dewey'in *Reconstruction in Philosophy* ve Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations*'ının omuzlarında yükseliyor. Tüm bu özcülük karşıtı kitaplar bizi, görünür olan ile gerçek olan arasındaki ve zorunlu olan ile olumsal olan arasındaki antik Yunan düşüncesi kaynaklı ayrımdan kurtulmak için mücadeleye davet ediyorlar.

Özcülük karşıtlığının ve tarihselciliğin yükselişinin sonuçlarından biri, Lecky'nin çok iyi şekilde adlandırdığı, "bilim ile teoloji arasındaki savaş"a dair kayıtsızlıktır. Terry Pinkard'ın belirttiği "Hegel'in aklın sosyalliği öğretisi"ni benimseme ve Habermas'ın "özne merkezli akıl" olarak adlandırdığı şeyi yine kendi adlandırmasıyla "iletişimsel akıl" yararına terk etme çağrısına uyma yönünde artan eğilim, bilimsel inançlar rasyonel olarak oluşturulurken, dinsel inançlar rasyonel olarak oluşturulmaz fikrini zayıflatmıştır. Post-Kuhn'cu bilim felsefesinin pozitivizm karşıtı konumu, post-Hegelci teologların yapıtlarıyla birleşerek, William James'in doğa bilimleri ile dinin birbiriyle rekabet etmelerine gerek olmadığı iddiasına entelektüeller arasında giderek artan bir sempati yaratmıştır.

Bu gelişmeler, "ateist" sözcüğünü geçmişe nazaran daha az popüler kılmıştır. Kiliseye gitmeyen felsefeciler artık kendilerini, Tanrı'nın yokluğuna inananlar olarak tanımlamaya daha az temayül gösteriyorlar. Bunun yerine, Max Weber'in "dinsel açıdan gayri musiki" gibi ifadelerini kullanmaya daha yatkındırlar. Din meselesine gelince insan, ton-sağırı olabilir, tıpkı müziğin

cazibesinin farkına varamaması gibi. Tanrı'nın mevcut olup olmadığı konusuna oldukça kayıtsız kalabilen insanların, tutkuyla Tanrı'nın varlığına inanan ya da aynı tutkuyla onu inkâr eden insanları hor görme hakları yoktur. Ne Tanrı'nın varlığına inananların ne de inanmayanların, bu tartışmanın anlamsız olduğuna karar verenleri küçümseme hakları vardır.

Bu açıdan felsefe, müziğe ve dine benziyor. Pek çok öğrenci –bir daha asla bir başka felsefe kursuyla zamanlarını boşa harcamamaya karar vermiş ve insanların nasıl oluyor da böylesi şeyleri ciddiye alabildiklerini anlayamayan Felsefeye Giriş dersinin final sınavından çıkan öğrenciler– felsefi açıdan gayri musikidir. Kimi felsefeciler hâlâ, yaşamlarını adadıkları bu disipline yönelik bu tavrın entelektüel ve hatta ahlâki bir kusurun kanıtı olduğunu düşünüyorlar. Ne var ki çoğu felsefeci artık, bir kişinin idrakini ya da karakterini değerlendirirken, roman ve hikâye edebiyatı okuma ya da matematiksel ilişkileri kavrama veya yabancı dilleri öğrenme beceriksizliğinden daha önemli olmadığı için felsefi meseleleri ciddiye alma beceriksizliğine aldırmıyorlar.

Bir zamanlar çok büyük önemi haiz olduğu düşünülen soruları açıkça ve samimi şekilde önemsemeyen insanlar için bu artan hoşgörü, kimi kez "estetikçi" bir tavrın benimsenmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım özellikle, bu tür hoşgörüyü acınası bulan ve bu tavrın yayılışını tehlikeli bir tinsel hastalığın ("kuşkuculuk" ya da "görecilik" veya aynı ölçüde dehşet verici bir şeyin) semptomu olarak tanılayanlar arasında yaygındır. Ancak bu tür bağlamlarda "estetik" terimi, standart Kantçı bilişsel-ahlâki-estetik ayrımını gerekli kılmaktadır. Bu ayrım, özcülük karşıtı ve tarihselci felsefe yapmanın başlıca eleştirel hedeflerinden biridir.

Kantçılar, "sadece bir beğeni konusu" olarak açıkladığınız bir mesele üzerinde evrensel anlaşmaya varma umudundan vazgeçtiğiniz takdirde söz konusu meseleyi "sadece bir beğeni konusu" olarak ilan etmiş olacağınızı düşünüyorlar. Ne var ki özcülük karşıtı felsefecilere bu tasvir, rasyonel olmanın, kuralları izleme

meselesi olduğu yönündeki Kantçı fikir kadar berbat gözüküyor. Bu tür kuralların olduğuna inanmayan felsefeciler, belli inanışların ya da pratiklerin ya da kitapların hangi bağlama, hangi tikel amaçlar için en iyi şekilde yerleştirileceği soruları lehine, Kantçı sınıflandırmayı reddediyorlar. Kantçı üçlü çatallanmadan vazgeçilir geçilmez, Bultmann ve Tillich gibi teologlara ait yapıtlar, artık dinin "bilişsel" iddialarının, "salt" estetik iddialara bir indirgenmesiymiş gibi gözükmüyor.

Felsefi görüşün bu yeni ikliminde, artık felsefe profesörlerinden hem Kant hem de Hegel'i uygulayan bir soruya yanıt vermeleri beklenemez: Doğa bilimlerine özgü dünya görüşü, Avrupa uygarlığının merkezinde yer alan dinsel ve ahlâki fikirler kompleksine nasıl uygun hale getirilir? Fiziğin kimyaya ve kimyanın da biyolojiye uydurulmasının neye benzediğini biliyoruz; gelgelelim bu tür uygun hale getirme, sanat ile ahlâk arasındaki ya da politika ile hukuk arasındaki veya din ile doğal bilim arasındaki arayüz düşünüldüğünde yerinde değildir. Kültüre ait tüm bu alanlar sürekli olarak birbirlerinin içine sızmakta ve etkileşmektedirler. Sızmalarına ve etkileşmelerine izin verilince, son sözü söyleyen bir örgütleme haritasına da gerek yoktur. Tüm insani pratikler arasındaki ilişkilere yönelik tarihdışı ve Tanrısal bakışlı bir özete erişme çabasına da ihtiyaç yoktur. Hegel'in "zamanımızı düşüncede kavrama" adını verdiği daha sınırlı göreve razı olabiliriz.

Tüm bu değişimler ele alındığında, sadece iki tür felsefecinin kendisini tanımlarken ateist sözcüğünü kullanmayı hâlâ sürdürüyor olması hiç de şaşırtıcı değil. Birinci türe giren felsefeciler, kutsal olana inancın ampirik bir varsayım olduğunu düşünen; modern bilimin, bir zamanlar Tanrı'yı açıklamak için kullanılan fenomenleri daha iyi izah etmiş olduğunu düşünen felsefecilerdir. Açık yürekli bir doğa bilimci, yeni bir bilimsel keşfin teizmi doğrulayacak kanıt sağladığını ne zaman iddia etse, bu tür felsefeciler, keyiflenirler; çünkü bu iddianın yanlışlığını açığa vur-

mak onlar için kolaydır. Bu iddiaya, on sekizinci yüzyıl doğa teologlarına karşı Hume ve Kant'ın kullandığına benzer, belirli bir ampirik durumla zamandışı ve mekândışı bir varlığın mevcudiyeti arasındaki bağlantısızlık argümanına başvurarak kolaylıkla yanıt verebilirler.

"Ampirik kanıt" mevhumunun Tanrı'dan söz etmek açısından ilişkisiz olduğu konusunda Hume ve Kant'a katılıyorum;[1] oysa bu nokta, aynı şekilde ateizme ve teizme karşı da kullanılabilir. Başkan Bush, Hıristiyan köktendincileri memnun etmek için tasarlanmış bir konuşmasında, "ateizm bir inançtır, çünkü argüman ya da kanıt yardımıyla ne doğrulanır ne de reddedilir" dediği zaman, yerinde bir noktaya işaret etmişti. Fakat aynı şey, elbette teizm için de geçerlidir. Ne Tanrı'nın varlığını onaylayanlar ne de inkâr edenler, görüşlerini destekleyecek kanıta sahip olduklarını makul şekilde iddia edebilirler. Modern Batı'da dindar olmanın, gözlenebilir spesifik fenomenlerin açıklanmasıyla çok fazla ilgisi yoktur.

Oysa ikinci tür felsefeciler, kendilerini ateist olarak tanımlıyorlar. Bunlar, ateizmi, kabaca "dinsel zümre karşıtlığı"yla eşanlamlı olarak kullanan felsefecilerdir. Kendi görüşümü karakterize etmek için ara sıra kullandığım ateizm yerine, dinsel zümre karşıtlığı terimini kullansam diyorum artık. Çünkü dinsel zümre karşıtlığı, epistemolojik ya da metafizik değil, politik bir görüştür. Yaptıkları tüm iyiliğe karşın; ihtiyacı olanlara ya da umutsuzluğa kapılanlara sağladıkları tüm ferahlığa karşın, kilise kurumları demokratik toplumların sağlığı için tehlikelidir.[2] Teizm-

1. William James'in "The Will to Believe"i üzerine yazdığım bir denemede bu noktayı ayrıntılarıyla tartışmıştım: Religious Faith, "Intellectual Responsibility, and Romance", *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin, 1999). Ayrıca bkz Morris Dickstein'ın editörlüğünü yaptığı *The Revival of Pragmatism* içindeki "Pragmatism as Romantic Polytheism" adlı denemem (N.C.: Duke University Press, 1998), 21-36.

2. Elbette politik açıdan solcu olan bizim gibi dinsel zümre karşıtlarının, kurumlaşmış dinin eninde sonunda ortadan kalkacağını ümit etmek için başka bir nedenimiz daha var. Öteki-dünyeviliğin tehlikeli olduğunu düşünüyoruz; çünkü John Dewey'in belirttiği gibi, "İnsanlar, hayattaki iyiyi geliştirmek için sahip ol-

den farklı olarak ateizmin kanıtla desteklenebilirliğini iddia eden felsefecilerin, dinsel inanışın irrasyonel olduğunu söylemelerine karşın, benim gibi çağdaş sekülaristler, dinsel inanışın politik açıdan tehlikeli olduğunu söyleyeceklerdir. Bizim görüşümüze göre dine, özelleştirildiği sürece –kilise kurumları, inananları politik önerileri peşinden harekete geçirmeye çalışmadıkları sürece, bir yaşama ve yaşatma politikasını izleme konusunda inananlar ve inanmayanlar hemfikir oldukları sürece– itiraz edilemez.

Benim gibi bu görüşü taşıyanların bir kısmı, dindar olarak yetiştirilmemiş ve dinsel bir geleneğe asla bağlılık geliştirmemiş olanlardır. Bizler kendimizi dinsel açıdan gayri musiki olarak adlandıranlarız. Seçkin çağdaş İtalyan felsefeci Gianni Vattimo gibi diğerleri ise, felsefi irfanlarını ve bilgilerini, kendi gençliklerinin dindarlığına bir geri dönüşün mümkün olabilmesi lehinde kullanmışlardır. Bu argüman, Vattimo'nun etkileyici ve özgün kitabı *Credere di credere*'de sergilenmektedir.[3] "Yeniden Tanrı'ya inanır mısınız artık?" sorusuna verdiği yanıtta Vattimo, şunu demeye getiriyor: Kendimi giderek daha fazla dindar olarak görüyorum, dolayısıyla Tanrı'ya inanmam gerektiğini sanıyorum. Ne var ki Vattimo şunu söyleseydi daha iyi ederdi: Giderek daha fazla dindar oluyorum ve dolayısıyla pek çok insanın bir Tanrı inancı olarak adlandıracağı şeyi taşımaya başlıyorum; fakat inanç teriminin, taşıdığım şeyin doğru tanımı olup olmadığı konusunda emin değilim.

Bu tür bir yeniden formülasyonun amacı, bir inanç doğru olduğu takdirde, herkesin bu inancı paylaşması gerektiği konusundaki kanaatimizi hesaba katmak olmalıdır. Halbuki Vattimo, tüm

dukları güçleri hiçbir zaman tam olarak kullanmamışlardır, çünkü yapmaktan sorumlu oldukları işi yapacak, kendilerine ve doğaya dışsal olan bir gücü beklemektedirler." (*Later Works of John Dewey* içinde, "A Common Faith" [Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1986], cilt 9, 31.)

3. Bu kitap İngilizce'de *Belief* olarak çıkmıştır; çev. Luca D'Isanto ve David Webb (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999). Parantez içinde sayfa numaraları verilen Vattimo'dan yapılan alıntılar, bu cilde gönderme yapmaktadır.

insanların Katolik olmalarını bir kenara bırakın, teist olmaları gerektiğini bile düşünmüyor. Vattimo, "Dindar olmak hakkına sahip miyim?" sorusunu, "Herkes Tanrı'nın varlığına inanmalı mı?" sorusundan ayırırken, William James'i izliyor. Kişi, tanıdık Hume/Kant doğal teoloji eleştirisini kabul ettiği; fakat modern bilimin açıklayıcı başarılarının Tanrı inancını irrasyonelleştirdiği hususundaki pozitivist iddiayla uyuşmadığı ölçüde, dinselliğin, çok şükür ki "inanç" terimi ile nitelendirilmediğini söylemeye yatkın olacaktır. Dolayısıyla Vattimo'nun dini, doğa bilimlerinin meydan okuyuşuna maruz kaldığı görülen alanın, epistemolojik alanın dışına taşıma girişimi hoş karşılanmalıdır.

Elbette bu tür girişimler yeni değil. Kant'ın, Tanrı'yı ampirik fenomenlerin bir açıklamasından ziyade, saf pratik aklın bir koyutu olarak gördüğümüzü önermesi, Nancy Frankenberry'nin deyişiyle "sembolik formların teolojisi"ni geliştirmek için Schleiermacher gibi düşünürlerin yolunu açmıştır. Tanrı'yı bütünüyle –sadece kanıta ve argümana değil, söylemsel düşünceye de erişilmez olan– öteki kılmak için, Kierkegaard, Barth ve Lévinas gibi düşünürleri de cesaretlendirmiştir.

Vattimo'nun önemi, bu her iki mutsuz post-Kantçı girişimi de reddetmesinde yatmaktadır. Din ile hakikati birleştirme girişimini bir kenara bırakıyor ve bu yüzden "sembolik" ya da "duygusal" veya "metaforik" yahut "ahlâki" hakikat gibi mevhumlardan hiç hoşlanmıyor. Ne de (bana göre yanıltıcı şekilde) adlandırdığı "varoluşçu teoloji"den; yani dinselliği, insandan bütünüyle başka olan bir tanrının kaçınılmaz inayeti sayesinde günahtan kurtarılma meselesi yapma girişiminden hazzediyor. Teolojisi, açıkçası "yarı inananlar" adını verdiği, Aziz Pavlus'un ise "iman bakımından kayıtsız" olarak adlandırdığı insanlar için tasarlanmaktadır: kiliseye sadece düğün, vaftiz ve cenaze törenleri için giden türden insanlar için (69).

Vattimo, Karl Barth'ın çok sevdiği Yeni Ahit'te yer alan Romalılara Mektup'a sırtını dönüp, Hıristiyan mesajını, çoğu insa-

nın pek hoşuna giden Pavlus'taki paragrafa indirgiyor: Korintlilere 1. Mektup 13. Vattimo'nun stratejisi, Enkarnasyonu, Tanrı'nın tüm ötekiliğinin yanı sıra, tüm erkini ve otoritesini feda etmesi olarak ele almaktır. Enkarnasyon, bir *kenosis* edimidir, Tanrı'nın her şeyi insanlara devrettiği edim. Bu, Vattimo'nun en şaşırtıcı ve en önemli iddiasını dile getirmesine yardım ediyor: "Sekülerleşme..., otantik dinsel deneyimin kurucu özelliğidir" (21).

Aynı şekilde Hegel insanlık tarihini, hem Tinin Enkarnasyonunun gerçekleşmesi, hem aynı Tin'in mezbahası ya da çarmıhı olarak görmektedir. Ne var ki Hegel, sevginin lehine hakikati bir kenara bırakmaya isteksizdi. Dolayısıyla Hegel insanlık tarihini, epistemik bir durumda zirveye ulaşan dramatik bir anlatıya dönüştürdü: mutlak bilgi. Aksine Vattimo'ya göre, insanlık tarihine özgü içsel dinamik, özsel teoloji yoktur; açığa çıkarılacak büyük drama yoktur; sadece sevginin hüküm sürebileceği umudu vardır. İnsanlık tarihini, epistemolojik ya da metafizik bir bağlam içine yerleştirmeyi reddeden Vattimo, insanlık tarihini Hegel kadar ciddiye aldığımız takdirde, sarkacın, militan pozitivist ateizm ile teizmin sembolist ya da varoluşçu savunmaları arasındaki salınımını durdurabileceğimizi düşünüyor. "Metafizik meta-anlatılar ortadan kalktığı içindir ki, felsefe dinin mümkünlüğünü yeniden keşfetmiştir ve bu yüzden felsefe, Aydınlanma eleştirisinin çerçevesinden bağımsız olarak, ortak bilincin dinsel ihtiyaçlarına yaklaşabilmektedir."[4] Vattimo, İsa'yı hakikat ya da erk ile değil, sadece sevgiyle özdeş tutarak, doğa bilimlerinin, Hıristiyanlığın mirasıyla birlikte varolması sorununu feshetmek istiyor.

Vattimo'nun argümanı, Nietzsche ve Heidegger'den alınan düşünce çizgilerinin nasıl da James ve Dewey'den alınanlarla iç

4. Vattimo, "The Trace of the Trace", *Religion: Cultural Memory in the Present*, der. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, çev. David Webb (Stanford University Press, 1998), 84.

içe geçtiğinin bir örneğini sunmaktadır. Bu iki entelektüel gelenek, hakikat ve bilgi araştırmasının, öznelerarası anlaşma araştırmasından ne daha çok ne de daha az olduğuna dair düşünceyi paylaşıyor. Epistemik alan, kamusal bir alandır, dinin geri çekilebildiği, çekilmesi gerektiği bir alan.[5] Bu alandan dinin geri çekilmesinin gerekli olduğu yönündeki farkına varış, dinin hakiki özüne yönelik değil, sadece Avrupa ve Amerika tarihinden çıkarılacak ahlâkın özüne yönelik bir farkına varıştır.

Vattimo, "madem ki Descartes'çı (ve Hegelci) düşünce kendi parabolünü tamamlamıştır, o halde inanç ve aklı karşı karşıya getirmek artık anlamlı değildir" diyor (Vattimo, *Belief*, 87). Descartes'çı ve Hegelci düşünceyle Vattimo aşağı yukarı, Heidegger'in "ontoteoloji"yle anlatmak istediğini kastediyor. Bu terim, sadece geleneksel teoloji ve metafiziği değil, aynı zamanda pozitivizmi ve (felsefeyi bilimin güvenilir yoluna yerleştirme girişimi olduğu ölçüde) fenomenolojiyi de kapsıyor. Vattimo'nun, Heidegger ile anlaştığı bir başka konu da şudur: "Nesnellik metafiziği Varlık'ın hakikatini, hesaplanabilir, ölçülebilir ve kesin şekilde manipüle edilebilir teknobilimin nesnesiyle özdeş tutan

5. Bu geri çekilmenin arzulanabilir olup olmadığı sorusu, Kant tarzı sorudan, "dinsel inanç bilişsel mi yoksa bilişsel-dışı mı?" sorusundan oldukça farklıdır. Epistemik arena ile bu arenanın dışında bulunan şey arasındaki benim ayrımım, insani yetenekler arasındaki bir ayrım temeline ya da insan zihninin gerçeklikle ilişkili olduğu tarza özgü bir kuram temeline dayanmıyor. Evrensel anlaşma istemeye hakkımız olduğu mevzular ile diğer mevzular arasındaki bir ayrımdır bu. Bunların hangi mevzular olduğu –epistemik arenada neyin olması ve neyin olmaması gerektiği– bir kültürel politika meselesidir. Jonathan Israel'in dile getirdiği "radikal Aydınlanma"ndan önce, dinin, ilk türden bir başlık olduğu farz ediliyordu. Üç yüz elli yıllık kültür ve politika faaliyeti sayesinde, bu artık söz konusu değildir. Teoloji ile kültürel politika arasındaki ilişkiye dair daha fazla bilgi için editörlüğünü Nancy Frankenberry'nin yaptığı *Radical Interpretation in Religion* içindeki "Cultural Politics and the Question of the Existence of God" başlıklı denememe bakınız (New York: Cambridge University Press, 2002), 53-77.
Ayrıca bu, dindar seslerin, yurttaşların politik soruları müzakere ettikleri kamusal meydanda işitilip işitilmeyeceği sorusundan farklı bir sorudur. Bu son soru, Stephen Carter, Robert Audi, Nicholas Wollerstorff ve diğerleri tarafından yoğun şekilde tartışılmıştır. Bu tartışma hakkında, "Religion in the Public Square: A Reconsideration" başlıklı makalemde yorumda bulunmuştum (*Journal of Religious Ethics* 31, no. 1, Spring 2003: 141-49).

bir düşüncede doruğa ulaşır" (30). Şayet rasyonaliteyi evrensel öznelerarası anlaşma uğraşıyla ve hakikati de bu tür uğraşın sonucuyla özdeş tutarsanız, ayrıca bu uğraşın her şeyden üstün olduğunu da iddia ederseniz, dini sadece kamusal yaşamın değil, entelektüel yaşamın da dışına itmiş olursunuz. Bunun nedeni doğa bilimlerini rasyonalitenin ve hakikatin paradigması haline getirmenizdir. O halde din, ya ampirik araştırmanın başarısız bir rakibi ya da duygusal tatminin "sadece" bir aracı olarak düşünülecektir.

Dini ontoteolojiden korumak için evrensel öznelerarası anlaşma arzunu, diğer insani ihtiyaçlar arasında sadece bir ihtiyaç, otomatik olarak diğer ihtiyaçların üzerine yerleşmeyen bir ihtiyaç olarak düşünmeniz gerekiyor. Nietzsche ve Heidegger'in James ve Dewey ile paylaştığı bir öğretidir bu. Tüm bu dört Descartes karşıtının da, "sadece özel" ya da "sadece yazınsal" ya da "sadece estetik" ya da "sadece duygusal" gibi ifadelerdeki "sadece"nin yerici kullanımına ilkesel itirazları vardır. Bu düşünürler, gerek bilişsel ile bilişsel olmayan arasındaki Kantçı ayrımın yerine, kamusal ihtiyaçların tatmini ile özel ihtiyaçların tatmini arasındaki ayrımı geçirmek, gerekse özel ihtiyaçların tatminine yönelik hiçbir "sadece"nin olmadığında ısrar etmek için gerekçeler sunarlar. Vattimo'nun Heidegger'i tanımlarken kullandığı sözlerle, tüm bu dört kişi, "özgürlüğün ve varolan tarihselliğin düşmanı olan düşünce ufkunu terk etmemize" yardım etmeye çalışıyorlar (31).

İnsan bu düşünce ufku içinde kaldığı ve böylelikle epistemoloji ve metafiziği ilk felsefe olarak düşünmeye devam ettiği sürece, kendi iddialarının bilişsel içerik taşıması gerektiğine inanacaktır. Çağdaş Amerikalı felsefeci Robert Brandom'un belirttiği gibi bir iddia, "gerekçeler sunma ve soru sorma oyunu"na katıldığı ölçüde bu tür içerik taşır. Ne var ki dinin özelleştirilmesi gerektiğini söylemek, dindar insanların belirli amaçlar için bu oyundan çekilmeye hakları olduğunu söylemektir. Bu iddialarda

bulunmak için haklı nedenler sağlayan ve bu iddialarda bulunmuş olmaktan pratik sonuçlar çıkaran, toplumsal açıdan kabul edilebilir çıkarsamalar ağından kendi iddialarını ayırma hakları vardır.

Vattimo Avrupa kültürünün sekülerleşmesini, Enkarnasyon vaadinin yerine getirilmesi, Tanrı'nın her şeyi bize devretmesi, yani *kenosis* olarak olarak tanımlıyor; sekülerleşmeyi böyle tanımladığı zaman, Vattimo'nun bu tür özelleştirilmiş bir dini hedeflediği görülüyor. Batı ne denli sekülerleşirse, o denli daha az hiyerokratik olacak; Tanrı'nın bizleri artık hizmetçileri olarak değil, dostları olarak göreceği İncil'in vaadini o kadar daha iyi yerine getirecektir. "Hıristiyan vahyinin özü" diyor Vattimo, "iyilikseverliğe dönüştürülür; geri kalan her şey ise, farklı tarihsel deneyimlerin ereksizliğine terk edilir" (77).

Bu Hıristiyanlığın özü anlatısı –aynı madalyonun iki yüzünde yer alan, Tanrı'nın kendi kendini yoksunlaştırmasına ve insanın tek yasa olarak sevgiyi düşünme girişimine dair bir anlatı– Vattimo'nun, Kopernik ve Newton'dan Darwin'e, Nietzsche ve Freud'a uzanan Batı'nın tüm büyük maske düşürücülerini, sevgi yapıtları gerçekleştirenler olarak görmesini sağlıyor. Bu insanlar, Vattimo'nun sözleriyle, "sadece sevgi emrinin şartını yerine getirerek kendi zamanlarının işaretlerini okuyorlardı" (66). "İsa'nın kendisi maske düşürücüdür ve ... onun tarafından başlatılan maske düşürme ... kurtuluş tarihinin anlamıdır" (66) ve bu bakımdan onlar İsa'nın yandaşlarıdır.

Bunun, Katolisizmin ya da Hıristiyanlığın "meşru" ya da "geçerli" versiyonu olup olmadığını sormak, tamamıyla yanlış bir soruyu ortaya atmak olacaktır. "Meşruluk" mevhumu, Vattimo'nun ya da bizden birinin tek başına meşgul olduğu şeye uygulanamaz. Bu meşruluk mevhumunu uygulamaya çalışmak, kimin Hıristiyan sayılıp sayılmayacağına karar verecek kilise kurumlarının otoritesini kabul etmedikçe, dostlarınızın ve akrabalarınızın evlilik, vaftiz ve cenaze törenleri için kiliseye gitme

hakkınızın olmadığını ima etmektir ya da şu değil de bu ritüeli yerine getirmedikçe kendinizi bir Yahudi olarak adlandırma hakkınızın olmadığını ima etmektir.

Vattimo ve benim peşine düştüğümüz düşünce çizgisini şu şekilde özetleyebilirim: On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda yürütülen din ve bilim arasındaki savaş, kurumlar arasındaki bir çekişmeydi; her ikisi de kültürel üstünlük iddiasında bulunuyordu. Gerek din gerek bilim açısından, bilimin savaşı kazanması iyi bir şeydi. Çünkü hakikat ve bilgi, toplumsal işbirliği meselesidir ve bilim bize, eskiyle kıyaslandığında daha iyi şekilde ortak toplumsal projeler gerçekleştirecek araçlar sağlar. Şayet toplumsal işbirliğini istiyorsanız, bilim ile zamanınıza ait sağduyunun birleşmesine ihtiyacınız var demektir. Fakat başka bir şey istiyorsanız, o zaman teizm ile ateizmi karşı karşıya getiren soruyu ilginç bulmayan bir din tam da sizin yalnızlığınıza uyan şey olabilir.

Olabilir, fakat olmayabilir de. Benim gibi insanlar ile Vattimo gibi insanlar arasında büyük bir ayrım var hâlâ. Vattimo'nun bir Katolik olarak yetiştirildiği ve benim ise hiçbir şekilde dinsel eğitim almadığım düşünüldüğünde bu şaşırtmıyor. Ancak dinsel arzuların kültür öncesi oldukları ve insan doğası açısından temel oluşturdukları düşünüldüğü takdirde, meseleyi bu şekilde bırakmaya; dini, evrensellik talebinden muaf, tamamen salınır halde bırakarak onun özelleştirilmesine, gönül elvermeyecektir.

Hakikat araştırmasının ya da Tanrı araştırmasının tüm insanlarda yer etmiş olduğu fikri terk edilirse ve her ikisinin de kültürel oluşum meselesi olmasına izin verilirse, bu tür özelleştirme, doğal ve yerinde gözükecektir. Vattimo gibi insanlar, benim dinsel duygudan yoksun olmamın bir bayağılık işareti olduğunu düşünmeyi bırakacaklar ve benim gibi insanlar da Vattimo'nun bu tür duygular taşımasının bir korkaklık işareti olduğunu düşünmekten vazgeçeceklerdir. Her ikimiz de bu tür tiksindirici açık-

lamalarla meşgul olmayı reddederken destek almak için Korintlilere 1. Mektup 13'ü alıntılayabiliriz.

Vattimo'dan ayrıldığım noktalar, onun bir geçmiş olaya kutsal gözüyle bakma yeteneği ve benim kutsallığın sadece ideal bir geleceğe ait olduğu düşüncesine dayanıyor. Vattimo, Tanrı'nın efendimiz olmaktan çıkıp dostumuza dönüşme kararını, bizim şu andaki çabalarımızın bağlı olduğu kesin olay olarak düşünüyor. Vattimo'nun kutsal olana dair düşüncesi, bu olayın ve onu cisimleştiren kişinin hatırlamasına bağlıdır. Benim kutsal olana dair düşüncem ise günün birinde, herhangi bir milenyumda benim soyumdan gelenlerin, sevginin hemen hemen tek yasa olduğu küresel bir uygarlıkta yaşayacakları umuduna bağlıdır. Böyle bir toplumda iletişim hâkimiyetten arınmış olacaktır, sınıf ve kast bilinmiyor olacaktır; hiyerarşi tamamıyla geçici pragmatik uygunluk meselesi olacak ve iktidar, okuryazar ve iyi eğitimli seçmenlerin özgür anlaşmasının emrinde olacaktır.

Böylesi bir toplumun nasıl ortaya çıkabileceğine dair bir fikrim yok. Bunun bir gizem olduğu söylenebilir. Bu gizem, tıpkı Enkarnasyonunki gibi, sevecen ve sabırlı olan, her şeye tahammül eden bir sevginin gerçekleşmesiyle ilgilidir. Korintlilere 1. Mektup 13 hem Vattimo gibi, bizim şu andaki durumumuzu aşan şeyin bir bağımlılık duygusuna bağlı olduğunu düşünen dindar insanlar için; hem benim gibi, bu düşüncenin sadece daha iyi bir insani gelecek umudundan oluştuğunu söyleyen dindar olmayan insanlar için aynı ölçüde yararlı bir metindir. Bu iki tür insan arasındaki ayrım, savunulamaz minnettarlık ile savunulamaz umut arasındaki ayrımdır. Gerçekten de neyin mevcut olup olmadığı konusunda çatışan inançlar meselesi değildir.

II

Yorum çağı

Gianni Vattimo

Hermenötiğin felsefi hakikati, yani diğer felsefelerden daha "geçerli" bir düşünce olma iddiası; örneğin yeni-ampirizm ya da tarihsel maddecilik ve benzerlerinden daha "hakiki" bir felsefe olma iddiası, aslında durumun ne olduğuna dair hermenötiğe göre yapılan bir tanım temelinde açıkça öne sürülemez. Nietzsche'nin yazdığı, "Olgular değil, sadece yorumlar vardır" önermesi, nesnel, metafizik bir önerme değildir. Bu önerme de "sadece" bir yorumdur. Bu ifadenin anlamı üzerinde düşünüldüğünde, hermenötiğin (fiili olarak) şeylerin gerçekliğini ne kadar değiştirdiği ve felsefeyi ne kadar dönüştürdüğü anlaşılmaktadır. İyi bilindiği

üzere, Martin Heidegger, kariyerinin başlangıcından beri ve ardından, düşüncesinin giderek daha tutarlı şekilde ve daha farkında olarak sonraki gelişmesi sırasında, kendi önermeleri için "kanıtlar" sağlamadı. Buna karşılık kanıtları, –düşünmesinin, Heidegger'in kendisinin– içine karıştığı, katıldığı durumlara yanıtlar olarak ileri sürdü. *Varlık ve Zaman*'a* özgü varoluş analitiği, insani deneyimin doğası ve yapısına dair bir tanım teşkil etmez; her anlamda o zaten bir yorumun içindedir, yani tamamen içeriden, kendimizi dinleyip, kendimize bir yanıt vermedir. "Erken" ve "geç" Heidegger arasında bir ayrım varsa şayet (Bu, Heidegger'in kendi terminolojik kullanımında bile fark edilen bir ayrımdır); bu ayrım, bizlerin katıldığı ve içeriden yanıt verdiğimiz Varlık'ın, yoğun şekilde tarihsel terimlerle tanımlandığına yönelik giderek belirtik hale gelen bir farkındalıkta yatmaktadır. Nitekim geç Heidegger'de nadiren "*Eigenlichkeit* [sahicilik]" terimine rastlanmakta ya da hiç rastlanmamaktadır; ne var ki etimolojik kök "*eigen*" hâlâ *Ereignis*'i, temellük edici Varlık olayını tanımlamak için kullanılmaktadır. Salt sözlüksel bir rastlantı düzeyine indirilebilir gibi gelebilen bu gözlem, Heidegger'in düşüncesinin gelişiminde hermenötiğin neden olduğu ontolojik radikalleşmenin genel anlamını oldukça iyi şekilde açıklamaktadır.

Varoluş analitiğinin sonuçları temelinde, kendimizi yerleşmiş olarak bulduğumuz durumu analiz ederken açığa çıkarmak istediklerim şunlardır: (a) Varoluş analitiği (*Varlık ve Zaman*'ın birinci bölümü), bilginin her zaman yorum olduğunun ve sadece yorum olduğunun farkına varmamızı sağlar. Aralarında olduğumuz ve her zaman onlara özgü bir anlam aramaya yönlendirildiğimiz içindir ki, dünyadaki şeyler bize gözüküyorlar. Diğer bir deyişle, bizleri, nesnel bir genel resim karşısında yansız eleklerden ziyade meraklı özneler yapan bir ön-anlayışa sahibiz. Ve (b)

* Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [*Varlık ve Zaman*, çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008].

yorum, hakkında konuşabildiğimiz tek *olgu*dur. Yirminci yüzyıl hermenötiğinin klasik yazarlarından biri olan Luigi Pareyson, "'Nesne', 'özne' kendini ifade ettiği ölçüde kendini belli eder ve bunun tersi de doğrudur" diye yazmıştı. Berkeley usulü bir ampirik idealizmi desteklemiyorum. Yorumda dünya verilidir, tek başlarına "öznel" imgeler yoktur. Yine de şeylerin Varlık'ı (ontik gerçeklik), insanların orada-olmalığından [being-there] ayrılamaz. Her iki nokta da (a) ve (b), çok fazla zorlanmadan Kantçı bir perspektiften ileri sürülebilir. Ne var ki, bilen öznenin yansız bir elek değil de, meraklı bir özne olmasına dair iddia, Kantçı öğretiden bir ayrılıştır zaten; özellikle, vurgulamayı istediğim (c) noktasına yol açmaktadır, yani yorumu kendi sahiciliği (*Eigenlichkeit*) içinde kavramaya ne kadar çok çalışırsak, o kendisini, kendi olay-benzeri, tarihsel karakteri (*ereignishaft*) içinde o kadar çok belli etmektedir. O halde (d): "Olgular değil, sadece yorumlar vardır" ifadesi de, Nietzsche'nin açıkça farkına vardığı gibi, bir yorumsa şayet, bu yorum, tikel bir tarihsel duruma verilen meraklı bir yanıt olarak tartışılabilir ancak; yorumun dışında kalan bir olgunun nesnel kaydı olarak değil, yorumun tekabül ettiği tarihsel durumun yapılışına giren bir olgu olarak.

Daha az ve öz olarak ifade edersem, demek istediğim, yorumun muafiyetinden söz edilemeyeceğidir. Yorum tıpkı bir virüs, hatta bir *pharmakon** gibidir; temas ettiği her şeyi etkilemektedir. Öte yandan tüm gerçekliği mesaja indirger: *Natur* ile *Geisteswissenschaften* arasındaki ayrımı siler; çünkü sözde fen bilimleri bile kendi ifadelerini, paradigmalar ya da ön-anlayışlar içinde doğrulamakta ve yanlışlamaktadır. Dolayısıyla "olgular" sırf yorumlar gibi gözüküyorlarsa şayet, diğer taraftan yorum da kendisini olgu olarak sunmaktadır: Hermenötik, bir felsefe değil, metafiziğin sonu çağında tarihsel varoluşun sözcesidir. Heidegger'in düşüncesinin "geçerliliği", diğer felsefelere göre daha üstündür; çağa uygun düşmektedir; olayın konuşmasına izin ver-

* Yun.: Hem ilaç hem de zehir anlamına gelen bir sözcük. (ç.n.)

mektedir: Nietzsche'nin nihilizm adını verdiği ve Heidegger için metafiziğin sonu olan aynı olay. Bu olay, Avrupamerkezciliğin sonudur, ideolojinin eleştirisidir, verili bilinçlilik halinin psikanaliz yoluyla feshedilmesidir; Heidegger'in, "Dünya Resimleri Çağı" ("Die Zeit des Weltbildes") adlı denemesinde öngördüğü gibi, "tek" dünya resmini imkânsızlaştıran enformasyon kurumlarının, kitle iletişim araçlarının çoğullaşmasıdır. Daha sonra Lyotard tüm bunları meta-anlatıların sonu olarak nitelendirdi. Oysa unutmamamız gerekken, fakat Lyotard'ın gözden kaçırdığı Heidegger öğretisinin bir görevi vardır ki o da, meta-anlatıların sonunu, meta-anlatıların "artık bulunmadığı" "hakiki" bir durumu ortaya çıkarmak değildir; aksine durumun tamamen içine gömülü olduğumuz ve onu dışarıdan hesaba katamadığımız göz önünde tutulursa şayet, bu durumun daha öte gelişimini tasarlamak için kullanılabilecek yol gösterici ipliği yakalamamızı isteyen bir süreçtir bu; yani, olguların nesnel kayıtçılarından ziyade yorumcuları olarak durumun içerisinde kalmak.

Lyotard ve diğer postmodernizm kuramcıları, Nietzsche ve Heidegger'in sadece meta-anlatıların feshedilmesine özgü modern sürecin içinden değil, özellikle İncil geleneğinin içinden de konuştuklarının ne farkına varmışlar ne de sözünü etmişlerdir. Nietzsche tarafından ilan edilen Tanrı'nın ölümünün pek çok bakımdan İncil'de sözü edilen İsa'nın çarmıhtaki ölümü olduğunu ileri sürmek göründüğü kadar saçma değil. Dilthey'ın 1883'te *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [İnsan Bilimlerine Giriş] adlı çalışmasında, yeniden oluşturduğu metafizik tarihinin önemini başka bir yerde vurgulamıştım.[1] Dilthey'a göre, Hıristiyanlığın gelişi, metafiziğin giderek feshedilmesini mümkün hale getirmiştir; Dilthey'ın bakış açısından metafiziğin feshedilmesi Kant'ta doruğa ulaşır; aynı zamanda bu feshedilme, Nietzsche'de nihilizm ve Heidegger'de metafiziğin sonudur. Hıristi-

1. G. Vattimo, *After Christianity*, çev. Luca D'Isanso (New York: Columbia University Press, 2002).

yanlık, "nesnel" gerçekliğin giderek kendi aşırı ağırlığını yitirmesi temelinde dünyaya içsellik ilkesini sokmaktadır. Nietzsche'nin, "Olgular değil, sadece yorumlar vardır" ifadesinin ve Heidegger'in hermenötik ontolojisinin fiilen yaptıkları şey, bu ilkeden aşırı sonuçlar çıkarmaktır. Dolayısıyla modern hermenötik ile Hıristiyanlık tarihi arasındaki ilişki, çoğu kez ileri sürülmüş olduğu gibi, yorum üzerine düşünümün İncil metinlerinin yorumuyla özsel bir bağ taşıdığı gerçeğiyle sınırlı değildir. Daha çok, burada önerdiğim şey; Nietzsche'nin ifadesinde ve Heidegger'in ontolojisinde en radikal şekliyle açıklanan hermenötiğin, Hıristiyan mesajının gelişimi ve olgunlaşması olduğudur.

"Yorum Çağı" başlığı, şimdiye dek söylediklerimin (ve *After Christianity*'de daha kapsamlı olarak tartıştıklarımın) genel, ontolojik yönlerini özetlemektedir. Şimdi bu öncüllerden geliştirmek istediğim şey, yukarıda açıkladığım ve özellikle bana bu denemeyle ilişkili gibi görünen hermenötik ile Hıristiyanlık arasındaki bağın iki yönü arasındaki ilişkidir. Bir yorum tekniği ve disiplini olarak (Luther'in *sola scriptura*'sından Schleiermacher ve Dilthey'a uzanan) hermenötik ile Nietzsche ve Heidegger'in öne sürdükleri anlamda radikal bir "nihilist" ontoloji olarak hermenötik arasındaki ilişki nedir? Daha somut olarak: Hermenötik ontoloji, İncil metinlerinin okunması ve yorumlanması hususunda, bu metinlerin toplumlarımızın varoluşundaki mevcudiyeti ve anlamı hakkında bize ne söylemektedir? Postmodern nihilizmin, Hıristiyanlığın fiili hakikatini oluşturduğunu gerçekten iddia edebilir miyiz? Ki ben ileri sürmemizin gerekirliğine inanıyorum.

Modern kiliselerin tarihine baktığımızda –diğer Hıristiyan inanç grupları tarihinden uzaklaşamazsam da, burada aslında Katolik kilisesinden söz ediyorum– Kilisenin karşılaştığı asıl meydan okuyuşun, bilimin tek hakikat kaynağı olarak dikkate alınma iddiası olduğu yeterince açıktır. Mucizelere dair, Tanrı'nın varlığını kanıtlama imkânına dair ve Tanrı'nın her şeye

gücünün yetmesi ve her şeyi bilmesi fikrini insan özgürlüğüyle uzlaştırmaya dair tartışmalar her zaman, –Kitabı Mukaddes'in söylediği gibi– bizleri özgür kılacak hakikatin, sadece nesnel hakikat olabileceği fikrinden ilham almışlardır. Kilise bile, nesnel hakikati İncil'in ifadelerine, hatta antik dünyanın astronomisini ve kozmolojisini açıklamış olan ifadelere atfetmek zorunda kalarak, bu hakikat düşüncesini az çok belirtik şekilde benimsemiştir (Örneğin, Galileo ve Güneş-merkezcilik vakasında, Joshua'nın Eriha şehrinin duvarı dışında Güneş'e hareket etmeyi bırakmasını emretmesi). Kuşkusuz Kilise'nin "harfi harfine açıklama taraftarlığı", kısmen giderek dikkatini Kitabı Mukaddes'in "tinsel" anlamına yönelten bir hermenötik sayesinde zaman içinde değişikliğe uğradı. Fakat aynı zamanda hem modern bilim tarafından sunulan meydan okuyuşa yanıt vermek, hem Hıristiyanlığı çok uzak bölgelere ve kültürlere vaaz etmenin temellerini atmak için Kilise, tam bir *preambula fidei* öğretisi geliştirmiş; şimdiye dek –yakın dönem ansiklopedilerinde görmüş olduğumuz üzere– sadece inanç sahipleri için değil, herkes için doğal ve dolayısıyla geçerli yasaları ve ilkeleri vaaz etmeye yönelik otoriter iddiadan ayrılmaz hale gelmiş, bir tür nesnelci metafiziğe gittikçe daha fazla bulaşmıştır. Biyoetik ile ilgili dünyanın çoğu ülkesinde ortaya atılan tartışmalar, Kilise'nin kesin bir vahiyden ziyade, insanlık adına konuşma iddiasının daha güçlü hale getirildiği mıntıkayı oluşturmaktadır. Bunun sonucunda, elbette daha eski ve alışılmış olan, ancak ebedi ve ezeli hakikat olarak düşünülme iddiası taşımayan bir kültürün muhteviyatına yönelik Kilisenin dik başlı inancı yüzünden, başka "Galileo vakaları" ve kilise otoritesi ile çağdaş dünya arasındaki başka çatışmalar pekâlâ meydana gelebilir.

Burada, kadınların rahipliğinin reddedilmesine yönelik dillere düşmüş örneği aktarmak yeterlidir; papanın, anlaşılabilecek oportünist gerekçeler ya da tarihsel gelenek temelinde değil de, sadece metafizik ve özcü bir konumdan ciddiye alınabilen bir

mevhuma, kadınların "doğal" istidadına gönderme yaparak savunduğu bir reddetmedir bu. Bugün Kilise, bilimle ilişkisini ya da feminizm vakasında olduğu gibi özgürleşme talepleriyle ilişkisini içeren sorunlarla karşı karşıya gelmiyor sadece. Aynı zamanda, belki de esas olarak –yalnız Hıristiyan inanç grupları arasında değil, genel olarak dinler arasında da– ekümenikal sorunla da karşı karşıya geliyor. Kilise, "doğal metafizik"ine ve kutsal metinleri harfi harfine açıklama taraftarlığına takılı kaldığı sürece (Örneğin Tanrı anne değil, "baba"dır?), sadece diğer Hıristiyan inanç gruplarıyla değil, özellikle diğer büyük dünya dinleriyle de asla diyolog kuramayacaktır. Tarihinin başlangıcında ister istemez yaşadığı küçücük köktendinci mezhebe geri dönmek değil de, evrensel görev çağrısını oluşturmak istiyorsa, Kilise'nin önündeki tek yol, nesnelliğe yönelik tüm iddiaları feshe den ilke olarak evanjelik mesajı üstlenmek olacaktır. İsa'nın göğe yükseldiğini bildiğimiz için İncil'e inanmadığımızı, daha ziyade İncil'i okumuş olduğumuz için İsa'nın göğe yükseldiğine inandığımızı söylemekte utanılacak bir şey yoktur. Şayet yıkıcı bir gerçekçiliğe, nesnelciliğe ve onun yan kolu, Kilise tarihini belirleyen otoriteryanizme düşmekten kaçınmak istiyorsak, bu tersine çevirme kaçınılmazdır. Böylesi bir ifade, yorum çağında kesinlikle mümkün hale gelmektedir; –varsayımıma göre–, bu yorum çağında Hıristiyanlık, çağın metafizik karşıtı sonucuna yönelmiş ve "gerçeklik" tüm yönleriyle mesaja indirgenmiştir. Bu indirgeme sürecinde sıkı sıkıya birbirine bağlı iki öğe vardır: Şayet gerçeklik, nesnel olarak sunulmuş, el altındaki, mevcut (*vorhanden*) şeyler dünyasında en başta gelmiyorsa, ancak o zaman Hıristiyanlık anlamlı hale gelecektir; ve bir kurtuluş mesajı olarak Hıristiyanlığın anlamı özellikle buyurucu "gerçeklik" iddialarının feshedilmesinden oluşmaktadır. Paul'ün, "Ah, Ölüm nerede senin zaferin?" cümlesi, haklı olarak, "gerçeklik ilkesi"nin, uç bir reddedilmesi olarak okunabilir.

Bu öncüllerin mümkün tüm içerimlerini kavramak ve açıkla-

mak zordur. Örneğin, bu içerimlerden biri, Wittgenstein'ın, felsefe (Bizim açımızdan bu felsefe, İsa tarafından mümkün kılınan postmetafizik felsefe olacaktır) bizleri sadece putlardan kurtarabilir, deyişiyle özetlenebilir. Çağdaş dünyamızda, hatta politika düzeyinde bile hiçbir şekilde konu dışına düşmeyen bir görev: Putlar, piyasa yasalarını içerdikleri gibi, daha insani ve kardeşçe yasaların yürürlüğe girmesini önleyen, doğal olma iddiası taşıyan kuralları (Örneğin, İtalya'da ve başka yerlerde aynı cinsiyetten insanların birliktelikleri sorununa sahibiz) ya da hatta bizim yararımıza karar verme konusunda kendilerini yetkili hisseden şu ya da bu "teknokratlar"dan, uzmanlardan, insanlardan oluşan grupların uyguladığı tahakküm becerisini bile içermektedir. Genel olarak demokratik bir rejimin, hakikate dair nesnel-metafizik-olmayan bir düşünüşe ihtiyacı vardır; aksi takdirde derhal otoriter bir rejime dönüşecektir. Kilise nesnellik iddialarını feshederek, Hıristiyan mesajına özgü kurtarıcı anlamın tam olarak kendi etkisini yaratmasını onaylarsa şayet, tabir caizse, tarihi boyunca kendisine azap çektiren hakikat ile iyilikseverlik arasındaki gerilimi sonunda giderebilir. Geleneksel Aristotelesçi slogan "*amicus Plato sed magis amica veritas*", Hıristiyanlar için artık geçerli olmayabilir. Dostoyevski'nin bir karakteri, İsa ile hakikat arasında bir seçim yapmak zorunda kalsaydım, İsa'yı seçerdim, diyor. Fakat İncil mesajının tüm sonuçlarını kabul ettiğim takdirde alternatif ortadan kayboluyor. İsa'ya göre bizleri özgür kılacak hakikat, bilimin nesnel hakikati ya da teolojinin nesnel hakikati değildir: Keza İncil, kozmolojik bir inceleme ya da bir antropoloji veya teoloji elkitabı değildir. Kutsal yazınsal vahiy, nasıl oluştuğumuza, Tanrı'nın neye benzediğine, şeylerin "doğaları"nın ya da geometri yasalarının neler olduklarına dair bize bilgi vermek için indirilmemiştir, sanki hakikat "bilgi"si sayesinde kurtulabilecekmişiz gibi. Kitabı Mukaddes tarafından bize bildirilen, zaman içinde asla mitsel öğeleri ortadan kaldırılamayan tek hakikat, -çünkü deneysel, mantıksal ya da metafizik

bir ifade değil, sadece uygulamaya bir çağrıdır– sevgi hakikatidir, hayırseverlik hakikatidir.

Rorty'nin yeni-pragmatizmini ya da Habermas'ın iletişimsel eylem felsefesini kapsayan çağdaş postmetafizik felsefede, hakikatin yardımseverliğe yakınlığı, abartılı bir fikirden başka bir şey değildir. Her iki düşünür ve pek çok çağdaşımız açısından, komüniteryanların kapalı topluluğu (semt, vilayet ya da aile) şart olmasa da, bir topluluğa herhangi bir katılım olmadan hakikat deneyimi mevcut olamaz. Gadamer'in hermenötiği durumunda ise, hakikat, (ırka, dile ya da "doğal" eşyaya özgü sınır gibi) geçilemez "nesnel" sınırı olmayan, bir tür "ufukların eriyerek kaynaşması" (*Horizontverschmelzung*) halinde birleşen toplulukların sürüp giden yapımı olarak meydana gelir. Çağdaş postmetafizik düşüncede, hakikatin, önermeler ile şeyler arasındaki mütekabiliyetten oluşmadığı giderek açık hale geliyor. Mütekabiliyetten söz ettiğimizde bile zihnimizde, paradigmalar bağlamında doğrulanmış önermeleri, özellikle bir topluluk tarafından paylaşılan paradigmaların varlığından oluşan hakikati taşıyoruz.

Burada önerdiğim perspektiften, yukarıda postmodern nihilizmin (meta-anlatıların sonu) Hıristiyanlığın hakikati olduğundan söz ettim. Yani Hıristiyanlık hakikatinin bir bakıma, (metafizik) hakikat kavramının feshedilmesi olduğu görülmektedir. Fakat o zaman hızla sonuca ulaşmak için, neden hâlâ Hıristiyanlıktan söz ediyoruz? Dostum Richard Rorty, her ne kadar Hıristiyanlığa herhangi bir yakınlık hissedecek sebep görmese de, *kenosis* (Tanrı'nın kendi mutlak aşkınlığını terk etmesi olarak enkarnasyon) yorumumu benimle paylaşmıştır. Artık Rorty'yi dönüştürmek için en ufak bir istek duymadan –Nietzsche ve Heidegger'in durumunda olduğu gibi– Rorty'nin temelcilik karşıtlığının bile mümkün olduğunu, makul bir tez olarak sunulabilir olduğunu ileri sürüyorum; bunun tek nedeni, İncil ve özellikle de Hıristiyan mesajı tarafından biçimlendirilmiş bir uygarlıkta yaşıyor olmamızdır. Şayet durum böyle değilse, Rorty paradoksal bi-

çimde, –Nietzsche'deki cümlenin bir kısmını unutarak: "Olgular değil, sadece yorumlar vardır; *ve bu, bir yorumdur*"– temelcilik karşıtlığını "nesnel" bir tez olarak gösteren kanıtı sağlamak, yani *gerçeklikte* temellerin olmadığını savunmak zorunda kalacaktır. Tabii ki, bu anlamı Rorty'ye yüklerken, Rorty'nin belirtik şekilde aşırıya kaçarak ifade ettiği şeyi ele alıyorum. Rorty, pragmatik bir perspektiften nesnel-metafiziksel kanıtlar önermemesi hususunda tutarlıdır; fakat temelciliği reddeden, dolayısıyla daha az otoriter ve insani özgürlük açısından daha açık olduğu ölçüde daha arzulanabilir olan bir dünya görüşüne yönelik kendiliğinden bir tercihi kabul etmektedir. Gelgelelim, daha insani ve demokratik bir topluma yönelik bu kendiliğinden tercihin bulunmadığını gördüğümüzde ne yapabiliriz? Farklı topluluklara ait olmaya özgü alt edilemez durumu kabul mu edeceğiz? Bir yandan Hıristiyanlık hakikatinin metafizik açısından kanıtlanması (*preambula fidei* ve yeniden dirilmenin tarihsel doğruluğu) ile öte yandan (bireyler, kültürler ve toplumlar arasındaki farklılıkların kısmen doğalcı kabulünü gerektiren) bilimsel akılla ilgili olarak bu kanıtlamanın yanlışlığı arasında üçüncü bir olasılık vardır: tarihsel bir kurtuluş mesajı olarak Hıristiyanlık. Filistin'de İsa karşılarına çıktığı zama İsa'nın peşine takılanlar, mücizeler gerçekleştirdiğini gördükleri için onu izlemediler; daha sonraları bile, onu izleyenlerin çok azı böyle yapmıştır. İtalyanca'da dediğimiz gibi "*sulla parola*" inandılar, yani "onun sözlerine baktılar"; "*fides ex auditu*"ya, yani işitmeye dayalı imana sahiptiler. İsa'nın öğretisine bağlanma, mesajın ikna gücünden kaynaklanıyor; inanan kimse, bu sözün, "ebedi ve ezeli yaşamın sözü" olduğunu anlamış, hissetmiş, sezmiştir.

Kurumlarımızın tarihine olduğu kadar daha genel olarak kültürümüzün tarihine de nüfuz eden Hıristiyanlık sayesinde, hakikat deneyiminin özellikle mesajları işitme ve yorumlama deneyimi olduğunu anlamaya başladığımız bir zamanda, o olmadan tarihsel varoluşun anlam taşımayacağını fark ettiğimiz ölçüde

Hıristiyan vahyin ikna gücü taşımaktadır. Burada bir edebiyatın, dilin, kültürün "klasikleri", aydınlatıcı örneklerdir. Tıpkı Batı edebiyatı, Homeros'un şiirleri olmaksızın, Shakespeare ve Dante olmaksızın düşünülemeyeceği gibi, Hıristiyanlıktan uzaklaştırdığımız takdirde en geniş anlamıyla kültürümüz de anlamsız hale gelecektir.

Bu tür bir argümanın otoritesi, yetersiz gibi görünüyor; çünkü Hıristiyanlığın metafizik karşıtı sonuçlarını henüz tamamen geliştirmiş değiliz; henüz yeterince nihilistik, diğer bir deyişle Hıristiyan olmadığımız için, İncil geleneğinin tarihsel ve kültürel ikna gücünü, güya ondan bağımsız olarak varolan ve İncil hakikatinin kendisini kanıtlamak zorunda kaldığı bir "doğal gerçeklik"in karşısına koyuyoruz. Oysa Tanrı'nın dünyayı yedi günde yarattığını ya da İsa'nın fiilen Paskalya sabahı kendisini göğe çıkardığını ve örnekleri uzatırsak, doğası gereği insanın bir şey ya da başka bir şey olduğunu ya da doğası gereği ailenin tekeşli ve heteroseksüel olduğunu, doğası gereği evliliğin parçalanamaz olduğunu, doğası gereği kadının rahiplik görevine giremeyeceğini kanıtlayabildiğimiz takdirde mi İsa'ya gerçekten de inanmalıyız? Burada, bugün, İncil'in bize aktardığı mesajı yanıtlamadan dilimizi konuşamayacağımız ve tarihselliğimizi sonuna dek yaşamayacağımız için, varoluşumuzun Tanrı'ya bağlı olduğuna inanmak çok daha makul. Bunun, genel olarak insanlığı unutan ve kendisini diğer dinlere ve kültürlere kapatan, özgül bir aidiyet olduğu yönünde itirazlar olabilir. Ne var ki, Hıristiyan vahyini, Marksist ideoloji ve kültürel antropoloji eleştirisinin dümen suyundan sadece "doğal" gibi görülen bir doğal metafiziğe bağlı olarak ele alırsak, bu sonuçlar daha da kesin şekilde ortaya çıkar.

Dolayısıyla, Rorty'nin pragmatizmi hususunda önerdiğim şey, Hıristiyan tarihselciliğimizin açık bir temellüğüdür. "Kendimize Hıristiyan diyemeyiz" diye yazdığında Benedetto Croce'nin anlatmak istediği budur. Belki de bu ifade, "kendimize

demek"in altını çizerek, harfi harfine ele alınmalıdır: Asla cinse özgü ya da metafizik olmayan; ama her zaman tarihsel ve somut olan varoluşsal durumumuzu açıklamaya çalışırken, kendimizi, İsa'nın bildirisinin açmış olduğu geleneğin dışına yerleştiremeyeceğimizi keşfediyoruz. Aslında, inanmayanların, bu tür bir argümanla ikna olacaklarının garantisi yoktur. Ne var ki bu argüman, sadece karşılıklı hoşgörü sayesinde ayarlanabilen alt edilemez bir sınırın kabulünden daha fazla bir şeydir; çünkü, çoğu kez hiçbir şekilde karşılıklılık bile yoktur. Bugün, hakikat adına buyurmak üzere tarihsel otoriteler tarafından yapılan tüm iddiaların, bir demokraside kesinlikle hoş görülemeyen aldatmalar oldukları açığa çıkarıldığında, Croce'nin iddiası belki de aynı anlamda, Heidegger'in, "Ancak bir tanrı kurtarabilir bizi" [*Nur noch ein Gott kann un retten*] ifadesi gibi, umutsuzluk ile yakarma arasında yorumlanmalıdır. "Kendimize Hıristiyanlar diyemeyiz"; çünkü Tanrı'nın öldüğü bir dünyada –meta-anlatıların feshedildiği ve "nesnel" bilgininki de dahil olmak üzere tüm otoritenin iyi ki mitsel öğelerinden arındırıldığı bir dünyada– insan olarak hayatta kalmamızın tek şansı, Hıristiyanlığın yardımseverlik emrine kalıyor.

Diyalog

Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?

Richard Rorty, Gianni Vattimo ve Santiago Zabala

Paris, 16 Aralık 2002

SANTIAGO ZABALA: Dinin geleceğini tartışmadan önce, "zayıf düşünce" ve bu düşünceye özgü postmetafizik kültür hakkında konuşmak istiyorum. Her ikiniz de, metafizikten "zayıf düşünce"ye doğru gerçekleşen paradigma değişimi üzerinde çalışıyorsunuz; bugün bu değişim, en iyi şekilde pragmatizm ve hermenötik ile temsil edilmektedir. Metafizik geleneğe, insanların yaşamlarını uydurmaya çalışacakları, gayri insani bir şeyin bulunduğu düşüncesi hâkim olmuştu: bugün en

makul ifadesini bilimsel kültür anlayışında bulan bir düşünce. James ve Dewey, bu gelenek ve kültürü terk etmemizi isterlerken, Nietzsche ve Heidegger ile yan yana duruyorlar. Descartes'çı ve Hegelci düşünce kendi parabolünü tamamlamış ve felsefedeki dilbilimsel dönüş, bizleri epistemoloji ve metafizikten uzaklaştırmış olsa da, metafizik Logos'tan tamamen kopmak imkânsız gibi gözüküyor. Bugün pragmatizm ve hermenötiğe ait ahlâki ilginin, neyin gerçek olup olmadığına yöneltik metafizik sorular sormak yerine, Batı'nın konuşmaya yöneltik isteğini sürdürmek ve geliştirmek olmasının nedeni bu mudur? "Zayıf düşünce" denen şey bununla mı ilgilidir?

RICHARD RORTY: Kendini metafizik Logos'tan koparmak, erk arayışını terk edip onun yerine iyilikseverlikten hoşnut olmakla hemen hemen aynı şeydir. Son yüzyıllarda Hıristiyanlık içindeki Aydınlanma'ya özgü toplumsal idealler doğrultusundaki tedrici hareket, erk olarak Tanrı'ya tapınmanın giderek zayıflaması ve onun yerine, sevgi olarak Tanrı'ya tapınma ile usulca yer değiştirmesinin bir göstergesidir. Metafizik Logos'un düşüşünün, erke ve ihtişama katılma girişimimizdeki bir yoğunluk düşüşü olduğunu sanıyorum. Erkten iyilikseverliğe ve metafizik Logos'tan postmetafizik düşünceye değişimlerin, kişinin sonsuz erkin safına geçerek kendi sonluluğundan kaçmaya girişmesinin aksine, risk almaya istekli olmasının ifadeleridir.

SANTIAGO ZABALA: Dolayısıyla "metafiziğin sonu" ve Gadamer'in ünlü "anlaşılabilir Varlık, dildir" sloganı, Varlık'ın kendine özgü doğasına dair son keşifler değil; daha çok anlayış sürecimizin nasıl yeniden tasvir edileceğine yöneltik öneriler midir? Öyle gözüküyor ki Robert Brandon'ın Hegelci tarzıyla ifade edecek olur-

sak, bir nesnenin doğasını anlamak, sadece o nesne kavramının tarihini yeniden ele geçirebilmektir?

GIANNI VATTIMO: Pragmatizmdeki idealist öğenin nerelere dek uzandığını bilmiyorum; çünkü "şeylerin oldukları tarzı tasvir etmek"ten söz ettiğinizde bile, bu hiç de tasvir değildir: Bir süreci tasvir etmekten ziyade, daha çok pratik ve insanlararası ilişkilerle alakalı bir şeydir bu. Dolayısıyla sorun, bu yeni postmetafizik tavrın, "dışarıda bir yerdeki" ideal gerçek dünyayı tamamıyla bir kenara bıraktığını ne kadar hayal edebildiğimizdir. ("Dışarıda bir yer", Richard'dan öğrendiğim bir ifadedir.) Bu bakımdan dönüşüm tahmin ettiğimizden daha radikaldir; çünkü ta başlangıcında, Avrupa'da öğretildiğinde, pragmatizm, şeyleri ele almanın bir tür pratik Amerikan tarzı olarak ortaya çıktı: Şeylerin kendi başlarına ne olduklarının önemi yoktur, bizim için ne anlama geldikleri ya da bizim onlarla ne yaptığımız daha önemlidir. Bana öyle geliyor ki, bütün bu tezlerin ve bu pragmatik tarzın içerimleri, Heidegger'in felsefesinin gelişimiyle aşağı yukarı aynıdır. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, bir tür pragmatist varoluşsal felsefeci olarak ortaya çıkmıştı: Şeylerin kendilerine ait özleri yoktur, bir projeye, ortak bir projeye girdikleri şekilde Varlık'a ulaştıkları görülür (ve dil de böyledir). Fakat daha sonra Heidegger, "ontolojik fark" mevhumunu daha ciddi olarak ele almaya başladı; çünkü "Varlık", halihazırda mevcut olan değil, aksine insanlar arasındaki gündelik diyalogda ortaya çıkan şeydir. Dolayısıyla Heidegger'in pragmatist başlangıç noktasında bir "ontolojik içerim" bulunduğu görülmektedir. Pragmatizmin bu ontolojik içerimlerinde, Heidegger'i de pragmatizmin "Varlık"ın kendisine yönelttiği şeyi radikal olarak ele alan biri olarak görmek

mümkündür; pragmatik açıdan artık "Varlık"tan söz edemesek bile. Heidegger'de kendi kendisiyle çelişen bir ontoloji vardır. Ontoloji, Varlık hakkında konuşma isteğimizi göstermektedir; ancak Varlık, sadece diyalog, *Gespräch* olarak, insanlar arasındaki fiili tartışma olarak yorumlanmış Logos'tan başka bir şey değildir. Dolayısıyla gerçeklik, hâlâ Heidegger'de bir anlam taşımaktadır, ne var ki bu gerçeklik, insanlar arasındaki tarihsel diyaloğun sonucudur; gerçekliğin özüne rastladığımız için mutabık olmuyoruz, aksine mutabık olduğumuzda gerçekliğin özüne rastladığımızı söylüyoruz.

RICHARD RORTY: Katılıyorum. Meseleyi ortaya koymak için tam da doğru yolun bu olduğu görülüyor. İdealizmde doğru olan şey, araştırmanın, bir nesneye tekabül etme meselesi değil de, inançlar arasında tutarlılık bulma meselesi olmasıdır. Robert Brandom'un (ya pragmatizmin bir versiyonu ya da idealizmin bir versiyonu olarak tanımlanabilen) yeni-Hegelciliği, dünyayı ya da Varlık'ı zihinde açık şekilde tasarlamak gibi bir şeyin olmamasını icap ettiriyor. Muhakkak tikel şeyleri; örneğin gezegenlerin hareketleri ya da anayasal hükümeti, zihinlerimizde açık şekilde tasarlayabiliriz, çünkü onları zihnimizde açık şekilde tasarlamak denilen şey, nasıl oynanacağını bildiğimiz dil oyunları sayesinde tayin ediliyor. Fakat "dünya" ya da "Varlık" gibi pratikle ilgili olmayan ve açıkça belirtilmemiş bir şeyden söz ettiği zaman, her felsefeci kendi oyununu, kendi küçük, özel dil oyununu oluşturmaktadır. Brandom'ın pragmatizm ve idealizm sentezi, eskatolojisiz Hegel ile ontolojisiz Heidegger'i birleştiren felsefi bir konum vermektedir bize.

GIANNI VATTİMO: Soruyu şu şekilde sorabiliriz: Bir diyaloğu başlatmak için ne tür kıstaslara sahibiz? Key-

filik ile anlaşma arasında birtakım farklılıklar var. Anlaşma her zaman bir tür süreklilikle ilişkilidir: Doğru bulduğumuz şey üzerinde anlaşırız ve bir şeyi doğru bulmak, tamamen keyfi olarak seçilmeyen, ancak bir şekilde keşfedilen belirli türden kıstasları, paradigmaları uygulamaktır. Örneğin bu, Gadamer'in hermenötiği ile Wittgenstein'ın dil oyunları arasında gördüğüm ayrımdır; çünkü Wittgenstein'ın dil oyunlarında, diğer insanlarla mutabık olacağınız kuralları izleyerek oynamanız gereken "oyun"a ve oyunun "kurallar"ına sahipsiniz; halbuki kuralların tarihselliğini açık kılmaya ve aydınlatmaya çalışan hermenötiktir. Dolayısıyla gerçekliğin doğasına özgü nesnel Logos olmasa bile, bir şey üzerinde mutabık olduğumuz her seferinde, fiilen bir tür ifade veriyoruz; fiilen sahip olduğumuz tek kıstas olan Logos'un bir tür sürekliliğini gerçekleştiriyoruz. İşte bu yüzden iyilikseverlik üzerinde diretiyorum; çünkü iyilikseverlik, farklı dil oyunlarını, dil oyunlarının farklı kurallarını kabul etmemiz için bizi mecbur tutan ve sıkıştıran bir meta-kural olarak düşünülebilir.

RICHARD RORTY: "Dil oyunu" terimi, kural tarafından yönetilen bir süreci akla getirdiği için talihsiz bir terim olabilmektedir. Sanırım, Wittgenstein pratiklere, geleneklere özgü, insanların kuralları öğrenmeden, sadece "teknik beceri" yoluyla katılarak devşirdikleri şeylere özgü mevhumlar lehine, kurallar mevhumunu reddetmişti. İyiliseverlik, diğer insanların pratiklerini devşirme, diğer insanların "teknik becerileri"ni kazanma istekliliği olarak düşünülebilir. Bu bakış açısından keyfilik, kişinin kendi sosyal pratiğinin, ihtiyaç duyacağı tek sosyal pratik olması ve sosyal pratiği yeterli olduğu için de kişinin başka biriyle ufukları kaynaştırma ihtiyacı duymaması inancıdır.

GIANNI VATTIMO: Hermenötik olarak düşünmeye çalışırken, hermenötiğin de bir tür öznelliğin zayıflığını içerdiğine dair bir izlenim uyanmıştır bende her zaman; örneğin pratikler, ortak kıstaslar, gelenekler ve benzerleri hakkında düşündüğümüzde, öznelliğe ait özgünlüğün ve özerkliğin bir savunmasıyla tepki göstermeye eğilimliyiz; örneğin devrimci tavırda, bilimdeki devrimlerde olduğu gibi. Yaptığım her şeyde benim aracılığımla ve bende dil konuşmaktadır; dolayısıyla, öznelliğim, çok da özsel değildir; öte yandan ben bir özneyim; bu iki veçheyi nasıl bir arada tutabiliriz? Oysa bir özne olmasaydım, dilin tarihi de olmayacaktı; çünkü dil, *langue* ve *parole*'dan oluşmaktadır. Dolayısıyla, her zaman tekrar tekrar sorulan, ayrıca hermenötiğe karşı olan bu soruyu nasıl anlamalıyız? Richard, sen bir gelenekselcisin, söylenen her şey diğer insanlara uygun düştüğü takdirde, bir konformizmi göze alıyorsun.

RICHARD RORTY: Bugünlerde bu tür bir soru hakkında yazıyordum. Ontoteolojiyle ilişkili ihtişam çeşidi –her şeyi kuşatan bir şeyin, mümkün olan en geniş söylem çerçevesi sağlayan ve tüm düşünceler için sıçrayışlar kuran bir şeyin ihtişamı– ile Isaiah Berlin'in "romantik anlayış derinliği" dediği arasında ayrım yapmaya çalışıyorum. Romantiklerin, metafizik ihtişam mevhumunu sorgulayan ilk kişiler olduklarını söyleyen Berlin'e katılıyorum. Yüksek, engin ve uzak bir şey mevhumunu terk edip, onun yerine kendi bünyesinde derin olan bir şeyin mevhumunu; şiirsel esinlenme kaynağını, geçirmeyi önermişlerdi. Ne var ki postmetafizik düşüncenin bakış açısından sonsuz derinlik, sonsuz güç kadar kötü bir fikirdir. Her ikisiyle temas kurmak yerine, postmetafizik düşünürler sadece sınırlı küçük değişim-

ler yapmayı istiyorlar. Onlar, entelektüel devrimcilerden ziyade, kademeli reformculardır. Fikirlerinin muhteşem bir şeyi yansıttığını ya da derin bir şeyden kökenlendiğini söylemek yerine, fikirlerini, bazı tikel amaçlar için yararlı olabilecek öneriler olarak öne sürmektedirler.

GIANNI VATTİMO: Evet, katılıyorum; aynı zamanda Gadamer'in klasikler üzerinde ısrar etmesinin anlamı bu olabilir, çünkü klasik, temellere sahip olmayan bir modele dönüşmüş bir şeydir; Homeros'un şiirlerinin bazı nedenlerden ötürü klasiklere dönüşmüş olduklarını varsaysak bile, bu sadece, onların klasik oldukları anlamına geliyor, onların bir temelden geldikleri anlamına gelmiyor.

RICHARD RORTY: Haklısın, bizde taşıdıkları etkiden dolayı onlar klasiktir, geldikleri kaynaktan dolayı değil.

GIANNI VATTİMO: Bu, pek çok bakımdan *Ereignis*'in de anlamıdır, Varlık'ın olay olması, henüz ortaya çıkmış şey olması fikri. Ne var ki bir bakıma öznellik sorunu her zaman, sürekliliğin yorumudur; örneğin, seninle ve Santiago ile bir konuşmaya girişti̇ğimde, birisinin görüşünü mü yoksa diğerinin görüşünü mü kabul edeceğime karar vermek zorundayım. Bunda hiç de yenilik yok, bu konuşmada yeni bir şey yok; çünkü Hitler bile konuşmada "yeni" olarak mütalaa edilebilir. Derrida, " 'Öteki'nin gerçekten de önemli bir şey olması şartıyla" diyordu ve ben buna her zaman itiraz ettim. Oysa Nazizmin ötekiliği çok derindi. Derrida her zaman, Nazizmin çok da yeni olmadığını göstermek istiyor, çünkü şayet çok yeni olsaydı, Mesih olarak mütalaa edilebilirdi. Dolayısıyla her zaman sizin görüşlerinizi hangi temelde kabul etmek ya da reddetmek zorunda kalacağına karar verme sorunu tekrar tekrar ortaya çıkı-

yor. Konuşmada iş görmeleri ve söylediğim şeyin aramızda küçük bir klasiğe dönüşmesi şartıyla, sadece kendilerini *après coup* geçerli kılan bir kıstaslar sistemini her zaman yürürlüğe sokuyoruz. Bu, bir olay olarak Varlık mevhumuna özgü bir başka içerim olacaktır...

SANTIAGO ZABALA: Profesör Vattimo, sizin varsayımınıza göre Hıristiyanlık, içinde bulunduğumuz Yorum Çağı'nda kendi metafizik karşıtı sonuçlarına ancak "gerçeklik"i "mesaj"a indirgeyerek ulaşacak ve Hıristiyanlığın metafizik karşıtı sonuçlarını henüz tamamen geliştiremediysek şayet, bunun nedeni henüz "yeterince nihilistik" olmamamızdır. "Yeterince nihilistik" ile ne anlatmak istediğinizi açıklayabilir misiniz lütfen?

GIANNI VATTIMO: Bu soruya verilecek yanıt, bir kez daha, çok fazlasıyla, Heidegger ve Dilthey'dan öğrendiğim metafizik tarihine bağlıdır. Kadim metafiziğin, fikirleri özler olarak tasavvur etme anlamında, yoğun olarak nesnel ve Platonik olduğu fikrini paylaşıyorum. Bu, kadim metafizik hakkında yaptığımız bir yorumdur; çünkü hiç kimse, Hegel'in betimlemesini ya da ona bağlı olan Dilthey'ın betimlemesini, kadim metafiziğin fiilen ne olduğuna dair nesnel bir betimleme gibi farz etmeyecektir. Örneğin, artık tüm bu öyküleri, saf, tecrübesiz Marksizme özgü bir vaka olmadığını düşündüğüm iktidar ilişkilerine geri getirmek eğilimi taşıyorum; halbuki bu, küçük bir insan grubunun iktidarı elinde tuttuğu ve ötekilerinin ise köleleri oluşturduğu eski toplumu mütalaa etme meselesidir. Metafizik, eski "iktidar" yapısı hayatta kaldığı için yaşamaya devam etti. Dolayısıyla örneğin, Roma İmparatorluğu'nun başı olan Hıristiyan kilisesi, bu iktidar yapısını terk edemedi ve Hıristiyanlığın metafizik karşıtı içerimlerini geliştiremedi. Metafiziğin iktidar yapısına

mümkün bir indirgenmesini görüyorum; her ne kadar Heidegger, metafizikten dolayı iktidar yapısının aynı kaldığını söyleyeceği için tamamen aynı fikirde olmasa bile. Basit bir neden ve sonuç olduğunu sanmıyorum, aksine Varlık tarihine özgü bir birliktelik vardır. Öte yandan bu indirgeme, şayet eski iktidar yapısı mevcut şekliyle kalmasaydı, daha erken yeni bir metafizik çağa, daha gerçekçi ve otantik bir çağa sahip olacaktık deme noktasına dek genişletilemez; mesele bu değil. Tekrarlarsak, her zaman karşı karşıya kaldığımız sorun, "Varlık'ın ihtimalliği"ni, Varlık'ın "olay" karakterini yeterince radikal olarak ele alma fikridir; çünkü aksi takdirde, şayet iktidar mevcut şekliyle kalmamış olsaydı, otantik bir insanlığa sahip olacaktık, diyebilecektik. Ancak gerçek bu değil; çünkü fiilen başımıza gelen şey, başka bir şeye nazaran tarihsellikle daha alakalıdır. Tarihte herhangi bir sona erme noktası var mı? Bir Hıristiyan olarak bu benim sorun ve sorunumdur; çünkü "Tanrı sayesinde bir ateistim" dediğimde ve İsa'nın varlığı sayesinde bir ateiste dönüştüğümde, "İsa'nın sayesinde", tarihte bir sona erme noktasının olduğunu kabul ettiğimi ima etmektedir: İÖ önce ve İS sonra. Bu radikal tarihselliği kabul etmediğim takdirde, bir kez daha kendimi, belirli bir noktada keşfettiğim temel, otantik, gerçekçi, kararlı bir gerçeklik yapısını kabullenmeye mecbur bir durumda bulurum. Metafizik temelin olmaması, halihazırda bir temeldir. Tarihselliğimi radikal şekilde kabul ettiğim takdirde, din hakkında konuşmak dışında başka bir imkân görmem. İşte bu yüzden din hakkında, bir tür dinsel temel tarihiyle karşılaşmaksızın bu yapıyı kabul etme hakkında konuşuyorum; çünkü bir Hıristiyan olmasaydım, muhtemelen bir metafizikçi olacaktım. Nietzsche, "Tanrı

öldü" dediğinde, bunun anlamı, Tanrı'nın var olmaması değildir, çünkü bir kez daha bu, gerçeklik yapısında bir tür metafizik tezi ima edecektir. Radikal biçimde tarihselci olma ve bir temel taşımama hususunda rastladığım güçlük, bu tarihi, temellerin tarihi ve Tanrı ile aramdaki bir tür aşkın diyaloğa atfettiğim takdirde, makul olarak kabul edilebilir olmasıdır ancak. Dolayısıyla "Tanrı sayesinde bir ateistim" dediğim zaman, "Tanrı sayesinde", çok önemlidir; bu, vahiy tarihi, kurtuluş, Varlık'ın feshedilmesi sayesinde bir ateist olduğum ve bu tarihin, fiilen benim paradoksal temelim olduğu anlamına gelmektedir.

SANTIAGO ZABALA: Nietzsche, "Korkarım ki bizler Tanrı'dan kurtulamayacağız, çünkü halen gramere inanıyoruz" diyor. Bunu negatif olarak mı yoksa pozitif olarak mı yorumlamamız gerekiyor?

GIANNI VATTIMO: Bu, bir *Gespräch* olduğumuz sürece sadece negatif olarak değil, ayrıca pozitif olarak da ele alınabilir.

SANTIAGO ZABALA: Dolayısıyla, pragmatik ve hermenötik bakış açısından bu cümle, metafiziğin sonundan dolayı negatif değil, pozitif bir anlam mı taşıyor?

GIANNI VATTIMO: Kesinlikle. Bu cümle hermenötiği ve pragmatizmi ilgilendiriyor; çünkü bir tür dinsel içerim olmaksızın varolmaları mümkün olmayan iki felsefi bakış açısı vardır. Richard'ın bu noktada benimle hemfikir olup olmadığı konusundan emin değilim.

RICHARD RORTY: İlk önce eski Yunan toplumu ile metafizik gelenek arasındaki ilişki hakkında bir şeyler söyleyeyim. Dewey, eski Yunan toplumunun, metafizik gelenek ile ilişkili olduğu konusunda ısrar etmişti ve güzel bir nokta yakaladığını sanıyorum. The *Quest for Certainty* ve *Reconstruction in Philosophy*'de Dewey

bizden felsefi temaşayı, yani *theoria*'yı, savaşçı sınıftan liderliği devralmayı uman bir aylak sınıfa uygun bir ideal olarak düşünmemizi istedi. Atinalıların güçlü ve huzur içinde oldukları, tüm meşakkatli işleri kölelerin yaptığı bir döneme uygun bir idealdi. Oysa bu tür bir ideal ihtiyacı, belki de, eski Çin'e bakarak gösterildiği gibi, ontoteoloji meydana getirmez ve Konfüçyüsçü gelenek, ne tarihsel olarak belirlenen ne konuşarak değiştirilebilen bir şeyle sizi temasa geçirme iddiası taşımaktadır. Görünüşe bakılırsa Çinliler, bizim metafizik dediğimiz şey olmadan bu projeyle meşgul olmayı becermişlerdir, nitekim halihazırda da becermekteler. Tarihte kesin sonuca ulaştıran olay sorusuna gelince, Gianni ile aramdaki büyük fark, gerçekten de İÖ-İS ayrımının beni etkilememesidir. Bana göre kesin sonuca ulaştıran olaylar, Fransız Devrimi'nin romantik hareketle örtüştüğü, İS on sekizinci yüzyıl sonunda meydana geldi. Schiller ve Shelley'in yaptığı gibi, entelektüeller, insan imgeleminin gücünden söz etmeye başladılar; aynı dönemde Hıristiyan iyilikseverlik, *liberté, egalité, fraternité*'ye doğru değişti. Olayların karakteri, benim imgelemimi yakalayan bir karakterdir.

SANTIAGO ZABALA: Fakat demokrasi ile Hıristiyanlık arasında, din ile politika arasında bir bağlantı yok mu? Dindar bir kişi olmak, demokratik bir yurttaş olmaktan çok farklı olmamalı. Jefferson, dini özelleştirmenin, dini sosyal düzenle ilişkisiz görmenin yeterli olduğunu düşünmüş olsa bile, yine de bireysel mükemmelik için bunun asli olduğunu düşünmüştür.

RICHARD RORTY: Jefferson, dinin ihtiyari olma boyutu hakkında çok açık değildir, ne var ki dinin bireysel mükemmellik için asli olduğunu söyleyeceği konusunda kuşkularım var.

SANTIAGO ZABALA: Fakat bugün, metafizikten sonra, ister ontolojik bir Tanrı'ya isterse zayıf bir Tanrı'ya inansın, dindar kişi açısından bu mükemmeliğin işleme tarzı hususunda bir fark vardır. Heidegger'in kendisi, *Contributions to Philosophy*'nin *(From Enowning)* sonunda "Son Tanrı"dan söz etmektedir. Bilmek istediğim şey: Dindar bir bakış açısından zayıf düşünce metafiziğin sonuyla birlikte nasıl çalışıyor? Her ikinizin de denemelerinizde işaret ettiğiniz bir bağlantı var.

GIANNI VATTIMO: Bir Hıristiyan olmadan, hermenötik ya da pragmatik bir felsefeci olamayacağımı göstermeye çalışırken, sanki Richard'ı değiştirmeyi istiyormuşum gibi, bir tür misyoner tavır ortaya çıkıyor; dolayısıyla, bir şeyin farklı ontolojik yorumlarını temel alarak yan yana birlikte çalışabilen "dindar kişiler" açısından soruyu formüle ettiğiniz zaman, bu aslında, bir Hıristiyan olarak halen geliştirmek zorunda olduğumu düşündüğüm şeydir. Metafizik olmayan bir dindarlık aynı zamanda misyoner olamayan bir dindarlıktır. Nietzsche bir yerde, birisinin kurtuluşu, benim inanç edimime ya da felsefi keşiflerime bağlı değildir diyor; kişinin, kişinin kurtuluşunun gerçekten de önemi yok. Haklı olduğunu iddia etmeden, mümkün felsefelerin çokluğundan oluşan bir felsefe yapmanın ya da tüm ihtimalleri özetlemenin nasıl mümkün olduğunu tanımlamanın bir başka yoludur bu. (1) "Varlık"ın bir Logos olayı olduğunu, (2) Logos'un diyalog olduğunu ve (3) diyaloğun da öznelerarası söylemin toplamı olduğunu düşündüğümüz zaman, ontolojik sorunumuz, zaten mevcut olan bir şeyi bulmaya çalışmak değil, Varlık'ı "bulabilmektir"; dayanan, zamana direnen bir şeyi kurmaktır. Birkaç ay önce, Gadamer'ci cümle, "anlaşılabilir olan Varlık, dildir" üzerine düzenlenen İspanya'da-

ki bir konferansta W. Kramer'in sunduğu kurtuluş konusundaki tez beni şaşırtmıştı; çünkü *Sprache*'ın *Gespräch* olduğunu, diyalog olduğunu, dolayısıyla Varlık'ın, bir tür Chomskivari, daha tarihsel olarak nitelendirilmiş dil yapısı halinde bir yerlerde yazılı olmadığını vurgulamıştı. "İkiniz ya da daha çoğunuz benim adıma toplandığınız zaman, sizlerle olacağım" diyen Hıristiyan evanjelik özdeyişe çok yakın olduğunu görüyorum bunun. Dolayısıyla Tanrı'nın mevcut olduğu yer tam da orasıdır; İsa bile, sokağın köşesinde yoksul birini gördüğünüz zaman, Tanrı oradadır, başka yerde değil, demektedir. Bunu tartışırken, Aşai Rabbani mevhumu hakkında birtakım yeni ve daha az Ortodoks fikirlere de sahip oldum. Kutsal Komünyonun kutsanmış ekmeğine dair Protestan görüşü doğrulanıyor gibi geliyor bana; çünkü Aşai Rabbani ayininde kullanılan ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına değiştirilmesi işleminde, kilisedeki Aşai Rabbani ayinlerine özgü fetişist mevhumları desteklemesi düşünülen tüm bu ortaçağ kuramlarında, gerçek mevcudiyet yoktur. Dolayısıyla Hıristiyanlık, ya da senin dediğin gibi Richard, Fransız Devrimi ve romantisizm, nesnel ontolojinin etkisinden ve iyilikseverlikle ilgisi olmayan her türlü temelin etkisinden bizleri kurtarmıştır. Burada, henüz tamamen geliştirmediğim bir dizi sonuç görüyorum; dolayısıyla henüz "yeterince nihilistik" değiliz dediğim zaman, bunun anlamı, bu içerimleri yeniden tartışmaya başladığımız her seferinde, tasarımladığımız içerimlerden çok daha fazla içerim bulunmakta olduğudur ve muhtemelen bu içerimler aynı zamanda güçlü şekilde politiktir: Müşterek gündelik hayatı yaşadığımız ve tasavvur ettiğimiz tarzla ilişkilidir; çünkü bu müşterek hayatta her şey hâlâ çok fazlasıyla otoriterdir. Örneğin

her yeni doğan çocuğa anayasa hakkında soru sormayı düşünemeyiz, çünkü anayasa zaten oradadır; fakat demokratik yapılar konusunda daha mükemmel ve daha az özensiz olmanın, giderek kuralları değiştirme yeteneğini ve kuralların kabulünü içermesi de mümkündür. Sonuçların ne olacağını bilmiyorum, ne var ki, tüm bu sonuçların tamamen geliştirileceğinden emin olmasak bile, kuralların tanımlanmasına bireylerin katılmaları açısından dünyamızın dolayımlanması, giderek daha fazla imkânlar içermektedir; fakat artık bu politik imkânlar, muhakkak potansiyel açıdan gerçektir. Bu düşüncedeki politik önemi abartıyor muyum? İçsellik gibi başka bir şey vardır her zaman, *interiore homines animat veritas*. Bu kesinlikle, Varlık'ın *Gespräch* olduğunu, diyalog olduğunu anlamanın yoludur; çünkü diyalog, müşterek politik hayatta gerçekleşir. Felsefenin politikleştirilmesini abarttığımı söyleyen kimi meslektaşlarımın itirazlarını kabul etmeyeceğim; çünkü toplumsal ilişkinin ötesinde hakikati deneyimleme yolu bulunması düşüncesi, özlerin gündelik hayattan metafiziksel ayrılması olarak bir parça kuşkuludur. Henüz "yeterince nihilistik" olmadığımızı anlamanın bir başka yoludur bu.

RICHARD RORTY: Robert Brandom'ın, yakınlarda yayımlanan Hegel'in *Phenomenology*'si üzerine bir yorumu var ve bu kitapdaki temel düşüncelerden biri, Hegel'in kullandığı anlam açısından, *Geist*'ın en uygun çevirisinin, konuşma olduğudur.[1] Analitik felsefeciler arasında Brandom'ın ve benim pragmatizmimize yönelik çok sayıdaki direnişi, "konuşma"nın bilimsel

1. Rorty'nin burada bahsettiği tartışma, Robert Brandom'ın, *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* kitabının 6. ve 7. bölümlerinde de izlenebilir (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

araştırmayla karşılaştırıldığında hâlâ onlara ikinci dereceden bir şey, "zayıf" bir şey gibi görünmesi oluşturuyor. Onlar bilimi, salt insani olanın ötesindeki bir amaca erişen bir kültür alanı olarak ele alıyorlar. Dolayısıyla konuşmaya özgü felsefe olarak analitik felsefenin karşıtı hakkında düşünmeyi yararlı buluyorum. Bu bakış açısından analitik felsefe ontoteolojik geleneğin son nefesi olarak görülebilir.

SANTIAGO ZABALA: İtalyan parlamentosunu ziyareti sırasında papa, dinin en kötü düşmanı, "etik görecilik"tir demişti. Burada karşıt yönlere hareket ediyor olmamızın farkına varmak ilgi çekici.

GIANNI VATTIMO: Artık benim temel görüşüm, insanların rahipler yüzünden Hıristiyanlıktan nefret etmeleridir. Bazı insanların bir sevgi, iyilikseverlik, duygulanım ve *misericordia* dinini vaaz etmeyi kabullenmemesi konusunda hiçbir açıklamam yok. Yuhanna'ya göre İncil'in giriş bölümünün gizemidir bu: "Kendi yurduna geldi, ama kendi halkı onu kabul etmedi." Fakat Hıristiyanlığı vaaz etmek neden böylesine zor? Kilisenin yüzünden olduğunu sanıyorum; sadece papanın zenginliği ya da Amerikan kiliselerindeki sübyancı rahiplerin yozlaşması değil, kilisenin gereğinden çok güçlü bir yapıya dönüşmesi yüzünden. Örneğin romantikler, yeni bir dinden ve bir tür mitolojik estetik toplumdan söz ettikleri zaman, Hegel'in, Hölderlin'in ve Schelling'in *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* olarak bilinen ünlü fragmanlarında bunu gördüler; bu düşünce çoğu kez kiliseye, otoriter kiliselere karşı yaratıldı. Dolayısıyla dinin geleceğinden söz ettiğimizde, bir başka soruyu da düşünüyorum: Kilisenin geleceği nedir; Kilisenin görünür, disipliner ve dogmatik yapısının geleceği nedir? Bazı insanlar, baş-

ka bir şeyden değil de, hâlâ Hıristiyanlık hakkında konuştuğum için bana sitem etmişlerdir; ne var ki Hıristiyanlık, Kilise, gelenek, metinler aracılığıyla bana ulaşan bir şey... dolayısıyla sadece dinden değil, başka şeylerden de söz etme tarzımız yüzünden, bu sistemde nesnel bir şeyin bulunduğunu her zaman ima edeceğim. Asıl soru şu: Bir mümin olarak, iman edecek bir mümin olarak toplumsal bireysel hayatın dinsel yönünden ne beklemem gerekiyor? Burada her zaman, bir tür pozitivist kilise kuran Comte örneği aklıma geliyor; çünkü Comte insanların, hiç değilse dinsel vaaza benzer bir tavır taşıyan bir şey yapmaları için pazar günleri bir yere gitmelerini istedi.

SANTIAGO ZABALA: O halde kilise olmadan özel bir dine sahip olabilir miyiz?

GIANNI VATTIMO: Sanmıyorum; vaaz veren ve tartışan felsefeciler olabilse bile. Metafizik tarihi, terimin düzanlamıyla sınırlı değil, aksine sosyal kurumların tarihiyle de ilişkili; bunu kabul etmek çok önemli bir nokta. Dolayısıyla bir tür sosyal din sorunu bulunduğu düşüncesini tamamen bir kenara atamayız; örneğin öğrencilerinden biri, prezervatifleri yasaklayan papanın aleyhine konuştuğum her seferinde bana, "Ne bekliyorsunuz ki, papanın prezervatifleri tavsiye edeceğini mi?" diye soruyor. Papanın bu sorun hakkında hiç konuşmamasını tercih ederdim, diye yanıtlıyorum her seferinde; fakat öte yandan, papanın ne hakkında konuşacağı konusunu kendime de soruyorum. Bu aynı zamanda, bizim sosyal gramerimiz konusunda bir sorundur. Dinin geleceği sorununun, daha küçük; fakat aynı zamanda çok önemli bir soruna, Kilisenin geleceği sorununa dönüştürülebileceğini de vurgulamak istiyorum. Örneğin, sanatın geleceği, aynı zamanda müzele-

rin geleceğiyle de ilişkilidir: Müzelerden ne bekliyoruz? Geçmişe ait tüm resimlerin, yeni yaratıcılık tarafından ortadan kaldırılacağını mı bekliyoruz? Dolayısıyla kültürün bu iki yönü arasında bir tür paralellik var.

RICHARD RORTY: Çözümlerden biri, herkesin dışarı çıkıp yeni bir kilise bulmasıdır. Harold Bloom tarafından yazılan *The American Religion* başlıklı güzel bir kitap var. Mormonları, Hıristiyan Bilimcileri ve Güneyli Baptistleri tartışıyor ve büyük bir Amerikan geleneği olduğu sonucuna varıyor: "Kiliselerden hoşlanmıyorsanız, kendi kilisenizi kurun." Kitabın düsturu şu: Gerçek Amerikalı, Tanrı'dan daha genç olan kendisine inanmaz.

GIANNI VATTIMO: Doğru. Tüm bunlar, bir kez daha, kurumlar ve özgürlükle ilişkili.

RICHARD RORTY: Elbette, bu özel Amerikan kiliseleri kurulduktan kısa bir süre sonra, kendi küçük Vatikan'ını geliştiriyor ve daha korkunç otoriter bir kuruma dönüşüyor.

GIANNI VATTIMO: Evet, *Geist* aslında konuşmadır desen bile. Bu, aynı sorunun başka bir yönüdür; çünkü Hegel'de *Geist* aynı zamanda nesnel *Geist*'tı, geçmişe özgü yaratımın kalıntısı, sembolik formlar, hatta iktidar yapısını da içerir. Dolayısıyla *Geist*'ı konuşmaya geri döndürmek, aşağı yukarı devlet kurumlarını demokrasiye geri döndürmek anlamına gelecektir; aynısıdır. Kurumlarımız var, ne var ki sosyal ilişki sayesinde değiştirebileceğimiz kurumlardır bunlar; tekrar tekrar kurulmak zorunda olsalar bile, bir gramer olmadan başa çıkamayız...

RICHARD RORTY: Evet, katılıyorum.

GIANNI VATTIMO: Bunun, muhtemelen modernitenin

özel bir karakteri olduğunu sanıyorum; çünkü, örneğin Rönesans öncesi sanatta "özgünlük" mevhumunu ele alın: onlar "özgün yapıtlar"la çok da alakalı değillerdi. Bir dâhi olarak sanatçı fikri, Rönesans'ta başlıyor. Bu, bizim modern durumumuz olabilir, geçmişe nazaran daha fazla yaratıcılık ve özgürlükle alakalı olduğumuzu keşfettiğimiz durum. Dolayısıyla, durmadan bu tür paradigmatik bir duvara çarpıyoruz: Madem ki kurumlar bizim kurduğumuz kurumlardır, onları öldürme yoluyla kendimizi sona erdireceğimiz için bir yandan kurumları tamamen kabullenme meselesinden, öte yandan ise onları tamamen reddetme meselesinden kaçamayız. Dolayısıyla iki nokta arasında bir tür denge var: Kierkegaard'ın yorumladığı İbrahim miti, genel kural ile kişisel görev arasındaki bir tür çatışmaydı.

RICHARD RORTY: Halbuki Kierkegaard'ın, dram haline dönüştürme ve bitip tükenmez anlaşmazlıklar konusunda bir düşkünlüğü var. İbrahim ve Tanrı'nın meseleler hakkında ciddi ciddi konuşabileceğine dair imaya rastlanmıyor.

GIANNI VATTIMO: Elbette, sana katılıyorum. Sanırım, yakınlarda Kierkegaard'ın *İbrahim*'inin dramatik olmayan bir yorumuna rastladım, Moriah Dağı deneyiminden geri dönen İbrahim, evrensellik uğruna değil; sadece Tanrı'nın hatırına kabul etse bile, yaşayabilmek için genel kurallara geri dönmek zorunda kalıyordu. Neyse ki, oğlunu öldürmeme davranışını sürdürdü; ki bu, bir tür ironik imkândır.

SANTIAGO ZABALA: Aydınlanma'dan önce bize, sadece Tanrı'ya karşı ödevlerimiz olduğu söyleniyordu ve Aydınlanma sırasında akla karşı da ödevler taşıdığımız söylendi; ne var ki İman Çağı da, Akıl Çağı da yanlıştı. Bugün Yorum Çağı'nda olduğumuzu görüyoruz.

Bugün ödevimiz nedir? İman ve inançla ilgili ontoloji tarihine özgü yapısökümün "pozitif" ve "negatif" anlamları nedir?

RICHARD RORTY: Sanırım, "Ödevlerimiz bugün nerede bulunuyor?" sorusunun yanıtı, "Bizim tek ödevimiz, yurttaşlarımıza karşıdır" olacak. Yurttaşlarınızı diğer İtalyanlar, diğer Avrupalılar ya da diğer insanlar olarak düşünebilirsiniz. Kişinin sorumluluk duygusunun sınırları her ne olursa olsun, akıl ya da dinsel iman konusundan haberiniz olmasa bile, bu yurttaşlığa ait sorumluluk duygusu mümkündür. Platon'un, şimdi "akıl" dediğimiz şeyi icat etmesinden önce, Atina'da yurttaşlığa ait sorumluluk mevcuttu.

GIANNI VATTIMO: Toplumumuzun içinde ya da dışında, görünüşe bakılırsa yurttaşlık sorumluluğunu paylaşmayan insanlarla nasıl ilişki kurabiliriz? Batı, dünyada uluslararası ticari ve teknolojik hâkimiyetin çoğunu temsil ediyor hâlâ. Dolayısıyla, İslam dünyasının bir kısmı gibi, bizi kabul etmeyen bir yere ulaşınca ne olacak? Onlara neyi vaaz edebileceğimizi düşünüyorsun?

RICHARD RORTY: Avrupa sadece hâkimiyet, sadece hegemonya, sadece uluslararası kapitalizm değil. Aynı zamanda Avrupalı *mission civilizatrice* de var. Bu terim, sömürgeci güçlerin davranışı yüzünden gözden düşmüştür, oysa itibarı iade edilebilir. Buna rağmen, demokrasiyi ve yurttaşlık sorumluluğunu icat eden Avrupa'ydı. Halihazırda dünyanın geri kalanına şunu söyleyebiliriz: İnsanlarınızı üniversitelerimize gönderin, geleneklerimizi öğrenin ve sonunda demokratik bir yaşam tarzının avantajını göreceksiniz. Hıristiyanlığın, kitle toplumunun kullanımı için demokrasinin yeniden icat edildiği yer olması, sadece tarihsel bir rastlantı olabilir ya da bunun, sadece bir Hıristiyan toplum içinde

olabilmesi de mümkündür. Ne var ki bunun üzerine spekülasyon yapmak boş iştir. Fakat olabilir de, İslam ile bir diyalog fikri anlamsız gibi geliyor bana. On sekizinci yüzyılda *filozoflar* ile Vatikan arasında diyalog yoktu ve İslam dünyasının mollaları ile demokratik Batı arasında diyalog olmayacaktır. On sekizinci yüzyılda Vatikan, kendi en uygun çıkarlarını düşünüyordu ve mollalar da kendi en uygun çıkarlarını düşünüyorlar. Katolik hiyerarşi nasıl kendi iktidar konumunu terk etmek istemiyorsa, mollalar da kendi iktidar konumlarını terk etmek istemiyorlar. Şansları yaver giderse İslam ülkelerinin eğitimli orta sınıfı bir İslam Aydınlanmasına yol açacak; ancak bu aydınlanmanın, "İslam ile diyalog"la çok fazla alıp vereceği olmayacak.

GIANNI VATTIMO: Zengin Batı ülkelerinde yaşayan avantajları paylaşmayan insanların kendilerini, Üçüncü Dünya'nın dışlanmış insanları gibi hissetmelerinin farkına varmak da ilginç. Avrupa'daki küreselleşme karşıtı göstericiler ile ABD'deki küreselleşme karşıtı göstericiler arasında zımni bir koalisyon var.

RICHARD RORTY: Politik gelecek konusunda çok kötümserim: çünkü ancak refahı yaydığımız ölçüde demokrasinin işleyeceğini düşünüyorum: zengin ile yoksul arasındaki gediği ortadan kaldırdığımız takdirde. Bu, Hollanda ve Norveç gibi bazı küçük Kuzey Avrupa ülkelerinde fiilen gerçekleşmiştir. Ellilerde ve altmışlarda, sınırlı bir ölçüde ABD'de bu olmuştur. Fakat ilk petrol kriziyle birlikte 1973 yılında ABD'de her şey değişti. O zamandan beri giderek daha fazla bölünmüş ve bencil bir ülkeye dönüştük.

SANTIAGO ZABALA: Haklısın, Nietzsche de, "Demokrasi, doğal hale getirilmiş Hıristiyanlıktır" demişti.

RICHARD RORTY: Bunun onur kırıcı bir şey olduğunu

düşündü, oysa bir iltifat olarak ele alınmalıdır.

SANTIAGO ZABALA: Dolayısıyla metafiziğin sonunda, demokrasi ile Hıristiyanlık arasında bir bağın bulunduğunu söyleyebilir miyiz? Bana öyle geliyor ki ontoteoloji sonrasında pragmatizm ve hermenötik bu noktada anlaşıyor. En azından sizin denemeleriniz de bu bağı vurguluyor.

GIANNI VATTIMO: Haklısın! Bu bana çok doğru gibi geliyor.

RICHARD RORTY: Evet, demokrasi politik dünyada ne anlama geliyorsa, hermenötik ya da Gadamer'ci tavrın da entelektüel dünyada o anlama geldiğini düşünüyorum. İkisine de, sevginin tek yasa olduğu Hıristiyan mesajının alternatif temellükleri olarak bakılabilir.

GIANNI VATTIMO: Daha önce söylediğine geri dönersek Richard, demokrasinin bir koşulu olarak refahı yaymak, hermenötiğin bir koşulu olarak bilgi ya da eğitimi yaymaya benziyor. Çocuklarımı her zaman, benimle aynı kitapları okumuş birine vermeyi düşünüyorum; bu bana ahlâki bir eğitim gibi geliyor.

RICHARD RORTY: Evet, bana da.

GIANNI VATTIMO: Dolayısıyla, bir demokratik gelişim olarak hermenötik, bizim bilgimizin, eğitimimizin ve metinlerimizin yayılmasını içeriyor, "bizim", kuşkulu bir şey olsa bile. Avrupa'daki artan politik tereddüt, toplumumuza özgü kapitalist piyasa yapısının yararı hakkında bir kuşku olarak da anlaşılabilir (Bu ayrıca, J. E. Stiglitz'in küreselleşme konusundaki son kitabı *Globalization and Its Discontents*'deki görüşüdür). Bizler şimdi İtalya'da otomobil endüstrisinde, Fiat'ta kriz yaşıyoruz ve gerçekte sahip olduğumuz tek çözüm, rekabet edebilirliğimizi artırmaktır; halbuki bunu yaparsak, muhtemelen Hindistan'a yaptığımız ihracatı

artırmayacağız örneğin. Dolayısıyla rekabet fikri, ekonomik hareket fikri her zaman sorunu çözmüyor; çünkü küresel toplumda, piyasa rekabetinin kötü etkilerini gizlemek daha zor.

RICHARD RORTY: Evet, katılıyorum.

GIANNI VATTIMO: Bugün Avrupa'da Hintli çocuklar tarafından yapılmış ayakkabıları satmak zor, çünkü orada onların sömürüldüklerini biliyoruz; dolayısıyla bana öyle geliyor ki, sosyalizm, teknolojik gelişimin zorunlu bir sonucudur. Dünya bu şekilde enformasyon ve ticaretle birleşmediğinde, kapitalizm çok daha iyi işliyordu; oysa artık, sömürme ya da kapitalizmin eşitsizliğinden yarar sağlama yeteneği taşıyan küresel bir gücü örgütlemek güçleşiyor.

SANTIAGO ZABALA: DTÖ* bunu yapmaya çalışmıyor mu?

GIANNI VATTIMO: Pekâlâ, DTÖ bunu yapmaya çalıştı; çok liberal gibi gözüküyorlar, fakat Güney Amerika ülkeleri Avrupa'ya mal ihraç etmek istediklerinde, çok yüksek vergilerle karşılaştıkları için ihracatı gerçekleştiremiyorlar. Sosyalizme inancımın nerelere uzandığını bilmiyorum.

RICHARD RORTY: Sosyalizme ya da kapitalizme herhangi bir inanç taşımıyorum. Bana öyle geliyor ki, endüstrileşmiş ülkelerde kapitalizm ancak, devlet müdahalesinin refah devletini yarattığı ve böylelikle kapitalistleri bir ölçüde demokratik kontrol altına soktuğu zaman katlanabilir hale dönüşecek. Artık görüyoruz ki bir dünya hükümeti yokluğunda; küresel kapitalizmi demokrasinin hizmetine yerleştirebilecek küresel bir otorite yokluğunda, kapitalizmin tüm kötü özellikleri yeniden meydana çıkıyor. Küresel kapitalizmi denetim

* DTÖ: Dünya Ticaret Örgütü. (ç.n.)

altında tutacak bürokratik bir yapıya sahip olduktan sonra ekonomik küreselleşmeye geçmeliydik, bazı ülkeler kendi sınırları içinde kapitalizmi denetim altında tutabilirlerdi. Ne yazık ki olaylar birdenbire karşımıza çıktı. Artık sosyalizme herhangi bir anlam yükleyemem. Kendimi bir sosyalist olarak düşünmeye alışığım; fakat şimdi sosyalist bir ekonominin neye benzeyeceğini bilmiyorum. Hiç kimse üretim araçlarını millileştirmek istemiyor. Herkes piyasa ekonomisini vazgeçilmez olarak düşünüyor. Dolayısıyla, "sosyalizm"in artık "evcilleştirilmiş kapitalizm"den başka bir anlam taşımadığını açıklamamız gerektiğini düşünüyorum.

GIANNI VATTIMO: Politika tarafından yönetilen bir ekonomi fikri, hâlâ sosyalizm anlamına geliyor, aksini düşünemiyorum. Sosyalizmi kabul edebilmemin tek nedeni bu.

RICHARD RORTY: Bu, ABD'deki Cumhuriyetçilerin "sosyalizm" ile kastettikleri şey. İşte bu yüzden onun çok korkunç olduğunu düşünüyorlar. Büyük işadamlarının kamusal sorumluluklar taşımaları gerektiği düşüncesine katlanamıyorlar.

GIANNI VATTIMO: Ve bana da öyle geliyor ki, küreselleşmiş bir durumda, toplumsallaştırılmış bir ekonomi ihtiyacından kaçmak daha zordur.

RICHARD RORTY: Kesinlikle, bir de Avrupa ve Amerika'da hiç iş kalmayacaksa. Dünyanın tüm işi, Malezya ve Zimbabwe gibi yerlerde yapılacak, dolayısıyla eski demokrasilerin işçi sınıfları açısından hiç umut kalmayacak.

SANTIAGO ZABALA: Şayet Sokrates'in tanrılardan vazgeçişi, Hıristiyanlığın her şeye gücü yeten Yaratıcıdan, çarmıhta acı çeken adama dönüşü ve ebedi ve ezeli ha-

kikat tefekkürü olarak bilimden, toplumsal ilerleme aracı olarak bilime Baconvari dönüş; "ebedi ve ezeli hakikatler"e başvurma yoluyla değil de, yeni konuşma tarzlarının yükselişi yoluyla, önceden çok olağanüstü gibi gelen şeylerin makul gibi görünmelerine izin veren yeni söz dağarcıklarının yükselişi yoluyla yapılsaydı, dinin geleceği, bilginin yerine dayanışma, iyilikseverlik ve ironinin kullanılmasına bağlı olacak mıydı?

GIANNI VATTIMO: Buradaki sorun, "bilgi" diye adlandıracağımız şeydir; çünkü "dayanışma", "iyilikseverlik" ve "ironi", nesnel bir dünya, nesnel *Geist* yaratıyor ve dolayısıyla bilgiye, birlikte ne yapacağız konusuna dair anlamı elde etmek için tekrar tekrar ihtiyaç duyulacaktır. Tinin fenomenolojisi, sadece tarihsel sorunlara uygulansa bile, tinin fenomenolojisi olmaya devam edecektir; bir bilgi yöntemi, aktarılmış değerler ve formları tanıma yöntemi olacaktır hâlâ. Dolayısıyla şeyler, aslında değişmezler. Okul örneğin, Logos ve söylem arasındaki sürekliliği yaratmak ve korumak için var olmalıdır hâlâ: Bu bilgidir. Şayet biri, dışarıda bir şey olduğuna inanmıyorsa , bilginin önemini yitirdiğini sanmıyorum, çünkü Heidegger, "bilim düşünmez", dediğinde, bu sadece, bilimin hesapladığını, bilim adamlarının fiili işlerini çok fazla değiştirmediklerini ima etmektedir, çünkü bilim adamları aynı zamanda düşünmek, paradigmaları tartışmak, keşiflerinin sosyal sonuçlarını hesaba katmak zorunda oldukları hatırlatılıyor sadece; ne var ki her şey aşağı yukarı aynı kalmaktadır.

SANTIAGO ZABALA: Evet, fakat ontolojiden sonra bir şey değişmekte.

GIANNI VATTIMO: Ontoloji, nesnelerle ilgilenen bir şey değildir; çünkü nesneler dışarda bir yerde değillerdir,

dolayısıyla ontoloji, "Varlık" ile "varlıklar"ı ilişkilendirme tarzımızla ilgilidir. Ontoloji, eleştirel bir tavra benziyor; apaçık görüneni, apaçık olarak ele almaz, çünkü o, tarihsel koşullara ve sosyal ilişkilere bağlıdır.

RICHARD RORTY: Kuhn'un yaptığı gibi, bilgiyi sadece sorunları çözme yeteneği olarak düşünürseniz, araştırmanın sonsuza kadar devam ettiğini düşünmeyeceksiniz; çünkü her zaman yeni sorunlara sahip olacağız ve her zaman onları çözmenin yeni yollarını bulacağız. Sıhhi tesisatçılık, marangozluk, fizik ve kimyadaki ilerlemeler, ontolojinin ölümünden etkilenmeden sonsuza kadar devam edecektir.

GIANNI VATTIMO: Din daima, bir tür bağımlılık fikri ima etmiştir ve benim için bu halen geçerlidir, çünkü İncilin Tanrı'sından söz ettiğim zaman, sadece, İncil aracılığıyla tanıdığım, bir dış özne olmayan Tanrı'dan söz ediyorum, çünkü Tanrı'ya bağımlılığım, sadece İncil geleneğine olan bağımlılığımdır, geçmişte İncil şartları ve anlamları olmadan insanların düşünememeleri gerçeğine olan bağımlılığımdır. Dolayısıyla bu, benim yaratılmış varlığa özgü duygumdur; ben buna bağımlıyım ve onsuz yapamam. Bu, aynı zamanda Tanrı'yı bir sevme tarzı mı? Evet, çünkü sevgi, patoloji içermeyen bir bağımlılık duygusudur; insan, ilişkide olduğu sevdiği insanlara taşıdığı bağımlılık duygusuna isyan etmez ve bu durum, sosyal yaşamımızda ciddi içerimler taşımaktadır... İnsanın patolojik olarak addetmeyeceği bir bağımlılık duygusu var mı?

RICHARD RORTY: Dewey'in din üzerine yazdığı tek kitap, *A Common Faith* adını taşıyordu. Kitabın sonunda insani evreni, insani olmayan evrenle birleştiren bir nedenler topluluğuyla bütünleşme duygusu yaşayabileceğimizi söylüyor. Dewey, bu tür belirsiz romantik pan-

teizmin –daha büyük bir bütünün parçası olduğumuzu dikkate alarak– ihtiyaç duyduğumuz bir bağımlılık duygusunun tek ifadesi olduğunu düşünüyordu. Bu daha büyük bütünü çok farklı tarzlarda düşünebilirsiniz: okuduğunuz kitaplar ya da kültürel geleneğiniz ya da fiziksel evren olarak. Ya da muhayyilenizin çalışmasına bağlı olarak, bu tür bir bütün ile diğer bütünler arasında gidip gelebilirsiniz.

GIANNI VATTIMO: Bu tavır, sırf metafizik stratejilerden dolayı, tarih boyunca kilise tarafından tekrar tekrar kullanılmıştır. Seni dinlerken Richard, inandığım şeyin bir mümini olarak, senin benden ve Kilisenin olabildiği, vaaz edebildiği şeyden çok farklı olduğunu hissetmiyorum: işte bu yüzden kiliseler muhtemelen kendi dogmalarını, "bir sivrisineği öldürmek için bir silah"a ihtiyacın var diyerek savunuyorlar: Büyük dogmatik değerleri vaaz etmediğin takdirde, hiç kimseyi inandıramazsın.

RICHARD RORTY: Evet, doğru.

GIANNI VATTIMO: Bu belirsiz panteistik tavrı haklı çıkarabildikleri tek yol budur, ki ben bu tavra "yarı inanan" diyorum; fakat kilise, bir Tanrı'nın olduğu ya da cezalandırılacağımız olgusunu daha fazla vurgulamanın gerekliliğine inanıyor... Bağlamsal geleneklerimizin bilgisi aracılığıyla, aynı zamanda Budist ya da Hint kitaplarını okuma yoluyla "yeterince nihilist" olmanın bir başka tarzıdır bu. Söylediğin şey Richard, o kadar gayri Hıristiyan gibi gelmiyor bana; ne var ki sorun, söylediğinin, Hıristiyanlar için gayri Hıristiyan olmasıdır, bunun nedeni yoksul insanlara vaaz etme olarak, *biblia pauperum* formu olarak çoğu kez haklı çıkarılan metafizik güçtür. Oysa yoksulların her zaman bizimle birlikte olduklarını söyleyemeyiz; Kilisenin kendi aleyhi-

ne işlemesi yüzünden, pek çok kere onlar zengin olmuşlardır. Kilise gerçekten işlediği zaman, kendi hayatta kalmasının aleyhine çalışıyor.

RICHARD RORTY: "Aşkınlık Olmadan Etik?" başlıklı denemende, cinsel yasaktan vazgeçen kiliseler hakkında ilginç bir şey söylüyorsun;[2] cinsel davranışı dikte ettirme girişiminden vazgeçtikleri takdirde, kiliselerin varolma gerekçelerininin çoğunu kaybedeceklerini sanıyorum. Onları ayakta tutan şey, saflığa, ritüel saflığa yönelik, Freud'a göre açıklanabilen, bu derin arzudur. O noktaya başvuran derin bir şey var ve kiliseler, bunu becermede başarılılar. Ne var ki Hıristiyanlık, sevginin tek yasa olduğu iddiasına indirgenir indirgenmez, saflık ideali önemini yitiriyor.

GIANNI VATTIMO: Bugün bu, giderek daha fazla gerçekleşiyor, çünkü tüm bu saflık ve cinsel ahlâk fikirleri, kilise tarafından biyoetik sorunlarına uygulanıyor; o nedenle insanların, rahiplerin cinsel açıdan kirlenmeleri konusuna bile çok fazla ilgi göstermemeleri yüzünden bu durum daha da anlamlı hale geliyor. Ne var ki DNA'nın modifikasyonuna gelindiğinde, sorunun önemi ve dolayısıyla Kilise tavrının saçmalığı daha açık hale geliyor. Biyoetiğin, Kilise'nin cinsel tavrını öldürmesi muhtemeldir.

RICHARD RORTY: Belki, evet.

GIANNI VATTIMO: Bu AIDS zamanında prezervatiflerin yasaklanması sorunu bile; saçmadır, ne var ki papa bunu söyleyemez, çünkü aksi takdirde Kilise aleyhine davranmış olacak.

RICHARD RORTY: Evet. Bunu ilan ettiği takdirde, "do-

2. Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation, Ethics, Politics and Law*, der. Santiago Zabala, çev. William McCuaig (New York: Columbia University Press, baskıda).

ğal" cinsellik gibi bir şeyin olmadığını kabul ettiği anlamına gelecektir.

GIANNI VATTIMO: Bu çok önemli bir nokta. Bir bakış açısından, eşcinsellere karşı olduğu için Kiliseye sitem etmek, her zaman *mauvais goût*'tur, kötü beğenidir; çünkü *chercher la bagarre* [dövüşmek için kaşınmak] gibi geliyor, fakat bu doğalcı tavrı eleştirmek önemli bir noktadır.

RICHARD RORTY: Derrida'nın felsefe tarihindeki önemi, Freud ve Heidegger'i bir araya getiren ilk kişi olmuş olmasıdır, denilebilir. Bu durum Derrida'nın, komik şekilde seks ile metafizik arasında gidip gelmesini sağlamıştır. Onun yapıtı, ikisi arasındaki bağlantıyı görmemize ve dolayısıyla kiliselerin rolünü daha iyi anlamamıza yardım ediyor.

SANTIAGO ZABALA: Öylcysc dinin geleceği, "ateizm ve teizm ötesindeki" bir konuma mı bağlı olacak?

GIANNI VATTIMO: Evet, bir bakıma Hegel'in eskatologyası* olmadan, doruğuna ulaştığımız düşüncesi olmadan bir kılavuza dönüşmesi. Bugünlerde İtalya'da ellinci ölüm yıldönümünde Benedetto Croce'yi anıyoruz. 1952 Aralık'ında ölmüştü, o sıralar bir lise öğrencisiydim. Gadamer'in, nesnel tin sisteminden vazgeçerek Hegelci olabileceğimize dair düşüncesini ve Croce'nin, Hegel'deki doruk noktası yerine bir tür "tarihsel tin"i geçirmemiz gerektiğine dair düşüncesini giderek daha iyi anlamıştım; aynı zamanda bu, Croce'nin reformunu oluşturan şeydi. Sonunda her zaman aynıdır, hakiki varlık, *Geist*'tır; fakat *Geist* bir tür Descartes'çı apaçıklık halinde değil, farklı bir şey halinde kendi tarihini sona erdirir.

* Ölümden sonraki hayatla; ölüm, kıyamet, cennet ve cehennemle ilgili ilahiyat bölümü. (ç.n.)

RICHARD RORTY: Aynı zamanda Dewey'in ölümünün de ellinci yıl dönümünü. Tıpkı Croce gibi Dewey de aynı şekilde, eskatolojik olmayan Hegel versiyonu taşıyordu. Dewey'in, Croce'nin *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel* [Hegel Felsefesinde Canlı Olan ve Ölü Olan] adlı kitabında söylemiş olduğu her şeyle hemen hemen mutabık kalacağını sanıyorum.

GIANNI VATTIMO: İtalya'da çok tuhaf bir fenomene sahibiz. Yirminci yüzyılın ilk yarısının en büyük iki İtalyan felsefecisi, Gentile ve Croce arasında, daha iyi bir felsefeci olarak sayılan her zaman Gentile olmuştur; ne var ki sadece Gentile'ye karşı olan insanlar, Milan Katolik Üniversitesi'nin felsefecileri bu kanıya varmışlardır. Gentile'ye karşı çıkılması çok daha kolay olduğu için onun, İtalya'nın gerçekçi seküler felsefecisi olduğunu yaymışlar ve vaaz etmişlerdir; çünkü Gentile, her şeyi indirgediği *actus purus*'tan, saf edimden söz ediyordu. Bu, bir tür Berkeley'ci idealizmi andırıyordu: Her şey bizim bilincimizdedir! Gentile çok radikal olsa bile, gerçekte hiçbir şey olmadı, çünkü bu tez aslında pratik açıdan savunulamaz; D'Annunzio'nun estetik politika görüşü devriminin bir tür devamıydı. Buna karşın Croce, tinin yaratımlarına karşı çok daha saygılıydı; sanatın öldüğünü düşünmüyordu. Dine gelince, Croce'nin ne düşündüğünü bilmiyorum. Fakat diyalektik nihai nokta, çok ilginç bir fikirdi, belki de pragmatizmin "doğru" bir anlamıdır. Her neyse, din ölmedi, Santiago, Tanrı hâlâ etrafta....

Dizin

II. Jean Paul 20

A
a priori 12
ABD 76, 79
A Common Faith 9, 81
After Christianity 49
Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty 29
agnostisizm 21
ahlâki 9, 15, 20, 21, 24, 27, 34, 35, 38, 58, 77
aidiyet 55
AIDS 28, 83
aile 53, 55
akıl 12, 23, 33, 38, 40, 54, 61, 72, 74, 75
Akıl Çağı 12, 74
Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus 71
Amerika 40, 79
Amerikan geleneği 73
Amerikan liberal politikası 25
ampirizm 10, 45
analitik felsefe 9, 18, 70, 71
anayasa 70
anti-Hıristiyan 10
antik Yunan düşüncesi 33
antropoloji 52, 55
argüman 21, 36, 37, 38, 39, 55, 56
Aristoteles 11, 33
arzu 41, 43, 54, 83
astronomi 50
aşk 66
ateist 9, 10, 15, 33, 35, 36, 65, 66
Atina 75
Aufhebung 11
Avrupa 28, 40, 42, 75, 76, 77, 78, 79
Avrupa felsefesi 9, 10
Avrupamerkezli 29, 59
Avrupa uygarlığı 35
Avrupalı 11, 75
Aydınlanma 12, 39, 58, 74, 76

B
Baconvari 80
bağımlılık duygusu 44, 81, 82
Baptistler 73
Barth 38
Batı 14, 20, 36, 42, 58, 75, 76,
Batı edebiyatı 55
Batı geleneği 10
Batı kültürü 9
Batı metazifiği 13
Batı ontoloji tarihi 13
Batı ontolojisinin yapısökümü 10
Batı Rasyonalist Geleneği 15, 16
Batı uygarlığı 10
Batılaşma 26
Batılı sömürgeciler 26
beğeni 34, 84
bencil 76
benlik oluşumu 15
Bennington 17, 18
Berkeley 47
Berlin, Isaiah 62
Bildung 10, 12, 15
bilgi 15, 18, 20, 21, 23, 24, 32, 37, 39, 40, 43, 46, 52, 56, 77, 80, 81, 82
bilgi ideali 11
bilimsel kültür 58
bilimsel topluluk 19
bilişsel 35, 41

bireysel 11, 25, 72
bireysel mükemmellik 67
biyoetik 50, 83
biyoloji 35
Blake 11
Bloom, Harold 73
boş inanç 16, 26
Brandom, Robert 21, 41, 60, 70
Brill, E. J. 25
Budist 82
Bultmann 35
Bush, George W. 27, 36
bürokratik 79
büyüsel 23

C-Ç

cemaat 19, 29
chercher la bagarre 84
Chomskivari 69
Christ: A Crisis in the Life of God 22
cinsellik 27, 84
Comte 72
Credere di credere 37
Croce, Benedetto 12, 14, 15, 30, 55, 56, 84, 85
Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty 26
Cumhuriyetçiler 79
Çinliler 67
çoğulculuk 21, 24
çoktanrıcılık 9

D

D'Annunzio 85
Dalton 11
Dante 55
Darwin 42
dayanışma 9, 14, 23, 24, 31, 80
değer 80, 82
demokrasi 14, 15, 25, 26, 56, 67, 73, 75, 76, 77, 78, 79
demokratik 9, 36, 52, 54, 67, 70, 75, 76, 77, 78
deneyim 9, 12, 28, 30, 39, 42, 46, 53, 54, 70, 74
Derrida, Jacques 12, 13, 15, 33, 63, 84
Dewey, John 9, 10, 12
dil 12, 13, 18, 19, 34, 50, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 69
dilbilimsel 58
din 9, 15, 18, 33, 35, 38, 43, 65, 67, 72, 81, 85
din savaşları 28
dinin özelleştirilmesi 28, 41
dinsel cemaat 19
dinsel eğitim 43
dinsel gelenek 14
diyalektik 20, 85
diyalog 12, 15, 18, 20, 24, 29, 31, 59, 60, 68, 69, 70, 76
diyalog kültürü 12, 20, 29
DNA 83
dogma 14, 15, 82
doğa 12, 22, 23, 30, 36, 46, 52, 55, 58, 59, 61
doğa bilimleri 9, 18, 27, 33, 35, 38, 39, 41
doğaüstü 9, 24
Doğu 26
Dotolo, Carmelo 21
duygusal 38, 41
düşünce 9, 11, 13, 14, 16, 19, 20, 22, 25, 30, 39, 40, 41, 43, 45, 58, 68, 71
düşünme ideası 16

E

ebedi ve ezeli hakikat 50, 79
edimsellik ontolojisi 13
egalité 67
eğitim 44, 76, 77
Eigenlichkeit [sahicilik] 46, 47
ekolojik felaket 10
ekonomik hareket 78
ekümenizm 29
eleştirel teori 13
enformasyon 48, 78
entelektüel 19, 21, 32, 33, 34, 40, 41, 77
entelektüel devrimciler 63
epokhe 14
Erasmus 19
erdem 14
Ereignis 46, 63
erk 11, 39, 58
eskatoloji 60, 84, 85
eski Çin 67
eski Yunan toplumu 66
Essays on Heidegger and Others 16

eşcinseller 84
ethos 15
etik 13
etik görecilik 71
evanjelik 23, 51, 69
evlilik 42, 55
evrensel 15, 24, 29, 34, 41, 43, 51

F
felsefe 10, 11, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 45, 47, 51, 52, 53, 58, 59, 68, 70, , 71, 84
feminizm 51
fenomen 28, 29, 35, 36, 38, 85,
fenomenoloji 33, 40, 80
fetişist 69
Fides et ratio 20
Filistin 54
filolojik 59
Fine, Arthur 21
fizik 35, 81
Fraassen, Bas van 21, 33
Frankenberry, Nancy K. 22, 38, 40
Fransız Devrimi 14, 67, 69
fraternité 67

G
Gadamer, Hans-Georg 10, 12, 15, 53, 58, 61, 63, 68, 84
Galileo 11, 50
geç-modern 13
Geisteswissenschaften 47, 48
gelenek 40, 50, 58, 61, 62, 66, 67, 72, 75, 82
geleneksel teoloji 40
Gentile 85
geometri 52
gerçek 11, 18, 33, 58, 59, 65, 69, 70, 77, 85
gerçekçilik 51, 65, 85
gerçeklik 9, 12, 13, 30, 32, 45, 47, 51, 54, 55, 60, 61, 64, 65, 66
gizem 44, 71
Globalization and Its Discontents 77
görecilik 18, 34, 71
görünür 11, 33, 71
gramer 66, 72, 73
güneş-merkezcilik 50
Güney Amerika 78

H
hakikat 13, 14, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 70, 80
havari 28
Hegel, G.W.F. 33, 35, 39, 60, 64, 70, 71, 73, 84, 85
Hegelci 11, 20, 33, 40, 58, 60, 84
hegemonya 75
Heidegger, Martin 12, 13, 15, 33, 39, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 53, 56, 58, 59, 60, 64, 65, 68, 80, 84
hermenötik 10, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 24, 26, 30, 31, 45, 46, 47, 49, 50, 53, 57, 58, 61, 62, 66, 68, 77
hermenötik ontoloji 49
heteroseksüel 55
Hıristiyan Bilimcileri 73
Hıristiyan toplum 75
Hıristiyanlık 9, 14, 15, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 39, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 64, 67, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 83
Hıristiyanlık tarihi 49
hiçlik 12
Hindistan 77
Hitler 63
hiyerarşi 23, 29, 44, 76
hiyerokratik 42
Hollanda 76
Homeros 55, 63
Horizontverschmelzung 53
hoşgörü 24, 28, 29, 34, 56
Hölderlin 71
hukuk 28, 35
Hume 36, 38
Husserl 14
Huxley 19
hümanist 13, 19

I-İ
ırk 53
Israel, Jonathan 40
İbrahim miti 74
İbrani 29
içsellik 30, 49
ideal gerçek dünya 59
idealizm 47, 60, 85
ideolojik 26

iktidar 44, 64, 65, 73, 76
iletişim 44, 48
iletişimsel akıl 33
iletişimsel eylem felsefesi 53
imgelem 67
inanç 10, 14, 25, 28, 29, 33, 36, 37, 38, 40, 44, 49, 50, 51, 60, 68, 75, 78
İnanç Çağı 12
İncil 27, 30, 42, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 71, 81
insan bilimleri 9, 10, 13, 18, 30, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [İnsan Bilimlerine Giriş] 48
insani deneyim 9, 46
insanlık 12, 14, 19, 20, 23, 27, 39, 50, 55, 65
ironi 11, 14, 18, 24, 31, 74, 80
ironici felsefe 18
irrasyonel 37, 38,
İslam dünyası 75, 76
İspanya 68
işçi sınıfları 79
iyilikseverlik 14, 23, 24, 25, 27, 29, 31, 42, 52, 58, 61, 67, 69, 71, 80

J-K

Jefferson, Thomas 25, 67
kanıt 14, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 54
Kant 35, 36, 38 48
kapitalizm 75, 78, 79,
kast 44
Katolik 20, 27, 28, 38, 43, 49, 76
kaynaşma kültürü 15
kenosis 24, 39, 42, 53
kıta felsefesi 18
Kierkegaard 38, 74
Kilise 23, 27, 28, 29, 49, 50, 51, 52, 71, 72, 73, 82, 83, 84
kimlik 14
kimya 35, 81
Kitabı Mukaddes 50, 52
kitle iletişim araçları 48
kitle toplumu 75
komüniteryan 53
komünyon 28
konformizm 62
Konfüçyüsçü 67
konsensüs 12, 20, 24
Kopernik 42
korku dini 14
kozmoloji 23, 50, 52
köktendinci 27, 36, 51
köleler 64, 67
Kramer, W. 69
Kuhn, Thomas 21, 81
kuramsal 52
kurtuluş 42 51 54, 66, 68, 69
kuşkuculuk 19, 20, 21, 34,
kutsal 10, 27, 35, 44, 51, 52
Kutsal Komünyon 69
Kuzey Amerika 10
Kuzey Avrupa 76
kültür 9, 10, 11, 16, 17, 18, 26, 28, 35, 43, 50, 54, 55, 58, 71, 73
kültürel antropoloji 55
küresel 44, 78
küresel tehditler 10
küresel toplum 78
kürtaj 28

L

La rivelazione cristiana: Parola, evento, mistero 22
La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo 25
laik 15, 28, 30
langue 62
Later Works of John Dewey 37
Latin Avrupa 10
Lecky 33
Leiden 25
Lévinas 38
liberté 67
lingüistik 12, 13, 17
Logos 14, 31, 58, 60, 61, 68, 80
Lukretius 11
Lyotard, Jean-François 48

M

Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment 22
Malezya 79
Margins of Philosophy 33
Marksist ideoloji 55
Marksizm 10, 64
mauvais goût 84

mekândışı 36
Mesih 63
meşruluk 30, 42
meta-anlatı 39, 48, 53, 56
metafiziğin yapısökümü 10, 14, 16, 21
metaforik 38
mevcudiyet metafiziği 12
Milan Katolik Üniversitesi 85
Miles, Jack 21
Milton 11
minnettarlık 44
misericordia dini 71
mission civilizatrice 75
misyoner 28, 68
mit 23
modern Avrupa felsefesi 10
modern Batı 36
modern bilim 35, 38, 50
modern dünya 13, 15
modern düşünce 25
modern hermenötik 49
modern kültür 18
modernite 10, 27, 73
Moriah Dağı 74
Mormonlar 73
musiki 33, 34, 37
mutlak tin 15, 20
Mutlak Hakikat 15
mutlakçılık 26
mutluluk 12, 23
mümin 9, 11, 27, 28, 29, 72, 82
Müslüman 26
müze 72, 73

N

Natur 47
Nazizm 63
nesne 24, 30, 40, 47, 48, 59, 60, 80
nesnellik 10, 12, 15, 19, 24, 25, 27, 30, 40, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 61, 64, 69, 72, 73, 80, 84
nevroz 23
Newton 42
Nietzsche, Friedrich 11, 12, 13, 15, 30, 39, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 53, 54, 58, 65, 66, 68, 76
Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law 17, 83
Noel 28
nominalist 17, 18
normatif 23
Norveç 76
Nystrom, D. 29

O-Ö

Objectivism, Relativism and Truth 19, 25
olgu 13, 18, 30, 45, 47, 48, 49, 54, 82
olgusal 19
olumsallık 17
oluş 11
ontoteoloji 40, 41, 62, 67, 71, 77
ontolojik 11, 17, 46, 49, 59, 68
onur 28, 76
otantik 29, 39, 65
otoriter 19, 29, 50, 52, 54, 69, 71, 73
otoriteryanizm 51
Oxford 19
önerme 18, 24, 38, 45, 46, 53, 54
önyargı 17
ötekilik 39, 63
özyaratım 11
özcülük 30, 33, 34
özgünlük 62, 74
özgürleşme 51
özgürlük 54, 73, 74
özne 14, 46, 47, 62, 81
özne merkezli akıl 33
öznel 47
öznelerarası söylem 68

P

panteizm 81
papalık 58
paradigma 19, 41, 47, 53, 57, 61, 74, 80
paradoksal 53, 66,
Pareyson, Luigi 47
Parmenides 13
parole 62
patoloji 81
patriarkal 29
Pavlus, Aziz 38, 39
pharmakon 47
Phenomenology 70
Philosophical Investigations 33
Philosophy and Social Hope 23, 36
Pinkard, Terry 33
piyasa 52, 77, 78, 79
Platon 33, 75

Platonik 10, 11, 64
politik 25, 26, 31, 36, 37, 69, 70, 76, 77
postmetafizik 19, 26, 52, 53, 59, 62,
postmetafizik kültür 57
post-Hıristiyan 10
postmodern 10, 23, 29, 30
postmodern durum 10, 27
postmodern insan 22, 23, 26
postmodern nihilizm 49, 53
postmodern toplum 31
pozitivist bilimcilik 10
Pragmatistler 59
pragmatizm 10, 16, 19, 30, 31, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 66, 70, 77, 85
preambula fidei 50, 54
Protestan 69
Puckett, K. 59

Q-R

Quest for Certainty 66
Rabbani, Aşai 69
Radical Interpretation in Religion 22, 40
rasyonalite 41
Reconstruction in Philosophy 33, 66
refah devleti 78
reformcular 63
rekabet 33, 77, 78
relativizm 21
Religion after Metaphysics 22
Roma İmparatorluğu 64
Romalılara Mektup 38
romantikler 71
romantisizm 69
romantizm 14
Rorty, Richard 10, 32, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85
Rönesans 74
ruh 29

S-Ş

saflık ideali 83
sanat 35, 72, 74, 85
savaş 26, 27, 28, 33, 43
Schiller 67
Schleiermacher 38, 49
seks 84
sekülerleşme 10, 14, 22, 23, , 26, 39, 42
selef 11, 18
sembolik 38, 73
sevgi 23, 27, 39, 42, 44, 53, 58, 71, 77, 81, 83
sevgi dini 14
sezgisel 14, 29
Shakespeare 55
Shelley 67
sınıf 44, 67, 76
simülasyon 17
sivil hayat 15
siyaset 15
skolastisizm 52
Sokrates 11, 79
sola scriptura 49
sorumluluk duygusu 75
sosyal din 72
sosyal düzen 67
sosyal ilişki 73, 81
sosyal pratik 81
sosyalizm 79
soyaçekim 11
sömürü 26, 78
söylemsel düşünce 38
sözmerkezcilik 14
Stiglitz, J. E. 77
şiddet 19, 24, 26
şiir 55, 62, 63

T

tahakküm 52
Tanrı 9, 10, 11, 12, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 81, 82, 85
tanrısal 11, 35
tarih 12, 13, 15, 23, 24, 42, 51, 52, 59, 65, 66, 67, 82, 84
tarihdışı 35
tarihsel 11, 12, 13, 14, 18, 20, 27, 28, 30, 31, 42, 46, 47, 50, 54, 55, 56, 67, 69, 75, 80, 81, 84
tarihsel diyalog 60
tarihsel koşullar 81
tarihsel maddecilik 45
tarihsel varoluş 47, 54
teist 9, 10, 38
tekeşli 55
teknik beceri 61
teknobilim 40

teknolojik 75, 78,
temeller metazifiği 17
teolojik 10, 11,
terorizm 10
The American Religion 73
The Empirical Stance 22, 33, 52
The Shaky Game: Einstein, Realism and The Quantum Theory 21
The Structure of Scientific Revolutions 21
theoria 67
Theunissen, Michael 10
ticari ve teknolojik hâkimiyet 75
Tillich 35
tinsel 9, 14, 28, 34, 50
toplum 30, 44, 54, 64, 71, 75, 78
toplumsal idealler 58
toplumsal ilerleme 80
töz 17
Truth and Progress 15, 16, 18

U

umut 44, 79

V-W

vahiy 24, 27, 50, 52, 56
Varlık 11, 12, 13, 14, 20, 23, 27, 40, 46, 47, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 81
Varlık ve Zaman 33, 46, 59
varoluş 12, 22, 23, 27, 30, 47, 49, 54, 55
varoluş analitiği 46
varoluşçu teoloji 38
varoluşsal 11, 56, 59
Vatikan 73, 76
Vattimo, Gianni 10, 11, 37, 45, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85
verbum 24
Vero e falso Universalismo cristiano 26
Weber, Max 33
What I Believe 9
Without God or His Doubles: Realism, Relativism and Rorty 25

Y

Yahudi 43
yanılsama 17
yapı 12, 19, 23, 27, 32, 46, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 73, 79
yapısöküm 10, 12, 13, 14, 16, 20, 21, 75
yapısökümsel 11, 14
yaratıcılık 73, 74
yaratılış 23, 27,
yargısal 19
Yeni Ahit 38
yeni yaratıcılık 73
yeni-pragmatizm 10, 16, 53
yorum 13, 24, 30, 45, 46, 47, 49, 53, 54, 63, 64, 70, 74
Yorum Çağı 12, 25, 30, 51, 64, 74
yöntem 20, 26, 80
Yuhanna 27, 71
Yunan dünya görüşü 23
Yunan-Yahudi karşıtlığı 18
yurttaşlık 75

Z

Zabala, Santiago 9, 57, 58, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 84
zaman 10, 12, 14, 19, 21, 24, 34, 35, 36, 42, 43, 50, 52, 68
zamandışı 36
zayıf düşünce 10, 11, 16, 22, 25, 57, 58, 68
zihin 60
Zimbabwe 79
zorunlu 10, 14, 33, 78

Bu kitap iki büyük filozof, Richard Rorty ve Gianni Vattimo, arasında bir diyalog olarak tanımlanabilir. Öte yandan, bu filozoflardan birinin (Vattimo) dünyanın miladını İsa ile başlatmaktan memnun bir teolog, diğerinin (Rorty) ise tarihin dönüm noktasını Fransız Devrimi olarak algılayan laik bir demokrat olduğunu düşünürsek bu diyaloğun önemi de ortaya çıkmış oluyor.

Rorty ile Vattimo'yu bu derlemede bir araya getiren İtalyan felsefe araştırmacısı Santiago Zabala, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" başlıklı makalesinde, iki düşünürü buluşturan ortak zeminin, ontolojik hakikate dayanma iddiasından arındırılmış postmodern düşünme tarzı olduğunu belirtiyor. Çünkü Zabala'ya göre, hermenötik ve yapısöküm akımları yalnızca modern/bilimsel/rasyonel/laik/ateist düşüncenin değil, bu düşünme tarzından çok eskilere dayanan ve Aydınlanma'dan bu yana sahne ardına itilmiş olsa da yaşamını sürdüregelen inanca dayalı teolojik/dinsel/teist düşüncenin de kendini temellendirdiği hakikat zeminini ortadan kaldırmıştır.

Tartışmanın bir tarafındaki Vattimo'ya göre, kutsal kitapların bir hakikat temeline dayanma zorunluluğunun ortadan kalkışı, bir yanda teist düşünce için otorite karşıtı, özgürlükçü ve demokratik bir teolojik düşünme tarzının ortaya çıkması yolunda önemli bir fırsat yaratırken, öte yandan ateist ve laik düşünceyle ortak bir zeminde buluşmanın da yolunu açmıştır.

Rorty ise, insanlığın demokrasi ve özgürleşme yolunda adım atması için, inancı ya da laik düşünceyi aforoz etme arayışındaki özcü düşünceler yerine, iletişime ve dilin pragmatik kullanımına dayalı bir felsefi bakışın daha elverişli olduğunu savunuyor.

Kitabın son bölümündeki diyalog bize, teolojik düşünceyle laik düşüncenin ortaklaşabileceği zeminleri gösteriyor: özgürleşme/ilahi kurtuluş ideali, demokratikleşme/otorite karşıtlığı, dayanışma/hayır vb.

Bu kısa ancak önemli derleme, hem teoloji hem de çağdaş Batı felsefesi öğrencileri ve araştırmacıları için önemli bir başvuru kaynağı sunmanın yanında, Türkiyeli düşünürlerin büyük bölümünün uzun bir süredir etrafında dolandığı laik/dinci ya da çağdaş/gerici ayrımları üzerine farklı bir zeminde düşünebilmemiz için de bir kapı aralıyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 978-975-539-523-4
9 789755 395234

KİTAP
2007
SKB 0281208 'VNV