

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

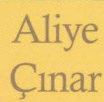
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ALİYE ÇINAR

Çokkültürlülük Efsanesi

Cokkültürlülük Efsanesi

© Aliye Çınar
ntez Yayıncılık 2016

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz..

ISBN 978-605-9922-44-9

1. Basım Sentez Yayıncılık
İstanbul Mayıs 2016

Kapak Tasarımı: M.Fazıl Karabaş
Düzen:Sentez

Baskı

KAYHAN MATBAACILIK
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No:8/2
Topkapı – Zeytinburnu/İSTANBUL
Tel: 0212 576 01 36 Faks: 0212 612 31 85
Sertifika No: 12156

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
www.sentezkitap.com - bilgi@sentezdagitim.com.tr
Sertifika No: 14399

Aliye Çınar

Çokkültürlülük Efsanesi



SENTEZ YAYINCILIK®

ALİYE ÇINAR

1998’de Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalında, ‘Leibniz’de Tanrı-Âlem İlişkisi” konulu yüksek lisans ve 2004 yılında da Paul Tillich’de ‘Din-Sembol İlişkisi’ başlıklı doktora tezini tamamladı. 2009’da doçent oldu. 2014 yılında Profesör oldu. Hâlihazırda Karamanaoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde görev yapmaktadır. Disiplinler arası bir çalışma yelpazesinde, felsefe ekseninde makale, kitap ve bildirileri yayınlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	7
------------	---

I.BÖLÜM: ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK EFSANESİ	11
--	----

A. Çokkültürlülük Hakkında.....	11
---------------------------------	----

1. Bir Rasyonalizm Semptomu Olarak Çokkültürlülük.....	11
--	----

2. Açık toplum ve Çokkültürlülük	13
--	----

3. Çok-kültürlülük Karşısında Avrupa'da Türkler	15
---	----

B. Çokkültürlülük ve Açık Toplumun İmaları.....	22
---	----

1. Çokkültürlülük ve Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi ...	25
--	----

2. Çoğulçuluk Söylemi ve Medeniyetlerin Çatışması.....	27
--	----

3. Avrupa'ya Göçler ve Ötekine İlişkin Siyasal Histeri	32
--	----

4. Çokkültürlülük, Evrensellik ve Kamusal Alan	35
--	----

C. Çokkültürlülük Ekseninde Merkez ve Çevre Çatışması	40
---	----

1. Somut Yaşam ve Kültür	41
--------------------------------	----

2. Tarih, İnsan ve Tanrı	43
--------------------------------	----

3. Modernizm, Aynılık Anlatısı ve Çokkültürlülük	44
--	----

II. BÖLÜM SINIFLANDIRMAYA DİRENÇ: DAHA FAZLA TANIMLAMAYI GEREKTİRMEZ Mİ?	49
--	----

A. Bir Sınıflandırma Yöntemi: Kirlilik	49
--	----

1. Murdarlık ve Temizlik Kuralları	50
--	----

2. Politik Özne, Egemen ve Sınırlama	53
--	----

B. Yaralı Bilinç ve Çokkültürlülük Kurgusu	58
--	----

1. Muhafazakarlık.....	60
------------------------	----

2. Dinler ve Çoğulcu Söylem.....	63
----------------------------------	----

C. Küresel Etik	77
-----------------------	----

1. Adaletin Etkin Kılınması ve Küresel Etik	78
---	----

III. BÖLÜM: İDEOLOJİ VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK	85
A. İdeoloji ve Çokkültürcü Görünümlü Tek Tipçilik	85
1. Bir İdeoloji Olarak Farklılıkların Paranteze Alınması	86
2. Yunan İdealizminin Maskesinin Düşmesi	89
3. Modern Devletin Devamlılığı ve İdeoloji	92
4. Bir Maske Olarak İdeoloji	95
B. Akılcılığın Yaşam Biçimi Haline Getirilmesi	98
1. Weber Düşüncesinde Akılcılık ve Özgürlüğün İflası.....	98
2. Büyüsü Bozulmuş Dünya	100
3. Sembolik İmgelem ve Kavram Ayrışımı: Anlama ve Açıklama.	102
C. Demir Kafes Olarak Küresel Dünya	104
1. “Demir Kafes” Olarak Modern Bürokrasiler	108
2. Bir İktidar Biçimi Olarak Tek Kültür ve Hapishanenin Doğuşu.	110
3. Hapishanenin Doğuşu ve Modern Erk Sistemi	114
4. Hapishaneye Benzer Gözetleme Kurumları	114
5. Modern İktidar Dönemi.....	115
6. Hapishane Sistemi ve Açmazları.....	116
7. Hapishane Sisteminin Toplumsallaşması	117

IV. BÖLÜM: İMGESEL DÜŞÜNCE VE FARKLILIK ALGISI	121
A. İmgesel Düşünce ya da Egemen Aklın Eleştirisi.....	121
1. “Temel” Tecrübe ve “Anlam” Arayışı	130



Giriş

Eşitlik ve özgürlük politikasını birleştirme çabaları sürerken ve dünyayı küreselleşme veya globalleşme rüzgârı teslim almışken; çokkültürlülüğün iflasına dair sinyaller yayılmaya başladı. Zira açık toplum demek, güvenlik zafiyeti çağrışımını uyandırmaya başladı, daha da ötesi tehdit olarak gün yüzüne çıktı. “Açık bir toplumun” zorunlu olarak kırılğan olacağını ve kontrol edilemeyeceğini yazan Hollandalı entelektüel Paul Scheffer çokkültürlülük dramına dikkat çekmektedir.¹

Görünüşte çokkültürlülük anlatısı tektipçiliğin maskeli hâli olup, demokrasi ve eşitlik söylemi gerçekte eşitsizliği ve ayrımcılığı ve hukuk bakımından şiddeti beslemiştir.

Çoğulculuk anlayışı bir yandan özgürlüklerin genişletilmesi olarak düşünülürken; öte yandan hukuk güvenliğini tehdit eden bir sorun olarak dahası bir olgu olarak gün yüzüne çıkacaktır.

Çokkültürlülüğün iflas ettiğinin duyurulmasının iki önemli sonucu olmuştur. Bunun bir dram olarak ilan edilmesi, ilkin İslam ve göç meselesini Avrupa kolektif bilincine taşımıştır. Bundan önce devlet temsilcileri ve göçmenler arasında dikey bir düzlemde işleyen süreç, örtük biçimde vatandaşların da kamusal alanda etkin olmasını talep etmektedir. Esasında burada gizli ve tepeden inme bir ırkçılığın nüveleri görülmektedir. İngiliz siyaset bilimci ve çokkültürcülük uzmanı Tariq Modood’un ifadesiyle bütün bu olanlar, bir tür “kültürel ırkçılık” olarak

¹ Gole, s. 45.

okunabilir. Modood'un da tespit ettiği gibi, dinin kültüre indirgenen bir kategori olduğuna tanık olmaktadır.

Batı toplumlarının demokrasinin seçkinler için gerekli olduğu algısı, çokkültürlülüğün proje olarak tutmayacağını da söylediğini anımsamamız gerekir. Yeni Avrupa'daki retorik ise iki dünya savaşı arasındaki söylemleri anımsatıyor ki 'ırk' yerine 'kimlik' ve 'Batı', yabancılara duydukları nefreti ifade etmek için kültürel çoğulculuk veya 'Etnik-çoğulculuk' kavramlarını ustalıklı biçimde kullanmaktadır. Esasında global bir dünya anlatısının, modern toplumların homojen kültür ve etnik yapıyla ne ölçüde ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği önemli bir sorundur.

Diyebiliriz ki görünüşte çokkültürlülük anlatısı Avrupalı olmak anlamına geleceği için hâkim kültüre dâhil olmaktan başka bir şey değildir. Demokrasi ve eşitlik söylemi bu büyük resme dâhil olanlar için geçerlidir. Hukuk da bu atmosferde olanlar koruma amaçlıdır. Bu çalışma küresel bir dünyada kültürel çoğulculuğu tartışıyor.

Orhan Pamuk, eserlerinde, “içeri girilmez”, metaforunu sıkça kullanırken önemli bir gerçeğe işaret eder. Zira bu, her şeyden önce sınırı hatırlatır.² Ötekiler ve bizimkiler ayrımı olarak kabaca zuhur edince, başka ve ötekiler sınıra takılacaktır. Çokkültürlülük dramı sınırı veya tel örgüsünü net olarak göstermekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla başlangıçta da var olan, silik çizgi veya hudut sınır olarak zuhur etmiştir.

Yaşadığımız dünyanın anlaşılmasında anahtar kavramlar olan emperyalizm, imparatorluk, Amerikalılaştırma, anti-Amerikancılık, neo-liberalizm ve ayrıca neo-Marksist alternatifler çerçevesinde küreselleşme olgusu; kültür teorileri, küreselleşme tarihi, göç, çevre, kirlilik, medya, eşitsizlik, açlık sorunları bu kitabın konuları arasında. Küresel Dünya bu anlamda, çoğu kez ekonomik boyutuyla ele alınan küreselleşmenin çok boyutluluğuna vurgu yapan, kapsamlı ve cesaret isteyen bir çalışma.

Pascal'ın Düşünceler'de verdiği bir örnek çokkültürlülük ve-

ya aynılık açmazını çok güzel anlatır: “Köy, kasaba ve şehir diyoruz... aynı adlar. Oysa yaklaştıkça bambaşka detaylar ve farklılıklar açığa çıkmakta...Evler, ağaçlar, karıncalar, karıncaların bacakları...” Tıpkı bunun gibi aynı dünya, aynı insan veya aynı kültür genellemesi yanıltıcıdır. Her kimlik ve kolektif bilinç biriciktir; tıpkı yaklaştıkça köyde gördüğümüz karıncaların bile çeşitleri ve detaylı dikkatimizden kaçmayacaktır.



I.Bölüm: ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK EFSANESİ

A. Çokkültürlülük Hakkında

Çokkültürlülük 1980lerle birlikte modern topluma ve ulus devlet modeline getirilen eleştiriler ile artan küreselleşme eğilimleri sonucu yaygınlık kazanmış bir sosyo-kültürel olgudur. Ekonomik ve siyasi dengelerdeki değişimlerin de bir sonucu olan çokkültürlülük, gebe olduğu değişimlerden ötürü ekonomik ve siyasi gelişmeleri etkilemiştir ya da onlardan büyük ölçüde etkilenmiştir. Çokkültürlülük anlayışının ortaya çıkışının temel etkenleri birbirine zıt gibi görünen tarihsel ve kültürel değişimlerle bağlantılıdır. 20. yüzyılın sonlarından bu yana alevlenmiş görünen çokkültürlülük tartışmalarının, zaman içinde ortak bir üst kimlik kavramına götüreceği düşünülebilir. Belki de buna global veya küresel bir üst kimlik de diyebiliriz. Bu çalışmanın ana ekseninde bu sorun yer alacaktır. Ancak bunun imkânını ve rotasını belirlemek son derece önemli görünmektedir.

1. Bir Rasyonalizm Semptomu Olarak Çokkültürlülük

Çokkültürlülük anlatısı aslında aşırı rasyonalizm tezahürüdür. Çünkü akıl ortak değer olunca teferruattaki ayrıntılar paranteze alınmak suretiyle, akılda buluşma senaryosunun diğer adıdır çokkültürlülük. Zira olgu, eylem ve yorumcu arasındaki ilişki ve yeni anlam dünyaları değil, nesnel bir dünya ve tek

hâkim gerçeğini kabul etme durumu, rasyonalizm ve çokkültürlülüktür.

Elbette çokkültürlülük anlatısı için en önemli zemin demokrasi söylemidir. Demokrasiyi, kısaca tüm üye veya vatandaşların, organizasyon veya devlet politikasını şekillendirmede eşit hakka sahip olduğu bir tür yönetim biçimi olarak tanımlayınca, doğal olarak farklı kültürdeki ancak ortak çatı ve ülke altındaki-ler de aynı haklara sahip olarak belirleyince, çokkültürlülük yine kapımızı çalmaktadır.

Demokrasi Yunanca dimokratia(yardım-bilgi) ve yani dimos, halk zümresi, ahali yanikratos, (iktidar) sözcüğünden türemiştir. Türkçeye, Fransızca démocratie sözcüğünden geçmiştir. Genellikle devlet yönetim biçimi olarak değerlendirilmesine rağmen, üniversiteler, işçi ve işveren organizasyonları ve bazı diğer sivil kurum ve kuruluşlarının yönetim tarzı için de geniş anlamda demokrasi kullanılır olmuştur.

Yönetim biçimi olarak demokrasi, ana yurdu Eski Yunan'daki filozoflar Aristo ve Eflatun tarafından eleştirilmiş, halk içinde "ayak takımının yönetimi" gibi aşağılayıcı kavramlarla nitelendirilmiştir. Fakat demokrasi diğer yönetim şekillerinin arasından sıyrılarak günümüzde en yaygın kullanılan devlet sistemi haline gelmiştir. Artık siyaset bilimciler hangi sistemin daha iyi işlediğinden çok hangi demokrasinin daha iyi işlediği tartışmalarına girmişlerdir. Bu sebeple demokrasinin çok sayıda değişik tanımı ortaya çıkmıştır.

Demokrasinin tanımı tartışması günümüzde hâlâ devam eden bir sorundur. Bunun sebepleri arasında ülkelerdeki bazı kurumların görüşlerini haklı çıkartmak adına demokrasi tanımını kullanmaları, demokratik olmayan devletlerin kendilerini demokratik olarak tanıtmaya çabaları ve aslında genel bir kavram olan demokrasinin tek başına kullanılması (Anayasal demokrasi, sosyal demokrasi, liberal demokrasi vb.) gibi sebepler gösterilebilir.

Demokraside önceliğin özgürlüğe mi yoksa eşitliğe mi verilmesi gerektiği tarih boyunca tartışılmış ve tarih, bu ikisini bir arada tutacak sistem teorisini üretme çabalarıyla sıklıkla karşılaşmıştır. Liberal demokrasi sekülerleşmeyle birlikte en çok öne

çıkan sistem olarak görülmüştür. İçinde barındırdığı liberal kelimesiyle özgürlüğü, demokrasideki siyasi eşitlik kavramıyla da eşitliği temsil etmektedir. Dolayısıyla da, farklı kökenleri veya kimlikleri bir arada tutabilme politikasında daha çok öne çıkmaktadır. Ancak liberal demokrasi deyince de, ekonomi disiplindeki liberalizm ile siyaset disiplindeki liberalizmin birbirinden ayırmamız gerekir.

Basit olarak liberal demokrasi; iktidarı halkın belirlediğini ancak bu iktidarın bireysel özgürlüklerle sınırlandığı bir siyasal sistem olarak belirtebiliriz. Hoşgörü ve tüm fikirlerin var olabildiği bir rekabet ve siyasi eşitlik prensiplerinde gerçekleştirilen seçimlerle iktidara temsili bireylerin getirilmesi liberal demokrasilerin temel nitelikleridir.

İster yönetecek olanları halk belirlesin, isterse de eşitlik ve özgürlük öne çıksın son tahlilde farklı kimlikleri de ötelemeyi ima ettiğinden -vatandaşlık vurgusundan dolayı-, çokkültürlülük ile demokrasi dirsek teması halindedir.

2. Açık toplum ve Çokkültürlülük

Eşitlik ve özgürlük politikasını birleştirme çabaları sürerken ve dünyayı küreselleşme veya globalleşme rüzgârı teslim almışken; çokkültürlülüğün iflasına dair sinyaller yayılmaya başladı. Zira açık toplum demek, güvenlik zafiyeti olarak belirtmeye başladı. Bu bağlamda “açık bir toplumun” zorunlu olarak kırılacağı ve kontrol edilemeyeceğini yazan Hollandalı entelektüel Paul Scheffer çokkültürlülük dramına dikkat çekmektedir.¹

Özellikle 11 Eylül saldırısı sonrasında Avrupa göç ve göçmen dalgalarının daha sıkı bir biçimde kontrol edildiği bir göçmen politikasını izlemeye başlamıştır. İki binli yıllara uzanan tüm bu süreç sonucunda yabancıların ülkelerine dönüşlerini kolaylaştıracak şekilde tasarlanan tüm uygulamalardan vazgeçilmiş, bu çerçevede olmak üzere 1974’den beri okullarda okutulan ve Türkçenin de içinde bulunduğu Anadil ve Kültür dersleri programına 2001 yılında son verilmiştir.⁸

¹ Gole, s. 45. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Elbette burada asıl üzerinde durmamız gereken konularda birisi de, “Avrupalı Müslümanlar” olgusudur. Büyük oranda göçmen kökenli vatandaşlar konusudur. Ancak Avrupa algısında Arap veya Türk ciddi anlamda dini bir bağı olmasa da, etnik kökenleri onları Müslüman olarak kategorize etmektedir.

Kültürel antropoloji açısından bakıldığında bu kültürel melezleşme bakımından her iki topluma da bazı açılardan fayda getirebilmiştir. İlkın bu arayış, Avrupa’nın globalleşmeyle birlikte başlayan tek-kültürlülük tehdidine doğal bir çözünürlük katmıştır. Öte yandan Müslümanlar’ın Müslüman olmayanlara karşı radikal dışlayıcılıkları yerini zamanla kısmen toleransa bırakmıştır. Gizli bir kültürel alış veriş zemini olan bu dönüşümün kaybettireceğı kadar kültürel devingenlik bakımından faydaları kazandıracakları da olmuştur.

Kuşkusuz bu yapılanma veya dönüşüm projesi önemli bir gerçeğı gözden kaçırıyordu: O da genelleme handikapıydı. Göçmen Müslümanları aynı kategoride düşünmeleri ciddi sorun olarak zuhur edecektir. Çünkü tek bir İslam yorumu olmadığı gibi, kişisel ve mizaç farklarından tutalım da, dini pratik ve bilgi bakımından beslenen kanallara varıncaya kadar dahası Arap ve Türk gibi ırksal farklılıklar da işin içine girince “Müslümanlar” adı altında bir genellemenin imkânsız olduğu fark edilmiştir. Tüm yabancıların dindar olarak düşünülmesi bir yanılgıydı. Bu da, modern toplumlarda dinin kültürel bir örüntüye dönüştürülmesiyle ilgiliydi.

Dahası özellikle Türklerin devrim geçirmiş bir ülkenin fertleri oluşu gözden kaçmış durumlardı. Belki de Avrupa kültürü bazı bakımlardan dindar olmayan Yabancılar için pek de sorun teşkil etmeyecekti; kültürel farklılık olarak görülüp geçilecekti. Ancak Yabancılar politikasını yönetenler, sekülerleşme trendi ve dünyadaki etkisini çok iyi okuyamamışlardı. Elbette bu olumsuz yaşantılarda daha trajik sonuçlara neden olmuştur. Çünkü “Müslümanlar” algısı ve tek tip olarak zihinlere yerleştirilmesi 11 Eylül olayını da indirgeyerek ve genelleyerek algılayıp reaksiyonu da bütün Müslümanlara karşı olmuştur. Böylece Müslümanlar ve Şiddet birlikte işlenmeye başlanmıştır. Ancak ifade etmeye çalıştığımız gibi, asıl sorun 11 Eylül olayından çok önceleri Müslüman ve din olgusunu tekeler ve genelleyici oku-

mayla ilgilidir.

İki binli yıllara gelindiğinde Batı Avrupa'nın asli unsurları haline gelen üç-dört milyonu Türklerden 12-13 milyonu ise diğer milletlerden olmak üzere Avrupa'nın ikinci büyük dinî kitlesi haline gelmiştir. Hollanda ölçeğine bakıldığında ise yaklaşık %11'lik bir kesimin Müslüman olduğu söylenebilir.²Varlıkları dahası uyum politikaları düşünülen Türklerin asıl tanınmaları mekân, dini mekân tezahürleriyle açığa çıkmıştır. Elbette bu mekânların toplumsal yansıması dinî organizasyonlar olarak varlık göstermiştir. 1970'lerde özellikle din özgürlüğü ve dinlere eşit muamele politikasıyla Türklerin dini mekân ve organizasyonlarını devlet bizzat desteklemiştir. Bu yapılanmalar ilk başta tam olarak camii hüviyetinde olmasa da, toplanma ve ibadet yapılacak sıradan mekânlar şeklinde gündeme gelmiştir. Ne var ki bu desteği Hollanda 1983'de kesmiştir. Ancak nüve denilebilecek oluşumların başlaması daha sonraki gelişmeler için önemli bir başlangıç ve ivme olmuştur. 1976-1984 yılları arasındaki dini organizasyon ve dini mekânların oluşumu önemli bir temel ve kalıcı basamak belki de geriye dönüşü imkânsız bir uygulama olarak tarihe geçmiştir. Önceden Müslüman okulların bile açılmasına izin verilirken, daha sonraki gözlemlerde Türk ve Müslümanların çocuklarını bu okullara göndermedikleri tespit edilmiştir. Daha sonra bu uygulamalar, dinî radikalizm ve gettolaşmayı dahası entegrasyonu engellediği gerekçesiyle sıkı kontrollere tabi olmuştur.³ Kontrolün de ötesinde, engellenmesi gerektiği düşünülmüş ve bu yönde politikalar geliştirilmiştir.

3. Çok-kültürlülük Karşısında Avrupa'da Türkler

Türklerin belirli yerlerde ve bölgelerde Türk yaşantısını ve kültürünü sürdürmek için adeta küçük Türkiye kurduklarını söyleyebiliriz. Bu, Hollanda'yla bütünleşme konusunda bir tür izolasyon görünümü verse de, hatta gettolaşmayı tetiklese de, çok-kültürlülük kavramı ekseninde düşündüğümüzde, bilinçsizce yapılan bu uygulamanın isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Yalnız hissettiklerinde veya yalnız kaldıklarında kendilerine

² İlkay,

³ Ag.e. 95

uygulanan eşitsizlik olandan daha fazla hissedilirken, grup halinde veya birbirini destekleyen topluluk içinde ise, yapılan haksızlıklar olandan daha az hissedilecektir. Bu da yabancıların birbirine daha çok kenetlenmelerini sağlayacaktır. Kültür kendinden farklı olanı kendi mekanizmalarıyla içselleştirmektedir. Kültürün canlılığı da, yaşamda etkin olmasıyla mümkündür. Kültürün kendi dinamikleri sadece kendi iç düzenliğini şekillendirmekle kalmamakta aynı zamanda değişim ve kendinden farklı olanla ilişki biçimlerini de belirlemekte, değişim ve farklı olanla etkileşimin nasıl kurulacağına dair mekanizmaları ortaya koymaktadır.

Avrupa'nın bütün ülkelerini araştırmak hem zor hem de bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bir kesit olarak daha ziyade Hollanda ölçekli bilgiler vereceğimizi belirtmekte fayda vardır. Avrupa İslam Üniversitesi'nde verdiğimiz dersler sırasında gençlere ısrarla şu soruyu yönelttik: Hollanda'lılardan uzak ve onların kültürlerinden izole bir hayat istiyor musunuz? Master ve lisans öğrencileri, Rotterdam ve Amsterdam şubeleri dikkate alındığında yaklaşık 150 öğrenciye bu soruyu ya bizzat ya da topluluk içinde sorduk. Aldığımız cevaplar sonucunda şu neticeye ulaştık: Türklerin Hollanda toplumundan kendilerini soyutlamak gibi bir isteği yok. Bilakis sosyal ve kültürel etkileşimlerini kolaylaştıracak bir biçimde bir arada kalmalarını mümkün kılacak hem mekânsal hem de sosyal ilişki ağını güçlendirecek oluşumlara ihtiyaç var. Bu da onların birbirleriyle yakın durmaya istekli olduklarını beyan etmelerini gösteren somut ifadelerden başkası değildir. Kültür aurası, ancak kültürün canlı bir şekilde etkin olduğu çevrede varlık sürdürebilir. "Artık etle kemik gibiyiz...neredeyse iç içe içeyiz. Sözü ettiğiniz soyutlama mümkün değil. Hatta çoğu Hollandalı ile daha iyi anlaşabiliyoruz. Ama çok da güvenmiyoruz...Biz çoğu zaman Türklerle de çatışmaya girebiliyoruz...Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu da kestiremiyoruz..." Bu cümleleri kuranlar, gençlerden başkası değildi.

Türk toplumu iki türlü organizasyon biçimine sahip bir toplumdur. İlki kan bağı, yaş, cinsiyet gibi faktörlere dayanan ataerkil algı biçiminin, yüz yüze ilişkilerin, dayanışma ve etkileşim ağlarının belirlediği kendi kültürel değerler sisteminin, iç dinamiklerinin şekillendirdiği sosyal organizasyondur. İkincisini ise

değerler sitemi, dünya görüşü ve buna bağlı sosyal örgütlenmesi büyük oranda farklı olan bir toplum içinde yaşamaya dayalı genellikle ikincil ilişki biçimlerinde somutlaşan sosyal organizasyon oluşturmaktadır. Böylece Türkler kültürel, etnik, dinî anlamda öteki olan bir toplum ile kültürel, etnik ve dinî anlamda “biz” olan bir toplumda yaşamaya bağlı olarak sosyal ilişkilerini bir birine geçmiş iki dairesel organizasyon içinde düzenlemektedirler. Çemberin içinde yer alan kendi sosyal organizasyonlarını aile birimleri merkezinde akrabalık ve hemşehriliğe dayalı ilişkiler bağlamında şekillendiren Türkler, bu alandaki sosyo-kültürel organizasyonu fiziksel mekândan daha ziyade sosyal mekân üzerinde kurmuştur. Böylesi bir sosyal mekân üzerindeki sosyo-kültürel organizasyonların yaşlılar erki etrafında toplanan aile birimleri, hemşehrilik ve Türklük temelinde özelden genele bir dağılımı sergilemektedir. Hollanda’nın bir başka şehrindeki bir akraba ya da hemşehri de kolaylıkla bu sosyal mekân ve organizasyonun bir birimi haline gelebilmektedir. Bu durum göçmen Türkleri topraksız ulus ötesi topluluklar olarak analiz eden yaklaşımların aksine toprak aidiyetinin olmayışından daha ziyade yaşanan toprağın fiziksel bir mekân olarak görülüşü ve kültürün kök saldığı temsili bir toprak yani sosyal bir mekân yaratma eğilimi ile ilişkilidir. Bu anlamda “sosyal mekân” kavramlaştırması ulus ötesi uzamsal alan kavramının aksine toprağa bağlılığın şekillendirdiğı hemşehrilik esasına dayalı dayanışma ağlarını kapsayan ve her yıl aidiyet kurulan toprağın “ziyareti” ile bu bağlılığın güçlendirildiğı süreçsel bir ilişkiler düzeneğini ve bağlılığı işaret etmektedir. Bu anlamda sınıfsal, etnik, kültürel, geleneksel nitelikleri itibariyle homojen, toprağa ve kana bağlı aidiyet yani kültürel bir bağlılık temelinde bir kardeşlik duygusunun varlığını ima eden sosyal mekân kavramlaştırması öne çıkmaktadır.

Göç süreci kültürel varoluş zemininde biz duygusunu güçlendirerek göçmen Türk toplumunu birbirine bağlayan bir topluluk veya büyük cemaat haline getirmiş, ritüellerin her tecrübe edilişi ise söz konusu biz duygusu ve grup aidiyetinin güçlenerek devam etmesini sağlamıştır. Sosyal mekân üzerinde tesis edilen biz duygusunun fiziksel mekânlarda sınırlı düzeyde somutlaştığı, aile birimlerinin yakın mahallelerde yerleşmesi ve

cemaatler dışında belirgin bir örneğinin olmadığı görülmektedir. Çemberin içinde yer alan, biz duygusunun belirlendiği ve sosyal bir mekân üzerinde organize olan toplumun aksine çemberin dışındaki toplum yasal düzenlemeler merkezinde sınıf sistemleri, etnik ve dinî kategoriler bağlamında ikincil ilişki biçimlerinin şekillendiği bir organizasyon biçimine sahiptir.

İki farklı değerler sistemi ve buna bağlı sosyal organizasyon ve ilişki biçimi içinde yer almak bir yandan fiziksel mekân üzerinde bir belirlenimcilik ve zorunluluk komutunun oluşumunu engellemekte diğer yandan da “biz” bilinçliliğine dayalı kimlik ve aidiyeti hem çemberin içinde hem de dışında, yaratmakta ve göstermekte, kimliğin her iki anlamında da yani temsil ve temsili olarak inşa edilmesini gerekli kılmaktadır.

Ancak biz duygusunun yani kimliğin temsili çatışmaya dayalı öteki belirlenimli bir eğilim olmaktan daha ziyade, sosyokültürel bir hayatın hem yaratan hem de yaratılanı olma, yani ait olma durumunun gösterilmesine yöneliktir. Zira öteki ile sadece çemberin dışında değerler dünyasını yasal düzenlemelerin oluşturduğu fiziksel bir mekân paylaşılmakta, öteki biz duygusu etrafında şekillenen çemberin içindeki sosyal mekânın bir parçası olarak görülmemektedir. Dolayısıyla her iki kültürel yaşam ortak fiziksel mekânı paylaşmak anlamında aynı, fakat ayrı sosyal mekânları paylaşmak anlamında ayrı iki sosyokültürel yaşam biçimi olarak zihinsel birer kategori şeklinde içselleştirilmektedir. Bu türden bir içselleştirme göçmen Türk toplumunun varlığını ötekine referansla değil kendi kültürel varoluşuna dayalı olarak doğallaştırmayı, sözü geçen doğallaştırma ise kendiliğinden bir temsili doğurmaktadır. Buna karşın Türkiye’de nispeten kapalı kültürün hakim olduğu yerlerde, toplumun sosyal organizasyonuna bağlı sosyal rol ve statülere ilişkin temsil pratikleri yer almaktadır. Ancak kentsel yaşamla birlikte bu bağ gevşemekte ve yerini bireyselliğe bırakmaktadır; her ne kadar dindar kimlik örüntüsü buna dirense de, hâkim etkiden nasibini aldığı bir gerçektir.

Sınıfsal, etnik ve dinî bir homojenliğe sahip, cinsiyet ve yaşa dayalı ataerkil bir yapı, bu yapıya dayalı ilişki ve organizasyon biçiminin baskın olduğu kapalı kültürün etkin olduğu küçük mekânlarda sosyal organizasyon ötekini olmayışına bağlı olarak

fiziksel ve sosyal mekâna yayılan bir niteliği barındırmaktadır. Tıpkı Türkiye’de kasaba ve şehirlerde olduğu üzere, hemşerilik gibi kana, yaşa ve cinsiyete dayalı ataerkil bir yapı Avrupalı Türklerde de etkinliğini sürdürmektedir. Bu yapının sosyal mekân tezahürü olarak da daha çok geleneği sürdürmekte istekli olan dini kurumlar öne çıkmaktadır.

Ritüeller de adeta kimlik yapılanmasında özsel olmasa da biçimsel bakımdan bir form vermiştir. Dindar olmasalar da, birer kültür merkezi işlevi gören camilere gelen kişiler bütün ritüellere katılmaktadır. Ritüeller bir gruba ya da topluluğa üye olmayı, o topluluğun bir parçası haline gelmeyi sağlamakta, üyeliğe meşruiyet kazandırmaktadır. Topluluğun bir parçası haline gelen birey ise grubun değerler dünyası ile dünya görüşünü temsil eden temel pratikleri icra etmeyi söz konusu üyeliğin bir göstergesi ve yeniden yaratıcısı olarak yerine getirmektedir. Üyelerin temsil pratikleri icra edişi bir yönüyle grup şuur ve bilinçliliğinin artarak kimlik algısının güçlenmesini sağlarken diğer yandan da grup fertleri arasındaki dayanışmayı artırmakta, karşılıklı olarak birbirini besleyen zincirleme bir süreç kendini hissettirmektedir.

Toplumsal birimlerin aileler olduğu Türk toplumunda aile ile sınırlı bir yalnızlığı yaşamak istemeyen bireyler grup içindeki yardımlaşma ve dayanışma ağının bir parçası olmaya, paralelinde de grubun değer dünyasıyla örtüşen temsil pratiklerini ve ritüellerini yerine getirmeye çalışmaktadır. Bir yandan kendi toplumunun bir parçası olmaya çalışan Türkler diğer yandan da kendi kültürel varoluşlarıyla tanımlanmak ve kabul görmek istemektedir. Aidiyeti belirlemenin yolu ise kültürün iki önemli ve dayanıklı birimi olan din ve etnik orijine referanstan geçmektedir.

Ancak ifade etmeliyiz ki, 1968’lerde başlayan çok-kültürlülük furyası şimdilerde Avrupa’da reel karşılığını bulamamaktadır Çünkü son yaşanan terör olayları ve gelişen olumsuz önyargılar, çok-kültürlülüğün yönetilemeyip, bilakis tehdit olarak durduğunu göstermektedir.⁴

⁴ Göle, Nilüfer, *Üçüncü Yüzyılda Avrupa’da Müslümanlar*, s. 145.

Hollanda ikinci dünya savaşından sonra yeniden organize olmaya çalışan bir devlet olarak, başlangıçta genç nüfusun az olması nedeniyle ve sanayinin hızla ilerlemesinden dolayı göç olgusunu olumlu bir gelişme olarak düşünmüştür. Küçük bir ülke olması, ticarete açık kolonileri olan bir toplumsal yapıya sahip olması da farklı olanlara dair kapalı olmamayı getirmiştir. Bu nedenle de başlangıçta Hollanda bir asimilasyon politikası gütmemiştir. Ancak daha sonra aile birleşmeleriyle artan ve geçici olarak gelenlerin, oturum izinleri alarak ülkelerine dönmek istememeleri ciddi anlamda uyum ve entegrasyon konusunu düşünmeyi gerektirmiştir. Çünkü farklı ve uyum sorunu olan bir yapı, düzen ve sistematığı isteyen Hollanda için bir problem olacaktır. Özellikle kaotik durumları bir alarm olarak okuyan batı algısı için Doğulu yabancıların uyumunun sağlanması zorunlu idi.

Tüm Batı kökenli olmayan grupları kapsayacak genişlikte kullanılan etnik azınlıklar kavramı ise sosyo-ekonomik pozisyonları bağlamında entegrasyonun hedefi olan, etnik köken itibariyle Flemenk/Dutch olmayan grupları ifade etmektedir. Kavramsal zeminde yansımalarına rastlanmamakla birlikte göçmen politikalarının çok kültürlü bir topluma doğru evrilmesinden de anlaşılacağı üzere esasında göç Hollanda'nın toplumsal, kültürel ve etnik yapılanmasını tümüyle değiştirmiştir. Söz konusu dönüşüm Hollanda'nın demografik özelliklerinde belirgin bir biçimde görülmektedir. 1999 verilerine göre toplam 16 milyonluk Hollanda nüfusunun %11 ini, 2000 yılı itibariyle de %10'unu Batı kökenli olmayan Yabancılar oluşturmuştur. Bu durum Hollanda'da yaşayan her on kişiden birinin ebeveynlerinden birinin Hollanda doğumlu olmayışı anlamına gelmektedir.

Hollanda toplumunun geneline göre düşük bir eğitim düzeyine sahip oluşları sosyo-ekonomik statülerine yansımakta, genel olarak Yabancılar özelde de Türkler düşük bir sosyo-ekonomik statüyü temsil etmektedir. Yüksek işsizlik oranı, düşük eğitim ve gelir düzeyi gibi niteliklere ilave olarak dil bilmemek, ayrımcılık ve dışlanmaya maruz kalmak bir göçmen prototipinin nitelikleri olarak değerlendirilmekte, söz konusu nitelikler Türk ailelerinin kültürel açıdan yerli nüfustan soyut-

lanmasına neden olan etkenler arasında sayılmaktadır. Ancak eğitim düzeyi ve sosyo-ekonomik statüye bağlı gettolaşma eğiliminin kuşaklar düzeyinde farklılaştığı öngörülmekte, görece daha yüksek bir eğitim düzeyi ile sosyo-ekonomik statüyü temsil eden ikinci kuşak gettolaşma ile daha sınırlı bir düzeyde ilişkilendirilmekte, Hollanda toplumsal yaşamıyla iletişim ve etkileşime yatkın bulunmaktadır. Dolayısıyla Türklerin kuşaklar düzeyinde farklılaşan yapısal nitelikleri Hollanda'nın Türklerle yaklaşım biçimine de yansımakta, misafir işçi olarak Hollanda'ya gelen birinci kuşağı takip eden kuşaklar bir yandan kendi kültürlerini sürdürmeye diğer yandan da Hollanda toplumu içinde yaşamlarını idame etmeye çalışan, bütünleşme programlarının hedefi etnik azınlıklar olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Hollanda hükümet politikası da, kendilerini misafir olarak gören ve misafir olarak görülen, gitmeyi bekleyen ve gitmeleri beklenen birinci kuşağın aksine kalıcı oldukları bilinen sonraki kuşakların "Avrupalı Türkler", özelde de "Hollandalı Türkler" tanımlamasına dâhil edilmeye ve bu merkezdeki sorunlar çerçevesinde değerlendirilmeye başladığını ifade etmektedir.

Göçmen Türk toplumunun sosyo-ekonomik statü belirleyicilerine ilave olarak dayanışma ağları ve kolektif karakterine dayalı organizasyon biçimi gettolaşmasına neden olan temel etkenler arasında görülmektedir. Göç sürecini hemşehri ve köylüleriyle birlikte kolektif bir biçimde tecrübe eden Türkler Hollanda'da aynı coğrafi mekânları paylaşmak suretiyle Türk göçünün kolektif doğasını sürdürmüş, güçlü dayanışma ağlarını meydana getirmişlerdir. Kolektif zincirleme göç hareketleri yurt dışında aile ve komşuluk ağının, dayanışma ve kolektif denetimin yeniden kurulmasını sağlamakla kalmamış bunun yanı sıra anayurttaki asli köy topluluğunun yurtdışındakiler üzerinde bir çeşit toplumsal denetim kurmasına zemin hazırlamış, oluşan dayanışma ağları yabancıların bölgesel, kültürel ya da dinsel esaslara dayalı kimlikler oluşturmalarına neden olmuştur. Öte yandan Türklerin kolektif amaçlarını sağlamak için kendi içlerinde kurdukları gönüllülük esasına dayalı organizasyon biçimlerinin sosyal, siyasal yaşama yansıyan sonuçları doğurmuştur. Dahası Türklerin bir arada yaşama isteği, grup da-

yanışması ve kontrolünün yüksekliğiyle birlikte var olmaya hat-ta daha da güçlenmeye başlayacağı/başladığı söylenebilir.

Göçmen Türk toplumunun geleneğin devamlılığını sağlayan bu kolektif niteliği ve dayanışma ağları zaten şartlar itibariyle yatkın olan gettolaşmayı iyice beslemiştir. Sosyal yaşamdan soyutlanma ve gettolaşma daha çok kendi içlerinde topluluk ve cemaat yapılanmalarını beslemiştir.

Böylece sosyo-ekonomik statü düşüklüğü ile dayanışma ağla-rının gücünün karşılıklı olarak birbirini besleyerek gettolaşmayı beraberinde getirdiğini söylenebilir. Böylece dil bilmemek, yeterli eğitimi alamamak, sosyo-ekonomik yetersizlik gibi fak-törler toplumun kolektif özelliğini ve dayanışma ağlarını güç-lendirmekte, dayanışma ağları ise sosyal yaşama katılımı engel-leyerek Türklerin sosyal yaşamdan soyutlanmış, dışa kapalı bir grup yaşantısını tetiklemiştir.

B. Çokkültürlük ve Açık Toplumun İmaları

Açık toplum fikri ilk defa Henri Bergson tarafından oluşturu-lmuş bir düşüncedir. Açık toplumlarda devlet toleranslı ve bürokrasiden uzaktır, politik sistemler şeffaf ve esnektir. Dev-let hiçbir sırrı halkından gizleyemez, bu toplum modeli tama-men otoriterlik karşıtıdır ve herkes gene kendi bilgisine "ema-net edilmiştir". Siyasi hürriyet ve insan hakları açık toplum yapısının temel taşlarıdır.

Karl Popper'in iki ciltlik "Açık Toplum ve Düşmanları"ndaki tanımına göre açık toplum, siyasilerin kan dökülmeden devrile-bileceği, liderlerin ancak askeri darbe veya kanlı devrimler so-nucu devrilebildiği kapalı toplumun tam tersi olan bir toplum yapısıdır. Baskıcı diktatörlükler ve otokratik mutlakiyetler ka-palı toplum yapısının gözlenebileceği devletlerdir.

Popperci açık toplum yapısı temelini kendi bilim felsefesin-den alır. Kimsenin mükemmel devlet hakkında mükemmel bilgisi olmadığına göre, bundan sonraki en iyi şey, yürüttüğü politikayı değiştirmeye hazır bir devlet yapısıdır. Açık bir top-

lum aynı zamanda çoğulcu ve kozmopolit olmalıdır ki, eldeki problemlere en fazla bakış açısıyla bakılabilsin. Bilim ve insan tarihinin belirsiz ve akışkan olduğunu ileri süren Popper, Platon, Hegel ve Marx gibi, tarihsel gelişimin bilinebilir olduğunu ileri süren düşünürlere karşı çıkar. Üstelik Popper bu düşüncülerin görüşlerini politik olarak da tehlikeli bulur. Ona göre bu yaklaşımlar normal değişim süreçlerine kapalıdırlar ve dolayısıyla otoriteryen rejimlere, yani kapalı toplumlara yol açarlar.

Açık toplum yapısı, sivil toplumun açık topluma geçişte itici güç olduğunu savunur. Açık toplum hareketinin temeli farklılıklara alışmak ve onları kanıksamak, benimsemek olarak tarif edilebilir. Bu farklılıklar etnik, dinsel, dilsel veya fikrinsel olabilir. Son zamanlarda farklılıkların kontrol edilemezliği özellikle terör olayları, açık toplumun kırılganlığı tartışmasını gündeme getirmiştir.

Uluslararası para konusunda pratik manipülasyonlar yapmakla anılan Macar asıllı Yahudi kökenli George Soros ve destekçileri, Batı adına Batılılaşma yolundaki ülkelerin sömürülmesini savunmalarına karşı çıktıkları için, onlar açık toplum düşmanlarının sembolü olup çıkmıştır. Görüldüğü gibi burada iki önemli damar öne çıkmaktadır: Batı'lı olmayan ancak Batılılaştırılan toplumlar ve bunların sömürülmesi ve dolayısıyla elde edilecek rant. Bu nedenle çokkültürlülük dolaşıma sürülürken, kuşkusuz bunlar hesaplanmıştı. Riskler de bilinmekteydi; kontrolden çıkmaya başlayınca iflastan söz edilir olmuştur.

Karl Popper teorisinde dışımızdaki gerçeklik algımızın mükemmel olmadığını söylüyor. Gerçeklik algımızı sınırlandıran, yönlendiren ve manipüle eden ise yine aynı sistemin kullanımıdır.

Teorinin iddia ettiği açık toplum, tamamı (ya da en azından olması gereken kadarı) algısı mükemmele yakın bireylerden oluştuğunda ve bu bireyler mutlak bilgiyi suistimal etmediğinde gerçekleşebilir.

Teorinin aslı, "büyük ve değişmez doğrular konusunda ısrar edilmemesi ve gerçekliğin kimsenin tekelinde bulunmadığı görüşü, açık toplum fikrinin de temelini oluşturur."

Popper, açık toplum ve düşmanlarını yazdığı sırada, Hitler,

başarıdan başarıya koşmaktadır. Avrupa'nın hemen hemen tümü fethedilmiş, bu fetih, Rusya'nın içine kadar yayılmıştır. Bu yüzden Popper kitapta totaliter olarak tanımladığı bu sistemleri (tarihin yasaları olduğunu savlayan Marksist ve Hegelci paradigmaları ayrıca ırkçı paradigmayı) eleştiriye tabi tutmuştur. Zaten tarihte nedensellik ve ereksellik olduğuna inanmaz. Tarihe yasalar atfeden düşünce kuramlarına tarihselcilik adını verir. Onun eleştirdiği tarihselcilik, Hegel ve Marks'ın belirlenimci tarihselciliğidir. Popper, özellikle de milliyetçi tarihçiliğin doğasının anlaşılmasına en büyük katkıyı sağlayanlardan da biri olmuştur. Ona göre, milliyetçi tarihselcilik, bize tarihi öznel amaçlarla kurgulayan tarihselciliğin en radikal örneğini sunmuştur.

Çoğulculuk anlayışı bir yandan özgürlüklerin genişletilmesi olarak düşünülürken; öte yandan hukuk güvenliğini tehdit eden bir sorun olarak dahası bir olgu olarak gün yüzüne çıkacaktır.

Çokkültürlülüğün iflas ettiğinin duyurulmasının iki önemli sonucu olmuştur. Bunun bir dram olarak ilan edilmesi, ilkin İslam ve göç meselesini Avrupa kolektif bilincine taşımıştır. Bundan önce devlet temsilcileri ve göçmenler arasında dikey bir düzlemde işleyen süreç, örtük biçimde vatandaşların da kamusal alanda etkin olmasını talep etmektedir. Esasında burada gizli tepeden inme bir ırkçılığın nüveleri görülmektedir. İngiliz siyaset bilimci ve çokkültürcülük uzmanı Tariq Modood'un ifadeyle bütün bu olanlar, bir tür "kültürel ırkçılık" olarak okunabilir. Modood'un da tespit ettiği gibi, dinin kültüre indirgenen bir kategori olduğuna tanık olmaktayız.

Orhan Pamuk, eserlerinde, "içeri girilmez", metaforunu sıkça kullanırken önemli bir gerçeğe işaret eder. Zira bu, her şeyden önce sınırı hatırlatır.⁵ Ötekiler ve bizimkiler ayrımı olarak kabaca zuhur edince, başka ve ötekiler sınıra takılacaktır. Çokkültürlülük dramı sınırı veya tel örgüsünü net olarak göstermekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla başlangıçta da var olan, silik çizgi veya hudut sınır olarak zuhur etmiştir.

Dilimize, çok kültürlülük ya da çok kültürcülük olarak çev-

rilen multiculturalizm, temelde çok kültürlülüğü benimseyen, savunan, teşvik eden bir politik akımın adıdır.

Charles Taylor'ın popülerleşmesinde büyük rol oynadığı, Türkiye'de genellikle mozaik ve/veya köprü metaforlarıyla ya da hoşgörü söylemiyle savunulan kavramdır. Kültürel görelilikle veya daha önce de ifade ettiğimiz gibi, liberalizmle dahası kozmopolit kavramlarıyla yakın göbek bağı vardır.

Kültürel görelilik, mozaik, köprü, hoşgörü, bunların hepsi ilk bakışta kulağa güzel gelse de, biraz yakından incelediğimizde, köprü olmak, birbirinden uzak, birleşemez karalar olduğumuzu kabul etmeyi, mozaik olmak, birbirinden keskin sınırlarla ayrılmış eşit, ama farklı renkler olduğumuzu varsaymayı da beraberinde getiriyor. Hoşgörülü olmaksa genellikle, “doğru” olan tarafın “yanlış” olanı affetmesi, ona lütfen katlanması gibi imalarla zaten meselenin çetrefil ve sorunlu olduğu iması vardır.

1. Çokkültürlülük ve Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Gündemi

Çok-kültürlülük kavramıyla göbek bağı olan diğer tasarılar ise, liberalizm, kosmopolit ve küreselleşme kavramlarıdır. Liberalizmin en önemli açmazı, evrensel bir etik veya bilgi sunma iddiasında olmasıydı. Zira kültür, gelenek ve yerel koşulları evrensellik potasında eritmek, cazip gibi görünse de, gerçekte sorunlu bir tablodur. Çünkü insan ve kültür farklılıklarını da ihmal eden bir algıdır, liberalizm. Hal böyle olunca, kağıt üzerinde farklı kültür ve kimliklere aynı mesafede durabilme düşüncesi iyi görünse de, realite de karşılığı zayıftır. Zira kişi bilmediğine karşı her daim uyanık olmak zorunda hisseder.

Kozmopolitanizm, bireyin insanlık adı verilen büyük komüniteye aitliğini savunan, yerel nitelikteki bağlılığın yerini evrensel bağlılığın aldığı, evrensel düşüncelerin benimsendiği, tüm dünyanın ülke ya da vatan olarak görüldüğü; genellikle bu görüşlerle ilgili etiksel, sosyolojik ve siyasi felsefelerin tanımlanmasında kullanılan bir kavramdır. Bu fikirleri benimseyen kişi kozmopolit veya kozmopolitan diye adlandırılır.

Kozmopolitanizm birliği ve çeşitliliği içerir. Etik ve kültürel bir tutum olarak dünya-vatandaşlığı, insanlığın birliğini, farklı-

lıkların hoş görülmesini, tüm insanların aynı ahlak topluluğunun parçası olduğunu, bireysel kimliğin oluşumuna farklı kültürlerin kaynaklık etmesini ve insanların birlikte yaşama eğilimini kapsar. Ayrıca kozmopolitizm dünya toplumunu hedefler; dünya toplumu riskler, yaşama imkânları ve toplumsal ilişkiler ağı sayesinde bütünleşmiş, ortaklaşmış insanlığı ifade etmektedir.

“Dünya toplumu” ve “kozmpolitanizm” kavramları günümüzde kadarki süreçte yeni anlamlar kazanarak, dünya ölçeğinde tek bir siyasal yönetimin varlığının dışında; kamusal alanın, toplumsal ilişkilerin dünya ölçeğinde genişlemesini ve farklı yaşam biçimlerinin, farklı düzeylerdeki kimliklerin iç içe geçişini gösterir olmuştur.

Ancak kendi içinde bir sorunu da ima etmekte kozmopolit: Çünkü kozmopolit genel olarak bir kişi ya da yerin ulusal niteliklerini yitirmesi ve daha evrensel bir anlayışın etkisi altında olması durumudur. Bu durum bütün insanlığın tek bir ahlaki topluluğa ait olduğu fikrinden ortaya çıkmıştır. Milliyetçilik ve vatanseverlik gibi tekil toplumcu düşünce akımlarına ve ideolojilere karşıt bir anlayıştır. Özellikle bu tür tekilci akımların aşırı etkinleşmesiyle ortaya çıkabilecek olan ırkçılığa tepki olarak da kullanılmaktadır.

Küreselleşmeye gelince, Robertson şöyle demişti: “...Küreselleşme teması anlayışları aralarında farklılık göstermesine rağmen küreselleşme diye adlandırılan şeyi anlamının en iyi yolunun, dünyanın 'birleşik' hale geldiği, ama kesinlikle saf-dil işlevselci tarzda bütünleşmediği 'biçim sorunu' üzerinde yoğunlaşmak olduğunu düşünmektedir”

Dünyanın birleşik hale gelmesi, tekdüze dinamikler ile oluşan bir süreç değildir. Çünkü küreselleşme, ekonomik olduğu kadar siyasal, teknolojik ve kültürel boyutlu bir süreçtir. Giddens'a göre küreselleşme, tek bir süreç değildir, karmaşık süreçlerin bir araya geldiği bir olgular kümesidir. Üstelik çelişkili ya da birbirine zıt etkenlerin devreye girdiği bir süreçtir. Çoğu insanın gözünde, küreselleşme basitçe gücün ya da etkinin yerel toplulukların elinden alınıp küresel arenaya aktarılmasından ibarettir. Ancak dünya üstünde dinamiklerin yer değiştirmeye başlamasıyla birlikte, küresel arananın da tartışıl-

maya başlaması, globalleşmenin de isim olarak iflasını göstermektedir.

Çok kültürlülük üzerine çalışmaları ile tanınan Charles Taylor, kültürel kimliğe saygının ve bu kimliğin tanınmasının çok önemli ve belirleyici bir insani unsur olduğunu vurgulamaktadır.⁶ Elbette bu demokratik toplumsal yaşının da bir tanımını çağrıştırmaktadır. Fakat ortak yaşam alanları söz konusu olunca, çıkarların çatışması, kimliklerin birbirinin sınırlarını zorlaması, dini ve inanç manzumesinin birbiriyle sözde kavgalı olması gibi pek çok durumdan dolayı sorunlu bir alandır.

Elbette özellikle Avrupa ülkelerinde farklı kimlikler zorunlu olarak birlikte yaşamaya çoktan alışmış durumdadırlar. Örneğin, Londra'da yaşayan Hint, doğu Asya, güney Afrika, Ortadoğu ve diğer Avrupa ülkeleri gibi tüm ulusların geldiği ve kaynaştığı bir ortamda sosyal iletişim olanaklarını geliştirmenin yöntemlerini arıyorsanız ve bu konuyla ilgili akademik bir makale üretirseniz, multiculturalism üzerine çalışıyorsunuz demektir. Bu genellikle teorik olarak cazip bir konudur. Ancak pratikte dirençle karşılaşılan bir durumdur.

Öte yandan Avrupa'nın kendi içinde farklı milletlerden gelen ancak yine Avrupalı olan yapılanmaları da bir millet potasında erittiği de iyi bilinmektedir.

2. Çoğulculuk Söylemi ve Medeniyetlerin Çatışması

Hollandalı sosyolog Entzinger kabaca üç tür azınlık politikası ayırt etmektedir. Bunlar sırasıyla; 1. Benzeşme (benzeşme (asimilasyon)) politikası; 2. Çoğulcu (plüralist) politika ve 3. Bütünleşme (entegrasyon) politikasıdır⁷

Çoğulcu (plüralist) politika, kuşkusuz, çok-kültürlülük teorisinin parkelerini döşeyecektir. O, benzeşmeci (asimilasyonist) politikanın tersine etnik ve kültürel farklılıkların alabildiğine

⁶ Charles Taylor, Modern Toplumsal Temayüller, çev. H. Koyukan, Metis 2006, s. 187.

⁷ Entzinger, H.B., Minderhedenbeleid, , Boom Meppel, Amsterdam, 1984, 35-41. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ifade edilmesini ve geliştirilmesini özendirmekle kalmaz, toplumda sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri de sorun olarak görür ve bunun çözülmesi için çaba sarf eder. Çoğulcu (plüralist) politika da etnik, kültürel ve dini farklılıklar toplum için bir zenginlik kaynağı olarak algılanır. Uygulamada bazı ülkeler farklılıkların muhafaza edilmesini bireysel bir tercih olarak değerlendirirken, bazı ülkeler de bunu grupların bir özelliği olarak görürler. İkinci durumda izlenen politika, grup haklarına vurgu yapar ve bireysel haklar kategorisine bir de grup haklarını eklemeyi gerekli görür. Çoğulcu (pluralist) politikanın inşa etmek istediği toplum çok kültürlü bir toplumdur.

Samuel Huntington'un Medeniyetler çatışması kitabında ortaya attığı gerçek savaşın kültürel, dinsel ve geleneksel farklılıklarından çıkacağı düşüncesi, birçok çok kültürcü, liberal küreselci demokrat tarafından ırkçı ve tek kültürcü, baskıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilmiş ve dışlanmıştı. Ancak bugün küreselleşmenin insanlığı getirdiği ekonomik, sosyal, siyasal bölünme postmodernist çoğulcu yaklaşımın özünde 'biz' ve 'onlar' farklılığını 'onlar'ı, olduğu gibi, oldukları yerde terk edip öylece kabul etmek olduğunu gösteriyor. Çok kültürlülüğün toplumda yaratacağı kültürel bölünme tehlikesine karşı yeni düşünceler ve projeler ortaya atılıyor. Fransa'daki olaylar da, söz ile düşünce uyuşmazlığı ve de uygulamadaki farklılığın yarattığı sorunları daha tartışılır biçimde gözler önüne serdi.

Yerel motifleri, evrenselde eritme stratejilerinin yavaş yavaş iflas etmesi, antropoloji disiplinine de ilgiyi arttırdı. Aynı zamanda küreselleşme anlatısının da cazibesi pek kalmadı; çünkü kozmopolitleşmek demek, ötekileşenlere biraz fazla mavi boncuk dağıtarak, ev sahiplerinin konforunu attırmaktan başka bir şey olmadığı fark edildi.

Kozmopolitanizm kavramını çağrıştıran ilk örneklerden birisi meşhur Sinoplu filozof Diyojen'e aittir. Diyojen kısıtlayıcı nite-likteki yerel örf, adet ve uygulamalara sıkı sıkıya bağlı kalmayı reddederdi ve "ben bir dünya vatandaşıyım" derdi. Bu söz modern çağ filozoflarının kozmopolit dünya görüşleri için bir dayanak olmuştur. Kozmolojilerinde Sokrat öncesi doğa felsefesine başvuran, Platon'un aşkın tümel öğretisini reddeden stoacılar, dünya yurttaşlığına, insanlık ailesine, büyük komünite-

ye ait olmayı belirli bir kentte bağlanmaya tercih etmişlerdi. Diyojen'in negatif özellik içeren kozmopolitanlığının aksine stoacılara göre bir kişinin dünya vatandaşı olması için yerel aidiyetlerden vazgeçmesi gerekmezdi. Çünkü bunlar yaşama büyük zenginlik katardı. Stoacılar bir kişinin bu tür bağılıklarından kaçınamayacağına da inanıyorlardı. Bunun yerine insanoglunu iç içe daireler şeklinde sardığını tasavvur ettikleri ve insanın kendi benliği, ailesi, akrabaları, komşuları, hemşerileri, ülkesinin insanları ve nihayet bütün bunları çevreleyen insanlık ailesinden oluşan bağılık çemberlerinin yerinin değiştirilmesini, yani en dıştaki insanlık ailesini en içteki çember kadar yakını-mız kılınmasını düşünüyorlardı. Antik çağın bu gezgin entelektüelleri insanlığa bağlılığı savunarak erken bir evrenselciliği vurgularlar. Stoacı felsefenin odağında 'polis'in yasalarıyla bağlı yurttaşlar yerine, doğal hukukun eşitlik düzeni içinde yaşayan evrensel insan topluluğu vardı. Douzinas'ın da vurguladığı üzere, stoacılar doğal hukuku savunan ilk ütopyacı düşünürlerdi.[3] Onlar doğayı eşitliğin ve özgürlüğün yatağı olarak görüyorlardı. Toplumsal hayata örnek oluşturabilecek bir doğa anlayışına sahiptiler. Böylelikle, daha sonra da devletin keyfilğine karşı bir güvence olarak savunulacak doğal haklar anlayışının temelini attılar. Doğal hukukta var olan özgürlük ideali ve insan onuru devrimci hareketlere, politik isyanlara güç verdi, direnişlere ve sivil itaatsizliğe temel oluşturdu.

Stoacı felsefenin temel metni, okulun kurucusu kabul edilen ve M.Ö. 3. yüzyılda Atina'da dersler vermiş olan Kıbrıslı Zenon'un Cumhuriyet'idir. Zenon günümüze ancak belirli bölümleri kalmış olan metinde 'polis'in kurum ve yasalarını adalet, eşitlik kardeşlik idealleri adına eleştirir ve bunlara karşı alternatifler sunar. Kurumları eleştirmekle kalmaz, bunlardan pek çoğunun kaldırılmasını önerir. Erdemli insanlardan oluşan bir toplumda bunlara ihtiyaç olmayacağını belirtir. Adil ve erdemli davranışın yasalarla tanımlanamayacağını, yasalarının dayatmasıyla erdemli yurttaş olunamayacağını ileri vurgular. Zenon'nun Cumhuriyet'i klasik antikitenin en özgürlükçü ütopyasıdır ve bu bakımdan Platon'unki ile tam bir karşıtlık oluşturur.

Modern kozmopolitanizmi dünya barışını savunan, bunu ya-

parken de bir ölçüde antik çağ kozmopolitanizminden yola çıkarak insanlığın birliğini vurgulayan, devletlerin yapay ayrılıklar yarattığını ileri süren Rotterdamlı Erasmus ile başlar. Ama hemen ardından modern kozmopolitanizm düşüncesi-nin Kant'ın Fransız Devrimi öncesi ve sonrasını kapsayan on iki yıllık dönem içinde yazdıklarıyla geliştiğini eklemek gerekir.

Kant devletlerin aralarındaki ilişkide uluslararası hukuk kuralları ile bağlı olmalarını, karşılıklı hak ve sorumlulukları olan hukuk özneleri haline gelmelerini savundu ve daimi barış anlayışını bu düşünce üzerinde temellendirdi. Devletler, daimi barış adına gönüllü bir birlik meydana getirmeliydiler. Asıl önemlisi Kant'ın ulusal ve uluslararası hukukun ötesinde üçüncü bir hukuk düzeni, bireyi 'dünya vatandaşı' olarak kabullenen yeni bir kamusal hukuk önermesiydi.

Kantçı düşünceye göre insanoğlu sadece kendinde nihayet bulur, insanoğlu sadece insan olduğu için bir değere sahiptir. Bu niteliği onu evrensel bir toplumun doğal üyesi yapar. Kozmopolitanizmin günümüzdeki en önemli savunucularından biri olan ve insan haklarını insanın onurunu koruyan haklar olarak tanımlayan Nussbaum, kalkınma ve refah sorununu özgürlükler sorunu olarak düşünüyor; adalet ve eşitliği refah politikalarının merkezine yerleştiriyorlar. Savundukları insan yeterlilikleri tezi kalkınma sorununa alternatif bir yaklaşımı ifade ediyor. İnsan haklarını öne çıkartıyor; gelişmeyi hakların ve özgürlüklerin genişlemesi ve gerçekleşmesi temelinde kavlıyor. Yaşam hakkı, bedensel bütünlük, düşünme yeteneğinin ve pratik aklın kullanılması, başka türlerin hayatına ve çevreye ihtimam gösterme... İnsan yeterlilikleri kavramı bunları kapsıyor. İnsanların diledikleri yaşamı seçme haklarını birinci derecede önemsiyor. Burada insan varlıklarına fırsat verildiğinde, yoksulluğun sorun olmayacağı tezi var ve dolayısıyla gizlice kapitalizm ve sömürgecilğe direnç söz konusudur.

21. yüzyıl düşünürlerinden Kwame Appiah, kozmopolit kuramın iki temel ilkeye dayandığını söyler: Bilginin yanılmaz olmadığına ilişkin yanılabilirlik doktrini ve çoğulculuk. Yanılabilirlik, yanılıyor olabileceğinizi ve bunun farkına varamayabileceğinizi kabullenmektir bir nevi. Çoğulculuk ise hayatın pek çok alanında karşılaşılan sorunlara birden çok doğru cevap bulunabi-

leceğini kabul etmektir.

Jacque Fresco tarafından oluşturulan Venüs Projesi , hızla büyüyen uluslararası bir eğitim kuruluşu. İnsanları ayıran tüm yapay sınırları aşan, kozmopolit fikirleri yaymayı amaçlıyor. Venüs projesi yoksulluğun, kıtlığın, toplumdaki her türlü yozlaşmanın, suçun ve savaşların nedeninin, günümüz dünyasının toplumun yararına olan teknolojik gelişmeleri bilinçli bir şekilde yavaşlatan kar bazlı ekonomik sistem olduğu düşüncesiyle kuruldu. Jacque Fresco, kar bazlı ekonomik sistem tarafından teknolojinin gelişiminde kasıtlı olarak yaratılan yavaşlamanın, "karlılık"tan kurtarıldığında daha fazla insan için daha çok kaynak bolluğu ve buna bağlı olarak daha fazla ürün sağlayacağı ve kıtlık, yoksulluk ve açlığı ortadan kaldıracağı teorisini geliştirdi. Bu yeni keşfedilmiş kaynak bolluğu, insanların bencillik, yozlaşma ve açgözlülüğe olan eğilimini azaltacak ve birbirlerine güvenme eğilimini aşılayacaktır. Fresco'ya göre, parasal ekonomik sistem ve onun sonucunda ortaya çıkan emek ve rakabet gibi süreçlerin insanları gerçek potansiyellerini ortaya koymaktan alıkoyarak toplumu geriletmektedir. Fresco, insanların daha uzun, sağlıklı ve daha anlamlı bir hayat yaşamalarının artık mümkün olduğuna inanarak bahsettiği düşüncelerin toplumdaki insanların büyük çoğunluğu için en üst düzey fayda sağlayacak fikirler olduğunu ifade etti.

Dünyanın küçük bir köy haline doğru evrilmesi, başkasının haklarını tanımayı ve birlikte yaşamayı dahası çıkarların daha dikkatli hesaplanmasını zorunlu kılmıştır. Böyle olunca globalleşen bir dünyada ötekini tanıma bir zorunluluk olmuştur. Bu zorunluluk, karşılıklı ekonomik ve politik bağımlılığın artmasıyla birlikte bütün dünyayı ilgilendirmektedir.

Dahası farklı kültür ve toplumları tanıma ve anlama stratejisinin gerisinde de, kuşkusuz sömürgecilik politikası da vardır. Çünkü sömürebilmenin ABC'si sömürü odaklarını çok iyi tanımayı gerektirir. Esasında yerel kültür örüntülerinin iptali ve evrensellik anlatısıyla liberalizmin öne çıkarılması da bir tür sömürgeciliktir. Bunu bugün dünya daha iyi bilmektedir. Modernleşme başlangıcında anlaşılmasa da, yenilerdeki farkındalıkla faturanın bedeli anlaşılmaktadır.

Çünkü gerek bireysel gerek ülke bazında düşündüğümüzde, kişileri oldukları kimliklerden olması gereken evrensel (!) yapılanmalara doğru kaydırduğımızda, kendi olmadıkları için mutlu olmayacaklar. Kendimiz olabilirsek, mutlu olabilmeyi de doğal olarak sergilemeye başlayacağız. Tolstoy'un dediği gibi, "mutluysak, suçlu hissetmeyeceğiz". Kendi olamayan kişiler üretken olamazlar. Çünkü üretkenlik Tanrı'nın bir lütfudur kullarına ve o, kilden bir bardağa benzer. İnsan ürettikçe, coşkuyla daha çok biçim vermek ister kilden bardağına, ona biçim verdikçe kendisi de terbiye olur. Yaradan da, her iki eserden kıvanç duyar; tıpkı insanın övünç duyması gibi. Yeter ki, kendi karakterince biçim vermeye gönül versin...kendi olabilen çok az insanın iç çocuğu canlıdır. W. James'in ifadesiyle, çocukluğumuzu kaybettiğimiz için mutsuz oluyoruz. Konuyu kendi olmak veya kimlik açısından değerlendirdiğimizde de böyle sonuçlara ulaşıyorsak, konunun siyasi, toplumsal ve diğer parametreleri küçümsenemez.

Kulağa hoş gelen "çok-kültürlülük" ifadesi son kullanım tarihini çoktan aştı ve eskisi gibi ümit vaat etmiyor. Özellikle Batı Avrupa, bu konuda olumsuz deneyimler yaşadktan sonra, benim yerindeyse yoğurdu üfleyerek yemektedir. Çünkü süttten fazlasıyla ağız yanmıştır: 1990'lı yıllarda neredeyse moda olan, farklılıklara açık olma ihtiyacı ve popülerleşmeye aday olan çok-kültürlülük algısı, yerini farklılıkları yönetememe kaygısına veya kolektif bir histeriye bırakmıştır. Bilhassa göçmen akınları ve mülteci sorunu, bu konudaki kaygının dozunu artırmıştır.

3. Avrupa'ya Göçler ve Ötekine İlişkin Siyasal Histeri

Sanayi devrimi sonrasında göçmenleri, işçi açığını kapatmak için, ülkesine almak zorunda kalan Avrupa, başlangıçta olası sorunları kestirememiştir. Zira 1960'larda başlayan göç dalgası şimdilerde bambaşka bir mahiyettedir. Şüphesiz hâlihazır durumda da, Avrupa'nın yaşlı nüfuzunun artması ve genç kuşağa olan ihtiyaçtan dolayı bir başka boşluk belirmektedir. Ne var ki, daha akut görünen farklı kimlik problemi bu boşluğu gölgelemektedir. Nitekim ilk başlarda bile göçmen yerine yabancılar ifadesi kullanılırken, 2000'li yıllara gelindiğinde daha çok Müs-

luman algısı dolaşıma girmiş durumdadır. Yabancı olanların dahası her daim olası şüpheleri kendinde barındıran Müslüman kimliklerin yönetilmesinin kolay olmayacağı şimdilerde iyi bilinmektedir. Müslümanlara ilişkin kaygı (!) giderek yerini Emmanuel Terray'ın dediği gibi "siyasal histeri"ye kaydırmaya başlamıştır.

Çok-kültürlülük kavramı ve yaşanan bir olgu olarak farklı kültürlerle açıklık, hoşgörölü olma ve birlikte yaşama kültürü gibi ifadeler pratikte karşılığını bulamamaktadır. En azından Batı'da yaşanan krizler bunun somut göstergesidir. Hollanda, Almanya, İngiltere ve Fransa bu konuda net tavrını ortaya koymuş durumda. Örneğin Hollanda için önemli iki figür olan Pim Fortuyn ve Teslimiyet/Submissio filminin yapımcısı ve yönetmeni T. Van Gogh cinayetleri ve geçen yıl vuku bulan Fransa'daki Charlie Hebdo saldırısı çok-kültürlülüğün yönetilemediğini ilan eden olaylar ve simgeler olup çıkmıştır.

Theo van Gogh'un ölümüne neden olan Submission(Teslimiyet) adlı kısa film ile kamusal alan ve sanat alanının birbirine yaklaştığını görebiliyoruz. Sanatta imajların kışkırtıcı etkisi, şiddet olarak tezahür etmiştir. İslam'da kadını konu alan itaat adlı bu kısa film, Müslüman kesimden büyük tepki almıştı. Senaryosunu liberal partili milletvekili Ayaan Hirsi Ali'nin yazdığı 10 dakikalık filmde, Kuran'da kadının yeri anlatılmıştı... Filmde, kadına baskının normal kabul edildiği aktarılıyor. Film, kocası tarafından işkence gören bir kadının portresi üzerine kurgulanıyor. Ayrıca bir grup kadının vücudunda, erkeklerin kadınları dövmesine izin veren ayet dövme şeklinde teşhir edilmiştir. Öte yandan bir tezat içinde, şeffaf kara çarşafli kadınlar da, gizlice, cinselliğin çağırıcısı/açığı olarak gösterime sunulmuştu.

Bu ve benzeri olaylar unutulmak istenmiyor ve farklı kültür- lere karşı mesafenin de ötesinde, tedbir düşüncesini gündeme getiriyor. Paul Riceour'un dediği gibi, "haklı bellek yoktur; sadece bir yerde aşırı hatırlama; başka bir yerde aşırı unutmanın yarattığı kaygı verici bir manzara" vardır. İşte Batı toplumu 11 Eylül olayını ve buna eklemenecek diğer gelişmeleri "aşırı hatırlama"ya yatkın olunca, çok-kültürlülük ifadesi de bir mit olmaya yazgılı görünmektedir.

Kuşkusuz buradaki durum çok karmaşık...Modern hayatın günübirlik yaşam felsefesiyle yoğrulan Batı toplumu, Müslümanlarla bile (!) uğraşmayacak kadar bencilleşmişti. Tarihlerinde mevcut olan bu gizli kini, belki de 11 Eylül ve ona zincirlenen olaylar tetikleyerek hatırladıkları için “aşırı hatırlamadan” söz edebiliriz. Bir bakıma “sâhi..., böyle bir sorun vardı, nasıl unuturuz, nasıl unuttuk/unutturulduk...?” diyerek bir bakıma modernizmin vurdumduymazlığına da kızgınlıklarını, sözünü ettiğimiz olaylar üzerinden itiraf etmiş oldular.

Elbette böylece sekülerizm ve laiklik yeni bir yorumlama içine girmiştir. Teorik olarak din ve sekülerizm arasındaki nahos enstantane, kamusal alanda da karşılığını bulmuştu. Ancak yeni bir yorumla, çatışmacı bir karşıtlık ve tehlikeye karşı tedbir olarak bir algı operasyonu başlamıştır.

Öte yandan Doğu bloğu da çok-kültürlükle baş edemediğini ayan-beyan görmüş oldu. Gerek etnik, gerek mezhep gerek başka nedenlerle ülke içindeki farklılıklar bile sorun olarak varlık göstermektedir. Misal İran’ın velayeti fakihinin fetvası, Irak savaşı, El-Kaide ve hala etkisi süren Suriye krizi, farklılıkların sorun olduğunu veya büyük güçlerin bunun üzerinden çatışma aradığını bilmeyen kalmadı. Çok uzaklara gitmeye gerek yok; ülkemizdeki terör olayları Türk-Kürt tartışması da, çok-kültürlülüğün kâğıt üzerinde yaşadığını, pratik hayatta masaldan öteye geçmeyeceğini göstermektedir. Vamık Volkan olumsuz travmaları küçük topluluklar için uygun görmüştü. Volkan’a göre, azınlık ve küçük topluluklar, olumsuz travmaya tutunur. Ancak şimdilerde hâl böyle değil. Olumsuz travmalar daha ziyade büyük toplulukların bencil ve birbirinden kopuk hali için bağlayıcı işlev görmektedir. Belki de, ulus devletlerin çözülme arafesinde, olumsuz travmalar milliyetçiliği tetikleyecektir....

... “Self-İslam” kitabının yazarı Abdennour Bidar’ın dediği gibi, Batı’da kutsal kozmosun aşınması muhafazakârlar için kutsal kozmos “katılaşmış” olsa da, Müslüman kadınlar da arkaik, şişirilmiş ve katılaştırılmış bir gelenekten kaçmaya çalışıyor elbette. Ancak kapitalizmin üretim ve tüketim çarkına yakanmak da istemiyorlar.

4. Çokkültürlülük, Evrensellik ve Kamusal Alan

H. Arendt'in ifade ettiği gibi, kamusal alan, zuhur etme alanıdır. Ona göre, özel sığınaktan çıkıp, kendini ortaya koyma, kamuya çıkma cesareti sırasında, vatandaş olma serüvenidir.

Çok-kültürlülük kavramını Arendt'in tartışmasıyla, kamusal alan tanımıyla sınıyabiliriz. Çok-kültürlü bir dünyanın kamusal alanı dünyanın her biryanı, hepsi, tamamıdır. Hal böyle olunca, kamuyu, herhangi bir devlet ve toplum sınırlamasının ötesinde sabitlememiz gerekecektir ki, bu da kavramın kendisiyle çelişkilidir. Bir kere, insan varlığını kültürün belirlediğini söylediğimiz zaman bu boşlukta kalacaktır. Zira yerelliğin tam olarak iptali öz konusudur. Modern toplum endeksinde konuştuğumuzda, devletler kendi toplum dinamiklerine göre organize olur. Misal, göç alan bir devlet, sanayi ve işçi ya da turizm kentlerinin hâkim olduğu devletlerin kendi envanterleri vardır. Hal böyle olunca kamusal alanı da çerçevede tanımlamak zorundayız.

İnsanın evrensel olarak konumlanması ya da kavramların biçimselleşmesi insanî içeriklerinden de koparıldığı anlamına gelmekteydi.⁸ Oysa insan aklını ve ruhsal döngüsünü de toplum ve kültür belirler. Bu anlamda insanın bunlardan kopuk olması ya da özgür kalması düşünülemez. Bu gün modern psikiyatri bile, ruh sağlığı ve hastalıklarını anlamlandırırken, kültür ve gelenek bağlamından koparılmış bir insan modeli üzerinde ilerlenemeyeceğini iyi bilmektedir. Hatta hâkim kültürde azınlık olarak kalan kimi kişilerin şizofrenik mesafelerinin oluşmasında hakim kültür ile ait olunan grup arasındaki, politik, kültürel etnik vb. bağları bilmeyi yeğlemektedir.

Kültür, gelenek ve yerelliğin paranteze alınması gerçekte modernizmin bir projesidir. Bu projenin önemli mimarlarından biri olan Leibniz başlangıçta, kesin bir dil olarak evrensel dilden söz ederken, farklılıkları da teke indirgeme amacını güdüyordu. Zira Leibniz, evrensel karakteristikten (*characteristica universalis*) söz ederken, ideal bir dil rüyasını hayal etti. Öyle ki bu dil,

⁸ Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 1998, s. 71. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

aritmetiğin dili gibi kesin, belirli ve evrensel olmalıydı. Leibniz bunu kurgularken tekniği ve teknolojiyi düşünmüş müydü? Bilinmez ancak kastının büyük ölçüde bununla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Ancak burada Heidegger'in Batı düşüncesinde teknikteki gelişmenin düşünceyi durdurduğunu söylemesini anımsamamız isabetli olabilir. O, düşüncenin düşmanı akıl derken de bunu ifade etmişti ve nihayetinde bu vurgu varlığın unutulmasını haber veriyordu. İnsanoğlu akılla gelişirken tefekkürü iptal etti; dahası varlıkla veya varoluşuyla bağını kopardı. Teknik düşünmez diyen filozof salt matematiksel aklın da düşünmeyeceğini onun ürünleri arasında sıkışıp kalan insanın da düşünce tutulması yaşayacağını işaret ediyordu.

Ancak tefekkürü tatile çıkardığımızdan beri, derinlik bizden irak kaldı ve görümüz zayıfladı. Zira görmek, bir şuur işidir. Görümüz tutulduğu için, iyi şiir de yazamaz olduk. Şiir, şuur ve idrak durumumuzun coşkusal bir dışa vurumuysa, bu yolda da yaya kaldığımız âşikar. Şuur, bakmayı, anlamayı ve kavramayı gerektirir. Kavramadıklarımız bizim dünyamızın içindedir ve bu bir tür keşiftir. Daha önce varolan ancak bizim dünyamıza yeni dâhil olanları keşfederiz. Bunun bir diğer adı "fark etmek"tir.

Toynbee teknoloji ile kültürün ters orantılı olduğunu söylerken, teknoloji çağında göremez olduğumuzu da ima etmişti. Kültürün temel yapı taşlarını tefekkür, estetik algı ve akıl adeta bir sarmal gibi inşa eder; bahsettiğimiz kayıplarla, tefekkür, sezgi ve görü (!) rafa kalkınca, sadece maddi kültürden söz edebiliriz. Maddi kültürü daha çok akıl, duyu ve el becerisi kurar.

Yeni dünya, tüketim çılgınlığıyla birlikte, daima daha yenisine doğru yönelim içindedir. Daha iyisi olmalı, dahası en son tasarıdan geri kalınmamalı. Böyle olunca, bağlılık, tutku, özlem eski ama eskimeyen tortu, birer nostalji olarak kalıverdi.

Aşk, bir tür yanılsama olsa da, birini yüceltme ve biricik kılma özgürlüğüydü. Şimdi ise, sevgiliyi değil; kendimizi yüceltme ve ölümsüzleştirme devrindeyiz. Bunun içindir ki, "sevgilin saçının teli" değil, kendi öz-çekim (selfie) fotoğraflarımız ön plandadır. Çünkü kendimizi görebilmek çok meşakkatli bir

yolculuktur. Aynanın yansıttığı resme bakmak ise çok daha kolaydır. Kısacası bakmak tanımayla ilişkili görsel bir ameliye iken; görmek daha derinlikli ve tortu bırakan bir fiiliyattır.

Modern Batı düşüncesinin bir tür tekrara düşmesini, onun yeni ufuklar açamamasını dahası neredeyse bir tünel bakışına duçar oluşunu onmaz bir yara olarak okuyan Heidegger, “içinde bulunduğumuz durumdan bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir demişti.” Sonuçta modernitenin bilançosunu, telafi veya rehabilitasyon etmek mucizeye kalmıştı.

V. Frankl’in tespitiyle, bugün sıkıntı ve kayıtsızlık yayılmaktadır. Boşluk ve anlamsızlık duygusu da adeta kol gezmektedir. “Varoluşsal vakum diye adlandırdığım şeye bugünün kitlesel nevrozu da denebilir. Maslow tarafından ortaya atılmış yerinde bir tanım olan doruk yaşantısının (peak-experience) aksine kişi, “boşluk deneyimi” (abyssexperience) anlamında bir varoluşsal vakum yaratabilir.”

İşte bu kitlesel nevroz bir bakıma insanın anlamsızlık ve anlam arayışı arasında salınması demektir. Bu salınım içinde insanın, dış dünyayla bağı azalır ve kişi kendine çakılı kalma durumu yaşamaya başlar. Söz konusu duruma narsizim dediğimizde, boşluk deneyim ve kendi gereksinimlerine gömülü kalma, ancak ufuk genişlemesi, doruk deneyimler ve inanma aktı gibi güçlü dönüşümleri ve değişimleri talep eder.

Batı’da modernlik büyük ölçüde burjuvazinin iktidar yürüyüşü esnasında ortaya çıkan toplumsallıktır. Burjuvazide yukarıda değindiğimiz olumsuzluk işareti olan konuları temsil etmenin başlangıcıydı. Bunun içindir ki gerçekte modernlik, burjuvazi ve proleterya arasındaki gerilimin toplumsal tezahürleridir. Örneğin narsizmi burjuvazi temsil ediyorsa, kitlesel nevrozu proleterya sembolize etmeye başlayacak ve sonuçta ikisi de, Maslow’un dediği “boşluk deneyimi”nin gösterenleri olacaktır.

Burjuva kapitalizmin de sözcüsü olarak tek dil ve evrensel bir modeli dolayısıyla çok-kültürlülük altında küreselliği savunur. Oysa proleterya, işçi ve emeğin sembolü olarak liberalizmin bir aldatmaca dahası sömürü olduğunu temsil eder.

Kartezyen düşüncenin ‘hakikatin yokluğu iddiasını ya da nesnel gerçeğin altını oyama çabasını’, bütün dünyasal nesne-

leri bilinç ile bilinç işlemlerinin akışı içine alma stratejisi olarak okuduğumuzda, evrensel ve genel-geçer gerçeklikler düşüncesi-nin temellerinin nasıl atıldığı da görülmeye başlanır. Zihinleri-mizi nesnel gerçekliğin özel zihin durumlarına ya da daha ziyade öznel zihni süreçlere dönüştürülmesine belki de en hazır hale getiren şey, maddenin nihaî olarak enerjiye, nesnelerin atomik oluşumların çevrimine dönüştürülmesi oldu.⁹ Belki de bu mekanikleştirme süreci, en yavaş işletilerek küreselleşme mitine uygulandı. Kültürlerin ve toplumların tıpkı madde gibi evrensel bir aynılık potasında eritilmesi ve yerliklerin ya da geleneklerin global dünyanın parkeleri dolayısıyla aynılıklar bileşeni olduğu işlendi.

Bu, Platon'da evrensel yegane dolu/tam yer iken, Hobbes'da egemenin iradesiyle doldurulması gereken mutlak manada boş bir yerdir. Nihayetinde ikisi de evrensel karşısındaki yerele ve somut insana, kendine has bir dinamiklik atfetmekten kaçınırlar. İlkinde yerel olan kuvvetten fiile geçmek için evrensel içinde çözülmesi gerekmektedir. Var olma demek, evrenselleşme demektir. Hobbes'da ise, tikel, birtakım vasıtalarla da olsa, kendini tikellikler alanından ayırarak, toplumun sual olunmaz yasası haline yükseltir. Evrensel, tereddütsüz boştur ancak farklı bağlamlarda tikellerle doldurulabilir. Ancak Platoncu düşünce içinde kaldığımız sürece, evrensel boş bir yer olmaktan ziyade, mümkün tüm anlamların mekânıdır. Tikeli soğurmuş ve kendi dünyasına dâhil etmiştir. Dolayısıyla da evrensel ve tikel arasında herhangi bir gerilim veya uzlaşmaz karşıtlık yoktur.¹⁰ Platoncu dünyadan bakıldığında, belki de temellerinin o dönemden atıldığını varsayarsak, küresel olan dolu veya çokkültürlülük tam'dır. Çoğulculuk açısından düşünürsek, hepsi aynı mesafede olan yerelliklerle, bu evrenselin doldurulması mümkündür. Her kültüre eşit mesafede toleranslı olma fikri, tek kültürü hâkim kılma düşüncesine daha ekonomik ve kullanışlı olarak evirilecektir.

⁹ Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır S. Şener, İletişim Yay., 2000, s. 402.

¹⁰ Laclau, Ernesto, "Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti", *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yay., 2005, s. 42, 46.

Yeni Çağ'da Leibniz'in iyimser bir dünya tablosunu savunmak için Tanrı'nın "genel irade"sini etkin kılıp, "özel iradesi"ni manupüle etmesi de aynı amaca matuftur. Hatırlayacak olursak Leibniz'e göre içinde yaşadığımız dünya, kötülükler barındırsa da, mümkün olabilecek en iyi dünyadır. Genel irade de, büyük oranda iyi olana yönelir ve tercih yaparken iyi olanı amaçlar. Özel irade âlemde her ne var edilecekse onların hepsinin birbiri ile uyumlu birlikteliğini amaçlamaz. O sadece şuna veya buna göre bireysel varlıkların en iyisinin varlık kazanmasını arzu eder. Diğerisi ise, tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir şekilde bütünlük oluşturmalarını ve genel olarak "en iyi olanı" oluşturmalarını amaçlar.¹¹ Tıpkı bunun gibi küresel ve global algı, genel ve bütün kombinasyonuna ve aradaki armoniye; oysa gelenek ve yerel kültür şu veya bu kültüre göre daha iyi (!), daha faydacıl olana doğru döner.

Dahası Aydınlanma ve Modernizmle birlikte geleneğin kaybedilmesiyle, geçmişin uçsuz bucaksız topraklarında yol gösteren kılavuz ip yitirilmiş olundu. Ancak bu ip, aynı zamanda her nesli geçmişin önceden belirlenmiş bir yönüne bağlayan bir şeydir. Doğrusu gelenek gibi sağlam bir çapa olmadan geçmiş de bütünüyle tehlikeli demektir. Geleneğin kopmak insan var oluşunun derinlik boyutundan kopmak demektir. Hatırlama olmadan insan derine dalamaz. Çünkü bellek ile derinlik aynıdır.¹² Shils'in de ifade ettiği gibi, bireycilere göre, "tam olarak kendi" olma demek, önceki kuşaklardan miras kalan bilginin, normların ve ideallerin yükünden kurtulmuş ya da onların gölgesinde olmayan kirletilmemiş bakir ben'de var olan şeyi keşfetme demektir. Geleneğin rasyonel eleştiri önündeki suskunluğu, onun konumunu zayıflattı. Geleneğin tahrifi, bireyselliğin çiçeklenmesinin yolunu açtı.¹³

¹¹ Leibniz, Theodicy, Trans E.M. Huggard, Open Court, Publish., U.S.A 1993, s.136-137.

¹² Arendt, Hannah, "Otorite", s. 130-131.

¹³ Shils, Edward, Tradition, Faber and Faber, London Boston, 1981, s. 11

C. Çokkültürlülük Ekseninde Merkez ve Çevre Çatışması

Çok-kültürlüğü bir tür eksen kayması veya değişimi olarak düşündüğümüzde, Shils'in merkez-çevre tanımlaması önemli bir açılım verebilir. Merkez ve çevre kavramlarını toplum analizinde ilk kez kullanan Edward Shils, her toplumun merkezî bir alana sahip olduğunu ifade etmekle birlikte, bu alanın belirli bir kutsiyete sahip olduğunu belirtir. Merkezî alan, herkesi etkileyecek ölçüde sahip olduğu gücü, varlık sebebi olan değerler ve inançlar dünyasından almaktadır. Dolayısıyla bu merkez, aynı zamanda toplumu yöneten semboller, değerler ve inançların da merkezini teşkil etmektedir. Shils'in "merkez"i, aynı zamanda bir eylem alanını ifade eder. Bu eylem alanı kişiler, roller ve statü sistemi, akrabalık sistemi, siyasî teşkilat gibi çeşitli kurumların faaliyetlerinden oluşan bir alandır. Yani değerlerin, inançların ve rollerin cisimleştiği sahadır. Toplumun "merkez"i açısından değerler sistemi ile kurumlar sistemi bir bütünlük göstermektedir. Fakat bu bütünlüğün olması, o toplumun üyelerinin tamamının o merkezi değerleri benimsemeleri anlamına gelmemektedir. Buna rağmen merkezi değerler sisteminin içerdiği değerler, kültüre ait özel örnekler içermesi ve bu alanın, toplumun yöneticileri tarafından sahiplenilmesi nedeniyle belirli bir "kutsiyete" sahiptir. Bu kutsiyet, merkezin gerek değerler düzeyinde gerekse kurumlar düzeyinde sahip olduğu otoritenin kaynağını oluşturur ve bu otoriteden doğan bir takdir edilme arzusu uyandırır. Shils'e göre, merkezi değer sisteminin en büyük taşıyıcısı "devlet"tir. Devlet, sahip olduğu otoriteyi yayma eğilimi içindedir. Böylece merkezin değerleri, toplumun diğer kesimlerine, devlet tarafından, merkezin seçkinleri aracılığıyla yayılmaya çalışılmaktadır. Bu seçkinler, kendilerine itaat edenleri ödüllendirme, karşı gelenleri ise cezalandırma eğilimindedirler. Merkezi kurumlar sisteminin seçkinleri güçlüdür, çünkü toplumda anahtar bazı pozisyonlara sahiptirler. Anahtar pozisyonların çok önemli olması, atamanın merkezden kontrolü, kişisel bağlar veya aralarında ortak özellikler olan memurlar dolayısıyla, seçkinler arasında bir uzlaşma söz konusudur.

Merkez ve çevre kavramlarını modernleşen toplumlar ile ilişkili olarak ele alan Shils'e göre, bütünleşmiş bir ekonomik sistemin varlığı, kentleşmenin ve eğitim imkânlarının toplumun geniş kesimlerine yayılması, toplumun farklı kesimlerinin birbirleriyle daha fazla temasa geçmesi, merkezin değer sisteminin çevre tarafından daha fazla benimsenmesini sağlayacaktır. Bu toplumlarda merkezi değer sistemi çevre tarafından daha kolay kabul görmüş, böylece toplumsal karşı karşıya gelmeler, toplumsal ilerlemenin dinamik unsuru olabilmiştir.

Shils'e göre, "Batı'nın modern toplumlarında, merkezi değer sistemi, üyelerinin kalplerine, daha önceki herhangi bir toplumda şimdiye kadar başarmış olduğundan çok daha derin biçimde işlemiş"tir. Bu durum Batılı insanın "vatandaş" halini almasını kolaylaştıran temel etkenlerden birisi olmuştur. Shils'in ortaya koymuş olduğu merkez ve çevre kavramlarının.¹⁴

Hümanizmin evrensel bir değer olarak öne çıkması bir anlamda neredeyse insanlık değeri olunca, bir dünya devleti ve vatandaşlığından bahsetmek kolay olacaktır. Hal böyle olunca, gelenek, kültür ve din gibi farklılıkların genel eşgali hümanizmle eşitlenince, yerel olanlar da rafa kaldırılacaktır.

1. Somut Yaşam ve Kültür

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda Platon'un Atina demokrasisinden bağımsız ideal devlet tasarısıyla düğmeye basılan modern siyaset felsefesinin, siyasetin toplulukta eylemde bulunabilen ve yeni bir karar alabilen ve dolayısıyla yeni bir şeyi başlatabilme kapasitesindeki insanların icrasıyla gerçekleştiği gerçeğini gözden kaçırdığına dikkat çeker. Demek ki, insanların idealde değil, topluluk halinde var olan bir varlık olduğu ve bu nedenle de, her birinin yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olduğu, dolayısıyla belirlenmiş bir modelle uymalarının mümkün olmayacağı gerçeği görmezden gelinir.¹⁵ İşte bu husus, gerçek yaşamın ve içindeki geleneğin tortusunun, bundan kopuk olmayan geleceğin hayalinin de,

¹⁴ <http://www.bilgidergi.com/uploads/2007Gulener.pdf>

¹⁵ Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s. 36.

ideal bir dünyada buharlaştırılması anlamına geliyordu. Bu bir bakıma gerçek hayatta sosyal olmayan ancak sosyal paylaşım sitelerinde çok etkin olan arkadaş sayısı sınırı bulan kişileri anımsatmaktadır. Zaten sanal dünyayı, zihindeki ideal kurgunun gerçekteki yansıması olarak pek ala görebiliriz.

Modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü doğal hayatın politik eylem üstündeki önceliği ve etkinliği doğurmuştur.¹⁶ Zira doğal yaşam bir bakıma kağıt üzerinde ve sanal dünyada gösterime sunulunca, hayal ile gerçek yer değiştirmiş oldu. Şu halde diyebiliriz ki, Platon'un "polis yaşamının gerçekliğiyle, filozof-kralın şahsında aklın egemen olduğu ütopyik bir yönetimi karşı karşıya getirmesi" modern devlet düşüncesinin çıkmaz sokağa girmesinin menşeyini teşkil eder. Platon'un filozof-kral ile Yunanın tiranı arasında kurduğu vahim benzerliğin¹⁷ ilmeklerini modern devlet tasarısında da görmek mümkündür. Dahası buradaki ters-yüz edilme sırasında toplum da, ideal bir insanlar topluluğuna evrilecektir. Platoncu dünyadan konuşmaya devam edersek, fenomenler dünyası veya yaşanan dünya, zaten idealar dünyasının bir yansımasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla idealar dünyası üzerinden konuşulan bir devlet ve toplum daha gerçekçi olacaktır.

Peki Platon neden bir ideal devlet projesine girişti? Platon'un amaçlarından biri, Atina kültüründeki değer biçen dil kullanılışındaki genel bir tutarsızlığın varlığına dikkat çekmekti. İdeal devleti oluştururken de, bu dilin beslendiği Homerik kalıtları da uzaklaştırması gerekmiştir. Platon Cumhuriyet'de o kadar ideal bir adalet tanımı ortaya koyar ki, bu Homerik toplumdaki 'dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yap' şeklindeki adalet anlayışından oldukça uzaktır. Zira, sülale, akrabalık ve kan bağı gibi unsurların önemine dikkat çekilen bir toplumun ahlak anlayışı elbette şehir devletinde çok önemli değildir. Ancak ideal devleti oluşturmada olduğu gibi, toplumsal yapının birden değişebileceğini düşünmek çok isabetli değildir. Kısaca-

¹⁶ Agamben, Giorgio, Kutsal İnsan, -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat- çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 1995, s. 12

¹⁷ Arendt, Hannah, "Otorite", Geçmişle Gelecek Arasında, İletişim Yay., B. Sina Şener, 2004, s. 147.
Üniversite, PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

sı, Platonun teorisi, ahlaki ve politik erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağlamaktadır.¹⁸ O, ideal devletini tasarlarırken tırpanlaması gereken unsurlar, gelenek ve geleneğin uzantıları olmuştur. Diyebiliriz ki, çok kültürlülük projesinin kökleri, “dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yap” diyen bir algıdan uzak ve hümanist bir söyleme yaslanır. Zira bu söylem, somut adalet anlayışından oldukça uzaktır. Zira, sülale, akrabalık ve kan bağı gibi bağlar yerine, dünya vatandaşlığı ya da yasalar önünde eşitlik anlatısı daha makbuldür.

Paul Tillich Parmenides’in tümel ve soyut varlık tasavvurundan bahsederken, adaletten konuşmaya başlayınca onu kuşkusuz mitoloji ve dinde var olan somut olarak tasavvur ettikleri adalet tanrıçası olan Dike’nin kavradığını veya ele geçirdiğini söylemesi anlamlıdır. Aydınlanma düşüncesiyle hâkim olan rasyonalizm bir bakıma tarihi ve kültürel dinleri de hakim alınca, tartıştığımız temanın en temel direği atılmış olur. Zira bu yeni tanrı filozofların tanrısıdır. Ancak Martin Buber, filozofların tanrısı ile dinin tanrısı arasında ayırım yaparken, felsefenin Tanrısının “parmaklarının ucuna kadar düşündüğünü ancak hissetmediğini”¹⁹ söylemesi, bizim tespit etmeye çalıştığımız kayıp halkayı haber verir.

2. Tarih, İnsan ve Tanrı

Max Scheler’e göre insan olma ve Tanrı olma baştan beri karşılıklı olarak birbirini gerektirmiştir. Tanrı’nın “kendi kendini gerçekleştirdiği, aynı zamanda kendi başına var-olan varlığın aradığı ve olması için bir ‘tarih’ olarak dünyayı göze aldığı, kendini Tanrılaştırmasının yeri insandır”.²⁰ Öyle ki ne insan, Tanrı’nın bu özelliklerini bilmeden –bu ideler olmadan- insan olabilir, ne de Tanrı insanın karşılıklı çalışması olmadan olduğu

¹⁸ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984 s. 131-132, 141.

¹⁹ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.

²⁰ Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev., Harun Tepe, s. 124-5, Ayraç Yay., 1998.

hâliyle Tanrı olabilir.²¹ İnsan, Tanrı tasavvuru sayesinde kendi benliğini, şuurunu keşfeder. Demek ki insan, insan olma gerçeğini, Tanrı tasavvuru sayesinde ortaya koyduğu ölçüde kavrar ya da farkına varır.²² Belki de ipin bir ucunun insanda olmasının sebebi ondan söküp atılamayacak kadar köklü olan sonsuzluk olgusunun mevcudiyetidir. Değil mi ki bu niteliği hâiz benlik Tanrı'nın insana bahsettiği bir ödün, üstelik de insana olan bağlılığından ileri gelen ödündür?²³ Bütün bunların yanı sıra diğer sınırlı şeylerden ziyade Tanrı, insanın miyarı hâline geldiğinde benliğe ne kadar sonsuz bir nitelik verecektir. Ve bu şekildeki "dinî benlik"²⁴ –dini kesinlikle kurumsal anlamda almaz-, yaratılmışlığın farkında olarak kanatları yaratmaya açıktır.

3. Modernizm, Aynılık Anlatısı ve Çokkültürlülük

İdeal bir din tasavvurunda Tanrı'nın kendini ifade ettiği mekân insan ve tarih değildir. Tanrısal akıl, hem dünya hem insan hem de Tanrı'nın yerine geçmiştir. Fransız metafizikçi Georges Gusdorf'a göre, klasik felsefenin faaliyeti, "insan, dünya ve Tanrı'yı, bir ve aynı realiteye yöneltilmiş üç ayrı bakış açısının objesi"²⁵ olarak araştırmaktan ibarettir. Bunlar arasındaki ilişkiyi dengeli ve tutarlı bir şekilde sadece felsefe açıklayabilir. Bu faaliyetteki yegâne aracı akıl olan felsefe, gerçekliğin aklın tekeline ve himayesinde olduğunu söylemek ister. Zira her üçünde de akıl ortak paydadır. Hakikat konusunda tek otorite olan akıl, en uygun ve en mükemmel kullanımını, Tanrı sayesinde kazanır. Dolayısıyla düşüncede ona en büyük imtiyaz verilir ve Tanrı, öteki varolanların yerlerinin belirleyicisidir. Şu halde hakikat bir tek olmasına rağmen niçin dünya, insan ve Tanrı şeklinde karşımıza çıkmaktadır? Varoluş düzeninin çeşitli

²¹ a. g. y.

²² Gusdorf, Georges, a.g.e.,s. 32-3.

²³ Kierkegaard, Sören, a. g. e., s.30.

²⁴ a. g. e., s. 92.

²⁵ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.13.

olmasının nedeni, sadece düzenlerin akla direnmeleri ve akla karşı akıldan kaynaklanmayan bir güvensizlik duymalarıdır. Nitekim uygarlıklar ve dinler tarihini göz önünde bulundurmadan bir Tanrı kavramını oluşturmak imkânsızdır. Kaldı ki, evrensel ortak duyu tanrısallığa sadece entelektüel normların basit özelliklerine indirgenemeyen karmaşık yüklemeler yükler.²⁶

İşte çok kültürlük anlatısı da, “çok” nitelemesini “aynı” anlamına transfer etmiştir; dolayısıyla gerçekte, tek-kültürlülük anlatılmaktadır. Nasıl ki yukarıda Gusdorf aklın, hem Tanrı hem insan hem de dünyanın yerine tasarruf edilerek kullanıldığını söyler; aynı şekilde farklı olanlarda akılcılık ve hümanizm dahası demokrasi potasında eritilir.

Modernizm projesinin farklılık yerine “aynılık” üzerine inşa edildiğini ve modernite eleştirisinin de tam olarak buradan, yani farklılıktan neşet ettiğini anımsarsak tasarrufun kaynağı ancak bilançosu da kendiliğinden görünmeye başlar.

Batılı feminist düşünce genel anlamda aydınlanmanın bir mirasçısıdır ya da onun ürünüdür. Iragaray tam bu noktada aydınlanma değerlerinin kadının yönelimleri için uygulanamayacağı itirazını geliştirir. Bir bakıma o, sözünü ettiğimiz aynılık fikri yerine farklılığı kadın kimliği üzerinden işler. Aydınlanma akıl'ın ve akılcılığın egemen olduğu, akılcı olmayan öğelerinse yadsındığı ya da bastırıldığı, akıldışının denetim altına alınıp güdümlenmeye ve dahası yok edilmeye yönelindiği bir dönemin adıdır bu düşüncede. Burada bahsedilen akıl Iragaray için tartışmasız bir şekilde eril bir akıldır.

Erkek akıl bütün Batı kültürünün tek cinsiyetliliğinin (monosexual) hem nedenidir hem de kendisi bu kültürün bir ürünüdür; kadın bu kültürde erkekten eksik ve aşağıda olandır. Tarafsız ve nötr bir bölge söz konusu değildir bu dünya içerisinde, öyle ki tamamen tarafsız ve cinsiyetsiz olduğu hiç sorgusuz kabul edilmiş olan felsefe ve bilim gibi alanlarda bile cinsiyetçilik hakimdir. Bunun nedeni Iragaray'a göre, mevcut her şeyin erkek öznenin söylemine göre üretilmiş ve erkek akla göre

²⁶ a. g.e., 13-4. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

düzenlenmiş olmasından dolayıdır. Kadınların eleştirisiz doğru-
dan bu düzen içerisinde aldıkları konumlar da kaçınılmaz bir
şekilde erkek özne'lik konumlarıdır.

Iragaray rasyonelliği bu bağlamda sorgulamakla birlikte, dışı-
lin akıldışılığı (irrasyonelliği) türünde yönelimlere de rağbet
etmez. Erkek akıl, belli bir yapıdadır ve bu yapı özdeşlik ilke-
si üzerine kuruludur. Her şeyin ya öyle ya da böyle olmasını
dayatan ve doğa/zihin, nesne/özne gibi karşıtlıklarla işleyen bir
yapıdır. Bu noktada Iragaray, birçok kez yapılmış olan, rasyo-
nelliği erillikle irrasyonelliği ise dişillikle birlikte tanımlama
girişimlerini benimsemez, burada bize tuzak olduğunu belirtir.
Rasyonelliğin erilliği belirtilirken, Iragaray bunu mevcut akıl
dizgesi içinde temellendirmekte ve bu dizgenin de hem dişili ve
hem de akıldışını bastırmaya yönelmiş olduğundan hareket
etmektedir. Bu girişim yeni ve daha uygun bir kavramsallaştır-
ma arayışının ürünü olarak belirmektedir.

Iragaray ayrıca Marksist düşünce tarzının da eleştirisine yö-
nelir. Ekonomiye yapılan vurgunun, kadının simgesel düzendeki
durumunu gözden gizlediğini belirtir. Kadının durumundaki
değişiklik temelde Iragaray'a göre dişil bir simgesellik yaratmak-
tan geçmektedir.

Görüldüğü gibi, kadın konusundaki ayrımcılık sadece ataer-
kil zihniyet ile ilgili değildir. Modernitenin yaslandığı otoriter-
yan zihniyet için de benzer tablolar geçerlidir. Mesela Descar-
tes için kadının doğayla, doğurganlıkla; erkeğin ise akılla özdeş-
leştirilmesi bir tür eril hâkimiyet anlamına geliyordu. Ancak
modernist okumaların eşitlik ve aynılık vurgusu, kadın çalışma-
larına kadın ve erkeğin eşitliği olarak yansımıştır. Ne var ki bu
eşitlik söylemi eşitsizliği derinleştirmiştir. Çünkü asıl ve tam
varlık olarak erkek konumlandıktan sonra, kadın buna yaklaştı-
rılarak eşit kılınma çabasına girilmiştir. Dolayısıyla bu, sözde bir
eşitlik; ancak gerçekte sadece eşitsizliği belirgin kılmaktan baş-
ka bir sonuç vermemiştir. Descartes ve diğer Kartezyen düşü-
nürlerin rasyonel din anlayışı da, daha sonra eleştiri odağı olarak
karşımıza çıkacaktır.

Sözünü ettiğimiz eşitlik fikrine genelde modernizm bağla-
mında özelde ise kadın-erkek eşitliği konusunda itiraz eden

feminist algı “farklılık” fikrini öne çıkarmak istemiştir. Kadın ve erkeğin farklı olduğunu, birey olmak bakımından kendi yerlerinde kıyaslanamaz farklı donanımlara sahip olduğunu vurgulamışlardır. Hristiyanlık ve Yahudilikle olumlu bir ilişkiye girmek istemişlerdir bu tartışmacılar. Zira İbrahimî dinler, kadın ve erkeğin cinsiyet bakımından farklılığını öne çıkarırken, özelde ahlaki varlık olma bakımından derecelendirilebileceği vurgulamak suretiyle, modernite eleştirmenlerine zihinsel ufuk vermiştir. Zira eşitlik değil de farklılık vurgusu tam da bu anlatıyla mutabık kalmaktadır. Ancak bu yakınlaşma beraberinde bir tür gerilimi getirmiştir. Çünkü Orta Çağ’ı karanlık çağ olarak gören Aydınlanma düşüncesinde, din asıl karanlık odağın merkezindeydi. Modernitenin eleştirisini yapanlar da esasında ultra modern bir algıya sahiptiler. Bu nedenle modernitenin düşmanıya barışık olmaları düşünülemez. Son tahlilde kadın araştırmaları bu bağlam içinde de dinle sorunlu bir ilişki içindedir.

Hegel’in “gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir” ifadesi modern düşüncüyü oldukça iyi özetleyen bir paroladır. Descartes, ölçme ve nitelme amacıyla matematiğin ve bütünü parçalara ayırmayı hedefleyen bir araştırma süreci diyebileceğimiz bilimsel yöntemin önemine çok önceden dikkat çekmişti. Düşünce tarihinin iki önemli kilometre taşı olan bu filozoflar bize aynı zamanda özgürlüğün şifresini de vermektedir: Düşünüyorum. Hatta düşünmenin var olma anlamına geldiğini Descartes açıkça ilan etmişti. Ancak düşünme, var olma ve özgürlük adına çıkılan yolun âdeta kendi içine kapalı bir girdap, bir başka ifadeyle insanı içinde tutuklu kılan bir özgürlük olduğu gariptir ki, yine Hegel’de açığa çıkar. Zira Brian Morris’in Merleau-Ponty’e atıfta bulunarak ifade ettiği gibi, Marx, Nietzsche felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz başlangıçlarını Hegel’de bulur. Nitekim akıldışını keşfetme, onu en genişletilmiş bir akılla bütünleştirme girişimini başlatan odur.²⁷

Nasıl ki Irigary, kadının durumundaki değişiklik için dişil bir simgesellik yaratmayı önermişti, aynı şekilde Eranos çevresinin

²⁷ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion –An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1995, <https://rante.org>

de, modernizm ve Aydınlanmayla tek boyutluluğa hapsedilen insanın tinsel yaşamını, sembolleri yeniden yorumlamak suretiyle tekrar canlandırma gayretini öne çıkarması anlamlıdır. Zira saf aklın ürettiği kavramların uyandıramadığı ruhumuzun derinlikleri için semboller uyarıcı olabilirler.²⁸ Nitekim insanın kültürel yaratıcılığına ilişkin vurguyu görmezden gelen ve bilimi oluşturan öğelerin kültürü de meydana getirdiğini kabul eden modern düşünceye karşı yavaş yavaş bir tepki oluşmaya başladı. Kutsalın indirgenemezliğini ve onun bilinç tarihinde bir evre olmayıp, bilincin ayrılmaz bir karakteristiği olduğunu gösterme gayesiyle Eranos çevresi diye nitelendirilen bir grup düşünür bir araya geldi. Bu çatı altında onlar, özellikle de insanın varoluşsal bütünlüğü, kollektif bilinçdışı, arketipsel modeller ve mitoslar gibi problemler üzerine yoğunlaştılar. 1933'de Majeur Gölü kıyısında Eranos derneği çatısı altında belli aralıklarla Paul Tillich, Martin Buber, G. Jung, J. Campell, M. Eliade ve G. Van der Leeuw gibi düşünürler bir araya gelerek hararetli tartışmalar sergilerler.²⁹

Antropolog Douglas'ın yetkin bir örneğini verdiği Saflık ve Tehlike'nin, en önemli vurgusu olarak, "ilkel" denen kültürlerle, "neye göre ilkel olduğunu" sormamızı önermesi ve dolayısıyla "ötekileştirmeyi" reddetmesi de bu tartışmalara dâhil edilebilir. Aynı mantıkla Douglas, "modern olanın ileri olduğunu nereden çıkarıyoruz" sorgulamasını da yaptırıyor. Sömürgeci antropoloji geleneğinin, kendi kültürünü rasyonel ve üstün, diğer kültürleri de içerdikleri "tuhaf" inançlar ve ritüellerden dolayı irrasyonel, çocuksu ya da nevrotik görme tavrını entelektüel olarak savunmak, asıl illikeldir Douglas düşüncesinde. Ancak onun bu fikirlere ulaşması, elbette yaşam öyküsünden kopuk değildir. Zira yazar, Oxford'da antropoloji eğitimini tamamlamadan önce, dört yıl Britanya Sömürge Dairesi'nde çalışmıştır. Kuşkusuz eleştirel bir zekâ ve kültür analizcisi için bu ortam, onun yaratıcı zekâsını ve algısını tetiklemiştir.

²⁸ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. I, three volumes in one-, The University of Chicago, 1967, s. 60-63.

²⁹ Sharpe, Eric J., *Comperative Religion A History*, Gerald Duckworth Comp., London, 1975, s. 214.



II. Bölüm

SINIFLANDIRMAYA DİRENÇ: DAHA FAZLA TANIMLAMAYI GEREKTİRMEZ Mİ?

A. Bir Sınıflandırma Yöntemi: Kirlilik

Çok-kültürlülüğün zımnen sınıflandırmaya sözde direnç gösterdiğini varsayarsak, bu dolaylı olarak tanımlamayı da rafa kaldırmak anlamına gelecektir. Ancak teorik olarak mümkün görünse de, hukuk, ahlak ve devlet gibi kurumlar göz önüne alındığında ne kadar mümkün olduğu tartışılacak bir konudur. Zira çok kestirmeden düşünersek, mahkeme, hapisane ve psikiyatriyi de tatile çıkarmak olmayacak mı Bu bağlamda Mary Douglas'ın Saflık ve Tehlike isimli analizi önemlidir.

Mary Douglas'a göre, "kirlilik", 'sınıflandırılmış ve düzenlenmiş bir düzeneğin dışında olma' anlamına gelir. Kir, düzene karşı koyduğu için, onun düzensizlik olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Dolayısıyla da kiri temizlemede, duvar kağıdını yapıştırırmada, dekorasyonda, tertip düzende biz hastalıktan kaçma ya da hijyen düşüncesinden ziyade, çevremizi düzenleyip, mevcut nesneleri bir sınıfa dahil etmek amacıyla; nihayetinde bunu bir fikre dahil etme veya bir düzene koymak uymak için yaparız. Bu bağlamda temizlik ritüelleri ya da kirden kaçınma, bütün toplumlarda, ayırma, düzenleme ve kategorileştirme, tasnifleme eylemleridir. Ancak sistemin tanımlanması ve gelişmesi için kirli ve yabancı olana ihtiyaç vardır. Tıpkı bahçıvanın yabani ve

ayrık otlarını toprağın verimini arttırmak için bütünüyle ayıklayamayıp, verime dâhil etmesi gibi, toplum ve dinler de kendine yabancı olan normal dışı durumları, rehabilite ederek dönüştürmeyi tercih eder. Bu sayede, varlığını güçlendirir.

Kutsal kitapları bir tür toplumsal hafıza veya kültürel örüntü olarak okuyan Douglas, dinlerin çoğu zaman aşırı giden ve had-di aşan kavimleri, doğal afetlerle birlikte andığını, bunun da düzenin bozulması ve sınırın ihlali anlamına geldiğini anımsatıyor. Toplumsal sistemin bozulması ve toplumsal dejenerasyonun başlaması, temizliğin veya saflığın tehlikeye düşmesidir. Bu bir bakıma, toplumun tabusunun referans işlevinin tehdit edilmesi anlamına gelecektir. Çünkü Douglas kitabında tabunun, evrendeki kategorilerin ayrılığını korumaya yönelik işlevi olduğunun altını çiziyor. Aynı zamanda tabu, kültürü ve toplumu tehdit edici muğlak şeyleri garanti altına alır ve böylece belirsizlikler bir tasnife dahil edilir. Dolayısıyla tabu; tanımlayıcı, kural koyucu ve düzenleyici bir mekanizma olarak üstesinden gelemediği şeyleri normal dışı veya kirli olarak tasnif edip, sınırın dışında olanı tehdit etme ve cezalandırma eğilimi taşıyacaktır.

1. Murdarlık ve Temizlik Kuralları

Öte yandan Douglas düşüncesinde, tabu kutsaldır; kutsallık ve kirlilik doğal olarak birbirine zıt kutuplardır. Latince kutsal kelimesi, etimolojik olarak, 'tanrılara aidiyetten kaynaklanan sınırlama' anlamına gelir. Kısacası kutsal ayrılma fikrine dayanır. Eski Ahit'te Tanrı'nın insanı, Mısır'dan kurtarışına atıfla, onun kendini ayrı kıldığı, sınırladığı söylenir. Kutsal olma bu sınırlamayı ima ettiği için, tıpkı Tanrı gibi insanın da ayrı olması tembihlenir. Tanrı'nız olmak için sizi Mısır'dan çıkaran Rab benim. Kutsal olun (ayırt edilin), çünkü ben kutsalım (ayırt edilenim/ayırt edenim). (Levililer 11. 45)

Murdarlık ya da temizlik kuralları, belirli bir dünyanın tehlikeli ve yararlı hudutlarını çizer. Bu bağlam, o dünyayı yorumlamak için parametreler sunar. Kirlilik, kötülüğe ve tehlikeye sınır olduğundan, temizlik sınırını ihlal eden tüm sinyaller, toplumsal yapı için tehlikenin habercisidirler. Bu nedenle, toplumu

güçlendirecek ve zayıflatacak girdi ve tehditleri bu sınır ve uçlar/sınırlar üzerinden kestirmek ya da hesaplamak mümkündür. Temiz olanın, tasnif ve sınıflama anlamına geldiğini anımsarsak, kötü ya da kirli olan sınıflamanın dışında kalacaktır. Toplumlar kendi dünyalarında faal yapılardır. Güçler, karşı hücumlara misilleme yapmak için, kendi güçlü noktalarından karşı tarafın savununu ya da saldırısına direnç gösterirler. Ancak toplum, nötr ve şarj edilmemiş bir boşlukta var olamaz. O, dışsal baskılara bağlıdır; onun parçası olmayan ve yasalarına itaat etmeyen şey, potansiyel olarak ona karşıdır. Sınırlar ve uçlar üstündeki bu baskıları tasvir edebilmek için, toplumun ana anlam damarlarını tespit etmek gerekir. Başka türlü söylersek, ayıran, saflaştıran, tahsis eden ve cezalandıran ayraçlara ihtiyaç vardır.

Bir toplumu ve ülkeyi tehdit eden, mesela terör olayı, sınır, sınıflandırma ve anomali kategorilerini murdar ve murdar olmayan parametreleriyle belirleyen düşünceyi örneklendiren somut ifadelerdir. Zira terör, toplumun ana tasnifini hedef alarak mevcut sınıflamayı yıkmak ister. Terör, korku ve kiri zımnen kendinde barındırır. Toplumsal bakımdan ana çatki ne ise, onu yıkmak terördür. Bir başka ifadeyle düzeni, kaosa çevirme çabasıdır. Bu bir bakıma mevcut toplumu tersine çevirme arzusudur. Terörün hedef aldığı ülkenin anlam ve sembol sistemi her ne ise, şer odakları tam da onun zıddından ilerlerler. Terörün genişletmek ve yaymak istediği ana kategori –işler haldeki topluma göre– kirlilik tasnifidir. Oysa hali hazırdaki yani hedef alınan toplumda ise, askerlik, müdafaa ve şehitlik saflık kategorisinde yer alır. İşte bu iki zıt kanattan baktığımızda da toplumun simge ve anlam sisteminde temiz ve murdar kategorisinin ana ayraç ya da temel ayırtıcı olduğu söylenebilir.

Tasvir etmeye çalıştığımız paradigma değişikliği şüphesiz bu yeni oluşuma götüren araçlarda ve kullanılan dilde de değişikliği beraberinde getirmiştir. Böylece bilim ve pragmatizmin yükselmesiyle dolaylı yani sembolik düşünceye karşı doğrudan düşünce ya da imge değil de kavram konur. John Locke'un meşhur ifadesiyle, 'bilginin yolu üstünde duran çalılıkları temizlemek' gerekmektedir. Yeni bilimsel anlayışa göre, teolojik ve metafizik düşünme modu, dolaylı anlatımla zihni karıştırmak-

tan başka bir şey yapmamıştır; asıl olan doğrudan düşünmeyi kabul eden bilim çağıdır. Zira bilimsel ve imgesel düşünüş modları birbirinden farklıdır. Bilim sisli imgelemden ziyade, doğrudan nesnel algının peşindedir. Bilimsel düşünceye göre imgede bilinç, bir bulanıklık içindedir. Pozitivizm, sembolün va'd ettiği aşkınlığa açılma arzusunu beyhude bulmaktadır. Deneysel dünya görüşü, bilebileceğimiz şeylerin duyu dünyasıyla sınırlı olduğunu ileri sürer. Oysa sembolik imgelem sınırlı duyu dünyamızı aşarak ruhu uyandırmayı amaçlar.¹

Modernite eleştirisini de tam bu noktadan yürüten veya sembolik dilin anlamını ve yorumu öne çıkaran düşünürleri anımsayabiliriz. Hatta Çok-kültürlülük anlatısı da, sembolik ve imgesel bir dünya yerine, kavramsal ve genel geçer bir dili yeğleyen algıdan beslendiğini belirtmek yerinde olabilir.

Aydınlanma ve modernizmle birlikte düşüncenin farklı bir güzergâha girdiği bilinen bir gerçektir. Zira bu dönem itibariyle, Orta Çağda başköşenin tahsis edildiği Tanrı'yla bir vedalaşma söz konusudur. Stephan Toulmin Kozmopolis'de Descartes'la başlayan ve Aydınlanmaya uzanan modernizmin, akli bir yandan bilginin ve toplumsal ilerlemenin itici gücü olarak görürken, öte yandan da hakikatin imtiyazlı odağı ve sistematik bilginin kaynağı olarak gördüğünü kaydeder. Düşünce ve eylemin hareket ettirici gücü olarak akıl kabul edilir. Hedefe, Descartes'dan tevarüs edilen "rasyonel" bir ideal konulur.² Tillich de, hedefe konulan rasyonel idealin modern zihni sembolize eden uzay keşfinde açığa çıktığını söyler. Ona göre, zaman ve uzayda sonsuzca ileriye giden ilerlemeci düşünce, modern zihinde baskın bir tema olan yatay boyutu temsil eder. Yine uzay keşfi, modern aklın doğayı kontrol etme amacının iyi bir sembolüdür. Uzayın içine fırlatılmış bir töz olarak düşündükleri dünya onların öğrenme hırsları için iyi bir araçtır. Dünyada varolan her şey hesaplanabilir şeylere indirgenirken, insan akli da salt hesapçı

¹ Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.20-26.

² Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 18-19.

akla indirgenmiştir.³ Sonuç itibariyle derinlik boyutunu kaybeden modern insanın, dünyasıyla ve kendisiyle ilişkisi de değişmiştir. Bu dönemde doğa, bilimsel ve teknik olarak insanın kontrolüne boyun eğdirilmiştir ve insandaki derinlik boyutu yerini yatay boyuta devretmiştir.⁴

2. Politik Özne, Egemen ve Sınırlama

Sınırlandırmaya direnç ve politik olanın sonsuz ve sınırsız olarak düşünülmesi, politik dünyada da karşılığını bulmuştur. Demokrasi ve bürokrasi de bireysel kimliklerin içini boşaltmıştır. H. Arendt modern devletin yasalarını da, kişisel ve bireysel özellikleri hesaba katmayan, sözde eşitlikçi tahakküm makineleri olarak değerlendirirken aynı gerçeğe işaret eder.

Bütün bunlar gerçekleştirilirken veya modern devlet tasarlanırken, işin başında egemenin, yönetileni kendi öznelliğinden mahrum bırakması bir yana, onun şahıs olan bir benliğinden söz edilemeyeceğini tespit etmemiz gerekmektedir. Doğrusu, burada şahıs bir benlikten ziyade, sınırsız bir benlik iş başındadır. Zira modern düşüncenin ürettiği yapılardan biri de, sınırsız benliktir. Oysa siyasette iş başında olan sınırsız benlik olmayıp, somut, bireysel somut şahıstır. Her bireyin biricikliği düşünüldüğünde, elbette onun kendini ifşa etmesi bir ifade etme edimi anlamına gelirken, 'sınırsız' benlik söz konusu olunca, benliğin bir dışavurumundan ve kendini ifade etme şeklinden söz etmek mümkün olmayacaktır.⁵ Şahıs olan bir Tanrı iptal edilip, yerine onun sadece genel iradesinin etkin kılınması gibi, somut ve odaklanmış bir kişilik de yerini sınırsız benliğe bırakacaktır. Öte yandan söz konusu somut benlik kendini ideal bir dünyada değil de belirli bir toplumda dışa vurur.⁶ Oysa sınırsız benliğin kendini ifşa ettiği toplum ya da sözde-toplum da, evrensel glo-

³ Tillich, Paul, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, The Pilgrim Press, Cleveland, 1996, s. 24-5.

⁴ Tillich, Paul, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, ed. J. Marx Thomas, Mercer University Press, New York, 1988, s. 43.

⁵ Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1996.^{s.48}

⁶ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought", s.101-102.

bal bir dünyadır. Politik düşüncenin zuhur ettiği sosyal gerçekliği dikkate almadan tam bir politik düşünceden bahsetmek mümkün değildir.

Sınırsız benlik düşüncesinin veya ideal insan prototipinin köklerinin Platon'a değin gittiğini anımsarsak, esasında o da, ektiği tohumun bu şekilde sonuçlanacağını hesap etmemiştir. Fakat Yunan tiranın yerine, filozof-kralı, bu kralın yönettiği ülkeyi ideal bir devlet ve tebaasını da tümel bir insan olarak konumlayınca, bir geleneğin büsbütün baş aşağı edilmesi anlamına geliyordu. Nitekim Nietzsche, "Platon'un saf ruhu ve kendi başına iyiyi bulduğunu ilan etmesini kalıcı, tehlikeli bir hata olarak görür. Açıkçası, ona göre, ruhtan ve iyiden Platon'un söz ettiği gibi söz etmek, hakikati tersine çevirerek kafasının üzerine dikeltmek, bütün bir hayatın şartı olan perspektifi reddetmek demektir".⁷ Perspektifi reddetmek demek, idealize edilen her neyse onu nihai olarak kemale ermiş olarak kabul etmek anlamına gelir ve insanî gelişmeyi de o noktada durdurmayı ima eder. Çünkü her bir bireyin yeni perspektifler geliştirebilme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olma gerçeği de görmezden gelinir.

Oysa yeniden başlamak ve kimsenin tahmin edemeyeceği şekilde davranmak insan eylemlerinin temelini oluşturur. Eylemde bulunmak insanın ayırıcı bir özelliğidir. Açıktır ki, genel olarak dünyada tek bir insan değil insanlar yaşamaktadır. İnsanın eylemsel ve çoğul olmasının önemine Kitab-ı Mukaddes'in Âdem ve Havva tablosuyla da dikkat çekilmektedir. Eğer insanlar doğası ve özü herkes için aynı ve öngörülebilir, aynı modele göre sonsuz kere yeniden üretilebilir suretler olsalardı, eylem gereksiz bir lüks olurdu. Oysa insan, topluluk halinde olmasıyla ve eylemde bulunmasıyla özgün ve biriciktir.⁸ İnsan varlıkları, içsel bir düaleteyi hâiz varlıklar olmasıyla doğadan farklılık arz eder. Doğanın nerede sona erdiği ya da insanlığın nerede başladığı önemli değildir. Onlar arasında farkın bir yerde görülebildiği, dereceli geçişlerin ya da ani bir sıçramanın olup olmadığı

⁷ Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, Ankara, Önsöz, s. 8.

⁸ Arendt, Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 36-37.

da mühim değildir. Doğa, sorgusuz ya da talepsiz bizzat açılmış, kendinde ve çevresinde bulduğu şeyle sınırlı, birleşmiş bir yaşam sürecidir.

İnsanlık, kendinden ve çevresinden talepte bulunarak, kendini ve çevresini sorgulayan, dolayısıyla da bizzat kendisi olmayan bir yaşam sürecidir. O, daha ziyade iki görünüş arz eder: Bizatihi kendini düşünerek ve bilmek suretiyle, kendinde var olma ve aynı anda kendinin başında durma. İnsan, doğanın aksine kendi bilincine sahiptir. O, kendi üstüne dönebilen bilinci sayesinde içsel olarak çift katlıdır dolayısıyla da kendini aşabilme gücüne sahiptir. Doğa ise bu dualiteden yoksundur. Elbette biz bununla insanın birbirinden bağımsız iki unsurdan, örneğin doğa ve tin ya da beden ve ruhtan oluştuğunu demek istemiyoruz; bilakis bir bütün varlık vardır, ancak kendi birliğinde iki katlıdır.⁹ Burada her insanın biricikliğine dikkat çekilmekte ve bu özelliğiyle de dünyayı değiştirebilme özelliğinin altı çizilmektedir.

Arendt'ın hedef aldığı totaliterlik, bu sözünü ettiğimiz insani özellikleri iptal ederek, adeta insanı bir insanüstü güce adama teşebbüsü gibi gözükmektedir. Totaliterliğin ele avuca sığmayan, ne yapacağını önceden kestiremeyeceği bir varlığa tahammülü yoktur. Bu tavra göre, insan bir başkasının yerine geçebilir; hatta geçebilmelidir ve sınırsız insan çokluğundan bahsetmek saçmadır. O zaman yapılması gereken insanlık tek bir bireye indirgenmeli ve o kesinlikle belirlenebilmelidir.¹⁰ Demek ki bu proje her şeyden önce insanı evrensel bir tümel yaptı ve bu insanı doğal olarak da ideal bir dünyaya yerleştirdi. İşte genel olarak politik teoloji, özel de ise C. Schmitt, ısrarla politik bir varlık olarak insan ve politika ideal de değil, gerçek hayatta yaşamını sürdürür demek isterler.

Öte yandan Tillich de benzer kaygılarla klasik teizmin Tanrısına karşı çıkar. Bu karşı çıkıştaki asıl hedefi metafiziğin hakikat görüşü veya Varlık anlayışıdır. Temelde Tanrı'yı diğer varlıklar gibi bir obje, bir ilke olarak gören klasik teizmin farklı versiyonları vardır: Onun başkaldırdığı teizmin versiyonlarının

⁹ Tillich, Paul, "Two Roots of Political Thought" s. 97.

¹⁰ Arendt, Hannah, İnsanlık Durumu, s. 37 vd.

birinde, Tanrı, gerek ahlakî gerekse de duygusal bakımdan bir etki, bir gücün sembolünden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle burada Tanrı fikri, bir tür retorik-politik gücü temsil etmektedir.¹¹ Hatta bu düşüncenin kaynağını, yukarıda da devlet düşüncesi bağlamında ifade edildiği gibi, Greklere kadar götürmek mümkündür. Her ne kadar hareket noktaları aynı olmamakla birlikte vardıgı sonuçlar açısından aralarında fark yoktur.

Platon'un Devlet'de "teoloji" kelimesini nasıl kullandığını dikkate alırsak, bu yeni teolojik Tanrı, ne yaşayan bir Tanrı, ne filozofların Tanrısı ne de paganların bir Tanrı'sıdır. Söz konusu ilah, politik bir aygıt ya da "ölçülerin ölçüsüdür." Şehirler kurulurken, yığın için davranış kuralları tespit edilirken uyulacak ölçüttür. Dahası teoloji, adalet konusunda tereddüde düşüldüğünde, ölüm cezasının bile yeterli olamayacağı durumların yanı sıra cezadan kurtulan suçlularda bile bu ölçütlerin nasıl mutlak hale getirileceğini öğretir. Elbette burada teoloji, "siyaset biliminin" bir parçası, özellikle de yığının nasıl yönetileceğinin anahtarını veren bir bilimdir.¹² Doğrusu, Platon'un ideal devletin Tanrısı politik bir aygıt ya da 'ölçülerin ölçüsü' olunca, devletin egemen gücünün de filozof-krala dönüşmesi doğal bir durumdur.

Tillich Tanrı'nın Mutlak Varlık olarak tasavvur edilmesinin bizi kendi öznelliğimizden mahrum bırakacağını düşünür. Çünkü o, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkar. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir objeye, kendisinin kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştürmeye çalışan ve kendini de diğer varlıklar arasında, piramidin tepesi konumunda olsa da, bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir. Bu Tanrı'ya varoluşçuluk karşı çıkar. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır; çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir varlığı tolere edemez.

¹¹ Tillich, Paul, *Courage to Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969, s. 182-3.

¹² Arendt, Hannah, "Otorite", 180-181.

Tillich'e göre bu, ateizmin en derin köküdür. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içerimlerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizmdir.¹³ Aslında buradaki tepkiyi idealizme bir tepki olarak da okursak, insanın kendisinin yarattığı Tanrı'yla birlikte, içinde geliştiği idealizmi kemale erdirmek için bu Tanrı'ya muhtaç olduğu unutulmamalıdır. 'Tanrı'nın ölümü' ilân edilirken onun neşet ettiği kaynağın yani idealizmin de kurduğunun fısıltısını duyar gibi oluruz.

Nietzsche varoluşun gerisinde olan bir Tanrı'nın Tanrı olmayacağını söylerken, Schmitt de modern aklın efendisinin ele avuca sığmayan politik durumdan habersiz olduğunu ilan etmektedir. Bir başka ifadeyle ayırt edici niteliği 'evrensellik' olan yasa, istisnayı dışlayan, genel, önceden yürürlüğe konmuş, istisnasız herkesi bağlayan ve kural olarak tüm zamanlar için geçerli olan bir kurallar bütünüdür.¹⁴ Hal böyle olunca, gerçekte ne Tanrı insanları duymakta, ne de egemen halkı yönetme gücünü elinde bulundurmaktadır. Gerçekte bunlar aynı şeyin farklı isimlendirilmesinden, dahası sadece sözde bir temsilciden başka bir şey değildir.

Çünkü değişmez tanrısal hükümlerin taklidi Aydınlanma ça-ğında devletin hukuki yaşamının idealiydi. Özellikle XVII. yy.'da monark Tanrı'yla özdeşleştirildi ve ona devlet içinde kartezyen sistemin tanrısının dünyadaki konumuna son derece yakın bir paye verildi. İronik bir şekilde ifade etmek gerekirse, 'Prens, politik dünyaya aktarılan kartezyen Tanrı olup çıktı.' Schmitt sözünü ettiğimiz bu hususu tekrar tekrar gözden geçirerek 'rasyonalizm ve pozitivizme rağmen, Hobbes'un hâlâ niçin personalist kalabildiği' sorusunun cevabını bu tekrar gözden geçirmeler sürecinde bulur.

Hobbes'un personalizmi, her şeye rağmen, Kartezyencilikte üstü örtülü de olsa mevcut olan Şahıs Hristiyan Tanrısıyla irtibatlandırılabilir. Hatta onun Leviathan'ı ve devleti de, muazam bir kişi olarak adeta mitolojik bir varlık katına yükselttiği dikkatten kaçmaması gereken bir husustur.¹⁵ Ne zaman ki,

¹³ a.g.e., s. 184-5

¹⁴ Schmitt, Carl, Parlamenter Demokrasinin Krizi, s. 65-66.

¹⁵ Schmitt, Carl, Siyasi İlahiyat, s. 49-51.

özgürlük adına yasanın ortaya konulması otoritenin elinden çıktı, tıpkı teolojinin Tanrısının Varlıkla özdeşleştirilmesi durumunda, onun özgürleştirici bir güç olmaktan ziyade tavizsiz bir zorba olarak kendini göstermesi gibi, politik davranışın kodları da şiddete ayarlandı. Başka türlü söylersek, bu 'devlerin mücadelesinden başka bir şey değildir.' Siyasetin en yüksek faaliyeti olarak şiddet, metafiziğin en yüksek faaliyeti olarak saf varlığa tekabül eder. Onto-teolojik strateji ise, saf varlığı logos'un ağlarında kendi hükmü altına almaya çalışırken, onu yılmaz bir zorba ve şiddet olmaktan kurtarmaya çalışır.¹⁶ Ancak bu noktada nasıl ve hangi yolla? sorusunu sormamız isabetli olacaktır.

Schmitt, modern yelpazede yer almasına rağmen, XVII. yy. da Hobbes'un bu bağlamda şu sözüyle alkışlanmayı hak ettiğini kaydeder: 'Yasayı, hakikat değil de, otorite yapar.' Hobbes burada personalizm ve kararın önemine dikkat çekmektedir. Doğrusu emir, hak ve güç tümel iktidarın değil, şahısın nişanesidir. Bu durumu Schmitt, onun hukukçu olarak toplumsal yaşamı, filozof olarak da doğanın gerçekliğini kavrama çabasına bağlar. Bir başka ifadeyle organik ve canlı bünyeyi anlama peşinde oluşu buradaki önemli gerçeği gözden kaçırmaya izin vermez. O, somut ve belirli bir merciden kaynaklanan bir kararın peşindedir. Dolayısıyla aşkın bir şemanın a priori boşluğuyla başa çıkmak gibi bir derdi yoktur.¹⁷

B. Yaralı Bilinç ve Çokkültürlülük Kurgusu

Daryush Shayegan, İran'ın gelenek ve modernlik arasında arada kalmışlığını Yaralı Bilinç kitabında ele alır. O, yaralı olmayı veya melezlik durumunu üç temel çarpıklık üzerinden analiz eder. Bunlar, psikoloji, epistemoloji ve estetik alanlarda

¹⁶ Agamben, Giorgio, "İstisnaî Durum, Hukuk Devleti ve Saf Şiddet: Politik Olanın Özü" çev. D. Naci Kadızade, *Tezkire*, düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, sayı 34 (Terör ve Şiddet), 2003, s.69.

¹⁷ Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, s. 38, 39.

oluşan çarpıklıklardır. Ona göre, ruhsal bakımdan esnek ve bütün bir benlik oluşturmamayan, rafine bir sanat ortaya koyamayan dahası özgün düşünceler teşekkül ettiremeyen topluluk, grup veya milletler, yaralı bilinç olmaya yazgılıdır. Peki, bizdeki muhafazakârlığı bu bağlamda düşündüğümüzde, aynı üç sorunlu alanla karşılaşmaz mıyız? Meseleye, bu perspektiften bakalım:

Muhafazakârlığın ruhsal örüntüsü ve kendilik bilinci daha ziyade savunma mekanizmasına dayalıdır. Malum savunma mekanizması da kompleksleri veya eksikleri kapatmak için icad edilen suni paravanlardır. Peki, muhafazakârlığın savunma refleksi nedir? Cevap açık: "Aslında biz iyiyiz, ama şu modernlik olmasaydı bakın neler olacaktı... sorma gitsin..."

İkinci olarak, muhafazakâr algı, rafine ve incelikli dahası derin bir sanat ifşa edebilmiş midir? Bu mümkün olsaydı, tefekkür de zaten onun yol arkadaşı olurdu. Zevk ile haz aynı anlamda kullanılıyorsa, zaten estetik ve sanat sürgünde demektir. İnce duyuşlar ve dokunuşlar tatile çıkınca, tefekkürün yaratıcı can damarı susuz kalmıştır. Çünkü sanat ve düşünce farklı ancak aynı dünyanın iki temsilcisidir. Mimaride yücelik deneyimine ulaşan bir algının, düşüncede ve matematikte cüce kalması düşünülebilir mi?

Sözde muhafazakârlık, zihinsel, estetik ve psikolojik çarpıklıklardan dolayı, sosyolojik manzarayı da bütünüyle tahrif edecektir. Toplumsal düzen bozuldukça, savunulan eskiyi yakın kılmak için, durmadan kılıf ve maske aranacaktır. Bu köhnelik, elbette egemen ideoloji düzeyinde etkin olunca, gerçeklik tersyüz olur. Bu durumu Shayegan, İran'da geçen bir anekdotla şöyle anlatır:

Yıllarca ülkesinden uzak kalmış genç bir adam, İran'a geri döndüğünde Tahran havaalanından çıkınca evine gitmek için bir taksiye biner. Yarı yolda şoföre, ilk tütüncüde durmasını söyler. "Tütüncüde ne yapacaksınız beyim?" diye sorar şoför.

"Ne mi yapacağım? Sigara alacağım."

"Sigara mı? Sigarayı camide satıyorlar."

"Camide mi? Yahu cami Allah'ın evidir, oraya ibadet etmeye gidilmez mi?"

“Yanlış beyim! İbadet etmek için üniversiteye gidilir.”

“Peki o zaman öğrenim nerede yapılıyor?”

“Öğrenim hapiste yapılıyor beyim.”

“Hapis hırsızların yeri değil mi?”

“Yine yanlış beyim! Hırsızlar hükümete atanıyor.”

Çarpıtılma ve ayna metaforu

Tuzaklarla dolu bu anekdotta işlevler yer değiştirmiştir. Din ticarileşmiş ve yavan bir yararlılık kazanmışken, üniversite siyasi-dinsel bir sirk toplaşmasına dönüşür, hapishane bir öğrenim yeri, hükümet ise sabıkalı yuvası haline gelmiştir.

Bütün bu çarpıklıklar, toplumsal ve kurumsal ifsat olarak zuhur etmiştir. Bugün muhafazakârlık birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar -Doğu ve Batı arasındaki çatlağa düşmüştür. Batı, zihin açıklığıyla ve hınç duymadan kendi hikâyesi bağlamında anlaşılırsa, bizi zenginleştirebilir; bu gerçekleşmeyince, bakış sakatlanmakta ve tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, gerçeklik ve ruhsal imgeler biçimsizleşmektedir. Eşyalar, bireyler ve kutsal çarpıtılmaktadır.

1. Muhafazakarlık

Bu bağlamda E. Burke ile anılan muhafazakarlığın seyri ve tepkisi hakkında bilgi vermemiz isabetli olacaktır. Muhafazakarlık bir siyasal tavır olarak Fransız ihtilali ve modernleşme süreciyle ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile sanayileşme, devrim korkusu ve demokratikleşme muhafazakâr düşüncenin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Muhafazakar düşüncenin fikir babası E. Burke olarak gözüktüyorsa da D. Hume’a dayandırılanlar da bulunmaktadır. Fikir babası kim olursa olsun Muhafazakar düşüncenin dönüm noktasının Fransız ihtilali olduğu tartışılmamaktadır.

C. Meriç’ e göre Muhafazakar Düşüncenin Babası Sayılan Burke, “kendini korumak isteyen bir dünyanın peygamberiydi.” Muhafazakârlık genel itibarı ile tepkiye dayalı negatif bir doktrin olarak ortaya çıkmıştır. Neye karşı olduğu belli olmakla birlikte neye taraf olduğu açık değildir. Muhafazakârlık insana ve topluma yönelik bir dizi siyasi inanca dayanır.

Değişime karşı olmamakla beraber yine de değişime pragmatik bir tutum içindedir. Geleneğe önem veren muhafazakârlık, yerleşmiş adet ve kurumları sürdürmeyi yeğler, geleneğe kutsal bir özellik atfederler. Muhafazakârlar insanı mükemmel olmayan varlıklar olarak görür. İnsanı güvenlik arayan ve ait olma duygusuna sahip eksik varlıklar olarak kavramsallaştırır.

Otorite, muhafazakârların önem verdiği diğer bir husustur. Otorite sözleşmeden doğmaz onlara göre, otorite toplumda tabi olarak gelişir ve kurumların kökeninde vardır. Tıpkı anne babanın çocuğu üzerindeki otoritesi gibi, bu durumda toplumsal eşitsizlik de otoriteye dayalı olarak var olabilmektedir. Otoriteye önem vermekle beraber muhafazakârlar devlete şüpheyile bakarlar. Hükümetin sınırlı olmasını, insan tabiatını değiştirmeye çalışmamasını savunurlar.

Mülkiyet hakkının kutsal olduğunu savunan muhafazakârlar devletin bu alanda müdahale etmemesi gerektiğini düşünürler.

Aslına bakılırsa muhafazakârlık bazı oluşumlara tepki olmakla birlikte tek bir muhafazakâr tavır da yoktur. Heywood farklı muhafazakârlıklar olduğunu belirtir.

Bunlar; 1- otoriter, 2- paternalist ve 3- özgürlükçü muhafazakarlıktır.

1. Otoriter muhafazakarlık, düzeni korumayı öne alır, kökleri Platona kadar uzanır
2. Paternalist muhafazakarlık, dayanışma ve yardımlaşmayı içerir. Bu anlayış 1950 İngiltere’de ortaya çıkmıştır.
3. Özgürlükçü muhafazakarlık ise, liberal fikirlerden etkilanmiş ve serbest piyasayı esas kabul etmiştir. Bu muhafazakâr düşünce ABD ve İng gibi klasik muhafazakar geleneğin olduğu ülkelerde güçlüdür.

Liberal serbest piyasa olgusu aslında muhafazakar düşünce- de başlangıçtan beri var olmuştur. Burke serbest piyasa taraftarı olmakla birlikte Hayek ve Friedman gibi liberal fikir önderlerinin düşünceleri de 1960’lardan itibaren muhafazakar düşünürler üzerinde önemli olmuştur.

Muhafazakâr hareket esas itibarı ile devrime ve aydınlanmaya karşı çıkıştır. Bu çerçeveden bakıldığında tek tür bir muhafa-

zakârlık bulunmamakta, ülkelerin koşullarına göre şekli ve savunulan olgular değişmektedir. Burke, modern İngiliz muhafazarlık temelini kurarken, “yavaş ve tabii siyasi evrim” ile normal insan zekâsının ideal toplumu planlamak ve inşa etmekteki yeteneğine derin bir güvensizlik duymakta ve iyi geleneklerin korunması üzerinde durmaktadır. Kısacası muhafazakarlık 18. yy da aydınlanma düşüncesinin rasyonel düşünceleri ile yaratmak istediği ütöpik devlet anlayışına ve özellikle devrime bir tepki olarak gelişmiştir.

Görüldüğü gibi muhafazakârlık vurgusu şu üç gelişmeyle kökleşmeye başlamaktadır:

Bunlar;

1. yerleşik düzeni yıkan devrimlere ve yenilikçi akımlara öncülük eden Fransız devrimi
2. geleneksel tarım toplumunu kökünden değiştiren ve durağanlık yerine değişmeyi kural haline getiren sanayi devrimi
3. gelenek yerine aklı koyan ve temel felsefesi rasyonalizm olan aydınlanma hareketidir.

Bu anlamda muhafazakârlık, sosyal, kültürel ve siyasal-inançsal düzeyde büyük alt üst oluşlar ile toplu değişikliklerin yaşanmasına bir cevap niteliğinde ortaya çıkmıştır.

Muhafazakar düşünce için önemli olan Nipset'e göre de, toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı bağımlılığını kabul etmekte, toplumsal düzenin karmaşık ve tutarlı olduğu gelenek ve adet haline gelmiş uygulamaların bu düzeni hem sağlayıp hem de koruduğu kabul edilmektedir. Yine kutsal olanın gerekliliğine inanılmaktadır. Nipset'e göre aydınlanmanın özü Hıristiyanlığa ve bütün dinlere yapılan sistematik bir saldırı ise, muhafazakarlık, hiçbir toplum ve cemaatin bir dinden ayrı olamayacağı ve dinin önemli olduğunu vurgulanmaktadır. Öte yandan muhafazakarlıkta, birey ile toplum arasında ilişkiyi sağlayan ve sağlıklı kılan aracı cemiyetlere büyük önem verilmektedir. Bu bir yandan toplumu atomize ederken yığınların ortaya çıkmasını diğer yandan aşırı merkezci siyasal iktidarın ortaya çıkmasını önler. Bu şekilde dengeli bir demokratik toplum oluşur.

Bireycilik, hatırlamanın ve derinliğin anlamını görmezden geldi. Hatta “Aydınlanma’nın başlıca yanılsamasının, toplumsal adetlerin oluşturduğu dışsal “makine” ile aramıza kolayca mesafe koyabileceğimiz ve böylece iç düşünme mekânımızı lekesiz, âdetlerin dışsallığı tarafından lekelenmeden tutabileceğimiz şeklindeki fikirde yattığını söyleyebiliriz.”¹⁸ Bu fikir de kolaylıkla, geleneği, kültürü, değeri ve tikeli yok sayarak adeta kendinin aynası diyebileceğimiz büyük fikir ya da büyük akla demir atmıştır. Dolayısıyla da sadece kendini ve kendinin en genişletilmiş halini var saymaktadır. Bir başka ifadeyle tümel olanın varlığından söz edilir olmuştur. Elbette bunun zıddı da doğru olmaz. Yani “bağlamsallaştırıcı boyut olarak gelenek ve kültürü kabul edip, toplumu tüzel bir ortak iyilik ufkunda kapatmaya çalışan”¹⁹ görüş de evrenseli geri plana iterek tikeli öne çıkarmaya çalışır. Evrenseli bağlamayan bir tikel de bir süre sonra tam bir statüko hüviyetine bürünecektir.

Descartes ve Sartre’a şiddetle karşı çıkan yapısalcılığın kurucusu ünlü Fransız antropolog Levi-Strauss’a göre, insan denen varlık öncelikle bilinç değil de, dilin, kültürün ve eğitimin ürünü olan toplumsal ve bu yönleriyle de evrensel bir varlıktır. Felsefeyi çokça meşgul eden özne-nesne ayrımı üzerinde hiç durmayan Levi-Strauss, yapısalcılığın bir bilim olduğunu söyler. Buna göre, yapısalcılık işe, insan etkinliğinin temel öğelerini, eylemleri ve sözleri sınıflayarak başlar ve daha sonra bu öğelerin nasıl birleştiğini inceler; yapısalcılık, bundan dolayı her tür insan etkinliğiyle ilgili nesnel yasalara ulaşmayı amaçlayan bilimsel bir araştırmadır.

2. Dinler ve Çoğulcu Söylem

Şimdilerde olmasa bile çok kısa bir süre önce neredeyse moda olan dinler arası diyalog söylemi, farklı formüllerle tekrar tekrar gündeme gelen bir ibaredir. Ancak dinler arası diyalogdan söz edebilmemiz için bir kere zeminin buna müsait olması gerekmektedir. Tamamen rasyonalist, bireyci ve determinist bir özelliğe sahip zeminde, somut dinin diyalogunun nasıl olacağı

¹⁸ Žižek, Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 96.

¹⁹ Laclau, Ernesto, “Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti”, s. 38.

tartışmalı bir konudur. İşte bu handikapın farkında olduğu için, dinler arası diyalog için olmasa da, varoluşu tehdit eden modernitenin açmazlarından dolayı Papa, sekülerizme 'hayır' demeye çalışıyor. Biz meseleye dinler arası diyalog sorunundan bakarsak, Kutsal Kitap merkezli bir çağrının tutması için şartlar oluşmuş değildir. Bir başka ifadeyle, Modern çağ, İbrahimi geleneği bütünüyle devre dışı bırakarak, rasyonalist ve determinist bir kisveye bürünmüştür. Doğal olarak asıl damarlar açılmadan, ısmarlama çözüm ne kadar başarılı olabilir!

Bir kere, İbrahimi gelenekteki peygamberî öge iptal edilmiştir. Peygamber, insanın hem Tanrı ile hem de diğer insan tekiyle diyalogunun teminatıdır. Oysa rasyonel teoloji çerçevesinde, peygamber akıl adına dışlanınca, ciddi bir diyalogsuzluk sorunu baş göstermiştir. Belki böyle bir çözümün geçerli olabilmesi için, öncelikle köşe taşlarının yerine iade edilmesi gerekmektedir. Zira dinlerinin kendi paradigması içinde olumlu ya da olumsuz, birbirini tasdik ya da olumsuzlama veya tamamlama anlamında, Musa ile İsa, İsa ile Muhammed arasında diyalog vardır. Dinler arası diyalogla ilgili olmak üzere, üç boyutlu bir durum var: İlki, modernitenin yalınkat, rasyonalist, zorunluluğa mahkum ve özgürlüğü elinden alınmış insanı; ikincisi, bu insanın özgürlük alanını açmanın ve kendine tutuklu olmaktan azad etmenin imkanları; nihayetinde Kutsal Kitapların önemi ve İbrahimi geleneğin diyalogu.

Bu bağlamda oluşturulan çözümlerin sözde çareler olduğu söylenebilir. İfade ettiğimiz gibi, asıl damarın açılması gerekmektedir. Bir çözüm olarak sunulan dinî çoğulculuk aynı nihaiye farklı cevaplar verme olarak değerlendirilmiştir. Dinî çoğulculuk deyince hemen akıllara geliveren John Hick, Mevlana'nın "Lambalar farklı olsa da, ışık aynıdır, çünkü o Maverâ'dan gelmektedir" sözünün, pluralizmi en iyi özetleyen ifade olduğunu söyler. Ancak, buradaki asıl mesele, bu ışığın manevi bir nur, ya da rasyonel ilke olup olmadığıdır. Elbette dinlerin aşkın birliğinden söz edilirken, aynı realite ibaresinin altı çizilmektedir. Belki onun kadar önemli olan diğer ibare ise, farklı cevaplar, ifadesidir. Pluralizm düşüncesi dinlerin aşkın birliği fikriyle de kesiştiğini ima etmektedir ki, bu da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Modern insanın kendini Tanrı'nın krallığı

yerine ikame etmesinin tersine, dinlerin aşkın birliği insanı aşan bir aşkın boyutu dile getirmektedir. Kalbin öyle dilleri vardır ki, akıl ona sağırdır diyen Pascal'ın ifade ettiği gerçeklikle dinlerin aşkın birliği fikri örtüştüğünde elbette bu kabul edilebilecek bir şeydir.

Yine, dini salt rasyonel bir düşünce olarak kabul etmesek bile, bir geleneğin neşvünema bulduğu gelenek ve kültürü iptal ederek onun özsel boyutunu öne çıkarmasından dolayı dinlerin aşkın birliği fikri, dini din kimliğinden çıkarma düşüncesine hizmet etmektedir. Başka türlü söylersek, yukarda ifade ettiğimiz farklı cevaplar hususu görmezden gelinmektedir. Unutulmamalıdır ki, İbrahimi gelenek dairesinde yer alan her bir din, kendi geleneğinden koparak evrensel (özcü) aşkın bir formüle girmeye direnir. Aşkın dinlerin birliğinde, Tanrı'nın adaleti, sevgisi, birliği ve gücü soyut bir kılıfa girecektir. Soyut bir adalet çoğu zaman somut bir adaletin yanında sözde bir adaletten öteye geçemez. Dahası bir geleneğin formundaki adalet ilkesi var oluşla birleşince ya da onunla bir izdivaca girince belirlenemeyecek ve beklenmedik bir şekilde çiçeklenecektir. Oysa soyut adaleti şu ya da bu şekilde ifade etmek ondan çok şey değiştirmeyecektir. O, formülasyonda çok şeyi çözer gibi gözükse de, somut adaletin gücünü gösteremez. Doğrusu sadece İbrahîmî dinlerin değil, diğer dinlerin pek çoğunda ortak paydaların olması çok doğaldır. Bu gerçeğe din üzerinden değil de, insan var oluşu üzerinden ilerlediğimizde de ulaşabiliriz.

Modern zamanlarda dinlerin aşkın birliği ilkesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dini pluralizm olarak da formüle edilmiştir. Mesela postmodernist dinî çoğulculuk da hemen hemen benzer savları ortaya atar. Çünkü o da, dinlerin özgün ötekiliğini bastırmak suretiyle dinî alanı totalleştirme girişimidir. Zira genel olarak pluralizm, dinî gelenekleri, aynı Nihaî Gerçekliğe farklı cevaplar olarak görme temayülünden başka bir şey değildir. Ancak böyle yaparak o, her bir dinî geleneğin somut karakterini inkâr ederek ya da görmezden gelerek âdeta tek bir teoremin indirgemeciliğinin bayraktarlığını yapmaktadır. S. Zizek'in aktardığı bir tartışma doğrusu bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Tartışma şöyle cereyan etmektedir: Katolik bir papazla Güney Amerikalı bir vaftizci tartışma esnasında kişilerin resmi inançla-

rına bakmaksızın dinlerin birleşebileceğinin mümkün olduğunu ümit ettiklerini söylerler. Çünkü bütünüyle iyi olan insanın ilahî inayette olduğu ve kurtulduğu addedilir. Ancak daha sonra Güneyli, İncil'in sözlerine göre, sadece İsa'nın hitabını açıkça tanıyan, İsa'yı yaşayanların kurtulacağını hatırlatarak, ironik bir gülümsemeyle, pek çok iyi ve dürüst insanın cehenneme gideceğini söyler. İncil'de iyi olarak temellendirilmeyen iyiler, gerçekte onun bir taklididir, der. Burada da İsa'nın söylemindeki aşkın dinî boyut bir yana, onun belli bir geleneğin ve kültürün sözcüsü olduğuna dikkat çekilmektedir. İslam söz konusu olunca, hem somut hem de soyut evrensellik gündeme gelecektir. Bu durumda Güney Amerikalı vaftizci, kendi dairesinde haklı olacaktır.

Peygamber ögesi, dindeki emniyet sibobudur. Aksi halde deizm kaçılmaz olacaktır. Peygamber, hem geleneğin hem somut insanın hem de somut adaletin garantörüdür. Kısacası o özcülüğe prim vermeyen bir mekanizmadır. İbrahimî geleneğin tüm peygamberleri aynı mesajı getirmekle birlikte, (Hz.) Davud'un, Musa'nın, İsa'nın ve Muhammed'in dinî ethoslarının bir birinin aynısı olduğunu söylemek güçtür. Tevhidin sözcülüğünü yapma bakımından birleşmeler de, her kültür ve gelenekte bu tevhidi inanç ve ahlakı tecessüm ettiren peygamber de yeni bir ethosun (adet, alışkanlık) mimarıdır. Dolayısıyla bu farklı ethosları dikkate almadan onların temel ilkelerinin aynılığından hareket etmek yanıltıcıdır. Bunlar arasındaki süreklilik ve evrilme, aynı hakikate farklı cevap olarak özetlenince, görünüşte aynı şey söyleniyor gibi gözükse de, esastan çok şeyin çalındığı tartışma götürmez bir gerçekliktir.

Dahası, bu bağlamda, ethosların ya da geleneğin üç önemli işlevinden söz etmemiz gerekmektedir. Zira gelenek, ilahi hakikati bir yandan muhafaza edip yorumlarken, öte yandan hakikatin her bir sözcüsü ya da taşıyıcısı, bir önceki mesajı hem olumlar, hem de bir ıslah ve gelişimi beraberinde getirir. Zımnen tedrici bir gelişimin sağlamasını gelenek içinde yapmamız mümkündür. Gelenek, bir önceki mesajı tasdik etme anlamında bir şahadet işlevi de görür. Hatta bu şahadete üçüncü kişi gözüyle de bakmamız mümkündür. Özellikle peygamber ve Tanrı arasındaki bir ben-sen ilişkisini gelenek üçüncü bir kişi

olarak onaylar. Yeni mesaj, kültürel hafızada var olan kodların bir yenilenmesidir. Şimdi geleneği ve ethosu görmezden gelirsek ve dini din yapan nihai hakikatleri belirleyip oradan hareket edecek olursak, sözünü ettiğimiz, muhafaza, yorumlama ve ıslah işini yine evrensel ilkeye tevdi etmek durumunda kalırız ki, bu da bir anlamda dinin metafizikleşmesinden başka bir şey değildir.

Doğrusu dinleri ya pluralizm ya da dinlerin aşkın birliği gibi bir başlık altında birleştirmeye çalışmak, kültürel ve geleneksel yapının dahası insanın somut zenginliğini tırpanlamak anlamına gelecektir. Tek biçimliliğe hapsedilen din, var oluşun farklı boyutlarının gelişmesi için miyar olma işlevini yerine getiremeyecektir. Dinleri bir formül altında birleştirmek, insanın varoluşsal boyutunu da indirgemeyi talep eder. Bu olsa olsa özcülüğe hizmet edecektir. Oysa sadece var oluş değil, hayat bir bütün olarak farklılıklardan ibarettir. Hal böyle olunca da dinin farklılığını tırpanlamak, hem dinden, hem varoluştan hem de kültür ve gelenekten dahası sermayeden kısıtlama anlamına gelir. Kitagawa'nın da haklı olarak ifade ettiği gibi,

"Yine de bir kere çoğu insanın düşünmeye meylettikleri gibi, farklı dinlerin, bir çeşit üst-Bahaî sistemde bir noktada birleşeceklerini düşünmek çok naif görünmektedir. Aksine, Hristiyanlık dahil, farklı dinî gelenekler kaçınılmaz olarak, çatışma ve anlaşmazlıklar barındıran yeryüzünde, gelecekte de kendi dinamiklerine göre gelişmeye devam edeceklerini düşünüyorum. Ancak, bütün dinler, diğer dinlere 'dinî olarak' yaklaşmayı öğrenirlerse, kendi dinî kimliklerini kaybetmeksizin birbirlerinden çok şey öğreneceklerdir."

Papa'nın dinler arası diyalog çağrıları veya stratejisi, "birleştirici bir Avrupa tabanı yaratma" ve Hristiyanlığı diriltme teşebbüsüdür. İkinci olarak, hem karikatür krizlerinin hem de Papa'nın mesajı dünyada bundan böyle sürecektir çatışmaların yönünü gösteriyordu. Doğrusu dünya, şimdilerde ideolojik ve ekonomik çatışmadan ziyade kültürel bir çatışmanın içine giriyordu. Ekonomik modernleşme ve sosyal değişimi ile sarsılan yerel kimliklerin yerini fundamentalist dinî bilinçlenme doldurmaktadır ve bu beraberinde otantik ve yerel kültürlerle dönüş eğilimini getirmektedir. Siyasi ve ekonomik rekabetin jeo-

kültüre bağlı hale gelmesi, bu sürecin garip bir cilvesidir. Bundan böyle, 'mesele beşeri ve kültürel sermayeyi kullanma ve muhafaza etme' meselesidir. Dolayısıyla savaş, çatışma ve mücadele kavramının içi beklenmedik yeni oluşumlara gebe dir. İşte bu yeni oluşumda, önceden kapı dışarı edilen din, yeniden önem kazanmaya başlayacaktır.

Bu gerilimlerin arka planında, dini rekabet unsuru olarak kullanma zihniyeti yatmaktadır. Esasında her din kendi topluluğunun ya da kavminin derunî boyutunu kuşatacak şümulde dir. Ancak ne var ki, çoğu zaman dinin şu ya da bu şekilde yozlaştırıldığı, kötürümleştirdiği ve işlevsiz hale getirildiği dikkati çeker. İşte tam da bu noktada medeniyetler arasında bir mücadele söz konusuyken, çıkmazda veya önde olan medeniyet için "öteki din" son derece önemlidir. Öncü olduğunu ileri süren kültür ve medeniyet kendisindeki yumuşak karnı ya da açmazı örtmek için diğer dini gölgede bırakma yolunu tercih edebilir. Aslında bunu tek yönlü düşünmemek gerekir. Çünkü dinlerin çatışmaya girmesi bir bakıma onların kendi yetersizlikleriyle karşı karşıya kalmaları anlamına gelir.

Meseleye bu bağlamda yaklaşırsak, Batı medeniyeti için handicap olan noktanın açığa çıkmaya başladığını gözlemli riz. Özellikle Fransız ihtilaliyle öne çıkan eşitlik düşüncesinin temelleri, insanın Tanrı suretinde yaratıldığını beyan eden dinî söyleme dayanır. İnsanın Tanrı'nın halifesi oluşu, eşitlikle yer değiştirilir ki, bu kendinde büyük açmazları barındıracaktır. Öte yandan insanın halife olması ya da onun tanrısallaştırılmasının ilk nüvesi de İsa'nın yarı-insan, yarı-Tanrı olmasında gizli dir. Dahası Hristiyan teolojisi, burada ciddi bir açmazın üstünü örterek meseleyi görmezden gelmek istemiştir. Ancak bu örtü gün gelip, gerçeği ifşa edecektir. Zira İsa'nın peygamber olsa dahi insani yönü yani halifelîği büyük oranda onun evrensel ve tanrısal boyutunda eridiği için, Hristiyan teolojisi ve Batı düşüncesi evrensel ve tikel olanın ayırım çizgisini bir daha belirleyememek üzere kaybetmiştir. Bu çizgi, bir bakıma eskatolojiye havale edilse de, sözde bir çözümden öteye geçmeyecektir. Bir başka ifadeyle, Batı düşüncesinde evrensel ve tikelin ayırımını yapacak nirengi nokta yitirilmiştir. Belki bunun kökleri, Hristiyan teolojisinin Grek felsefesinin baskınlığının gölgesinde kal-

masına kadar götürebilir. Ancak nasıl izah edersek edelim, sonuçta bu ayrımın tümelde (evrenselde) eridiğini gözlemleriz. Oysa İslam düşüncesi duraksamaya maruz kalmasına rağmen, Hristiyanlık'dan önde olan yönü, bu odak ve hassas noktayı yitirmemiş olmasıdır. Bu durumda Hristiyan Batı düşüncesi kendi yumuşak karnını örtmek için bu konuda rakip olan dini gölgelemeye çalışması anlaşılır bir şeydir. Diyebiliriz ki, Batı ve İslam medeniyeti arasında devam eden çatışmanın çekirdeği, kelamın ya da logos'un kendini ifade etme biçiminde yatmaktadır.

Acaba bu sonuçları, gerek Samuel P. Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması", gerekse de Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezinin dinî parametreleri olarak okuyabilir miyiz? Açıkçası ilki, çatışmanın nüvesinde kültürel ve dini bir yönün olduğuna dikkat çekerken, ikincisi dinin öngördüğü insanın Tanrı'nın halifesi olma prensibini tam bir hümanizm içinde eriterek herkesin eşitliğini ilan eder. Bu tezler, Batı'nın diğer medeniyetler karşısında kendini nasıl gördüğünü ve dahası diğer medeniyetlerin varolmasının Batılaşmadan geçeceğini ilan eden teorilerdir. Özellikle Fukuyama'nın tezinin dayanağı: İnsanoğlunun tarih boyu süren arayışı Batı liberal demokrasisinin getirdiği değerlerle nihaî mükemmellik noktasına ulaşmıştır. Ona göre, diğer medeniyetlerin değer sistemleri ve yapıları sonuçta Batı medeniyetine boyun eğmek zorundaydı. Kısacası oluşturduğu evrensel değerlerle Batı medeniyeti, insanlığın nihaî hedefini gerçekleştirirken (Fukuyama), detaydaki bunalımların çıkmasına sebep olan, yerel kültür ve medeniyet çatışmalarıdır (Huntington). Kısacası bu iki ayrı tez, Batı'nın nihaî güç olduğunu dile getiren söylemlerdir. Huntington reel olandan hareket ederek farklı medeniyetlerin uzlaşmadığını söylese de, ötekini öteki olarak kabul etmeyi ve kültürel ve politik açıdan çapraz bir mübadeleyi öngörmüyor. İflah olmaz olarak değerlendirilen Batı dışı kültür ve dinler görmezden geliniyor. Doğrusu, Fukuyama'nın eninde sonunda bütün insanlığın Batılaşmadan geçeceğini söyleyen teziyle, Huntington'ın tezi gizli bir yerde birbirine göz kırpmaktadırlar.

Öte yandan bu Batılaşma projesinin yapı taşları diyebileceğimiz demokrasi, insan hakları ve eşitlik gibi kavramlar, evren-

sel bir insan ve dünya projesinin kilometre taşlarıdır. Ne var ki, evrensel bir hümanizm ya da liberal bir siyasetin içinin ne kadar dolu olduğunu pekâlâ sorabiliriz. Doğrusu evrensel bir hümanizmin içi boştur. Onun vaat ettiği insanların eşitliği ilkesi, soyut bir eşitliktir. Bir başka ifadeyle o, 'tümün eşitliğine dair soyut politikanın aynadaki yansımasıdır'...Söz konusu evrensellik, her tarihsel toplumun farklı hayat biçimlerini daima böler. Boş bir eşitlikle hemen hemen aynı kapıya çıkan bu evrensellik, 'hak edilmemiş normatif avantajdan kaçınmadan başka bir şey değildir'. Bu çıkarsama da, Batı'nın değer ve norm bakımından tartışmasız bir modelini ortaya koymaktadır. Ancak bu durum, farklı araç ve donanımlarla elde edilen sonuçları geçersiz kılma çabasından başka bir şey değildir. Yunanlı polislin tiranının içi boşaltılarak, filozof-kralla düğmeye basılan evrenselleştirme hareketi, modern zamanların siyasi ve ekonomik açıdan vazgeçilmez formülü olmuştur. Dahası, bu tabloda insan modelinin de evrensel bir insan olduğunu söylememiz gerekir. Ne var ki, "insanın evrensel olarak konumlanması, insanî içeriklerinden de koparıldığı anlamına gelir".

Peki, hem bu evrensellik projesini hem de Papa'nın çağırdığı kültürler arası diyalogu nasıl bir akıl gerçekleştirecektir? 16. Benedict, Eski Ahit'deki "Önce söz vardı" ayetindeki sözün logos yani akıl olduğunu söylemektedir. Ancak dünyanın yaratıcı ilkesinin akıl olarak düşünülmesi Batı fikriyatının rasyonalist ve evrenselci tavrının bir uzantısıdır. Acaba buradaki sözü yani yaratıcı ilkeyi söz olarak alamaz mıyız? Dahası o hem akli hem sözü kuşatamaz mı? Elbette. Hem Kur'an hem de İncil bunu onaylar. Kur'an'da sözün yaratıcı gücü şöyle ifade edilir: " sonra ona "ol!" dedi, o da oluverdi" (Ali-İmran-59). Sözün, var etme ve yaratma gücüne İncil'de Elçilerin İşlerinde (2: 2-3) de işaret edilir: "Ansızın gökten güçlü bir rüzgarın esişini andıran bir ses geldi ve bulundukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp, her birinin üzerine indiğini gördüler...Ruh'un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar", denilmektedir. Öte yandan Allah, sözle yaratma gücünün üstünlüğünü teyit edercesine halifesi olan insana, Âdem'e eşyaya isim verme yeteneğini bahşetmesi onun da eşya üstünde üstünlüğe sahip olması anlamına geliyordu. Zira Kur'an'da Al-

lah'ın Âdem'e isimleri öğrettikten sonra, meleklerle ona secde etmelerini emretmesi (Bakara, 31-34), dil sayesinde kazanılan üstünlüğün bir göstergesidir.

Peki bu iki tablo neden birbirinin muhalifi olarak konumlanmaktadır. Yaratıcı ilkenin logos olması Grek düşüncesinde olduğu gibi, Tanrı ile insan ve dünya arasındaki ontolojik farkı kaldırmaktadır. Bunlar bir ve aynı mimari yapının unsurlarıdır. Başka türlü söylersek, aradaki göbek bağı akıldır. Oysa yaratıcı ilkenin söz olduğunu söylemek, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafeyi ifade etmenin bir başka yoludur. İnsandan ontolojik olarak farklı olan Tanrı'nın vahyi ve ona ibadet anlamlı olabilir. Zira biz hâkim olduğumuz kişi önünde eğilmeyiz. Bunlar arasında keyfiyet bakımından fark olmayıp, sadece kemiyet açısından fark vardır. Belki de meselenin tam düğüm noktası burada. Zira Papa, İslam'ın aşkın Tanrı tasavvurunun logosla örtüşmeyeceğini söylüyordu.

İnsan, kendi potansiyellerini gerçekleştirerek Tanrı'nın krallığını üstlenebilme fikri bu düşüncelerin uzantısı olmalıydı. Modern Batı insanı, Tanrı'nın krallığı yerine kendi krallığını ilan etmiştir. Diyebiliriz ki, modern insan, kendi kendinin efendisidir. Şimdi hal böyle iken, dinler arası bir diyalogdan söz edilirken bizi bekleyen ikilemler şunlardır: Her şeyden önce, acaba bir Tanrı krallığı ile insan krallığının diyalogundan mı söz edilmektedir? Çünkü bu, doğrudan doğruya hakikat sorununun nasıllığını gündeme getirecektir. Böyle bir diyalog kabul edilebilir olsa bile, iyi kötüden nasıl ayırt edilecektir? Dahası hakikatin neliği? ya da nasıllığı cevapsız kalacaktır. Mesele sadece bununla kalmamıştır. Diyaloğa girilecek olan Müslüman'ın Batı'nın gözünde, terörle özdeşleştirilmeye çalışılması basit bir tavır değildir. Kökleri derinlere vurmaktadır. Öyle ki, Giorgio Agamben'in "Müslüman"ı (Muselmann) tanımlayışı bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır. Muselmann "maruz kaldığı aşağılanma, korku ve dehşetten dolayı bütün bilincini ve kişiliğini yitiren, tamamen duygusuzlaşan bir varlıktır bu insan, artık hiçbir şekilde insanların dünyasına ait değildir Sessiz sedasız ve tek başına bellek ve kaderin olmadığı bir dünyaya geçmiştir." Bu tasvirden sonra bir Hristiyan bireyinin tanımlanmasına hiç hacet yoktur. Susmak ya da konuşmak çok önemli değildir. Her

halükarda ibre olumlu puanı gösterecektir. Çünkü simetriğin-deki insanın bütün ipleri kesilince, doğal olarak bu güç kazana-caktır. Diyaloğun eşit ve paralel haklara sahip olanlar arasında mevcut olduğunu dikkate alırsak, Müselmann'ı bu şekilde tasvir eden bir medeniyetin, onunla nasıl bir diyaloga gireceğini tah-min etmek için kâhin olmak gerekmiyor.

İşin aslı, gerçekten diyalog istenmekte midir? Papa'ya göre, kilisenin geleceği dinler arası diyaloga bağlı değildir. Bilakis sekülerizmin yadsınması gerektiği gibi diğer dinlerle diyalog da kabul edilebilecek bir şey değildir. Onun sözleri yüksek sesle telaffuz edilen Katolik öğretisinin ve Avrupa'daki uygulamasının canlanması için kaçınılmaz bir iddiaydı. Ancak 16. Benedict sekülerizmin yadsınması gerektiğini söylerken insanın krallığı-nın iptal edilmesini kast etmemektedir. Sadece bu krallığın katolikliğin hizmetinde olmasını ima etmektedir. Tanrı devleti-nin yurttaşları sadece kendi otoritelerine hizmet etmiş olacak-lardır. Dolayısıyla da kendilerine muhalif olan güçler karşısında direnç kazanacaklardır. Kısacası bütün çaba, "birleştirici bir Avrupa tabanı yaratma" ve Hristiyanlığı diriltme teşebbüsüdür. Hal böyle iken "ne diyalogu" diyesi geliyor insanın. Dahası, Batı düşüncesi bir bakıma kendisini insanlığın telosu olarak gördüğü için direşken ve geçirgensizliğinden dolayı, ona nüfuz etmek mümkün değildir. Sadece belirli formatlardan geçerek Batılı-laşmak mümkün olduğundan, determinist ve dışa kapalı bir çark hüviyetindedir o. Dolayısıyla böyle bir paradigma karşısın-da dinler arası diyaloğun ayakları yere basmadığı gibi, dinî ço-ğulculuğun da içi boştur.

Time dergisi, "Papa, Türkiye'de her ne yaparsa yapsın, İslâm ile Batı arasındaki ilişkiler şu sıra onun bir ilahiyatçı değil, dip-lomat gibi davranması gerektiğini gösteriyor", demektedir.

Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezi ile Fukuya-ma'nın "tarihin sonu" tezinden sonra bundan 10 yıl kadar önce İspanya Başbakanı Zapatero'nun "medeniyetler ittifakı" teşeb-büsü üzerinde konuşmaya başlamıştık. İlk iki tez, hegomanya-nın fikri zeminini ifade etmekten başka bir şey değildi. Ancak ittifak ile hegomanya ne kadar uzlaşabilir? İttifak iyi şeyler ça-ğırıştırıyor fakat bu sadece nominal (isimsel) bir iyilikten mi iba-ret? Yoksa hegomanya yerini ittifaka mı bırakıyordu? İşte bu

bağlamda,

İttifaktan evvel ittifaksızlığı dile getiren Huntington'un tezi-
nin köklerine inmemiz gerekirse: Onun politik yansımasından
önce, Hegel 'Tarihte Akıl'dan söz ediyorken, yine Schleiermac-
her, kilisenin dogmalarının yerellikten ziyade, tarihî teolojinin
bir parçası olarak telakki edilmesine dikkat çekmekteydi. Bu
düşünceyi izleyen Tillich gibi ilahiyatçılar söz konusu tavrı
(Hristiyanlığın varolan ve gözlenebilen realitesinden hareket
etmesi açısından), pozitivist bir teoloji olarak isimlendiriyordu.
Bu pozitivist teolojinin en önemli sonuçlarından birisi, insanlık
tarihinin tümü için geçerli genel bir dinî cemaat kavramsallaş-
tırmasından hareket" ediyordu. Bizi daha çok teoloji ve din
perspektifinin ilgilendirdiğini dikkate alırsak, Hz. İsa'ya nihaî
vahiy denilmesi bu gerçeği daha çok dışa vurmaktadır. Ancak
buradaki pozitivist teolojinin zamanla içkin bir pozitivism hali-
ne geldiğini ve bunun tümel ve evrensel bir akla tekabül ettiğini
pekâlâ söyleyebiliriz.

Ne var ki 16. Benedict, Eski Ahit'deki "Önce söz vardı" aye-
tindeki sözün logos yani akıl olduğunu söyleyerek bununla,
Hegel, Schleiermacher, Tillich dahası Fukuyama, Hunting-
ton'un tezlerini özetlemiş oluyordu. Bunun içindir ki, Ameri-
kan Time dergisinin konu edindiği yeni sayı, Papa'nın Türkiye
ziyaretine ilişkin açıkça şunlar söylenmekte: "Papa, Türkiye'de
her ne yaparsa yapsın, İslam ile Batı arasındaki ilişkiler şu sıra
onun bir ilahiyatçı değil, diplomat gibi davranması gerektiğini
gösteriyor". Çünkü ilahiyatçı gibi davranması, tavrının arka
planın teolojik örgüsünü dışa vuracaktır. Diplomat gibi dav-
ranması reel politik olacak!

Buradaki aklın dile tekabül ettiğini söyleyen Aydınlanma dü-
şüncesi, ideal bir dil düşüncesini tasarlamaktaydı. Çünkü onlar
için dil, total bir bilinebilirliğin temsilcisiydi. Bir başka ifadeyle
Varlık, mutlak surette elde edilebilen bir nesnellik anlamına
geldiği için, dilin de bu şekilde anlaşılması kaçınılmazdı. Diye-
biliriz ki, aklın dille özdeşleştirilmesi ve dünyanın yaratıcı ilke-
sinin akıl olarak düşünülmesi Batı fikriyatının rasyonalist ve
evrenselci tavrının bir uzantısıdır. Bir başka ifadeyle, Fukuya-
ma'nın eninde sonunda bütün insanlığın Batılılaşmadan geçece-
ğini söyleyen tezinin farklı ifadelerinden başka bir şey değildir

bunlar. Manzara aynı, ancak o, sadece farklı pencerelerden tasvir edilmektedir.

Madem ittifakı ele alacağız, çatışma dolayımılaması üzerinden devam edelim: Peki Huntington neden çatışmadan söz ediyordu? Çatışmanın kaynağı neydi? Ona göre, detaydaki bunalımların çıkmasına sebep olan, yerel kültür ve medeniyet çatışmalarıdır. Çatışmanın durdurulması, yerel kültür ve geleceğin evrenselleştirilmesinden ya da modernleştirilmesinden geçecekti. Ancak dünyamız, tekdüzeliliğin ve tek biçimciliğin tehdidi altında diyen Claude Levi-Strauss, modernizmin sosyo-kültürel görünüşünü oldukça çarpıcı bir şekilde özetlemektedir. Bunun daha somut ifadesi, kültürel çeşitliliğin yok edilmesidir. İnsanlığın boynunun borcu der, Levi-Strauss, söz konusu kültürel çeşitliliği tırpanlamak değil, onu korumaktır. Aksi halde insanlık, tek tip yaşama biçimine mahkûm edilir. Bu tek tip yaşama biçimi, insan topluluğunu yıkıp geçebilen ve doğasını bütünüyle gerçekleştirmesini engelleyen bir handikaptır. Levi-Strauss'a göre, kültürlerin gerçek katkısı her birinin özel buluşlar listesine bağlı olmayıp, kendi aralarında birbirlerine sundukları ayrımsal farklılıklara bağlıdır. Şu halde, 'insanlığa düşen kutsal görev, insanlığın özgünlüğünü bir ırka, bir kültüre ya da bir topluma mal etmeye yöneltecek kör bir ayrıcalıklılıktan sakınmaktır. Zira insanlığın hiçbir bölümünün tüm insanlığa uygulanabilecek formüller hazırlayamayacağı ve tek tip bir yaşam biçimine uydurulmuş bir insanlığın akıl almaz bir şey olduğu asla unutulmamalıdır'.

Diyebiliriz ki, modernleşme süreci dönüştürücü olmaktan ziyade determinist bir çark işlevi görmüştür. Nitekim ilerlemeci, geriye çevrilemeyen, geleneği iptal eden ve her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir süreç olarak kavranması, onun determinist özelliğinden başka bir şey değildir. İşte şimdilerdeki gelişmeler, ideolojik ve ekonomik çatışmadan ziyade kültürel bir çatışmanın içine girmektedir. Zira evrensel olanın kendini neredeyse tanımlayamama riski belirmeye başlamıştı. Dolayısıyla ekonomik modernleşme ve sosyal değişimi ile sarsılan yerel kimliklerin yerini fundamentalist dinî bilinçlenme doldurmaktadır ve bu beraberinde otantik ve yerel kültürlerle dönüş eğilimini getirmektedir. Siyasi ve ekonomik rekabetin jeo-

kültüre bağlı hale gelmesi, evrensel modernizm projesinin kısır döngüye girdiğinin bir sinyalidir. Bundan böyle, 'mesele beşeri ve kültürel sermayeyi kullanma ve muhafaza etme' meselesi haline dönüşmekteydi.

Yerel kültür ve gelenek dışlanırken neden birden bire önem kazanmaya başlamıştı? Çünkü insan olmak farklılığı beraberinde getirir. Farklılık da diyalogu ve ilişkiyi. İnsan işte tam bu zeminde insan olmaya başlar. Kur'an bu gerçeğe şöyle dikkat çeker (49/13): "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. İşte "insanın bu kısım kısımlılığı", onun hem başkalarını ve bu sayede asıl olarak da kendini tanımasını mümkün kılar. Ancak sözünü ettiğimiz modernizm projesi, bu farklılığın kökünü kazırken, insanın yerine robot ikame etme girişimindeydi. Hali hazırdaki durumu, her şeye rağmen insan planlamış programlamış olsa da, yarınları robotlar programlayamayacağına göre, o şimdiyi otomatik olarak sürdürmek zorunda kalacaktı. Bu bir bakıma zamanın ilgası anlamına geliyordu.

Hem robotlar şiir yazamadığı gibi, resim de yapamazlar. Onlar, medeniyetin mayası olan kültür, gelenek ve dini hiç üretemezler. Bunları hem icra eden hem de bunların içinden doğan insandan söz etmek o kadarda kolay değildi artık. Yerel kültür ve geleneklerin önem kazanmaya başlaması aslında, nesli tükenmekte olan insan için bir av yasağının başlamasıydı. Öyle ya insan cenini rahimde gelişmez de nerede geliştirdi? Bunun kazanması artık bundan böyle bereketli havzaların da kurutulması anlamına geliyordu. İşte bütün mesele bu. Ne var ki, ülkemiz aydını sanki canla başla bu bereketli havzaları kurutup, tek tip insan yetiştirmenin yarışına girdi. Farklı dil, kültür ve gelenek bir imkân olarak görülmesi gerekirken, fabrikasyon için mekanik çarklara heves edildi. İşin ilginç, hegemonyanın patronları bir reçete arayışındayken, köleler de dur durak bilmeksizin kötürümleşen formülleri ikame etme yarışını sürdürdü.

Kaldı ki reçete bir yana, köleleri doğrularcasına, kendilerinin bu konuda ne kadar ısrarlı olduklarını Hristiyan dinî liderler dile getirmektedir: 2. John Paul ve 16. Benedict yapılması gereken işin, kilisenin geleneksel tabanını canlandırmak ve bunun Avrupalı köklerini yeniden yakalamak olduğunu söylediler.

Burada altı çizilmesi gereken kısım kilisenin Avrupalı köklerini yeniden yakalamak ifadesidir. Görüldüğü gibi ikisi de bu konuda hemfikir. Ancak ilki, Hristiyanlaşacaksa, evrensel Avrupa projesine dâhil olacaksa, her din diyaloga buyur edilebilirdi! Ancak 16. Benedict bu konuda fazla hayalciliğe gerek yok dercesine, diyalog çabasını beyhude bulmaktadır. Doğrusu formül çok açık: İnsanlık, Batılılaşmadan ve onun doğal dininden geçecek.

Görüldüğü gibi, Batı düşüncesi bir bakıma kendisini insanlığın telosu (gayesi) olarak gördüğü için direşken ve geçirgensizliğinden dolayı, ona nüfuz etmek mümkün değildir. Sadece belirli formatlardan geçerek Batılılaşmak mümkün olduğundan, determinist ve dışa kapalı bir çark özelliğini haizidir. Bu şekildedeki felsefî arka planı, teolojik zemin de doğrulamaktadır. Zira ne seçilmiş bir millet, ne de son vahiy olarak İsa'yı gören bir kavim diyaloga ve ittifaka açık olabilir. Dahası açık olmayı bırakalım, kendini nihaî kader olarak sunan ve 'Ayasofya'nın kilise olarak restore edilmesini' isteyen bir zihniyetle ittifak elbette olabilir. Ancak bu, hali hazırdaki durum itibarıyla, sadece ve sadece idealar dünyasında mümkün olan 'medeniyetler ittifakı' olacaktır!

Hegemonya ve emperyalizmin hizmetindeki 'medeniyetler çatışması' ve 'tarihin sonu tezi' insanı merkeze alan bir dünya tasavvurunun veya 'epistemolojinin ontolojiyi belirlediği' bir düşünüş biçiminin sonucuydu. Toynbee'nin ifadesiyle bu dünya görüşü, insanlığın merkezine de Batı insanını koyarak bir bakıma ben-merkezci bir yanılsamaya duçar olmuştur. Bu durum ise, Batı insanının varlık sorunsalını oturttuğu çerçeve hakkında bilgi vermektedir. Bu çerçeve güçlü ve sert bir ben idrakinden haberdar etmektedir bizleri. Esnek bir ben idrakini doğuran bir medeniyetle diyalog mümkünken, sert bir ben idraki kendi dışındakini ötekileştirme temayülündedir ve diyaloga kapalıdır. Öyle ki, diyalog ve dinî çoğulculuk söylemlerini Batı esasında kendi dininin mezheplerini bir araya getirmek için icat etmektedir. Sonra da evrensel bir fonksiyona sahipmiş gibi bir hava estirmektedir. Her nasıl olursa olsun, sözünü ettiğimiz ötekileştirme politikası, beraberinde düşmanlık ve çatışmayı getirecektir. İnsanca yaşamadan ziyade, yanılsamanın muhafızları ve

kurbanlarına ayrılmış durumdadır insanlık. Bugün dünya, temel bir krizle burun buruna: Bu kriz global bir ekonomi, global bir ekoloji ve global bir politika krizidir. Kısacası bir anlam ve değer krizi insanlığın ensesine yapışmış durumdadır. Bu tren nereye kadar gidebilir? Çok umut vaat etmiyorsa, peki ne yapmalı? Bu bağlamda, Hans Küng ve Herald Müller gibi düşünürler bu gidişe bir dur demeye çalışmaktadırlar.

C. Küresel Etik

Özellikle Küng'ün 'küresel etik' çağrısı bu noktada anlamlı bir duruştur. Zira o zımnen bilhassa bu konuda, ontolojinin epistemolojiyi belirlemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü nasıl ki medeniyetlerin mayası dinse, uzlaşma için de hareket noktasının din olması gerektiğini dillendirmektedir. Dinin Tanrının en belirgin özelliği olan adâlet kendinde bütün erdemleri barındırdığı için, onun etrafında teşekkül edecek bir diyalog zaten diğer erdemleri de ihtiva edecektir. Meseleye tersinden baktığımızda şu an insanlığın kaybettiği şeyin adalet olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Müller de, 'Medeniyetler Çatışması' tezine 'Kültürlerin Uzlaşması' teziyle karşı çıkmıştır. Ona göre esasında medeniyetlerin çatışmasından ziyade etnik bir çatışmadan söz edilebilir. Batı medeniyeti için öteki olan İslam medeniyeti bir sorun olarak algılanmasına başta itiraz eden Müller dinle en içli dışlı olan kültür kavramını tercih eder. Küng'ün global bir etiğin sağlanabileceği düşüncesine destek veren Müller, global gelişmenin farklı kültürlerin toplumları arasındaki birliğin gelişmesine ve diyaloga vesile olduğunu kaydeder. Hem Müller hem de Küng'e göre globalleşme küresel etiğe, farklılıkların birliğine ve diyaloga engel teşkil etmeyip bilakis destek verir. Bu bağlamda suyun akışını çatışma ekseninde yönlendirme bütünüyle politik bir hileden başka bir şey değildir.

Kuşkusuz her toplum ancak bir hukuk düzeni kabul ettiğinde ortaya çıkar. Ayrılıklar şiddete başvurmada giderilmeye çalışıldığında, üyeler karşılıklı olarak birbirine güven duyduklarında, yöneticiler hukuka uygun ve samimi bir şekilde davrandıklarında ve bireyin çıkarıyla toplumun çıkarları arasında karşı-

lıklı bir denge kurulduğunda adaletten ve topluluğun devamından söz edilebilir. Aynı şey yerküremizin tamamı için de geçerlidir. Bu yüzden, bir topluluğun bir arada yaşayabilmesi için, ortaklaşa yaşamın bazı temel kuralları üzerinde bir uzlaşmaya varılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla insanlık için de benzer bir konsensüs gerekmektedir. Toplumlar, uluslar ve devletler arasında her zaman farklı çıkarlar, farklı öncelikler ve çatışmaların olması kaçılmazdır. Ama âdil bir çıkarlar dengesi ve kalıcı bir barış, ancak ilişki şiddete dayalı olmadığına, saldırının ve çarpışmanın yerini diyalog, adalet eksenli bir rekabet ve işbirliği aldığına mümkün hale gelir. Ancak nasıl ve ne şekilde?

1. Adaletin Etkin Kılınması ve Küresel Etik

İnsanların bir arada yaşamaya başlamalarından bu yana, başarılı ve gelişen bir birliktelik ve iyi bir yaşam konusunda çeşitli düşünceler geliştirilmiştir. Bütün kültürlerde temel bir davranış ahlâkı, ilkesel bir ethos (adet, alışkanlık, davranış şekli ve gelenek) ortaya konulmuştur. Özellikle de dinler ve felsefeler bu ölçütleri ilkeleştirip, sistemleştirmiştir. Bununla beraber, bugünkü çokuluslu dünyamızda tek başına hiçbir din, felsefe ya da ideoloji bütün bir toplumu kapsayan böyle bir etik ortaya koyamamaktadır. Ama bunun mümkün olduğunu söyleyen ve farklı dinlerin ve felsefelerin etiğindeki ortak noktaların keşfedilmesi gerektiğini söyleyen Kung, şu gerçeğin öne çıkarılması gerektiğini hatırlatmaktadır: Kişisel yön tayini için bireylerin, onların bir arada olmalarının koşulu olarak toplumun, birbirini anlama, birlikte çalışma ve barışın temel düzlemi olarak ulusların ve dinî grupların birlikte hareket etmesi gerekir. Adaleti ikame etmeden ne barıştan ne de insanca yaşamadan söz edebiliriz.

Kung'e göre, bu ortak ahlâkî standartların ya da ölçütlerin, kısacası "weltethos" (dünya etiği), temelinde bütün uluslara ve kültürlerle mensup insanlar birlikte yaşayabilirler ve daha barışçıl ve daha adil bir dünya için birlikte çalışabilirler. Bu düşünceler gerçekçi bulunmayabilir. Ancak Kung'ün dikkat çektiği husus: Şöyle ya da böyle bir formül bulmak zorundaysak!, bu din üzerinden doğrulmalıdır. Tanrı'yı öldürmek, sanıldığı gibi özgülük değil şiddet ve vahşet getirmiştir. Politikalar ya da felse-

feler üzerinden değil de, din kaynaklı bir adalet ve eşitlik arayışı, içi boşaltılan değerlere çalınan onurlarının teslim edilmesi arayışından başka bir şey değildir. Doğrusu bu geri iade insanlığın nefes alması anlamına gelmektedir.

H. Küng 1990 yılında, Projekt Weltethos (Dünya Etiği Projesi) kitabında, dünya etiği (weltethos) hakkındaki düşüncelerini kamuoyuna açıklamıştır. Orada, programlı bir şekilde, dünya üzerindeki dinlerin ancak ve ancak etiklerindeki halihazırda var olan ortak noktaları sükunetle düşünmek suretiyle insanlık barışına katkıda bulunmalarının mümkün olabileceği fikri geliştirilmişti: Yapılması gereken, var olan ortak değerler, sarsılmaz ölçütler ve kişisel davranış biçimleri konusunda temel bir uzlaşmaya varmaktı. Gerekli adımı daha sonra "Dünya Dinleri Parlamentosu" attı. 1993'te Chicago'da yapılan bu dinler arası toplantıya 6.000 katılımcının yanı sıra Küng tarafından dinler arası bir konsültasyon süreci içinde tasarlanan "Weltethos Bildirisi"ni imzalamış olan dinlere ve kıtalara mensup 200 delege katılmıştı. Bu bildiri o zamandan beri dünya etiği (weltethos) düşüncesinin geliştirilmesi konusunda temel doküman olmuştur.

Dünya Etiği (Weltethos) projesi dört temel kabule dayanır:

- a) Dinler arasında bir barış olmadan uluslar arasında bir barış olmaz!
- b) Dinler arasında diyalog olmadan dinler arasında barış olmaz!,
- c) Küresel etik standart olmadan dinler arasında diyalog olmaz!
- d) Bir dine mensup olan ve olmayan insanların ortaklaşa oluşturdukları küresel bir etik, bir dünya etiği olmadan yerküremiz varlığını sürdüremez!

Küng dünya etiğinde dine merkezi bir konum verdikten sonra, dine mensup olan olmayan insanların oluşturdukları bir küresel etikten söz etmesini nasıl karşılayacağız? Küng zımnen bütün kültür, düşünce ve felsefelerin mayasının din olduğunu söylemektedir. Zira bugün ne kadar sekülerleşirse sekülerleşsin o toplumların adalet, eşitlik, insan hakları gibi ortak bileşenlerinin eşgali yine dindir. Dolayısıyla ister doğrudan, ister dolaylı

olarak bu insani hasletlerin izini sürdüğümüzde hangi ırk ya da kültüre mensup olunursa olunsun, insan olma ortak paydasında buluşacağımız kuşkusuzdur.

Farklı dinlerin etiklerindeki ortak noktalar Chicago Bildirisi'nde iki ilke etrafında formüle edildi:

1. Hümanizm ilkesi: Her insan insanca muamele görmelidir.

2. İnsanlığın bütün kültürlerinde ve dinlerinde pratik olarak, bu temel ilkeden çıkan ikinci bir kural daha vardır; Altın Kural: "Kendine yapılmasını istemediğini başkalarına yapma!" Bu iki ilke hayatın dört ana alanında somut kurallar ortaya koyar ve bunlar kendi kendini yükümlü görme şeklinde formüle edilir. Bu dört alana geçmeden önce, bu kıstasları değerlendirelim.

Yahudilik kendini seçilmiş bir millet olarak görürken, Hristiyanlık nihaî vahyin İsa olduğunu söylemektedir. İslam dini ise, diğer iki dinin de İslam olduğunu kabul etmekle birlikte kemale Hz. Muhammedi'n mesajıyla erdiğini söylemektedir. Diğer iki din İslam dininde İbrahimî geleneğin son damgasının vurulmuş olduğuna yanaşmazken, İslam ise Yahudilik ve Hristiyanlığı kendinin hazırlayıcısı olarak görmektedir. Bu üç perspektiften bakıldığında diyalog mümkün değildir. Hali hazırdaki adaletsizlik, kıyım, insanca yaşamamanın yerini barbarlık almaya başlayınca bir çözüm arayışı kendini hissettirmektedir. Şüphesiz bu çözümde insanın insanlığını tam teslim eden aşkın bir boyut parametreleri kendini daha derinden hissettirmektedir. Öncelikle insan konusunda her üç din diğer dinlerde de durum hemen hemen aynıdır- de aynı şeyi söylemektedir. İnsan Tanrı'nın halifesidir. Bu bakımdan da insanlar birbiriyle eşittir. Bu eşitliğin kökeni de her bir dinde adalet ilkesinden neşet eder. İnsanın insanlığını fark etmesi ve varlık hiyerarşisindeki yerini yani en güzel şekilde yaratılmış olduğunu idrak etmesi adaletin tecesüm etmesi demektir. Kendi yerini fark eden insan, diğer insanda kendini görecektir. Dolayısıyla hiç bir insan aynasının kırılmasını istemeyecektir. Kendi aynasının kırılmasını istemeyen başkası için de bunu istemeyecektir. Mevlana'nın ifadesiyle Tanrı'nın da aynası veya gözbebeği olan insana insanlığının teslim edilmesi gerekmektedir.

Son tahlilde her dinin müntesibinin kendine ve dünyaya dair

farkındalığı arttıkça, bu adil teraziyi sevgi besleyecektir. Belki de perde arkasında kalan adaletin ve sevginin canlandırılması gerekiyor. Bu canlanışın diğer adı imandan başkası değildir. Bunlar diriltildiğinde kendiliğinden bir diyalog başlayabilir. Yani diyalog çığırkanlığı yerine hakikat avcılığı spontan bir diyalogu başlatabilir. Çünkü mesele insanları aynı pınarın başında birleştirebilmektir. Küng bu noktada en iyi kaynağın din olduğunu söylemektedir. Bu suyun başında toplanan insanlar farklı kollara ayrılmış olsa da aynı sudan beslenmektedirler. Bu ırmaklara yön veren karizmatik şahsiyetlere ilahi kodlar sadece farklı yerlerde kodlanmıştır. Birine Sina'da, diğerine Dağdaki Vaaz'da ötekine ise Hira mağarasında. Her üçü de atasının İbrahim olduğunu söylemiyor mu? Bu asgari müşterekde bile buluşabilmek başlı başına uzlaşıya kapı aralayacak önemli bir adımdır. Bu pınarın başına gelmeyi başarabilen insanlar ırmaklar arasındaki bitişmeler ve ayrılmalarda anlamın zuhur ettiğine tanık olacaktır. Peygamberler kavimlerine ilahi mesajı getirdiklerinde, yani insan olmanın önemini anlattıklarında ve kendilerine yapılmasını istemedikleri şeyi başkasına yapmamayı va'z ettiklerinde, şu dört somut kuralı somutlaştırmışlardır:

- A. Şiddetsiz bir kültür yükümlülüğü ve bütün yaşam biçimlerine saygı.
- B. Bir dayanışma kültürü yükümlülüğü ve adil bir ekonomik düzen.
- C. Bir hoşgörü kültürü yükümlülüğü ve samimi bir yaşam.
- D. Bir eşitlik kültürü ve erkek ile kadının insan olma bakımından eşitliği.

Hans Küng bizlere, ister Sina'dan, ister Dağdaki Vaaz'dan, isterseniz Hira'dan alalım mayanın temelde aynı olduğunu hatırlatır. İnsanlığı mayalayan bu mayayı ihmal ettiğimizde, acaba İblis'in yaratılış sahnesinde Kan dökecek varlıklar dediği gerçeği mi doğruluyoruz? Oysa Allah İblis'e sen fotoğrafın bir yerini kaçıyorsun, senin bilmediğini ben bilirim demişti. Küng insanlığın resmin önemli bir karesini kaçırdığını söyleyerek, yabancılaşmanın şeytana hizmet etmek ve öze dönüşün ise insanlığımızla buluşmak olduğunu hatırlatmaktadır.

Ütopyaya bir de sınır ve sınırsızlık perspektifinden bakacak

olursak, bunlar hayal dünyasının engelsiz denizinde sörf yaparlar. Engelsizlikle yol aldığı için de sınır, direnç ve rahatsızlıkla karşılaşmazlar. M. Foucault Kelimeler ve Şeyler'de kelimelerin gücü olarak aykırılıklara ve engebelere dikkat çekti ve ütopya yerine heterotopya kelimesini üretti. Kelimeler de gücünü ve canlılığını yaşanan hayattan alır. İmgelemi somut toplumdan almayla, muhayyileden devşirme, şüphesiz farklı şeylerdir. Bu bağlamda, "ütopyaların mitolojilere ve söylemlere fırsat verdiğini ifade etmemiz gerekir. Ütopya dilin tam da suyuna gider. Oysa heterotopyalar sözü kurutur, sözcükleri yol ortasında durdurur, gramerin olabilirliğini yol ortasında sorgularlar; mitletimizi dağıtıp, cümlemizin şiirselliğini kısırlaştırırlar. Foucault, bu kavramsal çerçevede "kaçış" temasını gündeme getirir. Bunun içindir ki heterotopya, "gemi" metoformuyla temsil edilir. Gemisiz medeniyetlerde hayaller kuruyup kalır, maceranın yerini ütopyacılık, korsanların yerini "polis" alır.²⁰

Görüldüğü gibi Foucault, sınırların, reel olanda genişletilmesini önerir. Hayallerin gerçeğe dönük olması gerektiğini, bunu da dilin ve kelimelerin imkânı içinde gerçekleştirmeye çalışır. Kelimeler içinde ufuk genişletilmesine işaret eden filozof, dünyadan kopuk bir şekilde oluşan hayallerden, kaçmayı öğütler. Bunun içindir ki gemi metaforuyla hayaletimsi bir heyuladan kaçarak, dünyada maceraya çıkmayı, böylece geniş bir ufuktan süzûlebilmeyi ima eder. Şiirsel ve romantik bir hayaller dünyası ve rasyonel sezginin sınırsız bulanıklığı yerine, hayallerin gerçeğe yakın olduğu, ütopyacılık ve despotizm yerine gerçeğin içinde yeni keşfedilmemiş adaları, dil sayesinde korsan gibi bulmayı ve onda dolaşımı önerir. Daha önce ifade ettiğimiz ütopya, totaliterlik ve despotizm ilişkisini Foucault tasdik ederek, totaliterliğin temsilcisi olarak polis ve bekçi metaforunu kullanmaktadır. Ütopyanın sınır tanımaması bir bakıma kimlikler hakkında, dahası ütopyacı bireylerin kimliği hakkında da ciddi ipuçları vermektedir. Nasıl ki sınırsız kimlik olamayacağı gibi, sınırsız bir kurmaca da sınırları kendinde bulamadığı için, şüphesiz dışarıda bulmak durumunda kalacaktır. Böylelikle, bu sınırı dışarıda bulma olgusu birey bazında hastalıklı bir durum

²⁰ Harvey, David, *Umut Mekânları*, s. 225-226.

olacağı gibi, toplumsal beden ve kimlik açısından da sınırı yitirmiş (şişkin) benlikler ve sınır durumlar doğurmuş olacaktır.



III. Bölüm:

İDEOLOJİ VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

A. İdeoloji ve Çokkültürcü Görünümlü Tek Tipçilik

Batı düşüncesi Varlık'ın açılımıydı veya ifşa olmasıydı. Varlıkla özdeş kılınan düşünce, tarihsel sürecin yapı taşı dahası toplumu çepeçevre saran, onu bir arada tutan bir bağ ve çerçeydi. Hatta Hegel, toplumun, tarih ve düşüncenin diyalektik bir süreç içinde etkileşimiyle var olduğunu söylemişti. Bu bağlamda o, dinden siyasete, mantıktan estetiğe kadar bütün alanlar için geçerli gördüğü bu sürecin Mutlak Tin'e ya da zihne varılmasıyla son bulacağını ileri sürmüştü. Bu anlatıyı farklı perspektiflerden dillendiren çoğu düşünür aynı kavşakta buluşuyordu. Mesela Fukuyama, Tarihin Sonu tezini ortaya atarken; Schleiermacher, kilisenin dogmalarını yerellikten ziyade, tarihi teolojinin bir parçası olarak görürken; Hegel Mutlak Tin veya Varlık'ın açımlandığını ilan ediyorlardı.

Demek ki Hristiyan ilahiyatı, mesela Paul Tillich gibi önemli bir teolog, İsa'yı tarihin merkezinde görürken, düşüncesinin gerisinde bir kabul yatmaktadır. Bu kabul, "Mesih olarak İsa'da somutlaşan logos ile evrensel logosu aynı telakki etmektedir. Doğrusu bu düşünce, Hristiyan düşüncesinin temelindeki logosun felsefî logos kavramıyla örtüştüğünü ima eder (Tillich, 1960: 413). Varlık metafiziğiyle, rasyonel teolojinin kesişmesinin nedeni de bu ortak paydadan dolayıdır. Kavşaktaki bu buluşmayı Marx'da doğruluyordu. Zira o, din olarak gündeme

getirilenin kılıf değiştirmiş idealizm olduğunu söylüyordu.

1. Bir İdeoloji Olarak Farklılıkların Paranteze Alınması

Marx ideolojiyi gündeme getirirken, gerçekliğin/gerçek-dışılığın (Varlık metafiziğinin&rasyonel teolojinin), bir başka ifadeyle kurgunun veya tasarının aktüelleştiğini söylüyordu. Bu gelinen nokta, tekrardan haber veriyordu. İsa'nın Attika diliyle konuşan Platon olduğunu hatırlattığımızda, bahsettiğimiz tekrarin mahiyeti de anlaşılmaya başlanır. Söz konusu dili, Descartes Cizvit eğitimi almış biri olarak, Berkeley, on sekizinci yüzyıl filozof piskoposu olarak devam ettirir. Kısacası Varlık, ufuk olarak yeni ve güncel bir gerçeklemenin ve güncellenmenin gerisinde kalmıştır. Bu nedenle olmalı ki, Medeniyetler Çatışması tezini ileri süren S. Huntington küreselleşme anlatısını bir tür modernizm projesinin dışı vurumu veya gerçekleşmesi olarak düşündüğünden (dünyanın modernleşeceği fikri), kurgunun sonuna gelindiği için, bu durum yeni anlamların üretilmesine engeldir. Dolayısıyla ona göre, kültürlerin devingenliği, yeni anlamların üretilmesi ve sembollerin güncellenmesi için medeniyetlerin çatışmasını zorunludur. Bu yenilenme ve yeneden oluşumlar ufukların kaynaşmasını ve yeni açık alanların/ufukların doğmasını besleyecektir.

Doğrusu sözünü ettiğimiz güncellenememe ve tekrar durumu, bir ufuk daralmasından haber vermektedir. Bundan sonra var olma sadece politik yeniden yorumlamalardan ibaret olacaktır ki, bunun adına pekâlâ, teori veya ideoloji denebilir. Çünkü düşüncenin bilgi olması veya düşüncenin düşüncesi tartışması bitmiş yeni bir dönemeç başlamıştı. Bu dönemeç, gerçekliğin yanlış temsil edildiği ideoloji tartışmasıyla sürdürülebilirdi. Zira Varlık gerçekleştiğine göre onu düşünceyle özdeş kılıp, hayali bir tarih belirleyip ona ulaşma tam da gerçekliğin yanlış temsili olacaktır. Belki de varsayılan bu özdeşliğin gerçekliği tartışılmaya başlanmıştı.

Demek ki varlık-düşünce özdeşliği Yunan düşüncesiyle başladı, Orta çağda bu düşünme biçimi aynı içerikle fakat farklı formatta Hristiyanlık anlatısıyla devam etti. Modern düşünce

ise bunu, bilimle pekiştirdi ve determinizm anlatısıyla sağlamasını yaptı. Ancak bu süreci anlamaya yönelik geriye dönüp bakma esnasında bir tür filmin finaline gelindiği görüldü. İşte bu farkındalık durumu, eski filme yeni sahneler bularak, ufak tefek değişikliklerle olanı olduğu gibi muhafaza etmeyi seçmeye mecbur kalmıştır. Bu mecburiyetin diğer adına ideoloji de demek pekâlâ mümkündür.

Lukacs, “düşünce ve varoluş”un birbirine tekabül etme veya birbirini yansıtmaya anlamında özdeş olmadığını söylemektedir. Bunu özdeş görme, başlangıçtaki bir yanlış kabuldür. Ona göre, özdeşlik tarzındaki anlatılar katı bir ikiliği gizleyen ifadelerdir. Özdeşlikleri bir ve aynı gerçek tarihsel ve diyalektik sürecin veçheleri olmamalarındandır. Varoluş ya da kendini tanıma modeli tartışmaya açık bir durumdur. Çünkü kendi kendini tanıyan benlik, tanımadan önceki benlik değildir. Bu nedenle de benliği tam olarak tanımaktan söz edemeyiz. Dolayısıyla tam olarak bilinmeyi düşünceyle özdeş kılma, yanlış bir kabulü, temel olarak almaktır (Eagleton 2000: 140).

Hegel’in tarihin özdeş özne-nesnesi dediği Mutlak Tin’in yerine Lukacs proletaryayı yerleştirmeyi yeğlemiştir. Onun “atfedilmiş”, “yüklenilmiş” bilinç adını verdiği şey tam da varoluş ve düşünce özdeşliğidir (Eagleton 2000: 145). Atıf Hegel’in Mutlak Tin’inedir. Ancak burada siyasi ve duygusal bir itkiyle proletaryada bir bilinç oluşturulacaktır. Ancak bu, olumsuzlayarak da ilerlese sonuçta imajinatiftir. Arka plandaki veya fondaki asıl eşkal Varlık’tır. İdealizm, varlık olarak tam da ifşa olmasını, açılımını tarihte gerçekleştirdiği için, üretim biçimleri olarak gerçekliği farklı şekillerde yorumlama veya yeniden üretim çağı başlayacaktır. Teknolojiden, ideolojiye, moderniteden post-moderniteye varıncaya kadar tekrarlanan nakarat, Varlık’ın veya Logos’un ifşa olduğu, yeni olarak sunulanlar ise sadece açılanan Varlık’ın farklı biçim ve tarzlarda yinelenerek sunulmasından ibarettir. Bunu bir proje olarak görebileğimiz gibi ideoloji şeklinde de değerlendirebiliriz. Meseleye böyle bakınca ideolojilerin mahiyetinin değiştiğinden bile bahsedebiliriz. Bu nedenle “bir gizil ideoloji idealizmini, yeni başlamakta olan bir ideoloji ekonomizmi ile yer değiştirmekten” söz edebiliriz (Eagleton 2000: 132).

K. Marx dinin afyon olduğunu söylerken de bir bakıma, Hristiyan dininin Varlıkla bağına işaret ediyordu. Zira logos olarak İsa, varlık metafiziği açısından düşünüldüğünde temeldir. Bu temelin tarihte gerçekleşmesi, İsa'nın tarihin merkezinde olmasıdır. Batı düşüncesi teoloji ve felsefe açısından bakıldığında, Varlığın açılımı olarak mutlak çizgisine ulaşmış, şimdi yeniden açılanan mevcudu tekrara başlamıştır. Dolayısıyla burada bir dinden söz edilecekse, bu din, bir yanılısma olabileceği gibi; bilinç de yükleme ve manipüle edilen bir şey olacaktır.

Alman idealizmi içinde konuşulduğunda ideal dünyanın ruhu veya tını, gerçek dışı bir algı oluşturmaktadır. Bu zihinsel durum, yabancılaşmayı da doğuracaktır. Çünkü kendine yüklenen bir anlatıyı sürdürmek zorundadır. Bu nedenle Marx, "tinin dışlandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor" (Marx 1997: 192) derken, tam da Platon'dan beri sürdürülen ve zorla ayakta tutulmaya çalışılan Varlık tasavvurunun, Tanrı olarak görülmesinin yanılığı olduğuna işaret ediyor. Zira bu bir aldatmaca ya da uyuşturma hamlesidir. Uykudan uyanıldığında varsayılan ruh bir yabancı hatta hayalet olarak görülebilecektir. Kuytu sığınak yerine ürperti veren bir yabancı olan bu ruhun beslediği din teskin edici bir güvenlik görevlisi maskesi altında bir ecnebi olabilecektir. Doğamızın dışındaki gerçeklikle bağlantılı bu Varlık tasavvurunun tutunduğu din, "insansal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor, çünkü insansal öz gerçek gerçekliğe sahip bulunmuyor (Marx 1997: 192)."

Nietzsche "Tanrı Öldü" derken, gerçekte bir ufuk olarak Varlık'ın gölgesini gerçek sanmayı bir tür yanılısma olarak görüyordu. Onun ilan ettiği, "Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda, Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin araştırılması olarak tanımlanan metafiziğin sonuna işaret eder" (Tou- raine, 2002: 127). Gerçekten Nietzsche'de Varlık'ın yani tem- elci düşüncenin felsefî akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çö- züldüğünün yansıması 'Tanrı Öldü' ibaresinde açığa çıkar. Ni- etzsche'nin düşüncesinde "Tanrı" ve "Hristiyan Tanrısı" duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. Bu duyu ötesi dünyanın kökenle- rini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hristiyan

yorumunda aramak gerekir. O'nun felsefesi Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesini hedef almıştır (Vattimo, 1999: 218).

İşte Marx da sözünü ettiğimiz bu duyu ötesi dünyayı zihinde ikame eden ve düşünceyle de düşüncenin temelini (Varlık) özdeşleştiren metafiziğe direnç göstermektedir. Düşünce ve ideolojinin köken itibarıyla ide/idea'dan geldiğini anımsarsak, ideaları gerçek olarak görmenin yanlış bilinç olduğunun itirafıdır Marx'ın itirazı. O, Hegel'in sistemini temelci düşüncenin (Varlık) felsefi akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çözüldüğünü ilan eden bir yapı olarak okur.

Düşünce varlık özdeşimi tarihsel süreçte çözülünce, doğal olarak bu bir "son"a, belki de "dönemeç"e işaret etmekteydi. Varlık ve düşünce özdeşliğini bir temel olarak görmek yanıltsamadan ibarettir, bundan böyle. Bu düşünce yapısına üst yapı demıştır Marx. Ona göre, idealizm ve rasyonalizm kısacası modernitenin düşünme modu bir tür üst yapıdır. Bunun dünyayı belirlediğini söylemek de tamı tamına yanıltsamadır. Zira tarihsel süreçte düşünceyle özdeş varlık ifşa olunca onun belirleyeceğinden söz edilemez. Bir proje olarak sunulan modernitenin sonu da böylece kendiliğinden gelmektedir. Modernite projesinin de böylece ideoloji olduğunu, yanlış bir bilinç durumu olduğunu söyleyebiliriz. Zira tarihsel süreçte çözülen düşüncenin ufkunun kapanması ve bir sondan bahsedilmesi de zaten bir tür yanıltsamanın farkına varılmasıdır. Uyku durumunu uyanıklık olarak görmek oldukça sorunlu bir tablodur.

2. Yunan İdealizminin Maskesinin Düşmesi

Marx, tıpkı Nietzsche gibi, başlangıçtaki yanıltsamaya dikkat çekiyordu. Çünkü Nietzsche, Platon'un saf ruhu ve kendi başına iyiyi buluşu şeklindeki düşüncesini kalıcı, tehlikeli bir hata olarak görür. Açıkçası ona göre, ruhtan ve iyiden Platon'un söz ettiği gibi söz etmek, hakikati tersine çevirerek kafasının üzerine dikeltmek, bütün bir hayatın şartı olan perspektifi reddetmek demektir (Nietzsche 2002: 8). İlkın, değışmez hakikat algısını varlık ve düşünceyle özdeşleştirmek suretiyle bir zorlamadan söz edilebilir; ikinci olarak da, yanılığın olarak görülmese dahi başlangıçtaki tasarı, akıl ve logos tarihsel süreçte çözülmüş

ve bir sona gelmiştir. Her halükarda bir ufuk daralması ve tasarlanan ortak bilinç çözülmüştür.

MacIntyre, Platon'un idealizmini başlangıçta yapılan bir yanlışlık olarak görmektedir. Nitekim o, Sokrates'in, hali hazırda, yaşadığı dönemdeki, geleneksel değerlerin –adalet, iyilik, sofuluk– vuzuha kavuşmasının yollarını araştırdığına işaret ediyor. Kısacası Sokrates, inanılan imanı sorguluyor. Ne var ki, Platon'un Sokrates tablosunda Grek Geleneğini olumlama ile eleştirme arasında bir gerilim vardır. Cumhuriyet'te Grek geleneğine en keskin saldırı dikkati çeker. Tanrıların ve kahramanların doğalarının yanlış temsil edilmesinden dolayı Homer ve Hesiod'un gözü-pek eleştirildiği görülür (Valliere 1987: 6). Bu eleştiri, mitolojiyi tıpkı modern bir zihnin eşleştirmesine benzetmektedir. İndirgemeci bir bakışın mitolojiye safsata demesi gibi, Platon'un da Yunan toplumunun kültürel kodlarının sembolü olan mitolojik örgüyü, olduğu gibi kavrayarak soyutlamanın yerine yadsıyarak ve yanlış temsil edildiği gerekçesiyle yanlışlamaya gittiği anlaşılıyor, ancak bu yanlışlamanın isabetli olmadığını, Nietzsche ve Marx kendi sistemleri içinde farklı şekillerde dillendiriyorlar. Zira bu hikâyeye, yani Platon'un anlatısı, Hegel'e varıncaya kadar yeni kazanımlar, kırılmalar ve evrimlerle devam etmiştir. Varsayılan düşünce ve varlık özdeşliğinin sonuna gelindiğinin, varsayımın ve kurgunun bittiğini haber veriyordu Nietzsche ve Marx.

Buradaki ayrımın farkında olmalı ki, MacIntyre, Nietzsche'nin kendini Homeros devri aristokratlarının bıraktığı mesajın son varisi olarak gördüğünü kaydeder (MacIntyre 1984: 120). Zira Nietzsche idealizmin bir kurgu olup, somut Yunan düşüncesinden kopuk olduğunu söylüyordu. Belki de bu kurgu, varlığı düşünceyle başlatan soyut ve tersine çevrilmiş ideal dünyaya bir itirazdı. Çünkü var olma düşünceyle özdeş kılındığında, Tanrı'nın ya da ilk nedenin düşünmediği bir an tasavvur edilmeyecektir. Böylece de Tanrı var olduğu dolayısıyla düşündüğü süreç yokluktan bahsedilmeyecektir. Çünkü Tanrı var olduğu için yaratmaktadır. Onun varlığı her şeyi öncelemektedir ve varlığı düşünmesine özdeş olduğundan da, evrenin varlığı Tanrı'nın varlığıyla hem zamanlıdır. Kaos halindeki bu evrene Tanrı'nın düzen vermesi düşünme sayesinde. Başlangıçta zaten Tanrı,

var kılıcı bir ilke, ilk neden olarak tasarlanmıştır. Bir bakıma bu bağlam içinde konuşulduğunda Tanrı, insan aklının bir ihdasıdır. Onu düşünerek var eden akıl, bir bakıma kendi Tanrılığını ilan etmektedir. Bu proje veya tasarıya daha sonra yanlış bilinç denilmiştir.

Buradaki tartışmayı Parmenides'in meşhur sorusuyla ilişkilendirebiliriz. Çünkü Parmenides, "niçin yokluk değil de, varlık vardır?" sorusunu ortaya atarken, düşünce ve varlık özdeşimini "logos"ta birleştirmişti. Ancak Yunan tasavvurunda yokluktan kasıt neydi? Bunun sorgulanması gerekmektedir. Zira kaos, eksik bir varlık kategorisiyse, yokluktan bahsedilemez. Kaostan meydana gelen kozmos tam da varlığın kendisiyse, eksikliğin noksan düşünce, tamlığın da kâmil düşünmeyle özdeşleştirilmesinin kaynağı bir varsayımdan öteye geçemez. Kısacası bu, bir inançtır. Bu inanç, rasyonalizmin ve idealizmin temeli olagelmıştır. Dolayısıyla akli merkeze koyarak, bir dünya düşlemek, yokluğu akıldan pay almama olarak düşünmek, en azından bizim şimdi anladığımız anlamda bir yokluk düşüncesi Parmenides'in yeni bir icadıydı.

MacIntyre'ın sözünü ettiği anlatıda iki somut insan karakteri dikkati çeker. Homeros'un insanı, yeryüzünde Olympos'un parıltısıyla dolaşır; Hesiodos'un insanı ise, ömrünü dünyanın sessiz ve karanlık, ancak bununla birlikte ebedî güçlerine hizmet etmekle geçirir. Olympos'un ışığını salt düşünceyle, ebedi güçleri de yalnız akılla özdeş kılmak, yeni bir söylemdir. Belki de gerçekliğin dışında veya ötesinde bir âlemi tasarlayıp, ideal bir dünyada insan tasarlanmıştır. Bu bilincin bulanık veya puslu olduğunu dahası gerçekliği tersine çevirmek olduğunu söyleyen düşünürler sadece maske düşürmüşlerdir. Ancak kendileri de sağlam temelli ve ufuk veren bir gerçekliği esas almadıkları için yaşadığı dönemi, endüstri ve sanayi çarkını temel ve asıl olarak görmüşlerdir. Böylece kapitalizm anlatısı bir dönemin gerçeklik anlayışını anlatmaktadır. Bu da ebedileştirilince – ideolojik Marxizm-, tıpkı maskesini indirdikleri idealizm (Mutlak Tin, diyalektik idealizm) gibi, paravanlı bir yanlış bilinç olmaya mahkûmdur.

Platoncu idealizm veya Parmenidesçi rasyonalizm dikkate alındığında, Yunan yaşantısındaki canlı, ete kemiğe bürünmüş

cesaret ve erdem timsali olan kahramanları da anlamak mümkün değildir. Pathos ve ethos karakterleri rasyonalizmle korelasyon içinde anlaşılabilir. Nitekim pathos karakteri, kahramanca ölüm, şövalye gururu, silahın verdiği şan, sanat için sanat ve biçimlendiren nesnellik gibi nitelikleri temsil eder. Öte yandan ethos karakteri ise, görev yaşamı, halk onuru, üretmenin rahmeti, halk için şiir, terbiye eden öznellik, cezbetmek ve faydalı olmak özelliklerini sembolize eder (Friedell 1999: 73). Ethos bir bakıma halkın geleneklerini ve o toplumun ayırıcı temelini dahası toplumun ruhunu temsil eder. Kahramanlık ve gelenek, erdem ve şan, fildişi kulesini değil; aristokrasinin önemli olduğu bir toplumsal yapıyı çağrıştırmaktadır. Bu canlı yaşantıyı, şeref ve onuru öne çıkaran kahraman ile erdemi temsil eden profili fildişi kulesine hapseden bilincin yanlış olduğunu gösterme ve bu maskenin düşmesi gerektiğini söyleme, bilinçde bir uyanıştır. Ancak bu farkındalığın yeni dönemeci ideolojilerle belirlemeye çalışması başka bir yanılsama olacaktır.

3. Modern Devletin Devamlılığı ve İdeoloji

Bundan böyle, modern devletin devamı yeni anlatılarla değil mevcut söylemlerin ideoloji haline getirilmesiyle var olacaktır. Bu bir tür evrilmedir. Tanrı devletinden, yetkeye, oradan da siyasi ideolojilerle devletin varlığını sürdürme projesi vardır. Nitekim C. Schmitt modern devlet kuramının önemli kavramlarının dünyevileşmiş bir ilahiyattan alındığını söyler. Mesela Kadir-i Mutlak Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşür. O, olağanüstü kavramının mucizenin içi boşaltılmış hali olduğunu düşünür. Deist dünya görüşünün mucizeyi kovması gibi, modern devlet anlayışı da olağanüstü durumu işin içinden çıkarır. Kısacası Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetmiştir (Schmitt 2002: 46). Marx ise olağanüstü gibi görecelikleri işin içinden çıkarıp, devletin fikirlerle sürdürülmesi gerektiğini ve bu düşüncelere de ideoloji denileceğini söyler. Bundan böyle devlet bir fikrin yayılmasıyla ayakta kalabilecektir. Bu sayede diğer düşünceler edilgin kılınacaktır. Mücadele, ideolojiler arasında olacaktır. Böylece dini bir yapıdan devralınan modern devletin eşkali daha sonra, mevcut devletin ideolojilerle sürdürülmesi şeklinde tezahür etmiştir. Son mer-

hale yeni bir üretim ve dönüşüm olmayıp, mevcut yapının farklı fikirlerle sürdürülmesidir.

Olağanüstü bir yetkenin varlığı iptal edildikten sonra, kabul edilen devlet, eşitliği dağıtma işini yürütecekti. Bundan böyle tasarı, emeğin ve ücretin dağıtımı olacaktı. Sanki emeklilik yaşına kadar üretken olabilen bir kişinin, emeklilikten sonra geri kalan yaşamın nasıl planlanacağını iyi hesaplaması gerektiği gibi, ideolojilerle birlikte emekliye ayrılmış devletin yönetimi tartışılmaya başlanmıştır. Bu konuda da en önemli konu eşitlik tartışması olarak çıkmıştır karşımıza.

Tıpkı yukarıda tartıştığımız gibi dini biçimden seküler bir yapıya evrilen pek çok kavram, durum, gelinen son noktada değişim ve gelişme yerine, mevcut halini korumaya geçmiştir. İşte eşitlik kavramı da bu evrimden geçmiş ve ideolojinin korumasına bırakılmıştır. Kitabı Mukaddes’de adalet fikri, eşitliğin somutlaşmasına işaret eder. Daha sonra eşitlik fikri dinî kökünden çıkarılır. Müphem ve ironik bir anlam kazanmaya başlar. Şimdi bu temel fikrin açılımı diyebileceğimiz Kutsal Kitap’ın görüşlerinin seküler etiğe nasıl geçtiğini görelim. Önce aslına bir göz atmamız gerekirse (Tekvin, I, 26 vd.);

İnsanların yetenek, başarı ve sosyal durumları ne olursa olsun, kıyaslanamaz bazı ahlâki hususlar bakımından eşittirler ve saygıyı hak ederler. Allah insanı kendi suretinde yarattı.

Herkesin mutluluk ve kederi eşit ahlâki önemdedir. Bunu, seküler etik şu şekilde formüle etmiştir. Her insan varlığı belirli ‘haklara’ sahiptir ve temel haklar konusunda hepimiz eşitiz. Yine her kişinin eşit mutluluğunun önemi, insanların eşitliği fikrinden kaynaklanır. Geleneksel ve dinî anlamında bireysel özgürlük içermeyen eşitlik fikri de bu anlamı kazanır (Çınar 2009: 56). Bundan böyle kafa sayısıyla ölçülecek eşit haklar öne çıkmaktadır. Devletin yetkesi, halkın eşit haklarını muhafaza etmekle görevlidir. Göreceli haklardan bahsetmek rasyonel değildir. Çünkü efendi-köle diyalektiğinden değil, eşit haklara sahip vatandaşlıktan bahsedilebilir.

Böylece ideoloji tartışmalarının başlangıcı, bir yandan Hobbes’un insan insanın kurdudur diyen düşüncesine, öte yandan da Makyevelli’nin devletin gerekliliği ve ne şekilde olursa olsun

varlığı için gerekli yolların mubahlığı fikrine kurumsal olarak devlet olmasa dahi, bağlı kalmıştır. Esasında bu yaşadıkları toplumun üretim gücünü etkin kılma çabasıdır. Üretimi, siyasetin, yönetimin ve kültürün belirleyicisi kılma stratejisidir bu. Maddenin belirleyiciliğini talep etme bir süre sonra, teknolojinin yönetimine teslim olma anlamına gelecektir. Teknoloji bir bakıma yeni ideoloji türü olarak varlık gösterecektir.

Heidegger Batı düşüncesinde teknikteki gelişmenin düşüncüyü durdurduğunu söylemişti. O, düşüncenin düşmanı akıl derken de bunu ifade etmişti ve nihayetinde bu vurgu varlığın unutulmasını haber veriyordu. İnsanoğlu akılla gelişirken tefekkürü iptal etti; dahası varlıkla veya varoluşuyla bağını kopardı. Teknik düşünmez diyen filozof salt matematiksel aklın da düşünmeyeceğini, onun ürünleri arasında sıkışıp kalan insanın da düşünce tutulması yaşayacağını işaret ediyordu.

Varoluşun nihai kaynağıyla sadece tefekkür irtibata geçebilir. Bu nedenle akıl, Varlıkla (Vücut) irtibata geçemez; sadece var olanları (mevcudatı), tıpkı kendisi gibi türeyenleri akledebilir. Düşünce ve varlık özdeşliği bir bakıma kendi aslıyla irtibata geçebilen bir etkinliktir. Bu özdeşliğin anlamının veya tasarısının çözülmesi varlıkla irtibatın zaten kopması anlamına gelmektedir. Esasında başlangıçta düşünceyle Varlık'ın irtibatı koparılmıştır. Ancak varsayılan tasarının gerçekleşmesi, Mutlak Tin'in açılımından sonra salt akıldan söz edilebilir.

İnsanoğlu tefekkür boyutunu yitirdikçe, varlıktan uzaklaşmakta, böylece bir bakıma kendinden de ırak düşmektedir. Çünkü kendi varoluşunu fikredemeyen kişi, varoluşsal olarak varlıkla temasa geçemeyecektir. Teknik aklın ürettiği konfor ve tüketim çılgınlığı konformizmi tetikleyecektir. Bu da daha çok unutturmayı besleyecektir. Nitekim 19. yüzyıla kadar İngiliz kilisesinin emir ve din yorumuna uygun yaşayan -ancak tefekkürünü paranteze alan insanlar- için kullanılagelen bir deyimdi konformizm. Kilisenin anlaşılmasız inanç akideleri ve dogmalar da, düşüncüyü kilitlediğinden, onlar da bir tür yabancılaşma getirecektir. Kendinden uzaklaşma, varlığı unutmayı getirir ve tefekkür kanallarının kilitlenmesi de tam bir varlık tutulmasıdır. Günümüzde ise konformizm, standartlara uygun düşünce ve davranışlar sergileyen insanlar için kullanılır.

4. Bir Maske Olarak İdeoloji

K. Mannheim, "ideoloji" bir hafta olarak önceki sistemi eleştirmeye başladığında, kendisinin de bir ideoloji olduğunu ilan ediyordu demektir. Alman idealizmi, ideoloji olarak yorumlanırken, kapitalizm alternatif ve göreceli olarak yeni bir ideoloji şeklinde sunulmaktaydı. Başkasına ideolojik eleştirisini getiren, şunu duymaya hazırlıklıydı: Sen de öylesin...Bu farkındalık durumunu bilgi sosyolojisi bir problematik olarak sahiplenmiştir. Sonuçta ideoloji eleştirisi, bir grubun önyargı ve inançlarının temelini belirleyen bütün bir "zihinsel yapı"yı aydınlatma işine yoğunlaşmıştır. İdeoloji tartışması, bilgi sosyolojisi olarak el değiştirmiştir. Bu nedenle bilgi sosyolojisinin de ideolojik bir işlevinden söz edilebilir. Çünkü o, bütün bir Marksist ideoloji anlayışını etkisiz hale getirip, onun yerine az savaşçı ve ihtilaflı bir dünya görüşünü öne çıkarmayı amaçlamıştır. Kısacası Alman idealizminin kökleri oldukça eskilere gitmekte, tarihte düşüncenin çözülmesinin ilanı ile bunun bir yanlış bilinç olduğu söylenmektedir. Ancak Marksist ideoloji de, toplumsal olarak belirlenmiş bir düşüncenin savunusundan başka bir şey değildir. Böylece fikirlerin veya belirli zihinsel yapıların çözümlenmesi bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu başlangıçta ideoloji tartışması bir dönemeç olmuştur. Bu dönemece, P. Ricoeur, "şüphenin yorumbilgisi" adını verir (Eagleton, 159). Çünkü kesin, değişmez ve nesnel akıl veya logosun açılımına şüpheyle bakma, bunu belirli bir zihinsel yapı olarak görme, tam da göreceliliğin üst düzeye gelmiş halidir.

Goldmann Gizlenen Tanrı (Hidden God) isimli eserinde, Pascal veya Descartes'ın eserlerinin bilimsel rasyonalizm ve amprizmin gizemli anlamından arındırılmış bir dünyada anlamsızlaşan ve muğlak bir değer taşıdığını söylemesi, rasyonalizmin bir maske olduğunu ilan etmesidir. Bu maske düşünce, değişmez gerçekliklerin anlamı kalmamıştır. Hal böyle olunca değişmez gibi görülen paradigma değişince, o paradigmaya dayanan bakış ve görüşler de sadece tarihsel bir yorum olarak kalmıştır (Eagleton, 162). Bir bakıma rasyonalizmin göndergesel çerçevesi anlamsızlaşınca, referansını bu çerçeveden alan göstergeler de anlamsızlaşmıştır. Kısacası gösteren ve göstergeler karanlıkta kalmıştır. Bunların yeniden işlevsel olmaları, bağlı

bulundukları paradigmayla bağları kurulduğunda mümkündür ancak. Aksi halde, işlevsizdirler.

Belki de ideolojinin doğduğu yer de tam burada başlamaktadır. Çünkü ideoloji, toplumsal yaşamın gündelik bilinç tarafından bütünüyle kavranamayacak ölçüde karmaşılaşması durumundan doğar. Bu nedenle toplumsal gerçekliğin, bir haritayla gerçek alan arasındaki ilişki kadar, basitleştirici imgesel bir modeline ihtiyaç vardır. Bu, en azından Antik Yunan'ın, bütün yurttaşlarına karşı bir bütün olarak, doğrudan doğruya şeffaf olan bir toplum olduğunu savunan Hegel'e kadar geri gider. Bu toplum, oldukça geniş bir zamana ve hinterlanda yayılmıştır. Ancak modern çağın toplumsal yaşamının parçalanması, hantallığı ve söylemlerin uzmanlaşması, devasa bir toplumu – Yunan'dan Hegel'e kadar- ihata edecek rasyonel bir bağın çözülmesine neden olmuştur. Deyim yerindeyse kocaman bohça çözülmüş ve bağları da görülmüştür. Devasa yapıyı aynı iplerin bağlaması ve kuşatması mümkün değildir. Bu bağları sadece filozoflar görmektedir. Yeni bağlar icat edilerek, toplum manipüle edilmeye devam edilebilir. İşte bu çözülmeyeyle rasyonalizmin yapısı anlaşılmıştır. Farkına varılan bu durum ideoloji adını almıştır.

İdeolojiyi bir bakıma ütopyayla aynı bağlamda düşünebiliriz. Zira K. Mannheim ifade ettiği gibi, ütopyalar da ileriye yönelik olarak tasarlanan ideolojilerdir. Her ikisini de henüz yukardan bakışla bir bilinç olarak tasarlandığında, entelektüel ve filozoflar bilirler. Çözüldüğünde veya gerçek olduğunda ise, orta düzeyde bir zihinsel algı da bilebilir. İdeolojinin toplumsal görünüşü ütopyalardır (Freeden 2003: 13). Hatta nostaljiye de ütopyanın tersine dönmüş şekli dediğimiz zaman, benzer bir kavşakta buluşuruz. Takatsiz kalmış modernliği revize etme çabalarında bunu gözlemlemek mümkündür. Çünkü bu da geri dönük bir ideoloji özlemidir. Modernliğin farkındalıklı durumunu post-modern dönem olarak isimlendirirsek, bu farkındalık birçok kayıptan da haber vermektedir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: Zamanın dışında kalma ve mekânların sıradanlığı; kayıp referanslar ve değerlerde azalmaya bağlı çağdaş dünyanın melankolik vizyonu; özerkliğin yitirildiği hissi; yalınlık, otantiklik ve duygusal spontanlığın (kendiliğindenliğin) kaybedilmesi dü-

şüncesi (Turner 1987: 127). Belki de bu farkına varma durumu, bir yandan geriye dönük farkındalıksız bir özgürlüğün/tutsaklığın özlemi, öte yandan da yapının çökmekte olduğunun bir itirafıdır.

Kısacası ideolojinin bir kültürel sistem olduğu, dahası bu yapının ideoloji olduğu bir enkazın yıkıntılarından anlaşılır. Antropolog Geertz ideolojilerin "bir yaşam biçiminin geleneksel, düşünce ürünü olmayan gerekçeleri, muhtemelen bir siyasal altüst oluşun etkisiyle çöktüğünde ortaya çıktığını" söylemesi anlamlıdır.

Geertz'in tespitini özellikle ülkemiz bağlamında düşünmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Modernizmin pozitivist ideolojisinin ülkemizde özellikle siyaset, devlet ve bu ideolojinin aygıtlarının yeniden üretildiği eğitim kurumlarında nasıl etkin olduğunu bugün çoğu kişi fark edebiliyor. Bundan yaklaşık yetmiş yıl öncesinde tasarlanan bu projenin ideoloji tanısına maruz kalması şimdileri beklemiştir. Bu bağlamda bilhassa laik sol ideolojiyi anımsayabiliriz. O, neredeyse bir proje olarak dikte edilen, Cumhuriyet'i bir dikte içinde anlatmakta mahzur görmeyen siyasi ve kültürel bir sistemdir/anlatıdır. Ancak bunun ifşa olması, herkes tarafından bilinmesi, geline nokta itibarıyla toplumsal yapıyı çepeçevre kuşatan düşünsel ve kültürel sistemin anlaşılmasıyla başlar. Zira ideolojinin beslendiği mitoloji ve felsefe yaşanan süreçte çözülmüştür.

Kısacası bir grubun önyargı ve inançlarının temelini belirleyen bütün bir "zihinsel yapı"yı aydınlatacak deneyimler, söylemler ve düşünceler çıkınca bir maske olarak ideolojinin robot resmi tam olarak görünür. Mesela Atatürk rozetine yüklenen anlamların, smokin takmanın önemine atfedilen değerlerin, günümüz Türkiye'sinde içinin boşaldığı bilinmektedir. Hatta bunlar evvelde bir mücadele sembolü olarak kullanılırken, karşıtı olduğu olgu ve durumların şimdilerde kendiliğinden normal kabul edilmesi de bu sembollerin içinin boşaldığını gösterir. Şapka devrimin fes ve sarığı ilga etmesi gibi, şapkanın da büyük oranda taşıdığı anlamla birlikte sıradanlaşması veya görünürden çekilmesi, bir ideolojinin sembolü olduğunu açık hale getirmiştir. Başlangıçta smokinin salon kültürünü sembolize etmesi ve onun yerini daha sivil ve daha rahat çizgilerin alması, ona yük-

lenen anlamların da içinin boşaldığını veya ortadan kaybolduğunu göstermektedir. Bu aleni olma durumları da, onların gerekçelerinin veya referanslarının zayıfladığını gösterir.

Kısacası bütünün parçalarını, yani din/felsefe, para ve siyaset üçgenini kendi kodlarıyla oluşturan ideoloji, bireyleri imgesel bir ağla bir araya getirmeyi amaçlar. Bunun için olmalı ki, Marx; hem dini hem de felsefeyi ideolojinin çeşitli biçimleri olarak eleştiri konusu yapmaktadır. Ancak kendisi bunların yerine siyaset ve ekonomiyi geçirmiştir. Dolayısıyla ideolojilerde, üçlü saç ayağı şu veya bu şekilde kurgulanmıştır. Sistemin işleme için en elverişli aygıt ideoloji maskesidir. Ancak bunun ifşa olması, maskenin düşmesi, imgesel ve sembolik ağın oluşturulması sırasında değil, daha çok bu manipülasyonun herkes tarafından bilinip, imgelerin bilinçdışı bağlantısının kesilmesiyle, yani bilinç düzeyine gelmesiyle, plan olmaktan çıkıp sıradanlaşmasıyla mümkün olur. Proje olarak dikte edildiğinde o, toplumun yukarisından bakan tepegözle verilirken; ideoloji olduğunda ise aşağıda, sıradan insanların üzerlerinden atlayıp karşıya geçtikleri bir kalıntıdır. Bu enkazın üstünden yükselmeyi hedefleyen yapılar, var olma mücadelesi verdikten sonra, temellerinde var-olan moloz yığınlarıyla buluşmaya her zaman adaydırlar.

B. Akılcılığın Yaşam Biçimi Haline Getirilmesi

1. Weber Düşüncesinde Akılcılık ve Özgürlüğün İflası

Kant, hem bilgide hem de eylemde olsun bireyin kendi kendini yönetebilmesinin, kendiliğindenliğinin ve de somut şekliyle algılanan biçimlendirme yetisinin görülebildiğini ifade etmiştir. Dilthey de buna ilaveten bireyin kendi yarattığı dünyanın içerisinde kendi yarattığı birçok şey ile birlikte, yaratmış olduklarının belirlenimi çerçevesinde yaşadığını söylemiştir. Weber ise, Yeniçağ'dan bu yana insanoğlunun elinden çıkan bilimin yine insanoğlunun yaşamını belirleyen faktörler arasında en mühim sırada yer aldığını vurgulamıştır. İnsanın ürettiği aracın, onu

sınırlaması ve belirlemesi bir bakıma. Weber'in bilim kuramını incelemek için onun davranış tipleri sınıflamasından hareket edilebilir. O bu davranış tiplerini "amaçla ilişkili akılcı davranış" (zweckrational), "bir değerle ilişkili akılcı davranış" (wertrational), "duygusal ya da heyecana bağlı davranış" ve "geleneksel davranış" olmak üzere dört kategoride toplamıştır.

Davranış tiplerine dair yapmış olduğu bu sınıflama, Weber'in bilim ve siyaset arasındaki ilişkiyi kodlaması bakımından önemlidir. Temel sorun: "Siyasetin ya da bilim adamının ideal tipi nedir?" "Aynı zamanda hem eylem adamı hem fikir adamı nasıl olunabilir?

Bir Batı klâsiği olarak "rasyonelleştirme" de "yalnızca gerçekliği türdeşlik ve süreklilik tasarımı altında bilmek isteyen bilime" has olmamış; "Batı'da devletlerin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan (bürokrasi), aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar", tüm alanlarda fonksiyonunu devam ettirmiş ve etkisini göstermiştir. İşte böyle bir durumda Weber de, bilimsel anlamının da ötesinde, kültürleri belirleyen ana bir örnek olarak bu kavrama bir anlam atfetmektedir. Ona göre tarihte rasyonelleştirme adına belli başlı iki tür temel kültür örneği göze çarpmaktadır: "Çin kültürü de bir rasyonelleştirme motifine dayanır; ama Çinliler rasyonelleştirmeden, bu dünyaya, akılcı yoldan uyum göstermeyi, uymayı anlarlar. Oysa Batı insanı, rasyonelleştirmeye, bu dünyaya akılcı yoldan egemen olma isteğiyle yönelmiştir." Şimdi burada sözü edilmek istenen temel husus karşımıza çıkmaktadır: Batı'daki akılcılığın bu yönünün yadsınması durumunda Yeniçağ ile birlikte bilimin deneysel olanı akılcı yollardan kavrama çabalarının hangi koşullarda ve nasıl meydana geldiği açıklanamaz. Dolayısıyla teoriden pratiğe Batı kültürünün içine tamamıyla sinmiş olan rasyonelleştirme sürekli olarak bu kültür çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim rasyonel anlayışa bir Batılı tarafından bakılacak olursa, onun, bunu yaşam biçimi olarak algıladığı görülür. Çünkü Batılı'ya göre rasyonel bir tutum takınmak demek, eylemde olduğu gibi, düşüncede de rasyonel olmak demektir.

Düşünce boyutuyla rasyonelleştirme, tüm ahlaki, belli bir değeri olan, siyasi inanç ve değerlerden bağımsız bir perspektif-

ten deneysel olanı görebilme yetisini kendisiyle birlikte bireye kazandırmıştır. Bu yeti, sonuç olarak bilimin Batı'da ortaya çıkmasının da bir gerekçesi olmuştur. Fakat bu durumda dinler yahut birtakım ahlaklar, bir dünya tablosu sunmakta ve bu tablo, Weber'e göre, "dünyanın ahlaksal değer ve idelere göre düzenlenmiş bir kosmos" olarak tasvir edilmekte, işte bu da deneysel dayanaklı akılcı tutuma aykırı olmaktadır. İşte tüm bu çatışma ve çelişme durumları sonucunda akılcılık galip gelmiş ve Batı'nın bu akılcı tavrı, "dünyayı eski anlam düzeninden koparmıştır.". Yalnız rasyonalizmin temelini teşkil ettiği tüm idelerden, değerlerden arınmış bir dünya düzeninin bundan böyle Weber'e göre, "büyüsünü yitirmiş bir dünya" olacağı söylenebilir. Öyle ki, birçok insanın değer atfettiği, kendi ideolojisine göre anlam verdiği bu dünya, artık, akılcı bir bakış açısının altında hemen her şeyini yitirmiş bir olgu yığını şeklinde anlaşılan bir dünya olmuştur;buna aklın demir kafesi denmektedir.

"Weber hiçbir şeyi değilse bile şunu biliyordu: Bizler büyü bozulmuş bir dünyada yaşamaktayız. Entlektüalizasyon ve rasyonalizasyon hayatlarımızı parçalamış, anlam çerçevelerimizi yok etmiştir. Kutsal olan tahrip edilmiş, yerine herhangi bir çerçeve konmamıştır. Artık, ne din ne sanat ne bilim ne insan ne de toplum kutsaldır. Bunlar mekanikleşmiştir. Büyük zincir bir kez kopmuş, inci taneleri dört bir tarafa dağılmıştır. Yerine inşa edilen dünya, kutsalın bulunmadığı bir dünyadır. Bu dünyada insan ve onun akıl yürütmesi tek başına dikelmektedir."

2. Büyüsü Bozulmuş Dünya

Weber'in hemen her yapıtına hâkim olan "büyüsü bozulmuş dünya" anlayışı, Nietzsche'den izleri gösterir. Ona göre rasyonalleştirme denilen şey, hem idelere hem de değerlere bağlı olarak tasarlanan bir dünya fikrinden vazgeçerek, "dünyanın büyüden arındırılması" faaliyetini kapsar. Weber'e göre önemli olan, Batı'nın bu kültür ve bilimi üzerine bir saptama yapma ve bilimin vazgeçilemez olarak nitelendirilen özellikleri ile ilgilenmektir. Nitekim Nietzsche ile arasındaki en önemli fark budur: Nietzsche yoğun nihilizmini bu rasyonalizm anlayışına karşı da korurken, Weber'in yaptığı yalnızca durumu gözlemektir. Çün-

kü onun düşüncesinde insanın içinde bulunduğu toplumun belli değer ve ideler olmadan varlığını sürdüremeyeceği esası vardır ve aslında bir din yahut bir ideoloji de dünyayı rasyonelleştirmeye yetebilir. Fakat burada ayırımına varılması gereken nokta, bu değersel rasyonelleştirme ile bilimsel rasyonelleştirme arasındaki farkı anlayabilmektir. Çünkü bu iki tür arasında öncüllerine bağlı olarak bir karşıtlık durumu söz konusudur. Değersel ya da ideolojik, dinsel platformda rasyonelleştirme, dünyayı tüm çıplaklığıyla gözler önüne serilmiş olgular yığını olarak görmemekte, ona olgular-üstü ve olgular-dışı bazı ilk nedenler ile kutsal inanışlara yahut da bireylerin bizzat kendi istek ve idealleri doğrultusunda bir anlam yüklemektedir. Bu yönüyle dünya, kendisi gibi değil, bizlerin istek, arzu ve idealleri doğrultusunda yorumlanmış bir “kosmos”, bir büyü dünyası şeklinde görünür.

Bilimsel platformda rasyonelleştirmeye bakıldığında ise, böylesine bir “kosmos” ve “büyü” hali ortadan kalkmakta ve dünya sadece bir “olgu” şeklinde algılanmaktadır. Weber’in bütünüyle odaklandığı nokta, akılcı bir bilme faaliyeti olarak nitelendirilen bilimin bünyesinde, hiçbir değer yargısı ve ideallerin barınmaması gerektiğidir. Ona göre, “rasyonel empirik bilginin dünyanın büyüden arındırılmasını tam ve kesin olarak tamamladığı yerde, ahlaksal postulatların bizden talep ettikleri şeylere karşı bir gerginlik başlar. Çünkü bu postulatlar, dünyanın bir Tanrı tarafından düzenlenmiş, yani şu veya bu biçimde ahlaksal anlama sahip olarak yönlendirilmiş bir kosmos halindeki kesinliğine inanırlar”.

Tıpkı Rickert gibi Weber de, gerçekliğin irrasyonel ve “kao-tik akış” olduğunu söylemektedir. Fakat önemli olan şudur ki, bilimde rasyonelleştirme bu kaos durumunu, akılcı yollardan kavrayabilmeyi ifade eder. Dolayısıyla da, insanların durmadan değer atfetme girişiminde bulundukları bu dünyada bilimsel faaliyetlere bu türden değerleri sokmamak adına bilimin rasyonelleştirilmesi ya da bir başka deyişle bilime rasyonel ve nesnel bir yapının giydirilmesi gerekir, aksi takdirde, bilim yapılmış olunmaz.¹ Weber’in bilime ilişkin bu tutumu, olgu ve değer

¹ <https://erginulusoy.wordpress.com/2014/02/05/>

arasında bulunan farklılıkla alakalıdır. Bilim “olan” ile ilgilenirken, ahlaki, dinî yahut siyasi değerler, bir gereklilik durumunu ifade ettiklerinden “olması gereken”i içermektedir. İşte bilimsel düşünce “olan” ve “olması gereken” arasında bir geçişliliği kabul etmez. Aynı şekilde de, “olan”a bir “olması gereken” durum eklenemez.

Diyebiliriz ki, rasyonalite olgusu Weber sosyolojisinin temel problemini oluşturmaktadır. Modern sosyolojinin kurucularından biri olan Weber, bu olguyu sosyolojisinin bütününe yaymış ve her kuramını bu olgu üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Çünkü Weber’e göre rasyonalite geleneksellikten büyük ölçüde sıyrılmayı gerektirmekte; bu yönüyle de modern dünyanın vazgeçilmez unsurlarından biri olmaktadır.

3. Sembolik İmgelem ve Kavram Ayrışımı: Anlama ve Açıklama

Weber, sosyolojik çizgisini oluştururken bireyin eylemlerinden yani “sosyal eylem”den yola çıkmıştır. Burada Weber’in problematiğinin temel noktası, bireyin bir başkasının eylemine yönelmemiş olan “eylem”leri ile bir başkasının eylemine yönelmiş olan “sosyal eylem”leri arasında bir ayrım yapabilmektir. Bireyin bu türden eylemlerinin temelinde olan anlamın hangi yöntemle yorumlanacağı, burada Weber bu türden eylemlerinin temelinde olan anlamın yorumlanma yolu; onun “Anlayış Sosyolojisi” içindeki “anlama” kavramının içindedir. “Anlama” ise; ya “bir sosyal eylemin yüklenmiş bulunduğu anlamı pratik bilgilerin yardımıyla anlama yoluna gitmek” ya da “açıklayıcı anlayış yardımıyla bir sosyal eylemin yüklenmiş bulunduğu anlamı anlamak” olarak tanımlanabilir.

Weber konunun anlaşılabilmesi için verdiği örnekleri “nedensel anlama” adı altında toparlamaktadır. Nedensel anlama Weber’den bir örnekle şu şekilde açıklamak mümkündür: “Bir dülgerin bir kapıyı yerine taktığını gözlediğimizde, bu, yalnızca bir olgusal saptama, bir empirik veriden ibarettir. Ama aynı dülgerin bu işi bir ücret karşılığında mı yaptığını, yoksa kendi

özel gereksinimini gidermek için mi çalıştığını bildiğimiz sürece, bu olgu çıplak bir empirik veri olmaktan çıkar; çünkü artık bu olgu, bizim için ancak dölgeri yönlendiren bir motif, bir anlam doğrultusunda açıklanabilir. İşte önce dölgeri yönlendiren bu motifi anlar, daha sonra dölgerin eylemini bu motife dayanarak nedensel olarak açıklarız. Kültür bilimlerinde konunun, doğrudan bir açıklama konusu olmayışı bundandır. Dölgerin eylemini bir “motif”e, bir “anlam”a bağlayamadığımız sürece, bu eylem bir açıklama nesnesi hâline gelemmez. Kültür bilimleri, Rickert’in belirttiği gibi, konularına ancak ve ancak dolaylı olarak, yani “motif” veya “anlam” aracılığıyla eğilebilirler.²

“Anlama” üzerine yapılmış ikinci tanım Weber’in sosyolojisinin temel yapısını meydana getiren unsurdur. Zira eylemin altında yatan anlamı yakalama çabası, yani “neden”e inme, Weber sosyolojisi için zaruri bir durum hüviyetindedir. Zaten sosyal eylemin altında yatan saike inmek de “anlayış sosyolojisi”ni ifade etmektedir. Weber’e göre sosyoloji oluşturmaının yegane yolu budur.

“Anlama” ve “açıklama” Weber sosyolojisinde şu iki ilkeyi temel alır:

1. Kültür bilimlerinde, ki bu bir sosyal bilim olarak sosyolojiyi de içerir, açıklamalara doğrudan gözlem yoluyla geçilemez. Kültür bilimi olgusunun doğrudan gözlem nesnesini bireylerin eylemleri oluşturmaktadır. Yalnız bu eylemleri yönlendiren nedenler doğal olmamakla birlikte, değersel ve simgesel bir nitelik taşırlar. Nitekim bundan dolayı da, söz konusu nedenlerin “anlama” yöntemi doğrultusunda belirlenmesi gerekir.

Bir kültür bilimi olarak sosyoloji, kendi içinde barındırdığı konuları ayrıntılı olarak açıklamak durumundadır. Açıklama ise, kültür bilimleri söz konusu olduğunda, ideal tipler aracılığıyla gerçekleşir. Yani kültür bilimlerinde anlama ve açıklama yöntemlerini sentezleyen olgu ideal tip kavramları olmaktadır. Özetle kültür bilimleri, konularına tam anlamıyla işleyemeyen; bu suretle de konularını belli türden ilgi ve yönelimler doğrultusunda yorumlamaktadır. Bu da Weber’in “yorumlayıcı sosyo-

² A.g.m.

loji" adını verdiği durumu örneklemektedir. Böylelikle Weber, yorumlamacı ya da hermeneutik bilim felsefesi çerçevesinde bir kuramcı ya da teorisyen olarak değerlendirilebilir.³

C. Demir Kafes Olarak Küresel Dünya

Bati kapitalizminin "rasyonel" bir yaşam ve toplumsal örgütlenme doğurduğunu, fakat bu durumun yaşamayı "irrasyonel-leştirdiğini" savunur Weber. bununla birlikte, kapitalizmin ve rasyonel toplumsal örgütlenmenin, insani gelişmenin geri döndürülemez ve kaçınılmaz bir aşaması olduğunu savunması onu özgün bir muhafazakar konuma itmekten alıkoyamaz. Weber kapitalist dünyanın Marx'a karşı ortaya çıkardığı düşündürdür

Merkezi planlamanın yani sosyalizmin yanlış olduğunu söyleyerek Marx'a karşı çıkmış, Alman Savaş Ekonomisi'ni örnek vererek emekçilerin, güçler ayrılığının olmadığı bir sistemde istedikleri haklara ulaşamayacaklarını çünkü hukuk, ekonomi ve siyasetin tek merkezden yönetildiğini söylemiştir. Bunun yanında liberalizmin de (ki kendisi de liberal sayılabilir) böyle bir kaçınılmaz sona gittiğini söylemiş ve bu kaçınılmaz diktatörlüğe de "iron cage" "demir kafes" demiştir. Anti marxist olmasa da Marx'a kimi alanda karşı çıkmış kimi yerlerde de onu desteklemiştir. Örneğin Marx'ın emek değer teorisini reddetmiş ama sınıf çatışması görüşüne katılmıştır.

Gramsci, 1920'lerde ve 1930'larda bir dizi Foucaultcu sorsunali tahmin etmiştir; yani "devlet-dışı" iktidar ögesi ya da "mikro-iktidar" ile ilgili her şeyi. Fakat bunu Marksizm'den yola çıkarak, kapitalizmin evrimi ve baskın Marksizm'in yetersizliğine dayanan yansımalar bağlamında tahmin etmiştir. Gramsci'nin 22. kitabı olan Prison Notebook'dan (Hapishane Defterleri) "Americanism and Fordism" isimli bir okuma, bu bağlamda öğreticidir. "Hegemonya", "entegre devlet" ve "sivil toplum" kavramları, 1920 ve 1930'lardaki kriz şartlarında modern devletin güçlenmesini ifade eder ve Gramsci'nin "private hegemonic apparatuses" (özel hegemonik aygıtlar) adını verdiği

³ A.g.l

yasa tamamen devlet dışında tasarlanmıştır. Diğerlerinin arasında, Bob Jessop bu anlamda Gramsci ve Foucault'nun yaklaşımları arasındaki yakınlığı ortaya çıkarmıştır.

Poulantzas, kendi adına, Foucault'yu ciddiye alan ilk Marksisttir. Devlet, İktidar ve Sosyalizm kitabı, çeşitli bölümlerden oluşur ve Foucault'nun tezleri hakkında tartışmaları vardır. Poulantzas, Marksizm temelinde bu tezlerden bazılarını eleştirir; ama aynı zamanda Foucault'ya dayanarak bazı Marksist fikirleri eleştirir. Poulantzas, kendini iktidarın verimliliği fikrine adar. İktidar; fikir zorlayıcı ve baskıcı olması dışında sosyalleşmeyi ve bireyleri de üretir.

Weber ise Alman tarihi okulu ile Avusturya okulu arasında bir ortak yol bulmuş, buna ideal type denmiştir. Bu ideal tip olayında kendisi historical school'un verilerden eksik olduğunu ancak verileri yorumlayan teorilerin tarihi olaylardan etkilendiğini söylemiş "gençler aranızda anlaşın, alman Avusturya ayrı gayrı kalmasın" demeye getirmiştir. Bunun yanında kapitalizmin doğuşu sorunsalına dini bir açıklama getirmiş; Marx "feodalizm, kem küm" derken Weber kapitalizmin gerektirdiği birikim bahsedip bunun protestanlıktaki "zühtçülük" yani "dünyevi çilecilik" anlayışının "harcamayın biriktirin demesi" üzerine insanların büyük birikimlere ulaştığını bunların da harcanmayıp tekrar yatırım yapılarak kapitalizmi oluşturan birikime ulaşıldığını söylemiştir. Ama bu noktada kapitalizm için sadece protestan ahlakının yeterli olmadığını söylemekte fayda var zira öyle olsaydı kapitalizmin ilk filizlendiği yerler katolik bölgeler olmazdı. Kendisi homo economicus yani bencil, çıkarıcı insan modelinin doğal olmadığını, tarihten gelen etkilerle oluştuğunu iddia etmektedir.

Bauman'a göre; modernite öncesi yönetici sınıf bir anlamda kolektif bir avlak bekçisi iken, moderniteyi yaratan iktidar ise bahçıvan modeli üzerine kurulmuştur. Modernlik öncesi vahşi kültürden modernitenin bahçe kültürüne geçişle birlikte, geleneksel, kendi kendini yöneten kültür yerle bir edilmiştir. Modernlik öncesi halk kültürünün yıkılması; insan ruhlarını ve bedenlerini dönüştürmede ve eğitmede, uzmanlaşmış "yöneticiler, öğretmenler ve 'toplum' bilimciler"e olan yeni talebi doğuran temel etmendir. İktidar, bilgiye ihtiyaç duyar, bilgi iktidara

meşruluk ve etkililik kazandırır. Gücünü meşrulaştıran bilgiye ihtiyaç duyan modern devlet iktidarı; modern bilim ve teknolojilerden ayrı tutulamaz. Modern devlete başlangıcından itibaren, devletin iktidarını artıracak ve onu daha sağlam temellere oturtacak sistematik bilgi biçimlerine sahip olduklarını iddia edenler; avukatlar, maliyeciler, idareciler ve daha sonra iktisatçılar devlet bürokrasilerine şekil vermişlerdir.

17. yüzyılda başlayan modern çağda, bilim ve teknolojinin gelişimine paralel olarak uzmanlık düşüncesi belirginleşmeye başlamıştır. Politika ve ticari kurumlarda bilgi ve konumlarına dayanarak görevlendirilen teknik eğitilmiş uzmanların ilk tanımlamaları yine bu dönemde yapılmıştır. Bu yüzyılda bilim ve teknolojinin yükselişiyle birlikte Platon'un "filozof-kralı" yerini, Francis Bacon'un verimlilik ve teknik düzen adına yöneten teknik seçkinlere bırakmıştır. Politik iktidarı uzmanlara ve danışmanların bilgilerine dayandırarak inşa etme, rasyonel aklın gücü temelinde toplumsal değişiklikleri yapılandırıcı esaslar ile denetleme eğilimi 18. yüzyıl Aydınlanma ideolojisinin de temelini oluşturmuştur. Bacon'ın "bilgi, güçtür" özdeyişiyle uzmanlığa dayalı görüşü, yeni endüstriyel düzenin ortaya çıkışıyla birlikte artmıştır. 19. yüzyılda ise bilim ve teknik o güne kadarki en büyük gelişimi yaşamıştır. Bu gelişimle birlikte bilimin disiplinlere ayrılması ve meslekleşme gerçekleşmiştir. Sistemli araştırmanın gerçekliğin farklı alanlarda uzmanlaşmasını gerektirdiği yolundaki inanç uzmanlaşmayı da beraberinde getirmiştir.⁴

Uzmanlık ile politika ilişkisi üzerine geliştirilen modellerin başında; Weber'e dayandırılan "Karar Vericilik Modeli", Helmut Schelsky'nin "Teknokratik Modeli" ve Habermas'ın "Pragmatik Modeli" hatırlanabilir. Modernite teorisinde aynı zamanda, modern devlet içinde uzman ile politikacı arasındaki ilişkiyi de düzenlemeye çalışan Weber, bilim ile politika, profesyonel ile politikacı arasında araçsal bir ilişki olasılığı üzerinde durmuştur. Weber'e göre; uzmanlık bilgisine sahip kurumlar ile iktidar güdüsüne sahip ve istenç yoğun liderler arasındaki eksiksiz işbölümü, politikanın bilimselleştirilmesini olanaklı

⁴ <https://anahtar.sanayi.gov.tr/tr/news/modernite-baglaminda-bilgi-iktidar-ve-uzmanlik-iliskisi/761>

kılar.

Bu görüşe karşı çıkan Habermas'a göre ise Weber'in "karar vericilik" modelinde; politikacı, uzmanın teknik bilgisinden yararlanır ancak kendini kanıtlama ve iktidar pratiği, bundan da öte karar vermiş bir istenç tarafından ortaya konulmayı gerektirir. Politikacının hizmeti altına giren uzmana iki özellik; ekonomik bağımlılık ve özel bir yetenek (teknik bilgi, uzmanlık alanı) yükleyen modelde politikacı her ne kadar sınırlandırılarak teknik uzmanın bilgisinden yararlanan kişi olarak görülse de, kendini gerçekleştirme arzusu ve iktidar pratiği nedeniyle politik aktörden karar alma iradesi göstermesi beklenmiştir. Özetle model; politikanın bilimin üzerindeki belirleyiciliğine, bilim ile politika arasındaki görevlendirme ve anlaşma sürecine ve uzmanlık bilgisinin politik uygulamaya dönüştürülüp dönüştürülmemesine karar veren politikacıların üstünlüğüne dayanır. Habermas'a göre modelde; "ne uzman ne de politikacı egemen olur." Daha çok, bir yanda bilimsel uzmanların karar veren mercilere danışmanlık ettikleri ve bunun tersi olarak da politikacıların bilim insanlarını praksisin gereksinimlerine göre görevlendirdikleri türde dönüşümlü bir iletişim olanaklı ve zorunlu görünür. Modelde hem politikacının hem de bilim insanının iletişime açık olması idealize edilmiştir. Bu modelin en önemli unsurlarından biri; bilim ve politika arasında aracılığın gerekliliğine işaret etmesi; yalnızca politikacı ile uzman arasında bir etkileşimi değil, bu ilişki içinde aynı zamanda bilgilendirilmiş kamuoyunu da dâhil ederek bu ilişkiyi tanımlamasıdır. Bu ilişki içindeki karşılıklı iletişim, bir tarafta karar vericilere danışmanlık hizmeti yapan bilimsel uzmanları, diğer tarafta uygulamalar gerektirdiği için bilim insanlarını görevlendiren politikacıları kapsamaktadır.⁵

Bilimselleştirilmiş bir toplumun ancak bilim ve teknik bilgiyi insanların yaşam pratiğiyle de uzlaştırabildiği ölçüde kendini reşit bir toplum olarak kurabileceğine inanan Habermas'ın bu görüşüne, "Yeni Kamu" adlı yapıtında kamu iktidarının rasyonelleştirilmesinin, kamuoyunun örgütlenmesini aşındıracağını iddia

⁵ <https://anahtar.sanayi.gov.tr/tr/news/modernite-baglaminda-bilgi-iktidar-ve-uzmanlik-iliskisi/761>

eden Leon Mayhew'dan önemli eleştiriler gelir. 20. yüzyılda, teknik ve araçsal aklın yükselişinin kamusal tartışma sürecinin etkisini azalttığına inanan Mayhew'a göre; Yeni Kamu'da araçsal etki, kamu iletişiminin kanallarını ve beraberinde mesajlarını büyük ölçüde kontrol eden, böylece de kamu tartışmasının gündemini belirleyen profesyonel uygulayıcıların egemenliği altındadır. Yeni Kamu'nun inşasında amaçlanılanın ne olursa olsun, hâkim ilkenin iknanın rasyonelleştirilmesi olduğunu söyleyen Mayhew, politikanın bilimselleştirilmesini ve akılcılaştırmasını eleştirir. Kamu iknasının rasyonelleştirilmesinin ve profesyonel iletişimcilerin hâkimiyetinin kamusal tartışma alanının çöküşüne neden olduğunu ilan eder. O'na göre; Yeni Kamu'nun uzmanları, kamu iletişiminin kanallarını ve mesajlarını kontrol altında tutarak, kamuoyuna aktarılacak konuların içeriğini yönetirler ve yönlendirirler. Yeni kamunun aktörleri olan uzmanlar, iknayı rasyonelleştirerek kamunun düşüşünü ilan ederler.

1. "Demir Kafes" Olarak Modern Bürokrasiler

Max Weber "Demir Kafes" Olarak Modern Bürokrasiler Weber, modern örgütlere ve onların toplumsal çevreye yaydığı etkilere ilk dikkati çekenlerdendir. Weber, geliştirdiği ideal tip bürokrasi modeli ile, modern toplumun ihtiyaçlarına yanıt veren bir örgüt tipinin ana hatları üzerinde durur. Weber'in örgüt modeli kişisel öğelerden arınmış, kurallara ve yasalara dayalı, rasyonel olarak işleyen bir Modern Bürokrasiler ve Yabancılaşma Ethosu modelidir. Kimi durumlarda aksamalar olmakla birlikte bu modelde etkinlik ve verimlilik maksimum ölçülerde gözetilir. Bürokrasi, Weber'in, "akılcılık", "otorite" ve "demir kafes" ile ilgili düşüncelerinin orta yerinde yer alır. Ona göre, bürokrasi, en yüksek verimlilik derecesine ulaşmayı sağlar ve insanlar üzerinde otorite kurmanın en akılcı yoludur. Bürokrasi aynı zamanda, akılcı-yasal otoriteyi ve bu otoritenin diğer otorite biçimleri üzerindeki hakimiyetini ifade eder (Weber, 1993). Weber, bürokrasiyi, "kaçış kanıtı", "pratik olarak parçalanamaz" ve "bir kez kurulduktan sonra yok edilmesi en zor kurumlardan biri" olarak görür. Bürokratların, bir kez iyice yerleştikten sonra ondan sıyrılamayacaklarını ileri sürer. Bürokrasi, içinde görev yapanlar açısından ise tam bir "demir kafes"i andırır. Bürokrasi,

topluma doğru açılım gösterdikçe, bu “demir kafes” genel toplum için de bir kâbusa dönüşür. Modern örgütlenme karşısında ikircikli bir tutum takınan Weber, bir yandan, akılcı örgütlerin ileri ve rasyonel bir inşa tarzı olduğunu belirterek olumlar, diğer yandan örgütsel akılcılığın ileri noktaya varmasının, bireyi otomat hale getireceği, davranışlarda bir örnek yanları çoğaltacağı, birey ve toplum için bir “demir kafes” oluşturacağını ileri sürer. Bürokrasilerin, özellikle, yaratıcılık, kendini gerçekleştirme ve özgürlük gibi insani erdemler üzerindeki tabiripkâr etkilerine dikkatleri çeker. Ona göre, bürokrasi yoluyla insan, kendi örgütlenme gücünün kurbanı haline gelecektir. Weber, katı disiplin, denetim, işbölümü ve uzmanlaşmaya dayalı bürokrasilerin işgörenlerin yaratıcılıklarını körelteceğine inanır. Ona göre, akılcılaşma süreci, yaşamımıza anlam katan insani değerleri dışlayan bir süreçtir ve insan yaşamının en mahrem alanlarına dek uzanır. Giderek, yaşamımızın efendisi haline gelerek, bizi “demir kafes”te tutar. Bu çerçevede bürokrasiler, insanları aşırı ölçülerde sınırlayan birer “tutukevi” gibidirler. Bu yapılarda, kurallar, konumlar, hiyerarşiler vs. insanları, olduğundan farklı davranmaya, yeni kişilik ve kimlik edinmeye zorlar.

Weber, modern kurumların giderek daha fazla akılcı hale geleceğini ve akılcı sistemlerin hakimiyetine gireceğini öngörür. O, bir dizi akılcı yapı içine kitlenmiş, ancak bir akılcı sistemden diğerine hareket etmekte olan bir topluma gidişten söz eder. Bir başka deyişle, insanlar akılcılaştırılmış eğitim kurumlarından akılcılaştırılmış işyerlerine, akılcılaştırılmış eğlence yerlerinden akılcılaştırılmış evlere doğru sürükleneceklerdir. Toplum, akılcılaştırılmış yapılar ağından ibaret hale gelecektir. Bundan kaçış ise mümkün olmayacaktır.

Bürokratik yapılar, böylelikle, bağlamları dışında, daha genel toplum için de denetleyici bir ağ oluşturmuş olurlar. Gerçekte, bürokrasiler sahip oldukları güç itibarıyla, toplumsal yaşamı ve sosyal güçleri denetim erkine sahiptirler. Bürokrasilerin, bilgi tekeline sahip olmaları, dışa kapalı olmaları, bir iktidar aracı olarak “resmi sır” kontrolü ve tüm toplumu merkezi bir şekilde denetleme güçleri, toplum üzerinde total bir egemenlik dünyası inşa etmelerini kaçınılmaz kılar. Bu açıdan Weber, modern bürokrasilerin etkin hizmet üretmekle birlikte, neticede birey-

sel yaratıcılığa yer vermeyen, insani eylemin özerkliğini tehdit eden ve sonuçta kişisel özgürlüğü boğan bir mekanizma olduğunu belirtir. Bürokrasinin katı, değişmez prosedürler dünyasında, memurlar inisiyatif gösteremeyerek “zombileşir”, insan kendi meydana getirdiği aygıtın aksesuarı haline gelir.

Özetle söyleyecek olursak, rasyonel bürokrasiler, modern toplumun pek çok ihtiyacına hızlı yanıtlar vermekle birlikte, hem çalışanlar hem de genel toplum için bir tür “demir kafes” oluşturmaktadırlar. Bugün olanca ağırlığıyla, bürokratik kısılcın bunaltıcı etkilerini hissetmemize rağmen, ne yazık ki, Weber’in dediği gibi “onsuz yapamayacağımız” bir seçenek yokluğuyla da karşı karşıyayız.

2. Bir İktidar Biçimi Olarak Tek Kültür ve Hapishanenin Doğuşu

M. Foucault, Hapishanenin Doğuşu’nda iktidar sisteminin tarihinin özetini sunar. Hapishane tarihi veya gözetim altında tutma ve cezalandırmanın tarihi, modern zamanlarda düzlem değiştirecektir. Tarih ise birçoğumuzun bildiği gibi kazanılan zaferlerin anlatısı ile dolu olan, kahramanlık öyküleridir. Hapishaneler, iktidarların gözetim altında tutma yeridir o halde tüm bu disiplin süreci bir “tarih”tir. Foucault aslında bir filozof ama Hapishanenin Doğuşu’nda karşımıza çoğu zaman bir tarihçi olarak çıkıyor”. Hapishanenin Doğuşu’nda Foucault felsefesinin dilini zorlarken, tarihin ve siyaset sosyolojisinin alışılmış terminolojisini bir tür yapı bozuma uğratar.

Kitabın içindekilere baktığımızda; birinci bölüme kadar okuyucuyu iktidar simgelerini yansıtan siyah beyaz fotoğraf kareleri, 18. yüzyıl Fransa’sının, hastane, kışla, hapishanesinin çeşitli mimari planlarının ve görsellerinin karşıladığını görmekteyiz. Foucault, bu kitaba Damians adlı bir mahkûmun infazını ayrıntılı bir şekilde anlatarak başlar. Suçunu itiraf etmesi istenen Damians’e yapılan işkence ayrıntılı bir biçimde tasvir edilmektedir. Mahkûmun Tanrı’ya yakarıları, azap çektirme anını zevkle seyreden halkın bağırıları ve şiddet aracılığıyla iktidarı elinde tutan kralın bu durumdan memnun bedeni, Hapishanenin Doğuşu’nda gözler önüne serilmektedir. Foucault, Damians’a

çektirilen işkenceleri en küçük ayrıntılarına kadar dehşetli bir biçimde anlatır. Damiens'in göğüs, kol ve bacaklarındaki et parçaları kızgın bir kerpetenle teker teker koparılır. Acı çektirme; adaleti yerine getirme ve iktidarı yüceltmedir. İşkence iktidarın kendini dışa vurma yöntemidir. Cellat kralın gücünü sergileyen baş roldeki aktördür ve bu törensel an güçlü olanın güçsüz olan üzerindeki mutlak hakimiyetin ifadesidir ve kral iktidarını yeniden üretmek için bu töreni gerçekleştirmek zorundadır. Soğukkanlı celladın; mahkumun yakarışlarını duymadan, işkenceyi devam ettirmesi ve bedeni parçalara ayırması ile Foucault'un anlatımıyla bu durumdan alınan hazı hissetmek mümkündür. Damiens isimli mahkumun başına gelenler 1757 yılında Paris'te yaşanmıştır. 18. yüzyılın sonuna kadar dünyanın birçok yerinde bu şekilde devam eden cezai yaptırımlar, tartışmalara neden olmuştur. "Azap çektirilen, parçalanan, organları koparılan, yüzüne veya omzuna simgesel damga basılan, canlı veya ölü olarak teşhir edilen, seyirlik unsur haline getirilen beden birkaç on yıl içinde ortadan yok olmuştur. Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır. XVIII. yüzyılın sonuyla XIX. yüzyılın başında, bazı büyük tartışmalara rağmen, cezayı karanlık bir şenlik haline çeviren uygulama yok olmaya yüz tutmuştur" Ceza yavaş yavaş seyirlik bir sahne olmaktan çıkmıştır. Azap çektirmenin ortadan kaldırılmasıyla bedenin tutuklanmasının söz konusu olduğu dolaşıma dahil edilir. Hapishane, içeri kapatma, zorla çalıştırma, kürek, sürgüne gönderme gibi modern cezalandırma sistemleri önemli bir yere sahip olmuşlardır. Tam bu noktada Foucault'un okuyucusuna "ceza eğer, artık en katı biçimleriyle bedene yönelmiyorsa, neye müdahale etmektedir?" sorusunu sorar. 19.yy da ortaya çıkan modern hapishaneler yeni bir bilgi ve iktidar türünün ortaya çıkışını göstermektedir.

Hapishanenin Doğuşu'nun amacı "modern ruhun ve yeni yargılama erkinin birbiriyle bağlantılı tarihini, cezalandırma erkinin desteklerini bulduğu, meşruluk noktalarını ve kurallarını sağladığı, etkilerini yaydığı ve onun aşırı özgünlüğünü maskeleyen, bugünkü bilimsel-hukuki bütünün soyağacını çıkarmak"tır. Bununla birlikte "modern ruhun yargı içindeki tarihi nereden itibaren yapılabilir?" sorusuna da cevap aranır. Geç-

mişteki yoğun işkence 18. yy sonlarına gelindiğinde yerini biçimsel kuralların oluşturduğu yeni cezalara bırakmıştır. Kentlerin içinde göğe yükselen hapisanelerle yeni bir “hapis toplumu” yaratılmıştır. Hapishanenin doğuşunun ardından sıra cezaların tanımlanmasına gelmiştir. Kitabın ikinci bölümünde “Cezalar” başlığı altında; genelleşmiş ceza ve cezaların yumuşaklığından bahsedildiğini görebiliriz. Foucault’un amacı mahkûmlara verilen cezaları betimlemektir. Kitapta ilk betimlediği ceza açık işkence olmuştur. “Cezalar ılımlı ve suçlarla orantılı olsun, ölüm cezası yalnızca cinayet işleyenlere verilsin ve insanlığı isyan ettiren azap çektirmeler kaldırılsın”. 18. yüzyılın sonları ile birlikte verilen cezaların sadece yüzde onluk bir kısmı halkın gözü önünde işkence yapılarak gerçekleştirilen idam cezası şeklindedir. Bu azalmaya rağmen sürgün, para cezası gibi cezaların yanında cezaların büyük bölümüne, örneğin; kürek mahkûmlarına kamçılama, dağlama, gibi bir takım küçük işkenceler eşlik etmektedir. Foucault’ya göre temel soru: “Azap çektirme karşısında herkesin duyduğu bu dehşet ve “insani” olacak cezalar konusunda neden böyle bir ısrar vardır?” Herkese açık bir infazla kanın oluk gibi aktığını gören ve buna alışan halk intikamın ancak kanla alınacağını öğrenecektir. Bu nedenle cezanın öç almaya değil sadece cezalandırmaya yönelik olması gerekecektir. Toplumsal sözleşme teorileri ile birlikte de suçun hükümdara yönelik bir tehdit unsuru olmasından ziyade, topluma karşı işlenen yanlışlığı düzeltecek ya da suçluyu yeniden topluma kazandıracak nitelikte olması gereklidir.

Daha sonra Foucault “itaatkar beden” kavramını analiz etmeye koyulur. Terbiye edilebilen, yörgülabılınen, kullanılabılınen beden itaatkar bir bedendir. Bu bedenler iktidarın küçük makineleridir. İyi yetiştirilmiş, uzun eğitimden geçirilmiştir. Foucault’un sorusunu tam bu noktada kullanmak yerinde olacaktır; “18. yüzyılın çok fazla ilgi gösterdiği bu itaatkarlık şemalarında bu kadar yeni olan neydi?”. Beden her zaman zorlayıcılığın nesnesi olmuştur ancak tekniklerde bir takım değişiklikler olmuştur. Foucault bu sorusunun yanıtını okuyucusuna “disiplin” kavramının tanımıyla başlayarak yanıt vermektedir. Disiplin bağımlı ve idmanlı bedenler “itaatkar bedenler” imal etmektedir. Disiplin gözetim altında tutmayı gerektirir. Disiplinsel aygıt

tek bir bakışla her şeyin görülmesine imkan vermelidir. Daire biçimde düzenlenmiş ve hepsi de içe doğru açılan binaların merkezinde yüksek bir bina ve tüm asayiş burada toplayacak, tüm emirler buradan gelecektir. “18. yüzyılın ikinci yarısında dairesel mimarilere tanınan prestijin nedenleri arasında hiç kuşkusuz buna yer vermek gerekmektedir: Bu cins mimariler belli bir siyasal ütopyayı ifade etmektedir”. “Normalleştirme” ve “sınav” yöntemleri bireyleri disipline etmek olmuştur. Okul, tımarhane, kışla, hastane gibi kurumlar kesintisiz bir sınav aygıtı ve dolayısıyla disiplin aracı haline gelmektedir. Herkesin herkesle kıyaslanmasının söz konusu olduğu bu sistemde, sınav öğretim aracı olmaktan ziyade bir yaptırım aracı haline gelmiştir. Foucault’un sosyolojik tahlillerinin kitabın bu bölümünde adeta sertleştiğini hissetmek mümkündür. “Birey hiç kuşkusuz toplumun “ideolojik” temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda iktidarın “disiplin” denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir”.⁶

Foucault için okulun, kışlanın, fabrikaların bunların hepsinin hapishaneye benzemesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Tüm bunlar hapishane takımadasıdır ve herkes birbirini gözetim altında tutar. “Hükümdar bilge ve polis aracılığıyla, halkı düzene ve itaate alıştırmaktadır”.

Hapishanenin Doğuşu, “kusursuz ve katı kurumlar”ı da bir tür mahkûmiyet; buralardaki “yasadışılıklar ve suçluluk” konularını da ceza çizgisi olarak okur. 19. yüzyılda hapsetme hem özgürlükten yoksun bırakma hem de bireylerin teknik olarak dönüştürülmelerini kapsamıştır. Hapishane eksiksiz ve katı kurumdur, bireyin tüm veçhelerinin terbiye edilmesini kapsar. Okul, ordudan daha fazla “her alanda disiplinli”dir. Hapishanenin fiili olarak kapalı tutmayı aştığı ve disiplinsel tekniklerle doldurulduğu ve “cezaevi” olarak aldığı ek, “disiplinsel” ek olmuştur.⁷

Descazes bunu, “yasa, suçluyu içine attığı hapishanede izlemek zorundadır” şeklinde ifade etmiştir. Hapishaneler suçlu imal etmenin uzağında mı kalır? Hapishaneler dayanışma içinde

⁶ <http://dilekkose.blogspot.com.tr/2015/06/hapishanenin-dogusu.html>

⁷ A.g.m.

hiyerarşik, gelecekteki suç ortaklıkları için her şeye hazır bir suçlular ortamını mı mümkün kılmaktadır? Serbest bırakılan mahkumları bekleyen kader onları tekrar suç işlemeye itmekte midir? Mahkumları tekrar suça iten nedenler nelerdir? Suçlunun ailesi de suçlu ile birlikte dolaylı yoldan suçlu olarak mı damgalanmaktadır? Hapishaneler suçları azaltma işlerinde başarılı mı olmaktadır? Bu ve benzeri çoğaltabileceğimiz tüm sorulara, gerek siyaset gerekse suç sosyolojisine kapılar açmaktadır.

3. Hapishanenin Doğuşu ve Modern Erk Sistemi

Hapishanenin Doğuşu modern iktidar(lar) sisteminin tarihi- ni içermektedir. 18. yüzyılla birlikte, iktidarın baskıcı ve şidde- te dayalı işleyişinin batı toplumlarında gittikçe azalan, iktidarın baskıcı olmaktan ziyade disipline edici, düzenleyici biçimde işlediğini ortaya koyar. Egemen iktidar, bedenlere acı vererek insanları cezalandırırken, disiplinci iktidar ruhları/zihinleri ter- biye ederek bedenleri rasyonel bir biçimde kullanarak onları üretici / işlevsel bir hale getirir. Disiplinci iktidar tüm bu süreç- te bilimleri de kullanır ve bilgisiz iktidar düşünülemez. Öte yandan iktidar, görünmezdir ve her yerdedir. Hapishanenin Doğuşu bu anlamda siyaset, hukuk, suç, sosyoloji, felsefe ve tarih ile ilgilenen herkesin okuyabileceği önemli bir eserdir. Özellikle siyaset ve suç sosyolojisi alanları ile ilgili önemli mu- hakemelerin yapılabilineceği bir kitap olan Hapishanenin Doğuşu, yazarının gerçekçi duruşu ile bütünleşerek akıcı bir dile sahip olması itibarıyla uzun yıllar okuyucuları kendine çekmeye devam edecektir.

4. Hapishaneye Benzer Gözetleme Kurumları

Hapishane sistemine geçilmeden önce bazı kurumlar "gözet- leme" görevini üstlenmiştir. Bu kurumların hapishane sistemi- le olan benzerlikleri, hapishane sisteminin benimsenmesinde büyük rol oynamıştır. Bu kurumlardan bazılarını kısaca şöyle ortaya koyabiliriz.

Kiliseler: Ailelere yardım ederken onlardan bilgi de toplama- ktaydılar. Mesela bekâr çocukların aynı evde kızlı-erkekli kalıp kalmadıklarını öğrenmekte; aile bireylerini devamlı göze-

tim altında tutarak, aileyi toplumun ahlâkî yapısına uygun olan konusunda eğitmektedir.

Okullar: Yatılı okullar vardı. Öğrencileri devamlı gözetim altında tutmakta, onları eğitmekte ve sınavlarla denetlemekteydi.

Hastaneler: Hastaları not almakta, kaydetmekte, devamlı olarak gözetim altında tutarak ve doktora itaat etmelerini sağlayarak iyileştirmektedir.

5. Modern İktidar Dönemi

Azap çekirtmenin eski görkemini kaybetmesi ve hükümrânın kontrolünden çıkması, suç işlemeye ortam hazırlamaktaydı. Burjuva devrimi bu ortamda yeşermiş ve klasik hükümrânlığı sona erdirmişti.

İktidarın burjuva sınıfının eline geçmesiyle suçlar çoğunlukla mülk üzerinden tanımlanır olmuştu. Suç işlemenin sebebi ise aylıklık olarak görülmektedir. Aylıklığa çözüm olarak suçlunun "islah edilmesi" gerektiği düşüncesi ortaya çıktı. Bu islah etmenin iyi bir gözetlemeyle birleşmesi hapishane sistemini ortaya çıkardı. Hapishane sistemi, suçluları devamlı çalıştırarak onları aylıklıktan kurtarmakta; onları toplumdan ayırarak toplumu korumakta; onları sürekli gözetim altında tutarak "iktidar" bilinci uyandırmakta; dini eğitim yoluyla onları ahlâklı bireyler haline getirmektedir.⁸

Burada üzerinde asıl olarak durulması gereken husus ise, kapitalist üretim ilişkileri koşullarında ölü bedenlerin işe yaramayışı olgusudur. Başka bir ifadeyle, Klasik Hukuksal Hükümrânlık Dönemi'nde öldürülmek, parçalanmak suretiyle üzerinden iktidar tesis edilen bedenler kapitalizm koşullarında kendilerinden son damlasına kadar verim alınması gereken fenomenler hâline gelmeye başlamıştır. Kapitalist üretim ilişkilerinin performans bakımından verimli, üretken, sağlıklı bedenlere ve zihinlere ihtiyacı vardır. İki dönem arasındaki en önemli fark, hükümrânlık döneminde hükümrânın kulları üzerinde kullanabileceği iktidar aracı öldürmek iken, modern dönemde yapılan

⁸ <http://yenihukuk.blogspot.com.tr/2014/01/hapishanenin-dogusu-ve-gozetlemenin.html>

yaşatmaktır. Modern dönemde de öldürme pratikleri, örneğin idamlar vardır. Ancak buradaki asıl fikir yaşam için öldürmektir. Zira esas olan yaşatmak ve yaşamı kontrol altında tutmaktır.

İşte bu ana stratejinin yani yaşamların üretilmesi ya da denetlenmesi, gözetlenmesi ve kapitalizme uyarlanması için en önemli uygulama alanlarından biri, hapishanelerdir.

6. Hapishane Sistemi ve Açmazları

Suçlular “suçlu” sıfatına doğuştan sahip değildirler. Herkes gibi eşit doğarlar, fakat aldıkları hatalı-eksik eğitimle, çevrelerinin etkisiyle kötü insanlar olurlar ve suça eğilim gösterirler. Bu yüzden suçlular öldürülmemeli, iyileştirilerek topluma kazandırılmalıydı. Hapishane sistemi işte tam da bunu gerçekleştirmeyi amaçlamaktaydı.

Hapishane sistemi suçluları tamamen ıslah etmeyi amaçladığı için, suçlunun tüm kötü alışkanlıklarını, tüm kötü davranışlarını öğreniyor ve hepsini düzeltmeye çalışıyordu. Peki, hapishane sistemi tüm bunları nasıl yapmaktadır ve gerçekten başarılı olabilmekte midir?

Suçlu aynı zamanda “tehlikeli birey” olarak görülmekteydi. Hapishaneler bu yüzden onu toplumdan dışlayarak ıslah etmek için gözetim altında tutmaktadır.

Suçluyu toplumdan ayırmak ve onu eğitmek, yani insana yönelik bir eğitim sistemi doğanın isteğine karşı hareket etmek gibi bir amaca sahip olabilir mi? Suçluları toplumdan ayırıp bir yerde birleştirmek ilerideki suç ortaklıklarına zemin hazırlamaz mı?

Hapishane suçluyu haftanın altı günü çalıştırır, geri kalan bir günü de suçluyu ahlâkî yönden eğitir. Suçlu iktidara “ucuz işgücü” sağlamış olmaz mı? Suçlunun girişimciler tarafından satılıp imalatçılar tarafından alınması yani suçluların köleleştirilmesi ahlâklı mıdır?

Hapishane suçluyu devamlı gözetim altında tutarak onda “iktidar” düşüncesi oluşturmaya çalışmaktadır.

Suçlunun hapisten çıktıktan sonra yeni suçlar işlememesi

için ona iş öğretiliyordu. Suçluya çalışmasının karşılığı olarak “ödül (para)” veriliyordu. Bu ödülle suçluda “mülkiyete saygı” ve daha çok çalışıp daha çok kazanma “hırsı” oluşturulmak isteniyordu.

Suçluların ıslah edildiğine karar verme görevi hapishanenin kendisine düşüyordu. En çok da gardiyanlara. Gardiyanlar hapishanelere denetimi sağlamak için gelen müfettişlere suçlu hakkında bilgi veriyordu. Bu da suçlunun ıslah edilmişlik düzeyini belirliyordu. Suçlunun ıslah edilmişlik düzeyi, hapis cezasının süresini artırabiliyor, azaltabiliyordu.

Görüldüğü gibi hapishane sistemi birçok sorun yaratmaktadır. “Hapishane tasarruf edilmesi olanaksız ve nefret verici bir kurumdur.” Buna rağmen hapishanenin kabul görmesi, ona benzeyen kurumların devam etmesi (okullar, hastaneler, atölyeler, ordu gibi) sayesinde olmuştur.

Suç tarih boyunca gelişmenin bir parçası olmuştur. Galileo Dünya’nın yuvarlak olduğunu söylerken suç işlemişti. Bugün “iyi” dediğimiz (yasal bulduğumuz, normal gördüğümüz) burjuva iktidarı, dün hükümrânın yasalarına uymayan görüşlere sahip olduğu için “kötü”ydü ve yasal olmayan şekilde hükümrânlığa son vermişti. Belki de bugün yasal olarak görmediğimiz düşüncelere sahip “kötü” diye nitelendirdiğimiz bazı insanlar yarın “iyi” bir düzeni kuracaklar. Bu durumda bugün yasal olmayanı “kötü” diye nitelendirip onu cezaya tabi tutmak ne kadar ilericidir?

7. Hapishane Sisteminin Toplumsallaşması

Bir şölen olarak cezalandırmadan hapishanede ıslah etmeye yönelik kırılma, daha sonra hapishane dışındakilerin de gözetlenmesiyle sonuçlanmıştır. Burada hapishaneler, bir nevi laboratuvar işlevi görmüştür.

Toplumun tamamı üzerinde hapishaneyi andıran bir gözetleme pratiğinin sergilenmesi, esas olarak, toplumun tehlikeli bireylerden korunması gerekçesiyle temellendirilmiş bunun ardında yatan asıl neden ise genel bir güvenliğin sağlanması kaygısı olmuştur. Burada da söz konusu olan, mimari bir biçim olan panoptikonun idari ve yönetsel bir strateji haline gelme-

sidir.

Gündelik yaşamımızda dört duvar arasında olmaktan ibaret kalmayan hapsedilişimiz, Foucault'ya göre, polis erkinin gözetleyici ve denetleyici pratikleri vesilesiyle gerçekleşmektedir.

Polis bu denetlemeyi ve gözetlemeyi, bir yandan, hapishaneyi kendi muhbirleri için bir eğitim kurumu gibi kullanarak yapmaktadır. Hapisten çıkan suçluları muhbir, hafiye, tahrikçi olarak kullanmaktadır. Mesela 19. yy.'da hoşgörü evlerini ele alalım. Polis genelevlere karşı çıkmış, fahişeleri hoşgörü evlerine kapatmaya çalışmıştır. Bunu muhbirleri aracılığıyla gerçekleştirmiş; hoşgörü evleri sayesinde denetimi ve kârı sağlamıştır. Yani polis iktidarın yasadışılıkları sömürmek ve yönetmek için kullandığı araç olmuştur.

Polisin gözetlemek ve denetlemek için mahkûmları kullanışı siyaset alanında da olmaktadır. Mahkûmlar aracılığıyla, siyasal partiler ve işçi birliklerinde propaganda çekirdekleri kurmakta, grevcilere ve ayaklananlara karşı çeteler oluşturmakta, yani bir alt polis örgütü kurmaktadır. İktidar grevlerde ve ayaklanmalarda mahkûmları kullanarak "işte bu insanlar bu grevleri sürdürenler, başlatanlar" diyerek toplum karşısında kendisini haklı çıkarmaya çalışmaktadır.

İktidar polis aracılığıyla diğer bir yandan da kendi çıkarlarına ters düşenleri tespit ettirmekte ve cezalandırmaktadır. İktidar grev yapan işçileri kamu hukuku suçları kapsamında cezalandırmakta ve çoğu zaman işçileri hırsızlardan daha kötü muamelelere maruz bırakmaktadır. Bu kamu suçlularını diğer suçlularla eş tutmakta, diğer suçlularla aynı ortamı paylaştırmaktadır. Aynı şeyi siyasi suçlular konusunda da yapmaktadır. Bir gazeteciye bir katil ile aynı koğuşa koymaktadır. Hapishane dışarındaki muhaliflerini de bu uygulamalarla korkutarak yok etmeye, bastırmaya çalışmaktadır.

Tüm bunların yanı sıra, "tehlikeli birey" üretim makineleri olarak da çalışan hapishanelerde "yetişen" suçlular toplum içine tekrar salındığında, popüler ve kulağa hoş gelen ifadeyle "topluma kazandırıldıklarında" polisin bu "tehlike"ye karşı varlığının meşrulaştırılması da söz konusu olabilmektedir. Polisin ve erkin meşruiyeti veya varlığı gücünü bir ölçüde suçludan kazanması

anlamlıdır. Suç olmasa, polisi nasıl tanımlayacağız? Kim onlar?

İntiharın Tarihini analiz eden Georges Minois'a göre, iradi ölüm her zaman için toplumların genel kabulleri ve yerleşmiş prensipleriyle çatışa gelmiştir. Minois'da istemli ölümü, yasa ve kuralları reddetme biçimi olarak okumaktadır. Ortaçağ, intiharı Tanrı'ya karşı işlenebilecek suçların en korkuncu olarak görür ve mahkûm eder Ancak zamanla daha özgürlükçü düşüncelerin boy vermesi intihara dönük önyargıları gözden geçirmenin yolunu açar. Montaigne ve Bacon gibi düşünürlerin liberter çıkışlarının yanında, Hamlet'ın (vlodernite'nin şafağında çınlayan bildik tiradı da intihar konusundaki düşünüş biçimlerinin farklı yollarda evrilmesini sağlar. Almanya'da Werther gençliğinin intihar yoluyla yok olması gibi olgular ise intiharın bireysel özelliklerini bir çağın ve toplumun ruhuna mal edecek kadar çarpıcı ve kapsayıcı bir örnektir.



IV. Bölüm: İMGESEL DÜŞÜNCE VE FARKLILIK ALGISI

A. İmgesel Düşünce ya da Egemen Aklın Eleştirisi

Sembolik düşünce modu, dilin sınırlarının tecrübenin nihâi sınırı olmadığı gerçeğine dayanır. Bir başka ifadeyle lafzî dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir.¹ Nitekim insan bilincinin dünyayı tasavvur etmek için iki tarzdan faydalandığı bilinen bir gerçektir: “Bu tarzlardan biri doğrudandır ve bizzat eşya algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Diğer tarz ise dolaylıdır ve her hangi bir nedenden dolayı örneğin çocukluk hatıralarımızda, Mars gezegeninin manzaralarının hayalinde, atomik bir çekirdeğin etrafındaki elektronların zekasında veya ölümden öte bir dünyanın tasavvurunda eşyanın duyuya “canlı bir şekilde” görünmemesinde ortaya çıkar. Bütün bu dolaylı bilinç durumlarında varolmayan nesne, bilince kelimenin en geniş anlamında bir imge aracılığıyla yeniden sunulur.”² Dolayısıyla bilimsel ve imgesel düşünüş modlarının birbirinden farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bilim, imgelemin saptırıcı kıvrımlarından ziyade, doğrudan

¹ Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 89.

² Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s.7.

nesnel algının peşindedir. Bilimsel görüşe göre, imgede bilinç karmaşık bir bulanıklık içindedir. Zira sembolik imgelem lâfzî bilgi aktarmaktan ziyade ruhu uyandırmayı amaçlar.³

Ancak ifade edilen ilk düşünme biçimi ya da yegane düşünme modu olarak kabul edilmek istenen bilgi nosyonu, insanın kültürel ve yaratıcı etkinliğini tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Zira insanın bu yetisiyle kendisinin ve çevresinin doğal sınırlarını aşması mümkün değildir. İşte bunun içindir ki, Ernest Cassirer, Aristoteles'in insanı rasyonel hayvan olarak tanımlamasının yerine "simgeleştiren hayvan –animal symbolism– olarak tanımlamanın"⁴ daha kuşatıcı olacağına işaret etmiştir. Hatta Susanne Langer bize "işaret kullanımının zihnin asli ilk tezahürü"⁵ olduğunu söyler. Nitekim yapısalcı ve işlevselci çözümlemenin, ilkel düşünceyi 'bilişsel' açıdan değil de, 'simgesel' açıdan yorumlaması doğrusu dikkat çekicidir.⁶ Dolayısıyla, sembol yaratma ve anlama gücünün insanoğlunun en karakteristik ve en temel özelliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Şu halde, insanın sembol sayesinde dünyayı anlamlı kıldığını ve hayatın anlamını sembolle yakaladığını hatta onunla anlamı kurduğu sonucuna gidebiliriz. Yine insan zihnini âdeta sembol üreten bir fabrika gibi düşünebiliriz. İnsan, doğal çevresini imgelem sayesinde aşar ve özgürlüğünü bu yolla ifşa edebilir.⁷ Sembolleştirme sayesinde ki, insan yaşamı, Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamı olmaktan kurtulmuştur. Söz konusu yaşam içinde insan, biyolojik ihtiyaçları ve pratik ilgileri olan bir varlık olmanın ötesine geçmeyecekti. Sonuç olarak insan, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerinden kendine açtığı "ideal dünyaya" sembollerle geçit bulur.⁸

³ a.g.e., s.20 vd.

⁴ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., 1997, s. 42.

⁵ Langer, s.35.

⁶ Goody Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, 2001 Ankara, s.35.

⁷ Avis, Paul, *God and the Creative Imagination*, London and New York, Routledge, 1999, s. 104.

⁸ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne*, s. 56.

Demek ki, insanın yaşamın doğal sınırlarını aşması ve dünyasını sürekli olarak yeniden biçimlendirmesi ve kurması onun sembolleştirme yeteneği sayesinde.⁹ Sembol yoluyla insan, bir katılma faaliyetinde ve bir benzerliğin temin ettiği basamak sayesinde kendini aşan bir boyuta yükselir.

Peki, nedir sembol? İbranice'de 'mashal' Grekçe'de 'symbollein' ve Yunanca'da 'symbolon' olarak karşılanan sembol, iki yarım parçanın –gösteren ve gösterilenin– bir araya getirilmesi anlamına gelir.¹⁰ Bir isim olarak sembol kelimesinden ziyade 'sembolize etme', etimolojik bakımdan bir ittifakı güvence altına alan ve onun nişanesi olan, kırılmış bir madeni para veya madalyonun iki parçasının birbirine yaklaştırılması anlamına gelir. Sembolün önemi, yeniden birleştirilerek (sym-ballein) etkin olmada yatar. Bu iki parçadan biri hemen ulaşılabilir şekilde el altındayken, öteki parça ise 'başka bir yerde'dir. Sembolik olay, iki ögeyi bir araya getirmeye ve onları birbirine uydurma diyebileceğimiz büyük ölçüde karmaşık bir süreci ima eder. Bir kişinin elinde olan parçanın biri, sembolün 'sembolize edici ögesi' olarak düşünülürken, elde olmayan öteki öge ise, anlamın tamamlanabilmesi için gereken diğer yarıyı yani onda sembolize edilen şeyi temsil eder. O, bir yandan sembolün tezahür eden ve aşikâr olan yönü diyebileceğimiz sembolize edici form ile anlamın ufkunu oluşturan semboldeki sembolize edilen form arasında bir ayracın olduğunu ön varsayar. Şu halde sembolün ilk akla gelen fonksiyonu, onun bir merdiven, bir bağ, bir ilişki kurma aracı olmasıdır.¹¹ Demek ki, sembol biri somut bir parça, öteki ise tinsel gerçeklik düzeni olmak üzere iki parçayı spontan ve daimi olarak bağlamaya veya bir araya getirmeye işaret eder.¹² Sembolik ifade, duyu dünyasına ait bir nesney-

⁹ a.g.e., s. 80.

¹⁰ *Durand*, s. 16.

¹¹ Heisig, W. James, "Symbolism" in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 14, Macmillan Publishing Company, New York London, 1986, s. 204; Trías, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", in *Religion*, ed. J. Derrida and G. Vattimo, Stanford University Press, California, 1998, s.103.

¹² Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York, 1958, s.61

le bu nesneyi kesinlikle aşan insan ruhunun ve dolayısıyla da aşkının temasa geçmesinin dışı vurumudur.

Görüldüğü üzere sembol, iki şeyin yani iki anlam ya da dünyaların bir araya geldiği bir olay, bir oluşumdur. En basit tanımında sembol, bir şeyi diğer formda tasavvur etmek demektir. Demek ki sembol, görünmez olan şeyi bir formda görme işidir. Bu temel tanımdaki "diğerinin formunda bir şeyi tasavvur etme" ibaresinin altının çizilmesi gerekir. Zihin bir sembolleştirme işinde yaratıcı ve yapıcı bir hüviyettir. İmgelem, sembolün boy verdiği ortamdır. Sembolün olmazsa olmaz iki unsuru imgelem ve formun soyutlanmasıdır.¹³ Şu halde sembol, ölü ve hareketsiz şeylerin bir çeşit canlı, diri ve global taslağı diyebileceğimiz bir fizyonomidir. İnsan bilinci bu şekildeki sembolleştirme edimiyle, gerçekliğin organizasyonunu oluşturur.¹⁴

Şimdi de sembolün belirgin niteliklerine daha yakından bakalım olursak: Sembolün en önemli özelliklerinden biri, onun çok anlamlı oluşudur. Bu nedenle sembol, nihaî bir nedene indirgenen bir etkiyle özdeşleştirilemez. Sembol bir şeye göndermede bulunur; ancak tek bir şeye indirgenemez. Çünkü sembolün sembol olarak cisimleşmesinden önceki zemini oldukça belirsiz ve anlaşılması zordur. Jung'un ifade ettiği gibi, onun geri planında kültürel arketip ve bilinçdışının olduğu unutulmamalıdır. Bizzat kendiliğinde 'boş' olan ve bilinçte algılanabilir olmak için benzer ya da birleşik olan tasvir unsurlarının yardımıyla bilinç sayesinde dolan arketipsel şekli veren bilinç dışıdır. Kollektif bilinçdışı, sezginin, algının ve idrakin doğuştan gelen biçimleri olan ilk örneklerin kaynağı, bütün psişik süreçlerin zorunlu a priori belirleyicisidir. Bu ilk örnekler içgüdülerle bağlantılıdır; içgüdülerin basitçe varsaydığı biçimlerdir.¹⁵ Elbette Jung, arketipin içgüdülerle bağlantılı olduğunu söylemekle haklıdır. Ancak psikoloji jargonuyla konuşulduğunda bunu böyle ifade etmek gayet doğaldır. Çerçeveyi biraz genişletmek için arketiplerin insanlığın bilinçdışı ve irrasyonel yönünden beslendiğini veya bu yönlerin arketiplerden beslendiğini söylemek

¹³ *Avis*, s. 103-104.

¹⁴ *Durand*, s. 52.

¹⁵ Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, s.77-78, 123.

daha kuşatıcı olacaktır.

Demek ki Jung'a göre, kollektif bilinç altından spontane olarak zuhur eden semboller ve imgeler, insanı hâli hazırdaki sınırlı ve şartlı dünyasından öteye açılmasına imkan verir. İnsan ruhunu tekrar kendine takdim etme yolu diyebileceğimiz arketipsel imgeler insan fiilinde sürekli aktüelleşerek bireyi yeniden dengeye kavuşturur.¹⁶ Şu halde sembolün, bilinç ve bilinç dışı diyebileceğimiz bir psişik bütünlüğün ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bütünlük, insanın sadece kavramsal düşünce yetisine hitap etmeyip, bütün bir insanı talep eder. Çünkü "insan varoluşunun katıldığı ve bütünleştiği zemin, aynı zamanda imgelerin zuhur ettiği derin uçurumdur."¹⁷ İşte Platon, bu nedenle sembolleri ve mitleri kullanır. Bu demektir ki, öz ve varoluş ilişkisi hakkında konuştuğumuz zaman, bu ilişki kavramlardan ziyade sembollerle sağlanır.¹⁸

Şimdi meseleye bu perspektiften bakınca "sembolik yetenek sayesinde insan sadece işaretlerin yüzeysel alemine yani fizik nedenselliğin alemine değil, aynı zamanda sembolik zuhurun yani libidonun durmak bilmez dönüşümü sayesinde kesintisiz olan sembolik yaratılışın alemine aittir. Demek ki, insanda sembolik işlev 'geçiş' yeridir, zıtların toplandığı yeridir: Sembol özünde ve etimolojisinde 'zıt çiftlerin birleştiricisidir.'¹⁹ Şu halde sembolün bilinçdışından zuhur eden imge ile bilincin algı ve formlarının birleşmesi olduğunu ya da onları bir arada tutma yeteneği olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, iki zıt kutbunun bir araya gelmesi demek mümkün. Çünkü sembol, düşünülen ben ile verili dünya arsında kurulmuş olan oldukça iyi bir diyalogdur.²⁰

Sembolün etimolojisinde de ifade edildiği gibi, sembolde görünen ve görünmez boyut vardır. Sembolün el altında olan

¹⁶ Meslin, Michel, *Pour une Science des Religions*, ed. du Sevil, Paris, 1973, p. 196.

¹⁷ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., İstanbul, 2000, s. 59.

¹⁸ "Philosophical Background of my Theology", s. 413.

¹⁹ *Durand*, s. 54.

²⁰ a.g.e., s. 54-9.

görünür yanı ile anlama nüfuz edilirken, burada olmayan parçası büyük ölçüde ilki vasıtasıyla bizi özümser (assimilate). Burada görünürdeki parça, görünmez olana ulaşmak için bir merdiven işlevi görür. Esasında sembolün asıl fonksiyonu da kendisi sayesinde bir benzerliği anlamaktan ziyade, bizi asimile etmesidir. Zira kültürel dönüşümde semboller kavramlara oranla daha esaslı bir işlev görürler. Yine sembolü bütünüyle kavramsal dille tüketmek mümkün değildir. Nitekim hiçbir kavramsal kategori sembolün bütün semantik olasılıklarını tüketemez.²¹ Burada ifade edilen özelliklerden dolayıdır ki, toplumsal bir değişim ve dönüşümde sembollere esaslı bir görev yüklenir.

Bir sembolün var olması demek, onun öncelikle bir obje ya da bir şey olması anlamına gelmez. Bu ya da şu sembol hakkında konuşmak, burada şu ya da bu sembolik olay hakkında konuşmak demektir. İşte bu olay dairesi içinde, iki parça şeklindeki para ya da madalyonun bir araya getirilebilmesinden ya da getirilememesinden söz edilir. Eğer onların gereği gibi bir araya getirilmesi mümkünse, sembolik olay icra edilmiş demektir. Ancak bu sembolik olayın meydana gelebilmesi için gerçek bir sembolik kategorilerin mevcut olması gerekir: Sembolik olayın gerçekleştiği süreç ya da oluşum, sembolize edilen anlamın anahtarları ile sembolize eden öge birbirine geçtiğinde ve anlam ifşa olduğunda ya da yeniden üretildiğinde fark edilir.²²

Sembolün sonsuz, gizemli olanın somutta tecelli etmesi gerçeğinden hareket eden P.Ricoeur üç tür gizlin üç somutta tezahür ettiğine işaret eder. Kozmik bakımdan gösterilen, betimlemesini bizi çevreleyen dünyadan alır ki, bu kutsalın tezahürleri ya da Eliade'ın hierofani dediği şeydir. Şiirselliği de bu bağlamda görmemiz mümkündür. Zira şiir, sıradan dünyanın karşılamadığı ve adeta insanda sürgün veren gerçeklik de, kendini ifade aracı olarak sembollere ya da somut dile başvurur. Son olarak da bilinçaltının uçsuz bucaksız karmaşıklığı bir şekilde gün yüzüne çıkıp kendini sunacak aracı özellikle rüyada bilinçten aldığı sembollere yükler ki, psikanalizin uğraş alanıdır bu.

²¹ Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meanings*, Texas Christian University Press, Eighth Printing, 1976, s.55-7.

²² Trías, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", s.107-8.

Kısacası kendisini kavrayacak şartlar bir araya geldiğinde kavranabilen üç farklı gösterilen, kozmik, şiirsel ya da düşsel somut alemde tecessüm etmektedir.²³

G. Durand'ın da ifade ettiği gibi, gücünü tekrarlamadan alan sembol, tekrar sayesinde sürekli varoluştaki gediği kapamaya çalışır. Mesela ritüellerle inananın hareketleri sayesinde bedeni ve dokundukları yerler anlam kazanır. Aynı şekilde mitler de imge ve düşünce arasındaki bazı ilişkilerin tekrarıdır. Yine hakiki bir ikon, anlam kurma işini üstlenir. Algıların cansız kopyası, anlamın belirsizliği ya da tutulması diyebileceğimiz basit imgeye ikon sürekli tekrarlar hayat verir. Şu halde, 'sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak ifade etmek zorunda olan ve bunu da yani uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelter ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işarettir.'²⁴ Burada olan somut ile gönderilen arasındaki mesafeyi imgelem doldurur. Maurice Merleau-Ponty'e kulak verecek olursak:

İmge, dışın içi ve için dışıdır; bunu hissetme, iki yanlılığı olanaklı kılmaktadır; ve bu dışın içi ve için dışı olmasa, imgelem sorununu bütünüyle oluşturan hemen hemen bulunuş ve olmak üzere olan görünürlük hiç anlaşılmayacaktır...Zira imgelem, şimdi olana hem çok daha yakın, hem çok daha uzaktır.²⁵

İmgelemin bir ucu hali hazırda olan şimdiye değerken, öteki ucu ise henüz görünmeyene değer. Demek ki imgelem, düşünüşte daha önce somutlaşan bir imge sonradan oluşacak olan imge için 'burada ve şimdilik' işlevi görerek, imgenin diğer yüzünün tamamlanmasına destek olur. Nasıl ki, özellikle de kültürde tecessüm eden imgenin görünen yüzü gibi, onun görünmeyen ama hep yaratıcı olan yönünün zorunlu olarak varolması gerekir.

İmge, nispeten daha özel, daha sezgisel ve ele avuca gelme-

²³ Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Beacon Press: Boston, 1969, s12-4; Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 54.

²⁴ *Durand*, s. 11-13.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 37.

yen ilişkilerden çıkarılan izlenimlerin daha genel ve daha evrensel ilişkilerin ifadesi olarak kullanılmasıdır.²⁶ Aslında onların süratle nüfuz edici oluşları, belirme ile kaybolmanın arasında oluşları belirgin vasıflarıdır. Bunun içindir ki imge her zaman kilden kaplara dolmayı tercih eder.

Sembolik imgelem, dinamik olarak yok olmanın, ölümün ve zamanın inkarıdır. Sembol, evrenin yalınkatlığının ve pozitif entropisinin karşısına en yüce değerin alanını koyarak akıp giden zamanı, bitip tükenmeyen kaynaktan besler ve dengeler. Kısacası "sembolik işlev, yaşamı biyolojik ölümün karşısına, sağduyuyu akılsızlığın karşısına, sitenin mitlerine katılmayı ya-bancılaştırmanın ve ahenksizliğin karşısına koyar. Sembolik imgelem dinamizminin doruk noktasında yeni bir diyalektiğe doğru yönelir."²⁷

Öte yandan sembolün işlevselliği göz önüne alındığı zaman, sembol anlamı büsbütün açmaz. Bir kısmını ifşa ederken, diğer kısmı ise örter ve gizler. Sembolün etimolojisine baktığımız zaman da iki parçanın biri el altında, meydanda iken, öteki parçası gizlidir.²⁸ Tıpkı Âdem ve Havva'nın sadece günahlarından dolayı değil, kutsalla doğrudan karşılaşmanın vüsatine göğüs geremeyecekleri için ağaçların ardına saklandıkları gibi (Tekvin: 37-9), din ya da semboller de bir yandan insanların kutsalla iletişim kurmalarına aracılık ederken, öte yandan da kutsalla doğrudan doğruya karşılaşmanın dehşetinden korumada iyi bir paravandır.²⁹

Bir sembolün kurucu öğeleri iyice tahlil edildiği zaman onun içinde hem linguistik hem de linguistik olmayan ya da semantik ve semantik olmayan bir şeyin olduğu fark edilir. Sembollerin linguistik karakterini, onun bir semboller semantiği oluşturma durumuyla teyit edilir: Bu, anlam sayesinde onların yapısını açıklayabilen bir teoridir. Böylece biz sembollerin çift anlamlı olduklarını, yani bir ilk ve ikinci anlam düzenine sahip oldukla-

²⁶ Wach, 61.

²⁷ Durand, s. 98.

²⁸ Heisig, W. James, "Symbolism" s. 204.

²⁹ Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos and Logos" in The History of Religions, ed., 1987, The America Academy of Religion, s.240.

rını söyleyebiliriz. Ancak linguistik olmayan boyut tamamen linguistik olan kadar varlığını derinden hissettirir.³⁰

Zira sembol kendi amacını çift bir niyetsellikte saklar. Ancak her zaman lâfzî ya da doğal işaretin üstünde uzlaşım sal anlamın zaferi görülür. Mesela sembolik bir anlatımda leke, kir lâfzî kutsal perspektifinden anlamın üstüne insanın kirli durumu kazınarak asıl olan bu ikinci niyetsellik verilmiş olur. Burada lâfzî anlam apaçık iken sembolik anlam gizli ya da şeffaf değildir.³¹ Şu halde semboldeki işleyişe “bizim son yani ikinci anlama katılmamızı sağlayan ve benzeyene zihinsel olarak hâkim olmaksızın, sembolize edilen şeye bizi asimile eden ilk anlamın hareketidir.”³² Lâfzî anlamın öncelikli işlevinin köprü kurmak olduğunu unutmamamız gerekir.

Yine anlamın hem mantikî hem de psikolojik bir yönü vardır. Psikolojik açıdan bir anlama sahip olan bir öge bir işaret ya da sembol olarak iş görmesi gerekir yani o birisi için bir işaret ya da sembol işlevini üstlenir. Mantikî açıdan ise o, bir anlamın taşıyıcısı olmasıdır. Bazı anlam-ilişkilerinde bu mantikî yön gölgede kalır ve zımnen kabul edilirken, ötekinde ise baskın konuma gelebilir. Sözü ettiğimiz bu iki yön çoğu zaman biri, “o, ...işaret eder ya da onun anlamı var”, öteki ise “Ben demek istiyorum” şeklindeki iki anlamlı “kast etmek (mean)” fiilinde görülebilir. Mesela bir kişide yeri kast etme işlevini gören Ankara kelimesi, hemen hemen aynı anlamdaki bir şehrin alâmeti değildir.³³

Demek ki “sembolik bir ibare anlamın farklı kıyılarını bir araya getirir ve ayrıca onları yeni bir birliğe dönüştürür.”³⁴ Kısacası farklı kıyılardan süzülüp gelen anlam ağını sembol koyunda bulmak mümkünken, kavramlar bunu karşılamada yetersiz kalır. Dolayısıyla her sembolik işlemin, sosyal, kültürel ve dini bir bütünü gerektirdiğini söyleyebiliriz. Sembolün anlamı-

³⁰ Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 53-4.

³¹ Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, s15.

³² a.g.e., s. 16.

³³ Langer, s.55.

³⁴ Emmet M., Dorathy., *The Nature of Metaphysical Thinking*, London Macmillan, 1949, s.106.

nın uygun bir yorumu için bu bütün, sembolü sembol olarak dikkate alınmalıdır.

Sembollere ilişkin son olarak onun göstergelerle ortak özelliğinin olduğunu kaydetmemiz gerekir. Ancak işaretlerin pek çoğu uzlaşımsal olarak oluşturulan mevcut ya da doğrulanabilir olan nesneye göndermede bir tasarruf yolundan başka bir şey değildir.³⁵ Üstelik işaret ettiği şeyden pay almaz.³⁶ Öte yandan allegorik işaretler ise, anlatılması ve ifade edilmesi karmaşıklık arz eden bir durumun somuta çevrilmesi ya da gösterdikleri gerçekliğin bir kısmını somut olarak betimleyen göstergelerdir. Bu bağlamda sembolü anlamak biraz daha kolaylaşır. Gösterilen hiçbir surette tasvir edilemez olduğunda, işaret algılanır bir nesneye değil de bir anlama gönderme yaptığından nihayet tam anlamıyla sembolik imgeden söz ederiz. 'Betimlenemez olan aşkınlığı betimleyemediğinden sembolik imge, ebediyen soyut bir algıyla somut tasvirin şekil değiştirmesidir.'³⁷

1. "Temel" Tecrübe ve "Anlam" Arayışı

Eric Voegelin (1901-1985), Comte sonrası pozitivizm anlatılarının sonuna gelindiğini "aşkın tecrübe" kavramını yeniden dolaşıma dahil etmesiyle duyurur. Zira Voegelin politika teorisini, büyük ölçüde moderniteye yaptığı eleştiri çerçevesinde oluşturmuştur. Voegelin, "aşkın tecrübe"yi politik teorinin dışında bırakan yahut hiçe sayan modern politika teorilerini radikal bir tarzda eleştirir. Onun politika teorisi, politik eylemde bulunan insanın, varlığının asli "temeli"yle tekrar buluşmasını, moralite ile politikayı bir arada düşünebilmemizi ve ideoloji ile politikayı birbirinden ayırabilmeyi sağlayacak temel felsefi kriterleri keşfetmemizi mümkün kılar. Hepsinden önemlisi, Voegelin, politika teorisinde, modern dönemde kaybedilmiş olan "ortaklığın", "politik, moral ve spiritüel ortaklığın" felsefi ve sosyolojik varolma koşullarını gözler önüne serer. Bu ortaklık insanın "temel" tecrübesiyle, "anlam" arayışıyla ilişkilidir; "temel" tecrübesinin kaybı, "ortaklığın" kaybı demektir. Bir başka

³⁵ *Durand*, s.8

³⁶ *DF*, s.43.

³⁷ *Durand*, s.8-10.

ifadeyle o, “aşkın tecrübe” derken, insanın kuşatan ve onun anlam ve değer randevusuna karşılık veren bir temelden söz etmektedir.

Zira insan, dilin sınırlarının ötesinde bir randevuya, insanı açıkça bir başka kişi olarak oluşturan bir bağlanmaya başvurmak zorundadır. Bunun gerçekleşmesi demek bir bakıma kültürde kutsalın işlevinin bir yansıması demektir. Dinî ve kültürel sembollerde bu bağlanmanın izlerini ve kaidelerini görmek mümkündür.³⁸ Bunun için olmalı ki Tillich “anlam ve “değer” kavramları farklı içerimlerle birlikte dilin ötesindeki bir randevuya götürü demektir. Tam da bu sözleşmeden bahsetmeye başladıkça insan çeşitliliği, toplumsal hafızanın farklılıkları, kolektif bilinçlerin biriciklikleri belirtmeye başlar.

Aşkınlık kelimesi, sıklıkla sanatta kullanılır bu ifadedir... şöyle ki; Aşkınlık, görülen, bilinen, yaşanan, deneyimsel dünyanın ötesine geçerek ya da deyim yerindeyse üstüne çıkarak bir çeşit aşkın bir dünyayla buluşmanın ruh haliyle yazılmış sanat-edebiyat eserlerini nitelemek için kullanılan bir terimdir.

Karl Jaspers'e göre aşkınlık kavramı 3 aşamada açıklanabilir. Asıl aşkınlık kavramı, gerçek aşkınlık kavramını savunanlar tarafından tanımlanabilir. Karl Jasper bu söz konusu tanımların özünü “gerçek anlamda var olma”nın oluşturduğuna inanmaktadır. Gerçek aşkınlık tam anlamıyla kavrama ya da kavramanın esasen ne olduğunu kavramadır.

Aşkınlık, içkin (deney ve bilgi sınırları içerisinde olan) olan kavramlara tam anlamıyla sahip değildir. İçkinliğe dâhil olan bu kavramlara var olma, her yönüyle anlama, ruh ve dünya örnek gösterilebilir. Karl Jaspers bu konuyla alakalı olarak “Biz, içkin olan tüm anlayışların da ötesine geçmiş durumdayız. Yani kanıksanmış anlayıştaki nesnellikler, aşkınlar tarafından tamamen aşılmıştır. Bu da içkin olan kavramların aşkınlık tarafından kabul edilmesiyle mümkün olmuştur. Yani kabul edilen nesnellik anlayışı bizim için de söz konusudur.” demiştir.

Aşkınlık kavramı Jean Paul Sartre'nin görüşlerine göre, in-

³⁸ Pierre, Jacques, “Din Tanımının Açmazı”, *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001, s.283.

sanlığın temel özelliklerindendir. Egodan kurtulmak, insanın sadece kendini arındırması değil, aynı zamanda insani tüm değerlere sahip olmasıdır. Yunan Filozof Platon'un ve ideolojisinin yardımıyla asıl var olmanın tüm evrende var olmak olduğu düşüncesi geçerliliğini korumaktadır. Bu aşkınlığın da savunulduğu; fakat somut olarak tasvir edilemeyen ve bir madde yoluyla aktarılamayan bir görüştür.

Tarkovski özel deneyim ve kişinin sınırlarının üstüne çıkma da bir tür kaldıraç işlevi verdiği "aşk tecrübesi"ni farklı açıda yorumlar. Zira bu özel tecrübe de, büyük ölçüde, temel deneyimi ve anlam arayışının kavşağına götürür.

Düşündüm de, "erkek olarak kadından üstün olduğunu" ileri sürmenin bir zavallılık olduğu sonucu çıkıyor; aşk, verili, sıradan hiçbir ulviyeti olmayan, inşa ve organize ettiğimiz şu pespaye dünyanın çeperlerinden sızan, dünyamızın çürümüş rutinlerine bulaşmamış, olanca safiyeti ile bir aşkınlık hüzmeleri gibi sanırım". Onun bir yanılsama olduğunu elbette ileri sürebilirsiniz. Bu, şuna benziyor: Güneş'in biraz daha açsa içinizi ısıtacakmış gibi geldiği bir bahar günü birden kapanan bulutlar ve hırslı bir bahar sağanağı altında, şimşekler ve gök gürültüleri arasında "içinizin ısınabileceği"ne dair o öncel iyimserliğiniz... Kulaklarınızdan, kaşlarınızdan ve hatta saçlarınızdan boynunuza süzülen yağmurla sıçana dönerek "kötü bir şaka"ya dönüşmüşken sağanak, tırmanabileceği zirvenin eteklerinde birden kösülüveriyor... Yaşlı, kış bakiyesi bir tavra olarak yaklaşan yazın ılıktan sıcağa dönen esintileri, ihtiyar kışın soğuk huşunetini o kararlı ılımanlıkla teskin ederek kara bulutları eritip fosforik bir griliğe seyrelettikten sonra kaybolmuş Güneş. Bütün semayı kaplayan çığ zerrelerinde yakamozlanmaya başlamadan, kara bulutların o en üst katmanı açılarak önce belli belirsiz belki ve gitgide seçikleşerek bir gök kuşağı belirliyor!

Sonra ozon kesafetinde bir nebze toz yeşili pırıltılar serpilmiş o fosforik grilik atmosferinde, masalsi bir tayf olarak hayranlık ve yücelme hisleri ile içinize uzakta oluşuyla tuhaf bir erme coşkusu, teninize ılık bir ürperti salan muhteşem bir çağrı, yaklaşan yazın müstekar bir vaat halinde semaya attığı tül den bir imza olarak o gökkuşağı..

İnsanın Anlam Arayışı'nda, kurucusu olduğu logoterapinin ilkelerini, İkinci Dünya Savaşı sırasında bir toplama kampındaki deneyimleri eşliğinde anlatan Viktor Farkl nu aşkınlığa göndermede bulunur.

Okurlar, Frankl'ın tasvir ettiği toplama kampının, dünyayı daha büyük bir hapisane olarak kavramamızı sağlayacak parlak bir metafora dönüştüğünü fark edecektir. Gasset, Heidegger ve Sartre'dan aşına olduğumuz düşünceler ışığında, varoluşun çetin koşullarında "anlam"ı keşfetmemize yardım edecek süreci anlatan Frankl, "İnsanı insan yapan nedir?" sorusuna da yanıt vermeye çalışıyor...

"Gerçekten ihtiyaç duyulan şey, yaşama yönelik tutumumuzdaki temel bir değişmeydi. Yaşamdan ne beklediğimizin gerçekten önemli olmadığını, asıl önemli olan şeyin yaşamın bizden ne beklediği olduğunu öğrenmemiz ve dahası umutsuz insanlara öğretmemiz gerekiyordu. Yaşamın anlamı hakkında sorular sormayı bırakmamız, bunun yerine kendimizi yaşam tarafından her gün, her saat sorgulanan birileri olarak düşünmemiz gerekirdi. Yanıtımızın konuşma ya da meditasyondan değil, doğru eylemden ve doğru yaşam biçiminden oluşması gerekiyordu. Nihai anlamda yaşam, sorunlara doğru çözümler bulmak ve her birey için kesintisiz olarak koyduğu görevleri yerine getirme sorumluluğunu almak anlamına gelir."

Alasdair MacIntyre'in da belirttiği gibi, "Descartes'ın Tanrısı veya modernitenin Tanrısı benim idelerim ile fiziksel dünya arasındaki geddiği kapatır."³⁹ E. Gilson'a göre filozoflar, "Musa'dan öğreninceye kadar -ki o da, bizzat Tanrı'dan öğrenmişti- Tanrı'ya 'O ki vardır' adını vermeyi düşünmemişlerdi".⁴⁰ İşte küreselleşme globalleşme anlatısı veya çokkültürlülüğün savunulması ya da iflası anlatısı tam olarak buraya yaslanır.

Modern akıl/tanrı, insan ve dünya aklın farklı görünümleridir. Ancak özde aynılık söz konusudur. Bu aynılıktan dolayı da farklılıkları birer görüngü olarak almak ve genellemek ve indir-

³⁹ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev., Hakkı Hünler, s. 70, Paradigma Yay., 2001.

⁴⁰ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, 50.

gemek aslolandır. Locke'un bir tasviriyle modern dünyada, irade, eylem, his hatta bilinç dışı bile akıl idesi üzerinden değerlendirildi. Hal böyle olunca kültürel farklılıkları kültür etiketiyle, ancak hakim ve büyük kültür şemsiyesi altında eritmek kolay olacaktır. Ancak yaşanan somut hayatta bunun karşılığının olmadığı fark edildikçe kültürel çoğulculuk anlatısı kan kaybetmeye başladı.

Belki de modern dünya, Aristoteles'in dikkat çektiği yaşam ile düşünce arasındaki somut bağı, yani hayat pınarını iptal ederek bir tür teknolojik ve bilişsel dünya tasarladı. Nitekim Sokrates, kafa ile kalbin ya da düşünce ile gönlün radikal bir biçimde ayrılamayacağını, huzurlu bir toplumsal yaşam için ikisinin birlikte olması gerektiğine işaret etmesi de aynı gerçeği gösterir. Kalbin, iradenin, eylemlerin ve hislerin akıldan farklı olduğunu söyleme cesareti kazanması, kültürlere de özgün ve biricik olma ve bunu ilan etme özgüvenini verdi.

Bir tür akıl tutulması ve bunun sonunca derin bir farkındalık durumu bu... Tarihin sonu tezinin başka türlü söylenmesi...Gönlün ayı ile zihnin güneşinin aynı hizaya gelmesi ile varlığın gölgesinin benliğine üzerine düşmesi. Akıl tutulmalarını, benlik depremlerinin takip ettiği varsayılırsa, bu huzursuzluk durumunda benlikler gibi kültürler de özerkliğini ilan etmek isteyecektir.

Felsefe Kitaplığı

Sokrates'in Savunması / Platon Çeviri: Nejat Bozkurt

Sanat ve Estetik Kuramları / Nejat Bozkurt

Eleştiri ve Aydınlanma (Felsefe Araştırmaları) / Nejat Bozkurt

ALBERT EINSTEIN: Bilim ve Felsefe Yazıları / Nejat Bozkurt

G.W.F. HEGEL Eserlerinden Seçmeler / Nejat Bozkurt

IMMANUEL KANT Seçilmiş Yazılar / Nejat Bozkurt

Materyalizmin Tarihi I-II / Ahmet Arslan

Felsefe Tarihi 1 "Antik Çağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi" /

H.Nur Beyaz Erkızan- A.Kadir Çüçen

Felsefe Tarihi 2 "Rönesans, Yeniçağ ve 19.yy.Felsefe Tarihi" /

Ali Taşkın- Metin Becermen

Aristoteles' ten Nussbaum'a İnsan / H.Nur Beyaz Erkızan

Aristoteles Yazıları- Etik ve Politika Üzerine / H.Nur Beyaz Erkızan

Aristoteles Yazıları- Feminizm ve Aristoteles'çi Feminizm /

H.Nur Beyaz Erkızan

Aristoteles Yazıları- Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine /

H.Nur Beyaz Erkızan

Aristoteles Yazıları- Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine / H.Nur Beyaz

Erkızan

Aristoteles- Hayvanların Hareketi Üzerine / H.Nur Beyaz Erkızan

Türkiye Felsefe Yazıları- Yaşamın Anlam ve Olanakları Üzerine /

H.Nur Beyaz Erkızan

Bilim Felsefesi / Ömer Demir

Sokratik Hümanizm / Lazslo Versenyi -Çeviri: Ahmet Cevizci

Felsefe / Ahmet Cevizci

Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine / Faruk Manav- Gökhan Gürdal

Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida /

Kasım Küçükaltı

Deleuze- Guattari: Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi /

Sinan Kılıç

- Bilim Felsefesine Giriş* / A.Kadir Çüçen
Klasik Mantık / A.Kadir Çüçen
Mantık / A.Kadir Çüçen
Bilgi Felsefesi / A.Kadir Çüçen
Felsefeye Giriş / A.Kadir Çüçen
Martin Heidegger: Varlık ve Zaman / A.Kadir Çüçen
Modern Mantığa Giriş 1 / Fikret Osman
Sinema Felsefesine Giriş / Elif Nuyan
Aristoteles- Nikhomakhos'a Etik / Zeki Özcan
Aristoteles- Ruh Üzerine / Zeki Özcan
Dil Felsefesi 1 / Zeki Özcan
Aristoteles'ten Yanıtlar / Massimo Pigliucci- Editör: H.Nur Beyaz
Erkızan
Eğitime Felsefe Gerek Bir Felsefi Temellendirme Denemesi /
Muhsin Yılmaz
*L.Wittgenstein- Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanc Üz. Dersler ve Söy-
leşiler* / Cyril Barrett - Çeviri: Muhsin Yılmaz
Ernst von Aster'in Ders Notları (Felsefe Tarihi İlkçağ ve Ortaçağ) /
Derleyen: Vural Okur
Gilles Deleuze'de İmge Hareketi Olarak Sinemanın Felsefesi /
Özcan Yılmaz Sütcü
Varoluş Filozofları / Editör: Prof.Dr.A.Kadir Çüçen
Spinoza ve İnsan / Mehmet Fatih Elmas
Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam / Aliye Çınar

SENTEZ YAYINCILIK