

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>

CHARLES TAYLOR

SEKÜLER ÇAĞ

Çeviren: DOST KÖRPE

2007
TEMPLETON
ÖDÜLÜ

TÜRKİYE  BANKASI

Kültür Yayınları

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



Genel Yayın: 3160

KÜLTÜR TARİHİ

**CHARLES TAYLOR
SEKÜLER ÇAĞ**

**ÖZGÜN ADI
A SECULAR AGE**

**COPYRIGHT © CHARLES TAYLOR, 2007
HARVARD UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN SÖZLEŞME UYARINCA YAYIMLANMIŞTIR**

**İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
DOST KÖRPE**

**© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2009
Sertifika No: 29619**

**EDİTÖR
DEVİRİM ÇETİNKASAP**

**GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM**

**DÜZELTİ/DİZİN
HAMDİ SERKAN GÜNDÜZ**

**GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI**

1. BASIM: KASIM 2014, İSTANBUL

ISBN 978-605-332-295-5

**BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIMI CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
TEL: (0212) 445 32 38 FAX: (0212) 445 05 63
SERTİFİKA NO: 22749**

**Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek
metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz,
yayımlanamaz ve dağıtılamaz.**

**TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr**

Charles Taylor

Seküler Çağ

Çeviren: Dost Körpe

Kızım Gretta'ya

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	IX
Giriş.....	3
 I Reform Çalışması	
	29
1	
İnancın Mevzileri.....	31
2	
Disiplinci Toplumun Yükselişi	109
3	
Büyük Kopuş.....	175
4	
Modern Toplumsal Tahayyüller	191
5	
İdealizm Hayaleti	253
 II Dönüm Noktası	
.....	261
6	
İnayet Deizmi.....	263
7	
Gayrişahsi Düzen.....	321
 III Nova Etkisi	
	353
8	
Modernitenin Sıkıntıları	355
9	
Zamanın Karanlık Uçurumu	381

10	İnançsızlığın Genişleyen Evreni	415

11	On Dokuzuncu Yüzyıl Güzergâhları	445

IV Sekülerleşme Anlatıları

		495

12	Seferberlik Çağı	497

13	Otantiklik Çağı	555

14	Günümüzde Din	593

V İnanç Koşulları

		629

15	İçkin Çerçeve	631

16	Çapraz Baskılar	697

17	İkilemler 1	725

18	İkilemler 2	793

19	Modernitenin Huzursuz Sınırları	837

20	İnanç Değişiklikleri	857

	Epilog: Birçok Öykü	909

	Notlar	913

	Dizin	1017

Önsöz

Bu kitap 1999 baharında Edinburgh’da verdiğim, “Seküler Bir Çağda Yaşamak” başlıklı Gifford Konferansları’ndan yola çıkılarak yazılmıştır. Aradan epey zaman geçti ve doğrusu çalışmamın kapsamı genişledi. 1999’da verdiğim konferanslar temel olarak bu kitabın ilk üç kısmını içeriyordu; IV. ve V. Kısımlar ise o sıralar ele almak istediğim, ancak doğru dürüst irdelenecek zamana ve yeterliliğe sahip olmadığım konular hakkında yazıldı. (Umarım aradan geçen yılların bu açıdan faydası dokunmuştur.)

Kitabın hacmi 1999’dan beri büyürken, kapsamı da genişledi. Ancak ilk süreç, ikincisine ayak uydurmadı: Daha geniş bir kapsam, okuyucuya şimdi sunduğumdan çok daha kalın bir kitap yazılmasını gerektirecekti. Bir öykü anlatıyorum, modern Batı’da genellikle “sekülerleşme” dediğimiz şeyin öyküsünü. Ve bunu yaparken, sık sık atıfta bulunulsa da hâlâ pek net olmayan bu süreci netleştirmeye çalışıyorum. Bunu hakkıyla yapabilmek için daha kapsamlı ve süreklilik arz eden bir öykü anlatmam gerekirdi; ancak bunu yapmaya ne zamanım ne de kapasitem yeterli.

Okuyucudan isteğim, kitabı süreklilik arz eden bir öykü ve argüman olarak değil, bir bağlam oluşturarak birbirlerini açıklayan, iç içe geçmiş bir dizi deneme olarak görmesidir. Umarım genel olarak teziimin özü bu kabataslak ele alış biçimimden anlaşılır ve başkalarına argümanı daha da geliştirmek, uygulamak, uyarlamak ve dönüştürmek için başka yöntemler sunar.

Bu projeye başlamam için beni harekete geçiren Edinburgh'daki Gifford Konferansları Komitesi'ne teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca bana 1996-1998 arasında Isaac Killam Bursu'nu vererek kitaba başlamamı mümkün kılan Kanada Konseyi'ne ve 2003'te Altın Madalya Ödülü veren Kanada Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi'ne minnettarım. 2000 ve 2001'de Viyana'daki Institut für die Wissenschaften vom Menschen'e yaptığım ziyaretlerin büyük faydası dokundu. Wissenschaftskolleg zu Berlin'in 2005-2006'da verdiği burs, paralel projelerde çalışan José Casanova ve Hans Joas'la yaptığım tartışmalar da dahil olmak üzere, projeyi en iyi koşullarda tamamlamamı sağladı.

Ayrıca Kültürlerarası Araştırmalar Merkezi etrafında oluşan grubun üyelerine de minnettarlığımı ifade etmek isterim. Bu eserde kullandığım bazı temel kavramlar, onlarla yaptığım fikir alışverişi sırasında ortaya çıktı.

Kitabı yazarken bana oldukça yardımı dokunan Bryan Smyth, dizini hazırlamanın yanı sıra birçok çeviriyi de yaptı veya buldu. Aksi belirtilmedikçe çevirilerin neredeyse tamamı ona aittir ve bir kısmı tarafımdan değiştirilmiştir.

SEKÜLER ÇAĞ

Giriş

1

Seküler bir çağda yaşadığımızı söylemek ne anlama gelir? Bir bakıma böyle bir çağda yaşadığımızda hemen herkes hemfikirler: “Biz” den kastım Batı’da, hatta belki de Kuzeybatı’da, bir başka deyişle Kuzey Atlantik dünyasında yaşayanlar... Gerçi sekülerlik başka şekillerde, kısmen bu dünyanın ötesine de uzanır. Ancak bu toplumları insanlık tarihindeki başka herhangi bir şeyle; yani neredeyse diğer tüm çağdaş toplumlarla (örneğin İslam ülkeleriyle, Hindistan’la, Afrika’yla) ya da Atlantik bölgesinde geçmiş olsun olmasın insanlık tarihinin geri kalanıyla karşılaştırdığımızda, bu sekülerlik yargısına direnmek güçtür.

Ancak sekülerliğin ne olduğu o kadar da net değildir. Onu tanımlayacak başlıca iki aday vardır... Veya belki iki aday öbeği demek daha doğru olur. Birincisi, ortak kurumlara ve pratiklere odaklanır ki bunların tek olmasa da en aşikâr örneği devlettir. Dolayısıyla farklılık şundan ibarettir: Modernlik öncesi tüm toplumların siyasi örgütlenmesi Tanrı’ya ya da bir mutlak varlık kavramına duyulan inançla veya bağlılıkla ilişkilirken, bu inanç veya bağlılığa dayanır ve bununla garanti altına alınırken, modern Batı devleti bu bağlantıyı koparmıştır. Kiliseler artık siyasi yapılardan ayrıdır (Britanya ve İskandinav ülkeleri istisnadır, ancak onlarda da kiliseler aslında bir aykırılık teşkil edemeyecek kadar uyumlu ve talepsizdir). Din ve dinsizlik büyük ölçüde kişisel bir meseledir. Politik toplumun hem inançlılardan (her çeşidinden) hem de inançsızlardan oluştuğu kabul edilir.¹

Bir başka deyişle, “seküler” toplumlarımızda Tanrı’yla hiç karşılaşmadan siyasetle uğraşabilir, yani İbrahim’in tanrısının bütün bu girişimdeki kritik öneminin zorla ve su götürmez şekilde kafalara dank ettirildiği bir noktaya gelmeden, kendinizi tümüyle siyasete adayabilirsiniz. Varlığını günümüze kadar sürdürmüş birkaç ritüel veya dua hiç de bu türden bir karşılaşmaya yol açmaz, oysa Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında bu karşılaşmadan kaçınmak mümkün değildi.

Meselenin böyle ifade edilmesi, söz konusu değişimde sadece devletin payı olmadığını görmemizi sağlar. Uygarlığımızda birkaç yüzyıl geriye gidersek, Tanrı’nın çok sayıda toplumsal pratikte -sadece siyasi olanlarda değil- ve toplumun tüm katmanlarında yukarıdaki anlamda var olduğunu görürüz: Örneğin, birkaç yüz yıl öncesinde yerel yönetim birimi papazların denetimi altındaki kilise idari bölgeleriydi ve bu bölgeler esasen hâlâ bir inananlar cemaatinden ibaretti; loncalar formalitenin ötesinde bir yaşam ritüeli sürdürüyorlardı; toplumun kendini tüm bileşenleriyle sergileme tarzı, Corpus Christi (İsa’nın Bedeni) tören alayları benzeri dini kutlamalarla sınırlıydı. Bu toplumlarda, herhangi bir kamusal faaliyeti yukarıda bahsedilen anlamda “Tanrı’yla karşılaşmadan” yürütmeniz imkânsızdı. Oysa günümüzde durum tamamen farklıdır.

İnsanlık tarihinde daha da geriye gidersek toplumun dini, siyasi, ekonomik, sosyal vs. yönleri arasında yaptığımız tüm ayrımların anlamını yitirdiği arkaik toplumlar çıkar karşımıza. Bu eski toplumlarda din “her yerdeydi”,² diğer her şeyle iç içeydi ve kesinlikle kendi başına, özerk bir “alana” sahip değildi.

Dolayısıyla sekülerliğin bir anlamı kamusal alanlarla ilgilidir. Kamusal alanlar Tanrı’dan veya mutlak varlığa herhangi bir göndermeden arındırıldığı varsayılan yerlerdir. Veya başka bir açıdan bakıldığında, çeşitli faaliyet alanlarında -ekonomik, siyasi, kültürel, eğitimsel, mesleki alanlarda, eğlenme ve dinlenme alanında- eylemde bulunurken uyduğumuz normlar, ilkeler ve yaptığımız değerlendirmeler genellikle bizi Tanrı’ya veya herhangi bir dini inanca yönlendirmez; davranışlarımızda bize yön veren sebepler, her alanın “rasyonalitesinde” içkindir. Bu rasyonalite ekonomide azami kazanç, siyaset alanında en büyük faydayı en çok sayıda kişinin görmesi vs. olabilir. Bu durum, Hristiyan inancının genellikle din adamlarının ağzından baskıcı buyruklarla aktarıldığı ve tefecilik yasağı veya şeriatı uygulama türünden emirlerin saydığımız alanlarda kolay kolay göz ardı edilemediği önceki dönemlerle çarpıcı bir tezat teşkil eder.¹

Ancak meseleye ister buyruklar, ister ritüel ve törenlerin mevcudiyeti açısından yaklaşılm, özerk sosyal alanların dinden bu şekilde arındırılması, insanların büyük çoğunluğunun hâlâ Tanrı'ya inanıyor ve canla başla ibadet ediyor oluşuyla elbette çelişkili değildir. Akla komünist Polonya vakası geliyor. Bu aslında biraz yanıltıcı olabilir, çünkü orada kamusal sekülerlik, popüler olmayan bir dikta rejimi tarafından dayatılıyordu. Ancak ABD bu açıdan son derece dikkat çekicidir: Kiliseyle devleti birbirinden ayıran ilk toplumlardan biri olmakla birlikte, dini inanış ve pratiklerde en yüksek istatistiklere sahip Batı toplumu buradadır.

Ancak yine de, çağımızın seküler bir çağ olduğundan dem vururken ve kâh nostaljiyle kâh gönül ferahlığıyla çağımızı eski inanç veya dindarlık çağlarıyla kıyaslarken insanların genellikle bahsettikleri mesele budur. Bu ikinci anlamdaki sekülerlik, dini inançları ve pratikleri bırakmak, insanların Tanrı'ya sırt çevirmeleri ve artık kiliseye gitmemeleridir. Batı Avrupa toplumlarıyla, kamusal alanda Tanrı'ya yapılan göndermeleri hâlâ az çok koruyan toplumlar bile bu anlamda temelde sekülerleşmiştir.

Çağımızın sekülerliğinin, bu ikincisiyle yakından ilişkili ve birincisiyle de bağlantılı üçüncü bir anlamda da incelenebileceği kanısındayım. Bu inceleme inancın koşullarına odaklanır. Bu anlamıyla sekülerliğe geçiş, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir. Sekülerliğin ikinci anlamının tersine, bu manada ABD'deki birçok sosyal çevre sekülerleşmiştir ve hatta ABD'nin tamamının sekülerleşmiş olduğunu öne sürebilirim. Günümüzde Müslüman toplumların çoğu ya da Hintlilerin yaşadığı çevrelerin büyük kısmı buna açıkça tezat oluşturan coğrafyalardır. ABD'de veya bazı bölgelerinde kiliseye/sinagoga gitme oranlarının, örneğin Pakistan'da veya Ürdün'de cuma namazına (veya ayrıca diğer günlerde namaz için camiye) gitme oranlarına yaklaştığını göstermenin önemi yoktur. Böyle bir şey, söz konusu toplumların ikinci anlamda aynı sınıfta yer aldıklarının kanıtı olacaktır. Buna karşın bu toplumlar arasında, *inanmanın ne olduğuna* ilişkin büyük farklılıklar bulunduğu bence aşîkârdır ve bunun bir sebebi Hıristiyan (veya "Hıristiyanlık sonrası") toplumlarda inancın bir seçenek, hatta bir bakıma zorlu bir seçenek oluşu, Müslüman toplumlardaysa (belki de sadece şimdilik) böyle olmayışdır.

Dolayısıyla yapmak istediğim şey, toplumumuzu bahsettiğim üçüncü anlamıyla seküler bir toplum olarak incelemektir. Bu anlamı belki şu şekilde özetleyebilirim: Tanımlamak ve izini sürmek istediğim değişim, bizi Tanrı'ya inanmamanın neredeyse mümkün olmadığı bir toplumdan alıp, inancın en sofular için bile insani seçeneklerden sadece biri haline geldiği bir topluma götüren değişimdir. İnancımın vazgeçmemin tasavvur edilemez olduğunu düşünebilirim, ama muhtemelen bana çok yakın bazı kişiler de dahil olmak üzere başka insanların, inançsız insanların (en azından Tanrı'ya veya aşkın olana inanmayanların) yaşam tarzlarını ahlaksızlık veya körlük olarak görüp değersiz bularak reddedemem. Tanrı'ya inanç artık aksiyomatik değildir. Alternatifleri vardır. Bu aynı zamanda, en azından belirli sosyal çevrelerde, kişinin inancını sürdürmesinin zor olabileceği anlamına gelir. İnanç kaybını matemle karşılasalar da, inançlarından vazgeçmek zorunda kalan insanlar olacaktır. Toplumlarımızda en azından 19. yüzyılın ortalarından beri yaşanan bildik bir deneyimdir bu. Başka birçok kişiye inancın tercih edilebilir bir seçenek olarak bile görünmeyecektir asla. Günümüzde böyle düşünen milyonlarca kişi olduğu kesindir.

Sekülerlik bu manada, içinde manevi, tinsel veya dinsel deneyimimizin ve arayışımızın gerçekleştiği bütün bir kavrayış bağlamıdır. “Kavrayış bağlamı”ndan kastım, hem örneğin seçeneklerin çokluğu gibi, muhtemelen hemen herkes tarafından açıkça formüle edilmiş meseleler hem de bu deneyimin ve arayışın genellikle üzerinde durulmayan örtük arka planını, Heidegger’in deyişiyle “ontoloji öncesini” teşkil eden meselelerdir.

O halde bir çağın veya toplumun seküler olup olmaması, tinsel olanı deneyimleme ve arama koşullarına bağlıdır. Bu boyuttaki konumu, inanç ve pratik düzeylerine dayanan ikinci anlamda sekülerliği ne kadar içerdiğiyle yakından ilişkilidir elbette; ancak ABD örneğinde gördüğümüz gibi, ikisinin arasında basit bir bağlantı yoktur. Kamusal alanla ilgili birinci anlama gelince, (Hindistan için ileri sürülebileceği gibi) bu, diğer ikisiyle bağıntısız olabilir. Ancak ben, Batı örneğinde kamusal sekülerliğe yönelişin, aslında söz ettiğim üçüncü anlamda sekülerliğin gelişine kısmen katkıda bulunduğunu savunacağım.

2

Deneyim koşullarını açıkça ortaya koymanın sanıldığından daha zor olduğu anlaşılıyor. Bunun sebebi kısmen, insanların inanca odak-

lanmaya meyilli olmalarıdır. İnsanların genellikle ilgilendikleri, fazlasıyla ıstırap ve çatışma doğuran şeyse başkadır: İnsanlar neye inanır ve neyi uygularlar? Kaç kişi Tanrı'ya inanır? Eğilim hangi yöndedir? Kamusal sekülerlik kaygısı, insanların neye inandıkları, neyi uyguladıkları ve bunun sonucunda onlara nasıl davranıldığı meselesiyle ilgilidir çoğunlukla: ABD'de kimilerinin öne sürdüğü gibi, seküler rejimimiz inançlı Hristiyanları marjinalleştirmekte midir? Veya şimdiye dek tanınmayan grupları, Afrika kökenli Amerikalıları, Hispanikleri ya da gey ve lezbienleri yaftalamakta mıdır?

Ancak toplumlarımızda, dinle ilgili en önemli mesele genellikle inanç bağlamında tanımlanır. Zaten Hristiyanlık kendini her zaman inanç bildirileriyle tanımlamıştır. İkinci anlamda sekülerlik ise çoğunlukla Hristiyan inancının gerilemesi olarak görülmüştür; bu gerilemenin başlıca sebebi de bilime ve akla duyulan başka bir inancın yükselişi ya da belli başlı bilimlerin vardığı sonuçlar; örneğin evrim kuramı veya zihnin işleyişine ilişkin nörofizyolojik açıklamalardır.

Odağı inancın, deneyimin ve arayışın koşullarına kaydırmak istememin bir sebebi, ikinci tip sekülerliğe getirilen bu açıklamadan, yani bilimin dini inancı çürüttüğü ve inanca yer bırakmadığı açıklamasından tatmin olmamamdır. Tatmin olmayışımın birbiriyle bağlantılı iki sebebi var: Birincisi, örneğin Darwin'in bulgularının dini güya çürüttüğüne dair sözde argümanları inandırıcı bulmuyorum. İkincisi, kısmen bu sebepten dolayı, 1890'larda Harrow'lu bir öğrencinin söylediği öne sürülen "Darwin, Kitabı Mukaddes'i çürüttü"⁴ gibi sözlerle olanları açıklamaya çalışanların bile inançlarını neden terk ettiklerini yeterince ortaya koymadıkları kanısındayım. Zayıf savlar, son derece geçerli psikolojik veya tarihsel açıklamalarda can alıcı önem taşıyormuş gibi görünebilirler elbette. Ancak köktencilikle ateizm arasında yer alan birçok makul olasılığı dışlayan bu tür zayıf savlar, diğer yolların neden seçilmediğini açıklamazlar. Bu daha derin açıklamanın keşfetmeye çalıştığım düzeyde bulunduğu kanısındayım. Bu meseleye birazdan geri döneceğim.

Bu düzlemde biraz netlik kazanmak adına, inancı ve inançsızlığı birbirine rakip *kuramlar*, yani insanların varoluşu veya ahlakı, Tanrı'yla veya doğadaki başka bir şeyle açıklama usulleri olarak ele almadan söz konusu etmek istiyorum. Yapmak istediğim şey hayatınızı bir şekilde anlamanıza katkıda bulunan çeşitli yaşanmış deneyim türlerine dikkat çekmek; inançlı veya inançsız biri olarak yaşamamanın nasıl bir şey olduğuna yoğunlaşmak.

El yordamıyla bulup yöneldiğim doğrultuya ilişkin kabaca bir fikir vermek adına, bunların en geniş anlamda ahlaki/tinsel hayatımızı yaşımanın alternatif yolları olduğunu söyleyebiliriz.

Hepimiz hayatlarımızın ve/veya hayatlarımızı yaşadığımız mekânın belli bir ahlaki/tinsel biçime sahip olduğunu düşünürüz. Belli yerlerde, bazı faaliyetlerde ya da durumlarda bir tamlık, bir bereket vardır; bir başka deyişle, o yerde (o faaliyette veya durumda) hayat daha bütünlüklü, daha zengin, daha derin, daha yaşanmaya değer, daha takdir edilesidir; daha olması gerektiği gibidir. Burası helki de bir güç kaynağıdır: Onu genellikle derinden etkileyici, ilham verici olarak deneyimleriz. Belki de bu tamlık hissi sadece uzaktan, hayal meyal gördüğümüz bir şeydir; aslında sahip olduğumuz sadece bir sezgidir. Yani böylesi bir durumda, huzur veya bütünlük durumunda olsak ya da dürüstlük, cömertlik, feragat ya da özgecilik düzeyinde hareket edebilsek tamlığın nasıl bir şey olabileceğine dair güçlü bir sezgiye sahip oluruz sadece. Ama bazen de kendimizi orada hissettiğimiz zamanlar, neşenin ve tatminin tamlığını deneyimlediğimiz anlar olacaktır. Bede Griffiths'in oto-biyografisinden alınma bir bölüm birçok örneği temsil edecektir:

"Okuldaki son sömestrimde, bir akşam tek başıma yürürken kuşların koro halinde şakıdıklarını işittim, ki senenin o vaktinde ancak şafakta veya günbatımında duyulabilen bir şeydir bu. O ses kulağıma geldiğinde çok şaşırdığımı anımsıyorum şimdi. Sanki kuşların şakımasını ilk kez duyuyordum; dört mevsim böyle şakıyorlardı da ben mi hiç fark etmedim diye meraklandım. Yürürken karşıma çiçeklerle bezeli alıc ağaçları çıkınca, yine hayatımda böyle bir manzara görmediğimi ve böyle bir hoşlukla karşılaşmadığımı düşündüm. Birden cennet bahçesindeki ağaçların arasına bırakılsam ve bir melekler korosunun şarkı söylediğini işitsem daha fazla şaşırmazdım. Sonra güneşin oyun alanlarının ardında batmakta olduğu yere geldim. Durduğum yerdeki ağacın yanından ansızın havalanan bir tarlakuşu, başımın üstünde şarkı söylemeye başladı ve şarkısını kesmeden, dinlenmek için yere kondu. Derken akşam çökerken her şey dinginleşti ve alacakaranlığın örtüsü yeryüzünü kaplamaya başladı. O zaman kapıldığım huşu duygusunu şimdi anımsıyorum. Bir meleğin huzurundaymışım gibi diz çökmek geldi içimden; göğe bakmaya çekiniyordum, çünkü Tanrı'nın yüzünü örten bir peçeden ibaretti sanki."⁵

Bu örnekteki tamlık hissi, tanıdık nesneleri, işleri ve referans noktalarıyla dünyadaki sıradan mevcudiyet duygusunu sarsan ve aşan bir deneyimle birlikte gelmiştir. Peter Berger'ın Robert Musil'in eserlerinden bahsederken ifade ettiği gibi, bunlar "sıradan gerçekliğin 'hü-

kümsüz kılındığı' ve dehşet verici ölçüde *başka* bir şeyin ısıldayarak gözümüzü aldığı" anlar olabilir. Musil bu bilinç halini "der andere Zustand" (diğer durum) olarak tanımlar.⁶

Ancak moral yükselten ya da korkutan herhangi bir sınır deneyim olmadan da tamlik hissi yaşanabilir. Moralimizi bozan derin anlaşmazlıkların, kafa karışıklıklarının, kaygıların, üzüntülerin bir biçimde dağıldığı veya uzlaşmayla sonuçlandığı ve böylece bütünleştüğimizi, ilerlediğimizi, birden başarmaya muktedir olduğumuzu ve enerjiyle dolduğumuzu hissettiğimiz anlar olabilir. En büyük özlemlerimiz ve yaşam enerjimiz, psikik bir çıkmaza yol açmak yerine birbirlerini destekleyerek, bir biçimde uyumlu hale gelebilirler. Schiller'in "oyun" nosyonu ile anlamaya çalıştığı türden bir deneyimdir bu.⁷

Bu deneyimler ve burada hepsi sayıp dökülemeyecek başkaları, manevi veya tinsel açıdan yöneldiğimiz bir tamlik⁸ halini konumlandırmaya yardım eder. Bizi yönlendirebilirler, çünkü parçası oldukları şeye dair az çok bir kavrayış sunarlar: Bu ya Tanrı'nın varlığıdır ya doğanın sesidir ya da her şeyin içinden akıp giden güçtür veya yapma itkisi ile arzunun içimizde uyumlu hale gelişidir. Ama bir yandan da bu deneyimler genellikle huzursuz edici ve gizemlidir. Nereden geldikleri konusundaki hislerimiz muğlak, karmaşık ve noksan olabilir. Derinden etkileniriz, ama bir yandan da kafamız karışır ve sarsılırız. Yaşadıklarımızı ifade etmeye çabalarız. Bunu formüle etmeyi kısmen de olsa başarısız rahatladığımızı hissederiz; sanki deneyimin gücü, ona odaklanıldığında, ifade edildiğinde ve dolayısıyla tamamen kabullenildiğinde artmıştır.

Bu durum hayatımıza yön vermemize yardımcı olabilir. Ama bu yönelme hissinin olumsuz bir tarafı da vardır; her şeyden öte bir uzaklığı, bir yokluğu, bir sürgünü, bu yere ulaşma konusunda görünüşe göre asla aşılamayacak bir acı, bir güç eksikliğini, bir şaşkınlığı veya daha da kötüsü, geleneksel olarak çoğunlukla melankoli ya da iç sıkıntısı (Baudelaire'in *spleen*'i) olarak tanımlanan durumu deneyimleriz. Bu durumun korkunç tarafı şudur ki, tamlik hissinin nasıl olduğuna, hatta tamliğin neleri içerebileceğine dair farkındalığımızı yitiririz; neye benzediğini unuttuğumuz veya artık ona inanmadığımız zannına kapılırız. Ama yokluğun, yitirişin acısı hâlâ oradadır, hatta bazı açılardan daha da şiddetlenmiştir.⁹

Bir lanetlenme, tamliktan sonsuza dek ve kesin, hak edilmiş bir şekilde dışlanma hissinin egemen olduğunu gelenek içinde görebildiğimiz başka sürgün biçimleri de vardır; veya tam da tamliğin olumsuzlan-

masını cisimleştiren korkunç tutsaklık imgeleri: Örneğin, Hieronymus Bosch'un tablolarında gördüğümüz korkunç hayvan formları.

Üçüncü olarak da, çoğunlukla arzuladığımız bir çeşit dengeli ara durum vardır. Tamlığa erişmeden olumsuzlama, sürgün, boşluk biçimlerinden kaçmanın bir yolunu bulduğumuz bir durumdur bu. Bu ara konuma genellikle hayattaki durağan, hatta rutin düzen sayesinde ulaşırız; bu düzen içerisinde bizim için anlamı olan, örneğin gündelik mutluluğumuza katkıda bulunan, çeşitli açılardan tatmin edici olan işler ya da iyi olduğunu düşündüğümüz olaylara katkıda bulunacak şeyler yaparız. Veya (çoğunlukla en iyi senaryo budur) üçünü birden yaşarız: Örneğin, eşimizle ve çocuklarımızla birlikte mutlu bir hayat sürmeye çalışırken bir yandan da tatminkâr bulduğumuz ve insanların refahına bariz katkıda bulunan bir meslek icra ederiz.

Ancak bu ara durum açısından ilk olarak rutin, düzen ve gündelik faaliyetlerimizde anlamla düzenli temas içinde olmak önem taşır; sürgünün veya can sıkıntısının ya da dehşetengiz olanda tutsaklığın bir biçimde uzak tutulması gerekir. İkinci olarak, tamlık konumuyla teması sürdürdüğümüzü ve yıllar geçtikçe oraya doğru ağır ağır ilerlediğimizi hissetmemiz önemlidir. Ara durumun dengesi bozulmadan bu durumdan vazgeçilemez veya tümüyle umut kesilemez.¹⁰

Bu noktada, ahlaki/tinsel yaşamlarımızın genel yapısıyla ilgili yaptığım bu tasvir inançlılardan yana meylediyormuş gibi gelebilir. Önceki paragrafın son cümlelerinin, ara durumdaki inançlı bir kişinin ruh haline gayet iyi uyduğu açıktır. Bu kişi, çoğunlukla kurtuluş olarak tanımlanan daha bütünsel bir duruma inanmayı sürdürür ve bundan umudu kesemez, ayrıca şimdiden o yönde küçük adımlar atıyor olmasa da, en azından bu duruma doğru ilerlemeye açık olduğunu hissetmek ister.

Ancak “ara durum” olarak tanımladığım yerde sürdürülen bu hayatın, tek hayat olduğunu düşünen birçok inançsız elbette vardır. Onlar için hedef bu ara durumdur. Bütün mesele onu, örneğin yukarıda bahsettiğim üçlü senaryoyu iyi ve dolu dolu yaşamaktır. İnsan hayatının sunduğu tek şey budur; ancak söz konusu yaklaşıma göre bu, a) azımsanacak bir şey değildir ve b) daha fazlasına, örneğin ölümden öte bir şeyler olduğuna ya da olanaksız bir kutsallık durumuna inanmak, bu insani kusursuzluk arayışından yüz çevirmek ve onu sekteye uğratmaktır.

Dolayısıyla tamlığı bu ara durumdan ayrı bir konum, başka bir “yer” olarak tanımlamak yanıltıcı olabilir. Yine de burada yapısal bir

analoji vardır. İnançsız kişi bu hayatı tümüyle tatminkâr bulan, ondan tüm varlığıyla haz alan türden biri olmak ister; tamlik hissi bu hayatta kendine uygun bir hedef bulabilmelidir. Ama henüz o noktaya ulaşmış da değildir. Hayatının kurucu anlamlarını tamamen yaşayamamaktadır, sözgelimi evliliğinde pek mutlu değildir veya işinden tatmin olmamaktadır ya da bu işin gerçekten insanlığa faydalı olup olmadığından emin değildir. Veya bütün bu aradıklarına temelde sahip olduğuna kanaat getirirse de, ifade ettiği bakış açısına zıt bir şekilde, bu hayatta tamlığın huzurunu, tatmin ve bütünlük hissini bulamaz. Bir başka deyişle, bulunduğu noktanın ötesinde bir şeyleri arzular. Belki de aşkın bir şeye duyduğu nostaljiyi henüz tam olarak yenememiştir. Şu veya bu şekilde kat etmesi gereken bir mesafe vardır hâlâ. İşte “yer” imgesinin ardında da bu yatmaktadır, her ne kadar bu “yer” bambaşka faaliyetleri veya bu hayatın ötesinde bir durumu içermek anlamında açıkça “başka” bir yer olmasa da...

İnsanın ahlaki/tinsel yaşamının bu tipik boyutlarını, tamlik, sürgün tarzları ve ara durum tipleri şeklindeki tanımlamalarla betimlerken, hedefim, inancı ve inançsızlığı sadece benimsenen kuramlar ya da inançlar olarak değil, aynı zamanda yaşanan durumlar olarak daha iyi kavrayabilmemizi sağlamaktır.

Buradaki büyük, bariz tezat şudur ki inançlılara göre tamlik konusunun açıklanması Tanrı’ya, yani insan yaşamının ve/veya doğanın ötesinde bir şeye gönderme yapmayı gerektirir. İnançsızlar içinse durum farklıdır; onlar ya herhangi bir anlatıyı sadece muhtemel görürler ya da tamlığı, natüralist bir insan potansiyeli kavrayışı bağlamında anlarlar. Ancak şu ana kadar bu tezatla ilgili yaptığımız tasvir de hâlâ bir inanç tasviri gibi gözüküyor. Oysa yapmamız gereken, yaşanan deneyimler arasındaki farka ilişkin bir kavrayışa ulaşmaktır.

Bu deneyimler elbette inanılmayacak kadar çeşitlilik içerir. Ancak belki yine de bazı tekrarlanan temalar saptanabilir. İnançlılar sık sık ya da tipik olarak, tamlığın kendilerine geldiği hissini taşırlar. Bir başka deyişle onlara göre tamlik, dışarıdan gelen ve kabul ettikleri bir şeydir; hatta bir nevi kişisel ilişki içine girerek sevme yetisine sahip ve verebilen bir varlıktan aldıkları bir şeydir. Tamlığa yaklaşmak başka şeylerin yanı sıra ibadet ve dua (ayrıca hayırseverlik, bağış) pratiklerini de içerir. Ve bu insanlar, eksiksiz bir bağlılık ve cömertlik durumunun çok uzağında olduklarının farkındadırlar. Kendi içlerine kapandıklarının, daha önemsiz şeylere ve hedeflere yöneldiklerinin, kendilerini bir tamlik konumundaki kadar açamadıklarının ve alıp/

veremediklerinin farkındadırlar. Dolayısıyla gücü ya da tamlığı bir ilişki içinde alma fikri söz konusudur; ama alıcının mevcut durumunda buna imkânı yoktur; açılması, dönüştürülmesi ve benliğinden çıkarılması gerekir.

Bu çok Hristiyan bir formülasyondur. Modern inançsızlıkla tezat oluşturmak için, belki de onu daha “Budist” bir başka formülasyonla yan yana koymak yerinde olur: Budizmde kişisel ilişki, merkezi konumunu yitirebilir. Ancak benliği aşmak, onu dışarıya açmak ve bizim üzerimizdeki bir gücü almak konularındaki vurgu daha da güçlenecektir.

Modern inançsızlar için ise durum farklıdır. Tamlığa ulaşma gücü içtedir. Bunun çeşitli varyasyonları bulunur. Biri, rasyonel varlıklar olarak doğamıza odaklanır. Kant’çı varyant bunun en açık formudur. Rasyonel eyleyenler olarak, yaşarken uyduğumuz kuralları koyma gücüne sahibizdir. Bu güç arzu biçiminde içimizde bulunan doğanın gücünden o kadar üstündür ki, hiçbir tahrifata uğratmadan üzerinde düşünebildiğimizde bu güce saygı (*Achtung*) duymadan edemeyiz. Tamlik konumu, bu gücü nihayet tamamen serbest bırakmayı ve ona göre yaşamayı başardığımız bir konumdur. Arzulayan varlıklar olarak kırılğanlığımızı ve duygulanma kapasitemizi bütünüyle hissettiğimizde ve içimizdeki yasa koyucu güce hayranlık ve huşuyla baktığımızda bir alımlama (*receptivity*) hissi yakalarız. Ancak bu, nihayetinde dışarıdan bir şeyler alındığı anlamına gelmez; güç içtedir ve bu gücü idrak ettiğimiz ölçüde, onun içte olduğunun, ahlakın yaderk değil, özerk olması gerektiğinin farkına varırız.

(Feuerbach’ın daha sonraki yabancılaşma kuramı bu noktaya eklenebilir: Bu huşu uyandıran güce dair kavrayışımızı hatalı bir şekilde dışımızda konumlandırıdığımız için, Tanrı’yı dışımıza yansıtırız; bu gücü yeniden insanlara mal etmemiz gerekir. Ama Kant bu adımı atmamıştır.)

Aklın gücünün daha natüralist birçok başka çeşitlemesi de vardır elbette; bu varyantlar Kant’ın düşüncesinin düalist ve dini boyutlarından; ahlaki eyleyenin radikal özgürlüğüne, ölümsüzlüğe, Tanrı’ya duyduğu inançtan, yani pratik aklın üç koyutundan yola çıkar. Bir yandan içgüdüyle yönlendirilen, diğer yandan da sağ kalmanın zorunluluklarıyla kuşatılmış insan aklına pek manevra alanı bırakmayan, daha katı bir natüralizm de söz konusu olabilir. Bu tür bir güce neden sahip olduğumuza dair hiçbir açıklama sunulmayabilir. Yine Kant’ta görülen tersine, bu güç büyük ölçüde aklın araçsal kullanımlarından ibaret

sayılabilir. Böylesi bir natüralizmde, dünya ve insan yaşamı üzerine yanılmalara kapılmadan düşünebilen ve insan gönençine en faydalı şekilde sağduyuyla hareket edebilen serinkanlı, önyargı ve çıkarlardan azade bir aklın gücüne genellikle hayranlık duyulduğunu görürüz. Akla yine burada da bir tür huşu hissiyle yaklaşılr: Çünkü akıl, bizi yanılmasadan ve içgüdünün kör güçlerinden, aynı zamanda korkularımızdan, dar görüşlülüktten ve korkaklıktan kaynaklanan fantezilerden kurtarabilen eleştirel bir güç olarak görülür. Tamlığa en yakın şey bu akıl gücündedir ve tümüyle bize aittir, çoğunlukla kahramanca olan kendi eylemlerimizle gelişir. (Bu noktada genellikle modern “bilimsel” aklın devlerinin isimleri sayılır: Kopernik, Darwin, Freud.)

Aslında, kendimizi anlamsız ve hasmane bir evrenle sarsılmadan yüzleşebilecek ve kendimiz için kurallar koymayı becerebilecek hem narin hem de cesur varlıklar olarak görmek, örneğin Camus’nün yazılarında gördüğümüz gibi, ilham verici olabilir.¹¹ Bu meydan okumanın üstesinden hakkıyla gelmek ve bunu yaparken insanın yüceliği hissiyle güçlenmek, ancak nadiren ulaşılabilen hatta belki hiç ulaşlamayan bu duruma özlem duymak da, burada tartıştığım anlamda başlı başına bir tamlık konumu işlevi görebilir.

Aklın kendine yeten gücünün bu türden maharetlerinin karşısına, dini yaklaşımlara benzer şekilde, bütünlüğe ulaşmak için özerk akıldan başka bir yerden güç almaya ihtiyaç duyduğumuzu söyleyen başka inançsızlıkları çıkartabiliriz. Bunlara göre akıl esneklikten yoksundur, tamlığın taleplerine karşı kördür; sınır tanımazsa insani ve ekolojik yıkıma sürükler; belki bir çeşit gurur, kibir tarafından harekete geçirilmektedir. Burada bağlantısız, inançsız, modern akla din tarafından yöneltilen eleştirilerin yankıları vardır çoğunlukla. Şu farkla ki, gücün kaynağı aşkın değildir. Kaynak doğada, insanın derinliklerinde ya da her ikisinde birden bulunacaktır. Burada bağlantısız aklın romantik eleştirisinden çıkan içkinlik kuramlarının ve günümüzün bazı ekolojik etik kuramlarının, özellikle de derin ekolojinin varlığı fark edilebilir. Rasyonel zihnin kendini daha derin ve tam bir şeye açması gerekir. Bu şey (en azından kısmen) içseldir; en derin duygularımız ya da içgüdülerimizdir. Dolayısıyla düşünmeyi duyguya, içgüdüye ya da sezgiye karşıt olarak konumlandıran bağlantısız aklın içimizde yol açtığı bölünmeyi tedavi etmemiz gerekir.

Dolayısıyla bu görüşler, az önce bahsettiğim gibi kendine yeterlilikten (*self-sufficiency*) çok, alımlamayı vurgulamaları bakımından inançsız Aydınlanmaya yöneltilen dinsel tepkiyle belli benzerlikler

sergileyen görüşlerdir. Ancak içkinliği muhafaza ederler ve en az bağlantısız görüşler kadar dine düşmandırlar.

Burada sınıflandırılması güç olan üçüncü bir görüş açısı daha vardır; onu da bu irdelemenin devamında açıklığa kavuşturmayı umuyorum. Bu görüşler tıpkı postmodernizmin bazı çağdaş türleri gibi, aklın kendine yeterliliği iddialarına inkârla, saldırıyla veya alayla karşılık verirler, ama gücün alımlanabileceği bir dış kaynak sunmazlar. Aydınlanmanın saf düşünce hayaline saldırmakta kararlı oldukları kadar, hislerle veya yeniden ele geçirilecek tamlıkla avunmak gibi romantik fikirleri çürütmekte ve inkâr etmekte de kararlıdırlar. Ve hatta tanrıtanımaз kanaatlerini vurgulamaya çoğu zaman daha da hevesli görünürler. Bölünmenin, merkezsizliğin telafi edilemeyen doğasını, tamlığın daimi yokluğunu özellikle vurgularlar; tamlik en iyi ihtimalle zorunlu bir hayaldir, dünyamıza asgari anlam katmak için varsaymamız gereken bir şeydir, ama hep başka bir yerdedir ve bulunabilecek bir şey değildir.

Bu yaklaşım tarzı, yukarıda bahsettiğim yapılarla tümüyle ilgisiz gibi görünür. Yine de bu yapılardan çeşitli şekillerde yararlandığının gösterilebileceği kanısındayım. Çünkü söz konusu yaklaşım, özellikle de, telafi edilemez olanla yüzleşebilmemiz ve her şeye karşın mücadeleye devam edebilmemizle ortaya çıkan cesaret ve yücelik hissinden güç devşirir. Bu meseleye ileride geri dönmeyi umuyorum.

Böylece inanç ve inançsızlıktan, ahlaki/tinsel hayatı daha önce söz ettiğim üç boyutta yaşamanın veya deneyimlemenin yolları olarak bahsetmekte biraz ilerleme kaydettik. En azından birinci boyutla ilgili olarak, tamlığı deneyimleme biçimindeki bazı tezatlara, bizi bu tamlığa ulaştırabilecek gücün kaynağına; bunun “içte” mi, “dışta” mı olduğuna ve hangi anlamda böyle olduğuna değindim. Sürgün ve ara durum deneyimlerinde bu ayrımlara uygun düşen farklılıklar bulunmaktadır.

Bu iç/dış ayrımı hakkında daha fazla konuşmak gerekmektedir, ancak bu konuyu daha ayrıntılı irdelemeden önce bütünlük deneyiminin bir başka önemli yönünü, onun bir yerde “konumlandırılmış” oluşunu keşfetmemiz gerekir. Bu noktada, tek başına inancın ötesine geçtik ve yaşanmış deneyime daha yakınız; ama onu yaşayış tarzımızdaki önemli farklılıkların hâlâ açığa çıkarılması gerekiyor.

Benim için tamlığın benden öte bir güçten geldiğini, onu almam gerektiğini vs. söylemek ne anlam taşır? Günümüzde muhtemelen şuna benzer bir şey ifade eder: Çatışan ahlaki ve tinsel deneyimlerime

atfedebileceğim en iyi anlam, bu türden bir teolojik yaklaşımın ipoteğindedir. Yani kendi deneyimimde, dua ederken, tamlik anlarında, sürgünün üstesinden gelme tecrübesinde, diğer insanların yaşamlarında –sıra dışı bir manevi tamlik veya azami ölçüde bir içe kapanıklık, şeytani kötülük vs. içeren yaşamlarda– gözlemlediklerimde ortaya çıkan tablo bu gibidir. Ancak bir itirazın – uyumsuz bir deneyimin, tamlığı başka bir temelde sergileyen bazı yaşamların, bazen bana cazip gelen alternatif başka bir tamlik biçiminin— tasasına düşmeden, gerçekten emin ve her türlü kuşkudan azade asla olamam ya da son derece nadiren olurum.

Bu, modernlik durumu açısından tipiktir ve benzer bir öyküyü birçok inançsız da anlatabilir. Zeki, kandırılması hiç de kolay olmayan, iyi niyetli insanların üzerinde anlaşılamayabildikleri ve hatta düpedüz anlaşılamadıkları bir dizi farklı yorum ve görüş bulunduğunun ister istemez farkına vararak yaşarız. Zaman zaman etrafı kolaçan edip, tetikte kalmaktan kurtulamayız ve inancımızı da bir şüphe ve belirsizlik içinde yaşarız.

İnsanları “kuramlardan” bahsetmeye iten şey bu kuşkulardır. Çünkü kuramlar çoğunlukla nihayetinde belirsizlik içeren, daha fazla kanıt gerektiren hipotezlerdir. Onları sadece kuramlar olarak göremeyeceğimizi, şu ya da bu türden bir tinselliği yaşarken, tüm deneyimlerimizin de bir şekilde bundan etkilendiğini gösterecek şeyler söylediğimi umuyorum. Ama yine de, günümüzde kişinin tinsel hayatı farklı biçimlerde yaşayabileceğinin; gücün, tamlığın, sürgünün vs. farklı biçimlere bürünebileceğinin farkındayız.

Ancak kişinin bunları başka türlü de yaşayabileceği açıktır ve bu birçok insan için geçerli olmuştur. Güç, tamlik ve sürgünün dolaysız deneyiminin, *bizim tarafımızdan* olası alternatiflerden biri olarak tanımlanabileceği, ancak bu deneyimi yaşayan insanlar açısından deneyimle yorum arasında hiçbir ayrımın ortaya çıkmadığı bir durumdur bu. Örneğin Hieronymus Bosch’u ele alalım. Şeytan çarpmasına, kötü ruhlarla, korkunç hayvan bedenlerinde hapsolmaya dair o kâbusu andıran senaryoları düşünelim. Bunların o çağdaki pek çok insanın hayat tecrübesi içerisinde, hiç de “kuram” olmadıklarını düşünebiliriz. Bunlar gerçek korku nesneleriydi ve bu öyle etkili ve güçlü bir korkuydu ki, gerçek olmayabileceklerini ciddi olarak düşünmek mümkün değildi. Zira siz ya da tanıdığınız insanlar, onları deneyimlemişti. Ayrıca belki de sosyal çevrenizden hiç kimse yaşananların gerçek olmadıklarını ileri sürmeye bile kalkışmamıştı.

Benzer şekilde, İncil'deki Filistin halkı da kötü bir ruh tarafından ele geçirilmiş birini gördüklerinde, bu durumun yol açtığı gerçek acıyı bir komşuları veya sevdikleri aracılığıyla bizzat bildiklerinden, bunun tamamen psikik olarak görülebilecek psikolojik bir duruma getirilen ilginç bir açıklama olduğunu, ancak başka, muhtemelen daha güvenilir açıklamalar bulunabileceğini düşünemiyorlardı.

Veya bu defa Batı Afrika'dan, daha güncel bir örnek verirsek, Birgit Meyer'in¹² röportaj yaptığı ve "annesiyile Aventile'dan evine giderken, yanında kuzeyli tipi beyaz cüppe giymiş bir yabancı yürüyen" Celestine için de aynı şey geçerliydi herhalde. Sonradan sorulduğunda, annesi o adamı gördüğünü reddetmişti. Adamın Akan ruhu Sowlui olduğu ortaya çıkmıştı ve Celestine onun hizmetine girmek zorunda kalmıştı. Celestine'ın dünyasında adamın o ruhla özdeşleştirilmesine "inanç" denebilir belki, çünkü deneyimin yaşanmasından sonra olanlara açıklama getirme çabasıyla bu yoruma ulaşılmıştır. Ama yanında yürüyen adam onun başına gelen bir şeydi, yani dünyasının bir gerçeğiydi.

Bir başka deyişle bizim ahlaki/tinsel olanın yorumu diyebileceğimiz bir şeyin yorum olarak değil de taşlar, nehirler ve dağlar gibi dolaysız bir gerçeklik olarak deneyimlendiği bir durum vardır ki, benim yaşanmış deneyimin koşulu dediğim şey de budur. Ve elbette aynı şey, olayın olumlu tarafı için de geçerlidir: Örneğin, kültürümüzün eski çağlarında insanlar, tamliğe yaklaşmanın sadece Tanrı'ya yakınlaşmak olduğunu düşünüyorlardı. Yaşamlarında yüzleştikleri alternatifler şunlardı: Daha sofuca yaşamak veya daha küçük hayırlar uğruna, tamlıktan daima uzakta yaşamaya devam etmek; 17. yüzyıl Fransa'sındaki tabirle "dévot" veya "mondain" olmak, yani tamlığın farklı bir yorumunun peşinde koşmamak.

Uygarlığımız çerçevesinde olup biten şeylerden biri de, bu dolaysız kesinlik formlarını büyük ölçüde tüketmemizdir. Yani bu formların (bizler için) asla Hieronymus Bosch'un dönemindeki kadar "naif"¹³ olamayacağı bariz şekilde görülüyor. Yine de, daha zayıf bir şekilde de olsa, benzer bir şeye sahibiz. Ahlaki/tinsel yaşamın belirli sosyal çevrelerde açığa çıkma eğilimini kastediyorum. Yani her ne kadar artık herkes birden fazla seçeneğin bulunduğunu fark etmiş olsa da, sosyal çevremizde bir yoruma inanmak ya da inanmamak, çok daha makul görünebilir. Başka yorumların da olduğunu bilirsiniz ve onlardan biri cazip gelirse, belki düşünerek/çabalayarak ona geçiş yapabilirsiniz. İmanlı cemaatinizden kopup bir ateist olursunuz veya tam tersi yönde gidersiniz. Ama seçeneklerden biri, sizin için adeta olağan seçenek gibidir.

Batı uygarlığında bu açıdan muazzam bir değişiklik gerçekleşmiştir. Çoğu insanın (kısmen Hristiyanlıkla, kısmen de pagan kökenli “ruhlarla” ilişkili) bir yorumu yalın gerçeklik olarak “naifçe” yaşadığı bir durumdan, neredeyse kimsenin böyle yaşamadığı bir duruma geçmekle kalmadık; aynı zamanda artık herkes kendi seçeneğini birçok seçenekten biri olarak da görmeye başladı. Hepimiz iki bakış açısı arasında gidip gelmeyi öğreniyoruz: Bir yanda bizim için olanaklı kılınan gerçeklikte mümkün merteye iyi yaşayabildiğimiz, “bağlanmış” (*engaged*) bir bakış açısı; diğer yanda ise çeşitli şekillerde birlikte var olmaya mecbur olduğumuz bir dizi ihtimalden birini benimsediğimizi görebilmemizi sağlayan “bağlantısız” (*disengaged*) bir bakış açısı var.

Aynı zamanda, inancın sadece naifler için değil, ateizmi bilen, tartan ve tartışan kişiler için de olağan seçenek olması durumu artık değiştirmiştir; şimdiki durumda artık inançsız yorumlar, giderek daha çok sayıda insana, ilk bakışta yegâne makul seçenek gibi görünmektedir. Atalarının naif, yarı-pagan inançlılar olmalarına benzer şekilde “naif” ateistler olamasalar da, bu duruma yaklaşabilirler ve bu, onlara kesinlikle en makul yorum gibi görünür. Başka bir yorumu benimseyen kişileri anlamakta zorlanırlar. Öyle ki dini inancı açıklamak için son derece kaba ve yanlış kuramları kolayca benimseyebilirler: İnsanlar belirsizlikten, bilinmeyenden korkmaktadır; zihinleri zayıftır, suçluluk duygusuyla maluldürler vs...

Bu, herkesin aynı durumda olduğunu söylemek anlamına gelmez. Çağdaş uygarlığımız çeşitli toplumlardan, alt toplumlardan ve sosyal çevrelerden oluşur ve hepsi birbirinden farklıdır. Ancak inançsızlık varsayımı bu sosyal çevrelerde giderek daha çok egemen olmuştur; ve kritik önem taşıyan bazı sosyal çevrelerde, örneğin akademik ve entelektüel yaşamda hegemonya kurmuştur; bu kurumlardan diğer sosyal çevrelere ulaşması daha kolaydır.

İnanç ve inançsızlık tartışmasını çağımıza ve günümüze yerleştirmek için, onu yaşanmış deneyim ve bu deneyimi biçimlendiren yorumlar bağlamında irdelememiz gerekir. Bu da onu aynı tecrübeleri farklı “kuramlarla” açıklama meselesi olarak görmekle yetinmemek demektir. Aynı zamanda farklı yorumların farklı konumlarının bulunduğunu, “naifçe” ya da “düşünsel olarak” yaşanabileceklerini, bunlardan herhangi birinin çoğu insan ya da sosyal çevre için olağan seçenek olabileceğini de anlamak demektir.

Bir başka deyişle, Tanrı’ya inanmak 1500’lerde ve 2000’lerde aynı şey değildir. Geleneksel Hristiyanlığın bile önemli değişiklikler geçir-

diği gerçeğinden (örneğin “cehennemin gerilemesinden”, kefaretin yeni şekillerde anlaşılmasından) bahsetmiyorum. Benzer itikatların savunuluşunda bile önemli bir fark vardır. Bu fark, bütün inançların genellikle kelimelere dökülmeyen ve hatta asla formüle edilmediği için failin henüz farkında olmadığı belirli bir sorgulamasız kabullenme bağlamında veya çerçevesinde ele alındığını göz önünde bulundurduğumuzda belirginleşir. Wittgenstein, Heidegger veya Polanyi’den etkilenmiş filozofların “arka plan” dediği şey budur.¹⁴ Wittgenstein’in belirttiği gibi,¹⁵ kaya oluşumlarını araştırırken dünyanın beş dakika önce, bütün fosil ve striyasyonlarla* birlikte var olmaya başlamadığını varsayalım, oysa bunu formüle etmek ve üstünde düşünmek aklıma gelmez, ta ki epistemoloji tutkunu olan bazı çılgın ve saplantılı filozoflar bana bu varsayımdan bahsedene dek.

Ama belki de artık o heves bana da bulaşmıştır ve şimdiden sonra araştırmamı naifçe sürdürmem mümkün değildir; artık dayanağımı göz önünde bulundurur, yanlış olabileceğini düşünürüm. Bu naiflikten kopuş çoğunlukla kişiyi daha derin bir anlayışa götürür (verilen örnekte öyle olmasa bile). Sadece bütün hareketlerin ana yönlerden birinde veya yukarı ya da aşağı doğru gerçekleştiği bir çerçevede faaliyet gösteriyor olabilirsiniz; ama bir uzay gemisinde iş görmek, hatta böyle bir gemiyi hayal edebilmek için bu çerçevenin ne kadar görece ve sınırlı olduğunu kabul etmeniz gerekir.

Yukarıda bahsettiğim farklılık, kişinin içinde Tanrı’ya inandığı veya inanmayı reddettiği arka plan çerçevesinin bütünüyle ilgilidir. Dünün ve bugünün çerçeveleri “naif” ve “düşünsel” olarak birbirleriyle bağlantılıdır, çünkü ikincisi birincisindeki arka planın tanımlanmamış biçiminin dışladığı bir soru yöneltir.

Arka plandaki kayma veya daha doğrusu eski arka planın sekteye uğraması, en çok günümüzde yaptığımız belirli ayrımlara, örneğin içkin ve aşkın, doğal ve doğaüstü ayrımlarına odaklandığımızda ortaya çıkar. Bunları herkes anlar; her çiftin ikinci terimini onaylayanlar da, reddedenler de. Daha ileride veya ötedeki bir şeyle etkileşimde olabilen veya olmayabilen “doğa” düzleminin bağımsız herhangi bir yere tabi olmayan farklı bir boyuta taşınması kritik bir çağdaş kuramlaştırmadır ki, bunu aşağıda daha ayrıntılı göstermeyi umuyorum.

Üçüncü anlamda seküler bir çağın gelişi olarak adlandırdığım şey, içinde tamlığı deneyimlediğimiz ve aradığımız bağlamın bütünündeki bu arka plan değişikliğidir. Hıristiyanlık dünyasındaki insanların teist

bir yorum çerçevesinde naifçe yaşadıkları bir durumdan, hepimizin iki konum arasında gidip geldiği, herkesin yorumunun gerçekten de yorum gibi görüldüğü ve dahası inançsızlığın birçok kişi için başlıca olağan seçenek halini aldığı bir konuma nasıl geçtik? Sonraki kısımlarda betimlemek ve belki de aynı zamanda (kısmen) açıklamak istediğim dönüşüm budur.

Bunu yapmak kolay olmayacak, ama değişimi yaşanmış deneyimlere bağlı görmeden, doğru soruları sormaya bile başlayamayız. Ancak bu sayede her iki taraftaki naiflikten de sakınabiliriz. Bunlardan biri, inançsızlığın sadece herhangi bir tamlik hissinden uzaklaşmaktan veya ona ihanet etmekten ibaret olduğunu düşünme naifliğidir (ki teistlerin içinden ateistlerin inançsızlığını böyle yorumlamak gelir bazen). Diğeri ise inancın, sadece hepimizin yaşadığı ve gerçek doğaları ancak saf içkinlik düzeyinde anlaşılabilir deneyimleri anlamlandırmaya çalışan bir dizi kuramdan ibaret olduğunu düşünme naifliğidir (ki bazen de ateistlerin içinden teistlerin inancını böyle yorumlamak gelir).

Aslında bu seçeneklerin arasındaki farkları sadece itikatlar bağlamında değil, deneyim ve duyarlılık farklılıkları bağlamında da kavramamız gerekiyor. Ayrıca bu düzeyde, iki önemli değişkeni göz önünde bulundurmalıyız: Birincisi, inanç ya da inançsızlık arka planının tamamında muazzam bir değişim gerçekleşmiştir, yani eski “naif” çerçevenin yerini “düşünümsel” çerçeve almıştır. İkincisi ise, inançlılarla inançsızların dünyayı birbirinden çok farklı deneyimleyebileceklerinin farkında olmamız gerekir. Tamlığın bizden öte bir şeyde bulunduğu hissi adeta olgusal bir gerçek gibi deneyimlenebilir (yukarıdaki Bede Griffiths alıntısında veya Claudel’in Notre Dame’da akşam duasını dinlerken imana gelişinde olduğu gibi). Bu deneyim daha sonra dile getirilebilir, akılcılaştırılabilir, belirli inançlara yol açabilir. Bu süreç zaman alabilir ve söz konusu inançlar, deneyim bellekte bir paradigma anı olarak kalsa da, yıllar geçtikçe değişebilir. O kritik anı ancak yıllar sonra tamamen teistçe yorumlayan Bede’in yaşadığı budur. Benzer bir “gecikme” hali Claudel’in durumunda da görülebilir.¹⁶ Dolayısıyla üçüncü anlamıyla sekülerlik durumunun çağımızdaki belirli deneyim türlerinin olanak veya olanaksızlığı bağlamında tanımlanması gerekir.

3

Yukarıda “seküler” veya “sekülerlik” terimiyle cebelleştim. Üstünde düşünmezken insana bariz geliyor, ama düşünmeye başladığınız

anda ortaya bir sürü sorun çıkıyor. Bu sorunların bir kısmını, terimin kullanacağım üç anlamını birbirinden ayırt ederek aşmaya çalıştım. Bu kesinlikle bütün sorunlardan kurtulmayı sağlamasa da, araştırmada biraz ilerlememe yetebilir.

Ancak üç sekülerlik kipi de “dine” gönderme yapar: Kamusal alanda etkisi azalan bir şey olarak (1), gerileyen ya da gerilemeyen bir inanç ve pratik tipi olarak (2), ve koşulları bu çağda incelenmekte olan belirli bir inanç veya bağlılık türü olarak (3). Peki ama “din” nedir? Dini tanımlamanın zorluğu meşhurdur ve bu zorluğun en büyük sebebi dini demeye meyilli olduğumuz fenomenlerin insan yaşamında son derece çeşitli oluşudur. “Dinin her yere” değdiği arkaik toplumların yaşamlarıyla toplumumuzda bu isim altında var olan, belirgin sınırlara sahip inanç, pratik ve kurum öbekleri arasındaki ortak yönleri bulmaya çalıştığımızda, güç ve belki de altından kalkılmaz bir işe soyunmuş oluruz.

Ama ihtiyatlıysak (veya belki de korkaksak) ve belirli bir uygarlıkta, çağdaş Batı uygarlığında -veya daha eski bir somut örnekte, Latin Hristiyanlığında- baş göstermiş bir dizi formu ve değişimi anlamaya çalıştığımızı düşünürsek, bütün çağların bütün insan toplumlarındaki “dini” her şeyi kapsayan bir tanım oluşturmaya çalışmanın gerekmediğini görüp rahatlarız. Uygarlığımızdaki (Kuzey Atlantik veya “Batı” uygarlığındaki) insanların vaktiyle önemli bulduğu, hâlâ da önemini sürdüren ve dinin tanımladığım üç sekülerlik boyutundaki statüsüyle ilgili olan değişimin temel özelliklerinden birini keşfetmeye başladım bile: Tamlık konumunun sorunsuzca insan yaşamının dışında veya “ötesinde” görüldüğü bir dünyayı terk edip, bu yoruma onu insan yaşamının “içinde” (çok çeşitli şekillerde) konumlandıran başka yorumlar tarafından karşı çıkıldığı bir çatışma çağına geçtik. Son zamanlardaki çoğu önemli çekişme bu konu hakkındadır (tıpkı eskiden insanların farklı Hristiyanlık yorumları yüzünden ölümüne dövüşmeleri gibi).

Bir başka deyişle, “dini” aşkın/içkin ayrımı bağlamında ele almak amaçlarımıza hizmet edecektir. Burada önerdiğim ihtiyatlı (veya korkakça) yaklaşımın güzelliği budur. Genel anlamda din, bu ayrım bağlamında tanımlanabilmekten çok uzaktır. Hatta böyle katı bir ayrımı sadece bizlerin (Batılıların, Latin Hristiyanların) yaptığı ve bunun bizleri entelektüel açıdan yücelttiği ya da aptal gösterdiği savunulabilir (ikisinin de biraz geçerli olduğunu ileride savunacağım). Bunu örneğin Platon’a yutturamazdınız; *ideaları* onları “kopyalayan” değişim halindeki şeylerden ayırt edemeyeceğinizden değil, tam da bu değişen

gerçeklikler ancak ve ancak *idealar* yoluyla anlaşılabilceği için. İçkin doğa düzeni Batı'nın büyük icadıdır; bu, işleyişi sistematik olarak ve kendi içinde anlaşılıp açıklanabilen bir düzendi ve düzenin tamamının daha derin bir anlamı olup olmadığı ve daha derin bir anlamı varsa, bundan aşkın bir yaratıcının varlığı sonucuna varıp varamayacağımız soruları vaimtsız kalıyordu... Bu "içkinlik" nosyonu ister aşkın Tanrı veya Tanrılar; isterse ruhlar, büyülu güçler vs. şeklinde olsun "doğüstü" olanlar ile doğadaki şeyler arasında herhangi bir karışımın reddedilmesini -ya da en azından böyle bir karışımı izole edip sorun-sallaştırmayı- sağlıyordu.¹⁷

Dolayısıyla dini içkin/aşkın ayrımı bağlamında tanımlamak kültürümüz için biçilmiş kaftandır. Bu bir dar görüşlölük, birbirine fazlasıyla yakın iki kavrama gereğinden çok odaklanmak olarak görülebilir. Ama ben akıllıca bir hareket olduğunu savunuyorum, çünkü bu ayrımın kurucu hale geldiğı bir kültürdeki değışimleri anlamaya çalışıyoruz.

Dolayısıyla yukarıdaki irdelemede yaptığımız gibi tamliğin kaynağının içte mi yoksa dışta mı görüldüğünü/yaşandığını sormak yerine, insanların yaşamlarının ötesinde veya üstünde bir şeyin varlığını tanıyıp tanımadıklarını sorabiliriz. Mesele genellikle böyle ifade edilir ve şimdiden sonra ben de aynısını yapmak istiyorum. İlerideki bazı bölümlerde, sekülerleşmeyle ilgili modern kuramları incelerken bu ayırmadan kastımı biraz daha geniş kapsamlı açıklayacağım. "Aşkın" gibi bir kelimenin epey muğlak olduğunu elbette kabul ediyorum. Muğlaklığın sebeplerinden biri de, demin ima ettiğim gibi, bu ayrımların tam da modernite ve sekülerleşme sürecinde ortaya çıkmış veya yeniden tanımlanmış olmasıdır. Ama tüm belirsizliğine karşın bizim bağlamımızda işe yarayabileceğine inanıyorum.

Ancak tam da vukarıda değindiğim sebepler yüzünden, dini aşkın olana inanmakla açıklayan klasik anlatıyı, pratik yaşantı bağlamına daha fazla odaklanan bir anlatıyla desteklemek istiyorum. Bunu yapmanın bir yolunu anlatacağım şimdi de.

Her insan ve her toplum bir insan gönenci anlayışıyla (veya anlayışlarıyla) yaşar: Dolu dolu yaşamak nedir? Hayatı gerçekten yaşamaya değeri kılan nedir? İnsanlarda en çok neyi takdir ederiz? Bu ve benzeri soruları ister istemez sorarız. Ve bu soruları yanıtlama çabamız, uymaya çalıştığımız ya da sadece lafta kalan görüş veya görüşleri belirler. Bir başka düzeydeyse, bu görüşler bazen felsefi kuramlarla, bazen ahlak kurallarıyla, bazen de dini pratikler ve dindarlıkla bir di-

zene oturtulurlar. Bunlar ve çevremizdeki insanların uyguladığı kötü formüle edilmiş çeşitli pratikler, yaşamlarımızı sürdürmeye çalışırken toplumumuzun bizlere sunduğu kaynakları oluşturlar.

Yukarıda irdelenen meseleyi iç/dış bağlamında ele almanın bir başka yolu şunu sormaktır: En yüce, en iyi yaşam, insan gönencinden bağımsız olma anlamında ötede olan bir iyiyi aramayı, benimsemeyi veya ona hizmet etmeyi içeriyor mu? İçeriyorsa en münasip, en yüce, gerçek ve otantik insan gönenci (aynı zamanda), kendisi dışında bir şeyi de nihai amaçlarımız arasına katmamıza izin verebilir. “Nihai amaçlar” diyorum, çünkü kendine en yeterli hümanizm bile bazı insan olmayan şeylerin durumuyla, örneğin doğal çevrenin durumuyla araçsal açıdan ilgilenmek zorundadır. Mesele onların nihai olarak da önem taşıyıp taşımadıklarıdır.

Yahudi-Hristiyan din geleneğinde bu sorunun yanıtının olumlu olduğu açıktır. Tanrı’yı sevmek ve ona tapmak mutlak gayedir. Bu gelenekte Tanrı’nın insan gönencini istediği düşünülür elbette, ancak bu Tanrı’ya bağlılığın şartı olarak görülmez. Her ne kadar Tanrı’nın insan gönencini istediğini bilesek de, “dileğin olsun” ayeti “insanlar serpilsin” anlamına gelmez.

Bu bize çok tanıdık gelen bir durum. Ama sıradan insan gönencinin ötesine geçmeyi sağlayan başka yollar da vardır. Budizm buna bir örnektir. Bir bakıma Buda’nın mesajının bize gerçek mutluluğa ulaşmanın, yani acıdan uzak durup saadete kavuşmanın yolunu anlattığını düşünebiliriz.¹⁸ Ancak saadetin koşullarına dair bu anlayışın son derece “revizyonist” olduğu, normalde insan gönenci olarak düşündüğümüz şeyden uzaklaşmak anlamına geldiği açıktır. Bu uzaklaşma hali radikal bir kimlik değişikliği gibi görülebilir. Normal gelişim anlayışları, gelişimden faydalanacak, gelişim başarısız olduğunda ise acı çekecek sürekli bir benliği varsayar. Budist *anatta* doktriniyse bizleri bu yanılsamanın ötesine geçirmeyi hedefler. Nirvana’ya giden yol her tür bildik gönenc biçiminden feragati ya da en azından bunların ötesine geçmeyi gerektirir.

Budizm’de ve Hristiyanlıkta, aradaki büyük doktrin farkına karşın bir benzerlik bulunur. Bu benzerlik, inançlı ya da sofu kişiden gönence kavuşmakla ilgili olan hedeflerinden uzaklaşmasının istenmesidir; kişi kendi içinde bu hedeflere karşı mesafe almalıdır. Yani inananlardan Budizm’de kendi gönenclerinden benliklerini yok edecek kadar vazgeçmeleri, Hristiyanlıkta ise Tanrı’ya hizmet etmek için insani tatminlerden uzaklaşmaları istenir. İki taraftaki süreçler örnek

isimler üzerinden de açıkça görülür. Buda Aydınlanmaya ulaşır; İsa ise babasının isteğiyle aşağılayıcı bir ölüme razı olur.

Peki ama yukarıdaki ipucunu değerlendirip, örneğin görünüşe göre stoacılığın yaptığı gibi, “gerçek” gönencin feragati içerdiği şeklinde yeni bir yorumda bulunamaz mıyız? Bu Hristiyanlık açısından geçerli olamaz ve Budizm için geçerli olacağından da şüpheliyim. Hristiyanlıkta feragatin anlamlı olabilmesi için, vazgeçilen sıradan gönencin değerli olması gerekir. Gönenci sonuna kadar yaşamak iyi bir şey olmasa, İsa’nın kendini ölüme teslim etmesi o kadar değer taşımazdı. İsa’nın ölümü bu açıdan Sokrates’inkinden tamamen farklıdır; Sokrates ölümü şimdiki durumu terk edip daha iyi bir duruma geçmek olarak tanımlıyordu. Burada Hristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki aşılamaz uçurumu da görürüz. Tanrı insanlar için sıradan bir gönenc ister ve İncil’in önemli bir kısmında İsa, rahatsızlıklarını iyileştirdiği insanlar için bunu mümkün kılar. Feragat çağrısı gönencin değerini azaltmaz; bu, yeri doldurulamaz bir yarardan feragat etme pahasına bile olsa, her şeyin merkezine Tanrı’yı yerleştirme çağrısıdır daha çok. Ve bu feragatin meyvesi, bir açıdan başkaları için gönenc kaynağına dönüşmesi, başka bir açıdansa, daha eksiksiz bir gönencin Tanrı tarafından tesis edilmesine katılmaktır. Bu bir yaraları iyileştirme ve “dünyayı onarma” (burada İbranice *tikkun olam* sözünü kullanıyorum) tarzıdır.

Bir başka deyişle bu, stoacılıktaki gibi, reddedilen yararların yaşam yolculuğunda gereksiz ağırlıklar gibi görülüp, fırlatılıp atılmasıyla gönencin ve feragatin tek bir hedef meydana getirecek şekilde kaynaştırılamayacağı anlamına gelir. Hristiyanlıkta temel bir gerilim baki kalır. Gönenc iyidir, ama onun peşine düşmek nihai hedef değildir. Ama onu reddetsek dahi tekrar onaylarız, çünkü Tanrı’nın isteğine uyarak başkalarının ve nihayetinde herkesin gönenci için bir vesile haline geliriz.

Benzer bir paradoksal ilişki Budizm’de de görülebilir mi? Emin değilim, ama Budizm’de de feragat edenlerin acı çekenler için bir şefkat kaynağı olması nosyonu vardır. *Karuna* ve *agape* arasında bir benzerlik bulunur. Ayrıca Hristiyanlıkla paralel şekilde, Budist uygarlığında da yüzyıllar boyunca, radikal feragatçiler ile müstakbel bir hayat için “fazilet” biriktirmeye çalışırken bir yandan da gündelik gönence yönelik yaşam tarzlarına göre hayatlarını sürdürenler arasında bir eğilim farkı belirginleşmiştir. (Bu ayrım Protestan Reformu sırasın-

da ciddi ölçüde “yapıbozuma” uğramıştır elbette ve bunun öykümüz açısından ne kadar önemli sonuçlara yol açtığının hepimiz bir şekilde farkındayız; her ne kadar modern sekülerlikle bağlantılarını saptama işi hâlâ tamamlanmaktan çok uzak olsa da.)

İnsan gönenci ile bunun ötesine geçen hedefler arasındaki ayırmadan bahsetmemin sebebi şu: Kastettiğim anlamıyla modern sekülerliğin ortaya çıkışının, tümüyle kendine yeterli bir hümanizmi tarihte ilk kez geniş çapta erişilebilir bir seçenek haline getiren bir toplumun doğuşuyla paralellik arz ettiğini öne sürmek istiyorum. Bu hümanizmin özelliği, insan gönencinin dışındaki nihai hedefleri veya bu gönencin ötesindeki herhangi bir şeye bağlılığı kabul etmeyen bir muhtevaya sahip oluşudur. Daha önceki toplumların hiçbirinde bu yoktu.

Her ne kadar bu hümanizm, gönencin ve aşkın hedefin birbirinden ayrı, ama paradoksal biçimde de bağlantılı olduğu (ki bu, öykümüz açısından az çok önemliydi) bir dini gelenekten doğmuş olsa da; bu, daha önceki bütün toplumların bu alanda bir düalizm sergilediği anlamına gelmez; tıpkı Budizm ve Hristiyanlık konusunda olduğu gibi. Görünüşe göre Taoizm gibi, gönenci ulvi olana saygı duymayı da kapsayan bütünlüklü bir biçimde düşünen yaklaşımlar da vardı. Ama bu vakalarda, saygı gönenc için vazgeçilmez olmakla birlikte, tümüyle araçsal bir anlayışla da ele alınamazdı. Yani öyle anlaşılırsa saygı olamazdı.

Bir başka deyişle, modernite öncesi insanlık durumuna ilişkin genel anlayış, biz insanları tepede olmadığımız bir düzende konumlandırıyordu. Ya Tanrılar ve ruhlar gibi daha yüce varlıklar ya da *idealar* veya Tanrılar ve insanlardan oluşan kozmopolis gibi daha yüce bir varlık boyutu tapınmamızı, saygımızı, bağlılığımızı veya sevgimizi talep ve hak ediyordu. Bazı durumlarda, bu saygı ya da bağlılığın kendisi insan gönencinin ayrılmaz bir bileşeni, insani iyinin gerçek bir parçası olarak görülüyordu. Taoizm buna örnektir, tıpkı antik Platonizm ve stoacılık felsefeleri gibi. Başka bazı durumlarda ise bağlılık, aleyhimize olsa da veya ancak bir Tanrı’nın gözüne girmemizi sağlamakla iyiliğimize katkıda bulunsa da, talep ediliyordu. Ama burada bile istenen saygı gerçektir. Bu varlıklar huşu duymamıza yol açıyorlardı. Onlara, enerji elde etmekte kullandığımız doğa güçlerine davrandığımız gibi davranmamız söz konusu değildi.

Bu tür durumlarda bir hümanizmden bahsedebiliriz, ama modern sekülerliğin özünde bulunanın tersine, kendine yeterli ya da dışlayıcı bir hümanizm değildir bu.

Dışlayıcı hümanizmi sadece modernitede konumlandıran bu tez doğru olamayacak kadar yalın ve istisnasız gelebilir. Esasen bazı istisnalar da vardır. Bana göre antik Epikürcülük kendine yeter bir hümanizmdi. Tanrıları kabul ediyordu, ama insan yaşamlarıyla ilişkilerini reddediyordu. Buna karşı söyleyebileceğim şey, istisnaların kaideyi bozmayacağıdır. Burada kendine yeterli bir hümanizmin geniş çapta erişilebilir bir seçeneğe dönüştüğü bir çağdan bahsediyorum ve durum, antik dünyada asla böyle olmamıştır; çünkü bu düşünce o dünyada da sadece azınlıkta olan elitlerin küçük bir kısmı tarafından benimsenmiştir.

Modern sekülerliğin dışlayıcı hümanizme bir şekilde yakın olduğunu öne sürmek de istemiyorum. Bir kere, tanımladığım şekliyle sekülerlik, tamlik arayış ve deneyiminin gerçekleştiği bir durumdur ve bunu inançlı inançsız herkes paylaşır. Dışlayıcı hümanizmlerin dine karşı yegâne alternatifi sunduklarını öne sürmek niyetinde de değilim. Çağımızda dini olmayan anti-hümanizmler denebilecek, “yapıbozum” ve “postyapısalcılık” gibi çeşitli isimler verilen ve kökenleri 19. yüzyılın son derece etkili fikirlerinde, özellikle de Nietzsche’de bulunan güçlü akımlar ortaya çıktı. Bu akımların, aynı zamanda, dışlayıcı olmayan bir hümanizmi dini olmayan bir temelde yeniden kurma girişimleri de oldu ki, derin ekolojinin çeşitli formlarında bu görülmektedir.

İddiam şöyle bir şey olacak: 3. anlamıyla sekülerlik, ilk kez, olası seçenekleri artırarak “naif” dini inanç dönemini bitiren dışlayıcı hümanizmin mümkün hale gelmesiyle ortaya çıktı. Dışlayıcı hümanizm bir bakıma bir ara form üzerinden, inayet deizmi diyeceğim şeyle birlikte usulca yayıldı; ve hem deizm hem de hümanizm geleneksel Hristiyanlıkta daha önce gerçekleşen gelişmeler sayesinde mümkün olabildi. Bu hümanizm sahneye çıkınca, artık naifliği dışlayan yeni çoğulluk durumu, seçeneklerin ilk baştaki çeşitliliğin ötesinde çoğalmasını mümkün kıldı. Ancak süreçteki kritik dönüştürücü hareket, dışlayıcı hümanizmin ortaya çıkışıdır.

Bu açıdan bakıldığında, eski zamanlarla seküler çağ arasındaki fark tek cümleyle anlatılabilir: Seküler bir çağ, insan gönencinin ötesindeki her türden hedefin silikleştiği, daha doğrusu insan yığınları açısından bu silikleşmenin tahayyül edilebilir bir hayat içinde yer bulduğu çağdır. Sekülerlik ile kendine yeterli hümanizm arasındaki kritik bağ budur.¹⁹

Yani burada amaçladıklarımız açısından “din”, “aşkınlık” bağlamında tanımlanabilir; ama bu ikinci terimin birden fazla boyutta anlaşılması şartıyla. Kişinin içkin düzeni aşan bir faillığe veya güce inanması gerçekten de sekülerleşme kuramları açısından “dinin” kritik bir özelliğidir. Toplumsal yaşamın merkezinde olma konumunu kaybeden şey, aşkın bir Tanrı’yla olan ilişkimizdir (1. sekülerlik); sekülerleşme kuramlarında gerileyişi gözlenebilen şey, bu Tanrı’ya inançtır (2. sekülerlik). Ama açıklamak istediğimiz fenomenleri daha iyi anlamak için, dinin “öteyle” ilişkisini üç boyutlu görmemiz gerekir. Ve dinin yaşamlarımızdaki etkisini anlaşılır kılan en önemli boyut şimdi keşfetmekte olduğumuz şeydir, yani insan gönencinin ötesinde, daha yüce bir iyiliğin varlığı boyutudur. Hristiyanlık örneğinde bunu *agape*, yani Tanrı’nın bize olan sevgisi ve Tanrı’nın gücü sayesinde paylaşabileceğimiz sevgi olarak düşünebiliriz. Bir başka deyişle, bizi sadece insanın mükemmelleşmesinin de ötesine taşıyacak bir dönüşüm olasılığı sunulur. Ancak ikinci olarak, bu ulaşılabilir daha yüksek fikir, yalnızca daha yüksek bir güce, dinin pek çok tanımında ortaya çıkan aşkın Tanrı’ya inanma bağlamında anlamlı olabilir elbette. Öte yandan üçüncü olarak, Hristiyanlığın *agape* tarafından dönüştürülmemizle ilgili anlattığı bu öykü, yaşamımızın doğumla ölüm arasındaki “doğal” kapsamının ötesine geçtiğini, yaşamlarımızın “bu yaşamın” ötesine uzandığını görmemizi gerektirir.

Kültürümüzde dinle inançsızlık arasındaki çekişmeyi, rekabeti veya tartışmayı anlamak için, dinin bu üç aşkınlık boyutunu birleştirdiğini anlamamız gerekir. Bu gerekliliğin sebebi, bu üçlü aşkınlık perspektifi ile dinin mutlak reddi arasında yer alan başka seçeneklerin toplumumuzda var olmayışı değildir elbette. Tersine, böyle seçeneklerin sayısı çok fazladır. Sebep daha çok, ileride birçok bölümde açıklayacağım gibi, bu çok taraflı tartışmanın iki aşırı uç tarafından, yani aşkın din ile onun kesin reddi tarafından biçimlendirilmesidir. Bunun çağdaş kültürün bir talihsizliği olduğu düşünülebilir elbette, ama aynı zamanda gerçeklik olduğunu da savunmak isterim.

4

Dolayısıyla benim burada ilgilendiğim 3. sekülerlik 1.’den (sekülerleşmiş kamusal alanlar) ve 2.’den (inancın ve dini pratiklerin gerilemesi) farklıdır. Yeni inancın koşullarına dairdir; inanca yönelten ve inanç tarafından tanımlanan deneyimin kazandığı yeni biçimle, her manevi ve tinsel arayış ve sorgulamanın içinde süreceği yeni bağlamla ilgilidir.

Bu yeni bağlamın başlıca özelliği, insan gönencinin ötesine ilişkin amaçların ya da iddiaların, yani aşkınlığın naif kabulüne son vermesidir. Ama bu, geçmişteki dinsel değişimlerden çok farklıdır; eskiden naif bir ufkun yerini bir başkası alır veya iki farklı ufuk bağdaşarak birbirleri içinde erirdi. Örneğin Türklerin fethinden sonra Anadolu'nun Hristiyanlıktan İslam'a geçmesinde olduğu gibi. Oysa artık naiflik ister inançlı ister inançsız olsun, kimse için mümkün değildir.

Olağan inanç tercihlerinin farklılık arz ettiği çeşitli sosyal çevreleri içeren bir toplumda genel bağlam artık değişmiştir. Herhangi bir çevre içinde bulunanlar diğerlerinin tercihlerinin pekâlâ farkındadır ve onları açıklanması güç, garip birer hata olarak doğrudan doğruya göz ardı edemezler.

Bizi bu yeni durumla karşı karşıya bırakan can alıcı değişim, dışlayıcı hümanizmin geniş çapta erişilebilir bir seçenek haline gelmesiydi. Bütün bunlar nasıl gerçekleşti? Ya da bir başka deyişle, inanç koşullarının anlattığım şekillerde değişmesine yol açan şey tam olarak neydi? Bunlar yanıtlanması kolay sorular değildir.

Yani bence kolay değil. Ancak yanıt günümüzde birçok kişiye en azından genel hatlarıyla gayet bariz görünüyor. Buna göre modernite, sekülerliği üç formuyla birlikte getirir. Bu nedensellik içeren bağlantı kaçınılmazdır ve genel geçer sekülerleşme kuramının açıklamakla ilgilendiği şey de bu bağlantının neden kaçınılmaz olduğudur. Çağdaş uygarlık “Tanrı’nın ölümü”nü ister istemez gerçek kılar.

Bu kuramı hiç ikna edici bulmuyorum, ama bunun sebebini göstermek için ilerideki bölümlerde anlatacağım kendi öyküme başlamam gerekiyor. İkna edici bir sekülerleşme kuramının nasıl görünebileceği meselesine sonraki bir safhada geri döneceğim.

Ama önce, geliştireceğim sav hakkında bir söz söyleyeyim. Hatta iki. İlk olarak, yukarıda dediğim gibi Batı veya Kuzey Atlantik dünyasıyla ilgileneceğim; bir başka deyişle, ana kökleri eskiden “Latin Hristiyanlığı” denilen şeyde bulunan uygarlığı ele alacağım. Elbette sekülerleşme ve sekülerlik bugün bu dünyanın sınırlarının çok ötesinde var olan fenomenler. Günün birinde fenomenin tamamını küresel boyutta incelemeye girişmek mümkün olur herhalde. Ama işe oradan başlanabileceğini sanmıyorum. Çünkü “modernitenin” diğer özellikleri -örneğin siyasi yapılar, demokratik formlar, medya kullanımları- gibi sekülerlik de farklı uygarlıkların sahip olduğu farklı talep ve özemlerin baskısı altında oldukça değişik biçimlerde gelişir, kendine bambaşka ifade yolları bulur. Gün geçtikçe, bir “çoklu modernite-

ler”²⁰ dünyasında yaşar hale geliyoruz. Küresel genellemelere apar topar girişmeden önce bu kritik değişimlerin kendi farklı uygarlık alanlarında incelenmeleri gerekmektedir. Benim belirlediğim kapsam ise daha şimdiden aşırı geniş olmanın sınırında; Kuzey Atlantik dünyasında birçok bölgesel ve ulusal sekülerleşme süreci var ve hepsine hakkıyla yer vermeyi başaramadım. Ama yine de sürecin genel hatlarıyla biraz aydınlatılabileceğini umuyorum.²¹ Bu yoldan giderek, yine bir dizi evrensel meseleyi bölgesel kapsamda ele alan *Sources of the Self*teki²² girişimimi yinelemiş oldum.

İkinci olarak, sonraki bölümlerde “kayıp öyküleri” dediğim şeye karşı süregelen bir polemik yürüteceğim. Bununla kastettiğim, kısaca, genelde modernite özelde de sekülerlikle ilgili anlatılan ve bu ikisini insanların geçmişteki kısıtlayıcı ufuklarından, yanılgılarından, bilgi sınırlılığından kurtulmaları veya kendilerini bunlardan özgürleştirmeleri olarak açıklayan öyküler. Bu süreçten -modernleşme veya sekülerleşmeden- kaynaklananlar, insan doğasının temelinde olan ve baştan beri orada olmakla birlikte, nihayet bir tarafa bıraktığımız şeyler tarafından ket vurulmuş özellikler bağlamında anlaşılır. Bu türden öyküler söz konusu olduğunda istikrarlı biçimde şunu savunacağım: Sekülerlik de dahil olmak üzere Batı modernitesi yeni icatların, yeni kurgulanmış benlik anlayışlarının ve ilgili pratiklerin bir meyvesidir ve insan yaşamının değişmez özellikleriyle açıklanamaz.

İlerleyen sayfalardaki ayrıntılı tartışmanın bu konuyla ilgili meseleleri netleştireceğini umuyorum; ayrıca sona doğru, 15. Bölüm’de bu konuya daha sistematik bir şekilde geri döneceğim.

I

REFORM ÇALIŞMASI

İnancın Mevzileri

1

Burada yanıtlamak istediğim soruyu sorma yollarından biri şudur: Neden Batı toplumumuzda, örneğin 1500'de Tanrı'ya inanmamak hemen hemen olanaksızken, 2000'de çoğumuz bunu yalnızca kolay değil, aynı zamanda kaçınılmaz buluyoruz?

Yanıt kısmen, zaten o zamanlar herkesin inandığı, dolayısıyla başka tür-lüsünün kabul edilmez bulunduğu şeklinde olacaktır kuşkusuz. Ama bu, yanıt olmaktan çok, benzer bir soruya yol açar yalnızca. İşlerin nasıl değiştiğini anlamamız gerek. Tanrı'ya inanmanın alternatifleri nasıl düşünülebilir hale geldi?

Tablonun önemli bir yanı şudur: O zamanlar yaşayanların dünyanın birçok özelliğini inancı destekler şekilde anlatmaları, Tanrı'nın varlığının inkâr edilemez görünmesine yol açıyordu. Bu bağlamda anlatmak istediğim öyküde rol oynayacak üç özellikten bahsedeceğim.

(1) İçinde yaşadıkları doğal dünya ve hayal ettikleri kozmos ilahi gaye ve eylemin kanıtıydı. Bu kanıt olma hali, günümüzde anlayabildiğimiz ve takdir edebildiğimiz (en azından birçoğumuzun takdir edebildiği) bariz anlamında, yani düzenin ve tasarımının yaratılmış gibi görünmesi anlamında da değildi sadece; doğal düzendeki büyük olaylar, fırtınalar, kuraklıklar, seller, salgınlar, yıllarca süren sıra dışı verimlilik ve gönenç dönemleri de Tanrı'nın eylemleri olarak görülüyordu.

(2) Toplumun varlığı da Tanrı'nın bir alametiydi (ama buna -modern bir terim olan- toplum denmiyordu da kent devleti, krallık, kilise adı veriliyordu). Bir krallık, ancak dünyevi zamanda gerçekleşen beşeri faaliyetlerden daha yüksek bir şeyde temellenmiş olarak düşünülebilirdi. Bunun ötesinde de, toplumu oluşturan çeşitli birlikler, kilise bölgeleri, ilçeler, loncalar vs. önceki bölümde bahsettiğim gibi ritüel ve tapınma yoluyla birbirleriyle iç içe geçmişlerdi. İnsan Tanrı'yla her yerde, ister istemez karşılaşıyordu.

(3) İnsanlar “sihirli” bir dünyada yaşıyorlardı. Bu en iyi ifade olmayabilir; çünkü insanın aklına ışığı ve perileri getiriyor gibi. Ama aslında burada onun zıddına, Weber'in modern durumu tanımlamakta kullandığı “sihirsizleşme” ifadesine gönderme yapıyorum. Bu terim bu tür konuların tartışılmasında o kadar yaygın kullanılmaktadır ki, modernlik öncesi durumun can alıcı bir özelliğini tanımlarken bu kavramın zıddına başvuracağım. Bu anlamda sihirli dünya atalarımızın içinde yaşadığı, ruhların, şeytanların ve manevi güçlerin dünyasıdır.

Sayırsız “pagan” toplumun varlığının da gösterdiği gibi, bu tür bir dünyada yaşayan insanların Tanrı'ya, hele hele İbrahim'in Tanrı'sına inanmaları şart değildir. Ancak 1500'deki Avrupalı köylülerin bakış açısında, kaçınılmaz tüm müphemliklerin ötesinde, iyiliğin zafer kazanacağını veya en azından karanlığın güçlerinin uzak tutulacağını nihai teminatı Hıristiyanlığın Tanrısıydı.

Bu üç özelliğe sahip bir dünyada ateizm neredeyse hayal bile edilemezdi. Zira Tanrı'nın orada olduğu, kozmosta faaliyet gösterdiği, toplumları kurduğu ve sürdürdüğü, kötülüğe karşı mevzi olduğu öyle barizdi ki... Dolayısıyla baştaki sorunun, 1500 ila 2000 yılları arasında ne olduğu sorusunun yanıtı kısmen, bu üç özelliğin ortadan kaybolmasında bulunabilir.

Ama giriş bölümünde savunduğum gibi, öykünün tamamı bundan ibaret olamaz. Modernitenin doğuşu bir kayıp öyküsüyle sınırlı değildir. Bu iki tarih arasında araştırdığımız kritik fark, “tamlık” dediğim şeye ilişkin anlayıştaki değişimdir. En yüksek manevi ve ahlaki özlemlerimizin bizi kaçınılmaz bir şekilde Tanrı'ya yönelttiği ve tanrısız hiçbir anlam ifade etmedikleri bir durumdan, bunların çok çeşitli ve genellikle de Tanrı'yı inkâr eden kaynaklarla ilişkilendirildikleri bir duruma geçilmesidir. Tanrı'nın dünyadaki varlığının hissedilişine dair saydığım bu üç boyutun ortadan kayboluşu, söz konusu değişimi kesinlikle kolaylaştırırsa da, tek başına gerçekleştiremezdi. Çünkü sihirsizleşmiş bir dünyada, seküler bir toplumda ve kozmos-sonrası bir evrende bile

tamlığı Tanrı'nın bir armağanı olarak tecrübe etmeyi sürdürebiliriz. Sürdürmemenin mümkün olması için için bize bir alternatif gereklidir.

Dolayısıyla anlatacağım öykü Tanrı'nın varlığının bu üç boyutta nasıl gerilediğinden bahsetmekle kalmayacak; aynı zamanda Tanrı'dan başka bir şeyin nasıl olup da ahlaki ya da manevi özlemlerin, "tamlığın" zorunlu nesnel bileşeni haline gelebildiğini de açıklamayı deneyecek. Olanlarla ilgili en önemli soru bir bakıma şudur: Tanrı referanslı tamlığın alternatifleri nasıl ortaya çıktı? Dolayısıyla, asıl ilgileneceğim şey dışlayıcı hümanizmin *Entstehungsgeschichte*'sidir*

Yaygın "kayıp öyküsü" her şeyi sihirsizleşmeye bağlar. Buna göre, önce bilim bize doğanın "natüralist" açıklamasını sağlamıştır. Ardından insanlar Tanrı'ya alternatifler aramaya başlamıştır. Oysa işler böyle ilerlemedi. 17. yüzyılın yeni mekanik bilimi, her halükârda Tanrı'ya yönelik bir tehdit olarak görülmüyordu. Daha ziyade sihirli evrene ve büyüye yönelik bir tehditti. Ayrıca bazı kader inanışları açısından da sorun teşkil etmeye başlamıştı. Ancak Hristiyanlığın sihirsizleşme yolundan gitmek için önemli sebepleri vardı. 18. yüzyılda Darwin henüz ufukta görünmüyordu bile.

Bunların ardından, elbette toplum seküler açıdan algılanmaya başlandı. İnsanlar devrimler yaptılar. Bazı vakalarda bu, kiliselere karşı ayaklanmayı da içeriyordu. Ama 1640'lardaki gibi, başka kilise kurumları adına ve Tanrı'nın bizi yönlendirdiğine dair güçlü bir hisle de devrim yapılabiliyordu.

Daha eksiksiz bir kayıp öyküsü, tamlığı alternatif referans noktalarında aramaya başlamamıza sadece sihirsizleşmenin değil, Tanrı'nın varlığının saydığımız üç boyutta birden belirsizleşmesinin de yol açtığını savunur. Sanki bu alternatif referans noktaları zaten mevcutmuşlar ve yalnızca rollerini oynamayı bekliyormuşlar gibi düşünülür.

Kanımcı, alternatif referans noktaları çok büyük bir oranda henüz ortada yoklardı. Kimilerinin tahayyül ettiği, hatta gelenekçi yazarların eleştirdiği çeşitli doktrinler vardı, evet; bazı durumlarda bunlar antik yazarlar tarafından açıklanmıştı da. Ancak kolayca benimsenebilecek alternatifler değillerdi henüz. Son derece özgün birkaç kişinin dışında kimseye gerçekten anlamlı gelmeyen, alternatif tamlık yorumlarından ibarettiler.

Olumsuz açıdan bakıldığında, herkes evreni sihirli olarak gördüğü sürece, yani insanlar bazıları habis olan ruhların doldurduğu bir alanda yaşıyor sayıldığı sürece, dışlayıcı hümanizmin alternatif olma

rolünü oynayabileceğini düşünmek çok güçtür. Bu açıdan bakıldığında, bilim evrenin sihirsizleştirilmesine yardım ederek dışlayıcı hümanizmin önünün açılmasına katkıda bulunmuştur elbette. Bunun kritik koşulu, benliğe ve benliğin evrendeki yerine ilişkin yeni bir anlayışın doğmasıydı: Benlik ruhlar ve doğaüstü güçler dünyasına maruz kalan, sınırları geçirgen ve savunmasız bir benlik değildi artık; benim tabirimle “tamponlanmıştı”. Ama tamponlanan benliği üretmek için sihirsizleşmeden fazlası lazımdı, ahlaki düzen getirme yetimize de güvenmemiz gerekiyordu.

Ancak bunun için gerekli kaynaklar, pagan antik dünyanın teist olmayan etiğinde mevcut değil miydi? Bence pek az miktarda. Bir defa, o yaklaşımlardan bazıları da bizi yine daha geniş bir tinsel ya da kozmik düzenin içinde konumlandırıyordu. Örneğin Platonculuk ya da stoacılık. Gerçi sihirle veya orman ruhlarıyla bir alakaları yoktu, ama sihirsizleşmeye ve mekanik evrene kendi tarzlarında direniyorlardı. Kastettiğim anlamda dışlayıcı hümanizmler değillerdi aslında. Daha büyük bir düzenin içimizdeki ilahi bir şey olarak temaşa edilmesine verdiği önem sebebiyle, bunu Aristoteles için bile iddia edebilirim.

Dışlayıcı hümanizmin mevcut bulunduğu düşünce akımı hiç kuşkusuz Epikürcülüktür. Ve Lucretius’un natüralizm yolunda (örneğin Hume tarafından) başvurulmuş ilham kaynaklarından biri olması da, bu bakımdan sürpriz değildir. Ancak Epikürcülük mevcut haliyle işe yaramıyordu. Bize tanrılara ilişkin yanılsamaları yenerek ataraksiyaya ulaşmayı öğretebilirdi öğretmesine, ama modern bağlamda serpilebilecek bir hümanizm için ihtiyaç duyulan şey bu değildi. Çünkü modern bağlam, kişinin hayatına ahlaki bir düzen getirme gücünün çok farklı biçimler aldığı bir bağlam haline geliyordu. Bu gücün doğal ve toplumsal dünyamızı biçimlendirebilecek faal bir kapasiteyi barındırması gerekiyordu ve ayrıca bu kapasite insanların iyiliği hedeflenerek harekete geçirilmeliydi. Bu ikinci koşulu geçmişteki din geleneğine gönderme yaparak ifade edersek, modern hümanizm aktivist ve müdahaleci olmanın yanı sıra *agape*’nin yerine geçecek bir şey de üretmeliydi.

Bütün bunlar, kabul edilebilir bir dışlayıcı hümanizm formunun tahayyül edilmesi gerektiği anlamına geliyor. Bu ne bir gecede ne de tek bir hamlede gerçekleştirilebilirdi. Eski Hristiyanlık formlarından, bir dizi aşamadan geçerek doğdu. Anlatmaya çalışacağım öykü budur.

Gerçekten de 19. yüzyılın sonuna geldiğimizde, karşımızda tümüyle olgunlaşmış alternatifler bulunmaktadır. Ayrıca insanlar, kısmen bilimsel yaklaşımlarına göre bunlardan birine meyledebilmekteydiler – gerçi burada da yine, ahlak ontolojilerinin hâlâ kritik bir rol oynadığını savunacağım. Ama örneğin natüralist materyalizmin tedavülde kalmayıp, modern dünyanın en itibarlı kurumu olan bilimle uyuşan tek yaklaşım olarak kendini lanse ettiği günümüzde; kişinin kendi inancına, kendi dönüştürülme yetisine ilişkin şüphelerinin ya da inancının çocukça ve yetersiz olduğu hissini bu güçlü ideolojiyle birleşmesi, kişiyi pişmanlık ve nostaljiyle de olsa pekâlâ inançsızlığa yöneltebilir. Öte yandan, Victoria dönemi veya günümüz için çok tanıdık olan bu senaryonun bir benzerini daha önceki yüzyıllarda aramak, günümüzde tereddüde kapılmamıza yol açan rakip yaklaşımların henüz biçimlenme aşamasında olduğu zamanlarda onları bulmaya çalışmak makul değildir.

2

Başlangıç önermem, 1500 ile 2000 yıllarındaki inanç koşulları arasında bir tezat olduğunu ileri sürüyordu. Sonra da bu tezadı netleştirmek için anlatmak istediğim öyküden bahsettim. Peki neden bir öykü anlatmalı? Neden sadece analitik tezadı özetleyip, o zamanki ve şimdiki durumları belirtip, aralarında bağlantı kuran anlatıyı es geçmeyeyim? Bunca ayrıntıya, bunca tarihe kimin ihtiyacı var? Tanrı'nın artık geçerliliği kalmayan, o zamanki üçlü var olma şeklini saptamakla, çoktan böylesi bir analitik açıklamaya tatminkâr bir giriş yapmış olmadım mı?

Aslında bir bakıma, nihai amacım böyle bir tezada ulaşmak veya en azından 2000'deki durumumuzu böyle karşılaştırmalı bir tasvirle netleştirmek. Ama tarihsel süreç atlanmaya çalışılırsa bunun düzgün yapılabileceğini sanmıyorum. Umarım bunun sebepleri ileride netleşecek ve daha ikna edici hale gelecektir. Öte yandan, bu sebeplerin genel hatlarını vermek adına hemen şunlar söylenebilir: Şimdiki tinsel durumumuzun önemli bir gerçeği, onun tarihsel oluşudur; yani kendimizi ve duruşumuzu anlayışımız, bulunduğumuz yere daha önceki bir durumu aşarak geldiğimiz hissi tarafından belirlenir kısmen. Dolayısıyla, “sihirsizleştirilmiş” bir dünyada yaşadığımızın yaygın biçimde farkındayızdır ve bu sözcüğü kullanmamız, dünyanın bir zamanlar sihirli olduğunu düşündüğümüzü gösterir. Dahası, sadece dünyanın eskiden öyle olduğunun değil, bulunduğumuz yere gelmemizin bir mücadelenin sonucu ve zafer olduğunun, bu başarının bazı açılardan

kırılğanlığının da farkındayızdır. Bunu biliriz, çünkü hepimiz büyürken sihirsizleştirme disiplinlerini benimsemeye çalışmak zorunda kaldık ve bu konudaki başarısızlığımız sebebiyle sürekli birbirimizi azarladık, “büyülü” düşüncelere, “mitlere” düşkünlükle, “fanteziye” boyun eğmekle suçladık, suçluyoruz. Filancanın yüzyılımızda yaşamadığını, falancanın “ortaçağ zihniyetli” olduğunu, takdir ettiğimiz bir başkasının ise çağının çok ilerisinde olduğunu söylüyoruz.

Bir başka deyişle, bulunduğumuz konumu anlayışımız buraya gelişimizin öyküsü tarafından, kritik bir şekilde belirlenir. Bu anlamda, Tanrı’ya yapılan kaçınılmaz (ama genellikle olumsuz) bir gönderme seküler çağımızın tam da doğasındadır. Ayrıca yolculuğu anlatırken bulunduğumuz yeri betimlediğimiz için, güzergâhı yanlış saptarsak burayı çok yanlış biçimde tasvir edebiliriz. Aslında moderniteye ilişkin “kayıp” öykülerinin yaptığı tam da budur. Bulunduğumuz yere gelebilmek için, geri dönüp öyküyü en baştan, düzgün şekilde anlatmamız gerekir.

Geçmiş günümüzde tortulanmıştır ve geldiğimiz yere hakkını vermediğimiz sürece kendimizi yanlış tanımlamaya mahkûmuz. Anlatı işte bu yüzden keyfe keder bir ilave değildir; burada bir öykü anlatmam gerektiğine inanmamın sebebi budur.

Ama bu halde de iş büyüyüp potansiyel açıdan sınırsız hale geliyor. Batı Hıristiyanlığının sekülerleşmesi sırasında olup bitenlerin öyküsü o kadar kapsamlı ve çok yönlüdür ki, insan bu kitap kadar kalın birçok kitap yazsa bile bu öykünün hakkını veremeyebilir. Hele seçtiğim alanın, Latin Hıristiyanlığının homojen olmayışı durumu iyice güçleştirmektedir. Aşağıda göreceğimiz gibi, burada birden fazla yol var; çeşitli ülke ve bölgeler farklı zaman ve hızlarda kendi yollarından gittiler. Ben sadece öykünün en kaba iskeletini sunabilir, bazı büyük geçişlere değinebilirim. Bu iskeletten konuyla ilgili dinamiğin genel bir tablosunun çıkacağını umuyorum. Ne var ki, böyle artsüremlî bir anlatı elzemdir.

3

Öykü anlatmaktan kaçınılamaz; ama bu tek başına yeterli değildir. Aslında irdelemenin tamamında, analitik olan ile tarihsel olan arasında mekik dokumak gerekiyor. Bu noktada işe, o dönemle şimdi arasındaki tezaadın bazı genel hatlarını ortaya koyarak başlamak istiyorum. Bu hatlar daha sonra öykü tarafından ayrıntılandırılıp zen-

ginleştirilecektir. Bunlar yukarıda değindiğim üç büyük olumsuz değişimin kapsamına giriyorlar. Burada sondan başa doğru gideceğim ve aslında üç değil, beş değişimden bahsetmek istiyorum.

Birincisi sihirsizleşmedir (I); yukarıda değindiğim, inançsızlık karşısındaki 3. engelin ortadan kalkmasıdır. Sonra 2. engelin alanı başlar (II); burada da eski toplumun bazı yoğun gerilimleri dengede tutma tarzına bakmak istiyorum (III). Bu da artık geçerliliği kalmamış olan, o döneme ait genel bir zaman anlayışıyla bağlantılıdır (IV). Son olarak ise, eski kozmos fikrinin yerini modern nötr evrene bırakmasıyla 1. engelin erozyona uğramasını ele almak istiyorum (V).

I. İşe, atalarımızın var olduğunu kabul ettiği sihirli dünyayla, ruhların, şeytanların, manevi güçlerin dünyasıyla başlayalım. Sihirsizleşme süreci bu dünyanın yok olması ve yerine bugün yaşadığımız dünyanın geçmesidir: Bu dünya düşüncelerin, hislerin, ruhsal hamlenin sadece zihin dediğimiz yerde var olduğu; kozmosta sadece insanlarda zihin bulunduğu (Marşlılar veya uzaylılar varsa onlardan özür dileirim); düşüncelerin, hislerin vs. bu sınırlı zihinlerin “içinde” konumlandığı bir dünyadır.

Bu içsel uzam, içebakışa dayalı farkındalığın olanaklı hale gelmesiyle kurulur. Ama içteki her şeyin bu farkındalık tarafından algılanabileceği anlamına gelmez. “Zihindeki” bazı şeylerin asla bilince çıkarılamayacak kadar derinde ve belki de gizli (bastırılmış) olmaları ihtimali hep vardır. Ancak bunlar içsel uzama aittir ve tıpkı, bizzat asla gidip göremeyecek olsak da, ufkun hemen ötesindeki şeylerin görünen dünyada olmaları gibi bunlar da ötede yer alır ve içe bakışla kavrayabildiğimiz şeylerin şekillenmesine katkıda bulunurlar. Bu anlamda “iç”i kuran şey, “radikal düşünömsellik” dediğim şeydir.¹

Burada betimlemeye çalıştığım resim bir kuram değildir. Çağımızda egemen olan gündelik anlamı, yani dünyayı naifçe yorumlayışımızı betimlemeye çalışıyorum. Bunun, sadece içinde yaşadığımız, yorum olduğunu asla fark etmediğimiz veya hatta asla formüle etmediğimiz -çoğumuzun etmediği- yorum olduğu da söylenebilir. Bu, “zihni” ve onun “bedenle” ilişkisini açıklamak ve netleştirmek amacıyla sunulan çeşitli felsefi kuramlara değinmeyeceğim anlamına geliyor. Gündelik anlama edimini bir çeşit Kartezyen düalizmle veya onun monist materyalist rakipleriyle, kimlik kuramıyla vs. hatta daha da karmaşık ve münasip bir bedenli faillik kuramıyla ilişkilendirecek de değilim. Felsefi hayretten önceki anlama düzeyini yakalamaya çalışıyorum. Her

ne kadar bu modern zihin anlayışı, daha önceki “sihirli” anlayışın tersine Kartezyen tipi kuramlara kesinlikle açık olsa da, kendisi öyle bir kuram değildir. Bir başka deyişle, modern zihin anlayışı “zihin-beden problemi” gibi şeyleri düşünülebilir ve hatta bir bakıma kaçınılmaz kılar (oysa eski anlayışlarda bu gerçekten anlamsızdı), ama kendi başına o soruna herhangi bir çözüm de sunmaz.

Naif anlamayla ilgileniyorum, çünkü sihirsizleşmeye geçiş sırasında naif anlamada temel bir değişimin gerçekleştiğini savunacağım. Bu, Tanrı’nın ve diğer tinsel yaratıkların varlığı konusunda yukarıda söylediklerimden farklıdır. O noktada, bunların gerçekliklerini naifçe kabullenışten, kabullenmenin veya reddetmenin tartışmalı bir alana girmek olduğu bir duruma geçiş yapıldığından bahsetmiştik; naif ateistler olmadığı gibi artık naif teistler de yoktur. Ancak şimdi bahsettiğim o değişimin altında yatan, dünya algımızla ilgili bir değişimdir; burada ruhların sorunsuzca var olup bizi etkiledikleri bir durumdan, artık etkilemedikleri ve hatta eski varoluş tarzlarının çoğunun artık tasavvur edilemez hale geldiği bir duruma geçiş söz konusudur. Naifçe deneyimlediğimiz şey, ruhların bizi artık eskisi gibi etkilemiyor oluşudur.

Bu, naif bir düzeyde, onları var olmayanlar olarak deneyimlediğimiz anlamına gelmez elbette. Burada olumsuz mantıksal bağlacın kapsamı geniştir. Varlıklarını (artık) deneyimlemeyiz, var olmayışlarını deneyimlediğimizse doğru değildir. Benzer şekilde, naif bir düzeyde nesnelerin moleküler yapılarına ilişkin deneyimim de yoktur. Ama bu, fizik dersinde öğrendiklerime inanmamı engellemez. Bu inançların benim dünya algımda belirli yerleri vardır; ama ancak başkalarının yürüttüğü karmaşık bir kuramsal araştırma faaliyeti sayesinde benim için erişilebilir olduklarını bilirim. Benzer şekilde, Tanrı’nın veya başka ruhların varlığı modern dünya anlayışında olumsuzlanmaz; ama bu anlayış inancı şüpheye, tartışılmaya, açıklanmaya vs. açık hale getirir.

Dolayısıyla naif anlamadaki söz konusu değişim, buradaki hedefim açısından çok önemlidir. Onu netleştirmek, inanç koşullarındaki değişimi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Böylece üçüncü anlamdaki sekülerliğin özüne inebileceğiz.

Anlamayı zihin kavramıyla açıklamaya başladım. Düşünceler vs. zihinlerde belirir; zihinler (kabaca konuşursak) sadece insanlarda vardır; zihinler sınırlıdır, zihinler iç uzamdır.

Birinci ilkeden başlayalım. “Düşünceler vs.”den kastım nedir? Sahip olduğumuz algıları, dünya ve kendimiz hakkında benimsediğimiz veya geliştirdiğimiz inanış ve önermeleri kastediyorum elbette. Ama

ayrıca, tepkilerimizi, şeylere atfettiğimiz değeri, önemi, anlamı da kastediyorum. Bunlar için genel “anlam” terimini kullanmak istiyorum, her ne kadar prensipte bunu dilsel anlamla karıştırma tehlikesi bulunsa da. Burada kastettiğim “anlam”, “hayatın anlamından” veya bir ilişkiyi çok “anamlı” bulduğumuzu söylerken kastettiğimiz anlamdır.

Zihin-merkezli bakış açısı ile sihirli dünya arasındaki kritik fark, anlamlara bu bağlamda baktığımızda ortaya çıkar. Zihin-merkezli bakış açısında anlamlar “zihindedir”, yani şeyler ancak bizde belirli bir tepki uyandırdıkları ölçüde anlamlıdır ve bu da, böyle tepkiler verebilen, yani hislere, arzulara, nefretlere sahip, en geniş anlamıyla zihinle donatılmış varlıklar olmamızla ilgilidir.

Bu anlama tarzının materyalist, idealist, monist, düalist gibi çeşitli felsefi kuramların getirdiği açıklamalardan önce gelen bir anlama tarzı olduğunu tekrar vurgulamalıyım. Katı bir materyalist yaklaşımı benimseyebilir ve organizmalar olarak tepkilerimizin, nesnelerin bize göre işlevleriyle ve ayrıca algılanışlarının yol açtığı nörofizyolojik tepkilerle açıklanması gerektiğini savunabiliriz. Burada da yine şeylerin anlamlarını tepkilerimizle açıklıyor oluruz ve bu tepkiler içsel “programlanma” şeklimize veya “doğamıza” bağlı olmaları anlamında yine “içimizde” dirler.

Belki de çığgın bir bilim insanı tarafından bir fıçıya konmuş ve üzerinde deneyler yapılan beyinler olduğumuza dair materyalist bir fantezinin anlamlı olabilmesi, her türden düşüncenin yeterli maddi koşulunun zihinde mevcut olduğu görüşüne bağlıdır. Var olmayan bir dünyaya ilişkin ikna edici düşünceler, ancak o zaman uygun beyin halleriyle üretilebilir. İç/dış coğrafyası ve onları ayıran, zihinsel yaklaşım için kritik önem taşıyan sınır, bu materyalist açıklamada böylece yeniden üretilir.

Oysa sihirli dünyada anlamlar bu manada zihninin içinde, en azından kesinlikle insan zihninin içinde değildir. 500 yıl önceki sıradan insanların -ve hatta elitlerin çoğunun- hayatlarına bakarsak, bununla ilgili pek çok örnek görebiliriz. Bir kere bu insanlar iyisiyle kötüsüyle bir ruhlar dünyasında yaşıyorlardı. Kötülerin arasında İblis vardı elbette, ama onun dışında da dünya dört bir yandan tehditte bulunan ifritlerle doluydu: ifritlerle, orman ve kır cinleriyle, ama aynı zamanda bizleri gündelik yaşamlarımızda tehdit edebilen ruhlarla da.

İyiler tarafındaki ruhani failer de çoktu. Sadece Tanrı değil, azizleri de vardı. Azizlere dua ediliyor, bazı durumlarda örneğin şifa umuduyla ya da bahşedilmiş bir şifa veya örneğin denizdeki büyük

tehlikelerden kurtulduğu için teşekkür amacıyla da türbeler ziyaret ediliyordu.

Bu insanüstü eylemlilikler belki bize çok da yabancı değil. Yukarıda bahsettiğim modern yaklaşımın ikinci unsuruna, yani kozmos-ta sadece insanların zihin sahibi olduğu kanısına (ki normalde buna inanmaya meyilliyizdir) uymazlar; ama yine de bizimkine az çok benzeyen, anlamların iyicil ya da kötücül maksatlar formunda içinde var olabileceği bir zihin resmi sunar gibidirler.

Ancak olaylarla böyle bakmak sihirli dünyanın tuhaflığını hafife almak demektir. Ve tam da bu azizler kültüründe, buradaki güçlerin hepsinin lütufta bulunmaya karar verebilen failer, öznellikler olmadıklarını görebiliriz. Güç, şeylerin içinde de bulunmaktaydı.² Çünkü azizlerin iyileştirme eylemi çoğunlukla röliklerinin* bulunduğu yerlerle ilişkilendiriliyordu. Bu rölikler ya azizlerin vücutlarının (güya) bir parçası ya da sağlıklarında onlarla ilişkilendirilmiş bir nesneydi – örneğin (İsa'nın durumunda) haçın parçaları ya da Aziz Veronica'nın İsa'nın yüzünü silmekte kullandığı ve bazı vesilelerle Roma'da sergilenmiş olan bez gibi. Bunlara okunmuş ekmek veya Tapınağa Giriş Bayramı'nda kutsanmış mumlar gibi, kutsal güç bahsedilmiş başka nesneleri de ekleyebiliriz. Bu nesneler tinsel güç mahalliydiler, dolayısıyla ihtiyatla yaklaşılmaları gerekiyordu; istismar edilirsele korkunç zararlar verebilirlerdi.

Aslında sihirli dünyada kişisel eylemlilik ile gayrişahsi kuvvetler arasındaki sınır hiç de net değildi. Bunu da yine röliklerde görüyoruz. Verdikleri şifaların veya onları çalan ya da bir şekilde suiistimal eden kişilerin lanetlenmesinin hem güç odakları olarak bu nesnelerin kendilerinden, hem de ait oldukları azizin iyi niyetinden ya da öfkesinden kaynaklandığına inanılıyordu. Aslında (bir an için kötülüğün tarafına bakarsak), sürekli lanetlenmemizi sağlamaya çalışan Şeytan gibi üst-faillerden tutun da, içinde yaşadıkları ortamdan neredeyse ayırt edilemeyen orman cinleri gibi küçük ifritlere ve hastalığa ya da ölüme yol açan sihirli iksirlere dek her türden doğaüstü gücün bu dünyada yer aldığını söyleyebiliriz. Bu durum, ileride tekrar ele alacağım, fakat burada da değinmek istediğim bir noktayı örneklendiriyor: Sihirli dünyada, tamponlanmış benlik ve “zihinler” evrenine tezat bir biçimde, bize son derece önemli görünen bazı sınırlar, şaşırtıcı şekilde noksandır.

Hristiyanlıkta İsa veya kutsal şahsiyetlerle ilgili veya onlardan yadigar kalan eşyadır-y.n.

Yani modernlik öncesi dünyada anlamlar sadece zihinlerde değildir; şeylerde ya da insan ötesi ama kozmos içi çeşitli öznelere de bulunabilirler. Günümüzle aradaki tezdı iki boyutta, bu şeylerin/öz-nelerin sahip olduğu iki güç türüne bakarak görebiliriz.

Bunların ilki bize belirli bir anlamı dayatma gücüdür. Aslında bir bakıma böyle bir şey, dünyamızda olanların bizlerde bazı istemsiz tepkilere yol açması anlamında günümüzde de sürekli gerçekleşir. Talih-sizlikler yaşayınca üzülrüz, muhteşem olaylara seviniriz. Ama sihirli dünyada güç sahibi olan şeylerin bizi etkilemesinin, bugünkü anlayışımızda bir emsali yoktur.

Bize göre dünyadaki şeyler, ne insan ne de insanın ifadesi olan şeyler, zihnın “dışındadır”. Kendi tarzlarında onlar da zihni etkileyebilirler; aslında, bunu olası iki şekilde yapabilirler:

(1) Bu şeyleri gözlemleyebilir ve dolayısıyla dünya görüşümüzü değiştirebilir ya da onlardan çeşitli şekillerde etkilenebiliriz. (2) Bu dışsal şeylerle birlikte yer kaplayan cisimler olduğumuzdan, onlarla sürekli etkileşimde bulunduğumuzdan ve zihinsel durumumuz bedensel durumumuza çeşitli şekillerde nedensel tepki verdiğinden (tam olarak neyin neye yol açtığına ilişkin belirli bir kurama sahip olmasak da, bunun farkındayızdır) gücümüz, ruh halimiz, motivasyonumuz vs. dışarıda olanlardan etkilenebilir ve sürekli etkilenmektedir.

Ama bu durumların hepsinde de, bu tepkilerin içimizde belirmesi ve şeylerin bu anlamlara bürünmesi, zihinler veya zihin sahibi organizmalar olarak işleyişimizin bir fonksiyonudur. Oysa sihirli dünyada anlam objede/failde zaten vardır ve bizden gayet bağımsız olarak vardır; biz var olmasaydık bile var olacaktır. Bu da, objenin/failin bizi adeta kendi kuvvet alanına sokarak anlamı iletebildiğini ya da dayatabildiğini gösterir. Böylece bize epey yabancı anlamları, doğamız gereği normalde sahip olmadığımız anlamları dayatabilir ya da aynı şekilde, olumlu vakalarda, içimizden gelen iyi davranışları güçlendirebilir.

Bir başka deyişle, dünya bizleri sadece doğamız gereği tepki verdiğimiz belirli durumlar sunarak ya da içimizde, işleyiş tarzımız sebebiyle diyelim ki vecde veya depresyona yol açan kimyasal-organik bir hali gerçekleştirerek etkilemez. Bütün bu vakalarda anlam sadece dünyanın zihni/organizmayı etkilemesiyle var olur. Bu anlam da iç kaynaklıdır. Oysa sihirli dünyada, anlam zaten bizim dışımızda, temas öncesinde vardır; bizi ele geçirebilir, onun kuvvet alanına kapılabiliriz. Bize dışarıdan gelir.

Bu bir bakıma tuhaf görünür. Ama başka bir açıdan bakıldığında, günümüzde bizler için gayet anlaşılır ve yardımcı olan bir benzetme vardır. İnsanların arasında olanları düşünmemiz yeterlidir. Diyelim ki berbat bir ruh halindeyim. Evde öfkeyle ve umutsuzlukla dolaniyorum. Güne iyimserlik ve enerji dolu başladınız; ama giderek tükendiğinizi, benim gibi umutsuzluğa kapıldığınızı hissediyorsunuz. (Veya belki de işler iyi gidiyor ve bana moral veriyorsunuz.) Kapıldığınız ruh hali, bu anda, bir bakıma dış kaynaklıdır.

Gerçi karanlık ruh hali repertuvarınızda elbette önceden de mevcuttur. Ben sadece bugün o ruh haline kapılmanızdan sorumluyumdur, onu yaşayabiliyor olmanızdan değil. Ancak daha temel dış kaynaklı değişim vakaları da görürüz. Belki de önceden asla hissedemediğim, hatta varlığını inkâr etmek istediğim açık, özverili bir sevgi türünü sizden öğrenmişimdir. Bu tür sevgi eskiden olasılıklar haritamda yer almıyordu. Veya daha temel bir şekilde, aramızda özünde paylaşmayı, iletişimi içeren ve tek başımıza sahip olamayacağımız bir sevgi oluşmuştur. İkimiz için de bu, bir bakıma diğerinin verdiği bir armağandır. Bunun ikimizin içinde değil, aramızda oluştuğunu söylemek isteyebiliriz.

Ancak bu sihirli dünya değildir elbette; çünkü insanoğlunun, insan failerin, insani potansiyellerin dünyasında kalıyoruz. Bu dünya ancak atomcu insan yaklaşımının prizmasından bakarsak bize sihirli gibi görünebilir ki, bu yaklaşıma göre düşünceler sadece bireysel zihinlerde var olurlar. Maalesef bu kanaat fazlasıyla yaygındır. Zihin odaklı yaklaşımda, atomcu kuramlara tehlikeli bir yatkınlık yaratan bir şeyler vardır. Felsefe onlardan kurtulmak zorunda kalır sürekli. Ama burada da yine, bütün bir anlayış çerçevesini, onu açıklayan felsefi kuramlardan soyutlayarak ele almaya çalışıyorum.

Bu sıradan insani olaylar bize sihirli dünyayı sunmasalar da, onu anlamamıza yardımcı olan bir analogi sağlarlar. Modernlik öncesi anlayış bu insanlar arası gücün, yani birbirinde (dış kaynaklı, bireye bağlı şekilde) anlamlar oluşturma gücünün veya en azından bu gücün bir benzerinin, insani boyutun ötesine geçtiğini kabul eder.

Dolayısıyla anlamın şeylerde bulunduğu fikrini kısmen bu dış kaynaklı anlam oluşturma veya dayatma gücü bağlamında açıklamak mümkündür. Ancak sihirli dünyada, şeylerdeki anlam başka bir gücü de içerir. Bu “yükü” nesneler sadece bizleri değil, dünyadaki başka şeyleri de etkileyebilirler. Şifa verebilir, gemileri batmaktan kurtarabilir, doluyu ve şimşekleri sona erdirebilirler vs. Genellikle kullandığı-

mız tabirle “büyülü” güçlere sahiptirler. Kutsanmış nesneler, örneğin azizlerin rölükleri, okunmuş ekmek, mumlar Tanrı’nın gücüyle doludurlar ve Tanrı’nın gücünün yaptığı bazı iyi şeyleri yapabilir, örneğin hastalıkları iyileştirebilir veya belaları defedebilirler. Kötü güç kaynakları da felaketlere yol açarlar; bizleri hastalandırır, sığırlarımızı zayıflatır, ekinlerimizi kuruturlar vs.

Bir kez daha, dünyamızla aradaki tezadı belirtmek için, sihirli dünyadaki yüklü nesnelerin cisimleştirdikleri anlama uygun nedensel bir güce sahip olduklarını söyleyebiliriz. Yüksek-Rönesansın tekabülîyetler kuramı halka ait olmaktan çok elit bir inanç olsa da, aynı sihirli mantığı içerir, anlamın aracılık ettiği nedensellik bağlantılarıyla doludur. Cıva zührevi hastalığı neden iyileştirir? Çünkü bu hastalık pazardan kapılır ve Hermes pazar Tanrı’sıdır (Hacking). Bu düşünce tarzı bizim Galileo sonrasındaki, zihin odaklı sihirsizleştirmemizden tümüyle farklıdır. Düşünceler ve anlamlar sadece zihinlerdeyse, “yüklü” nesnelerin varlığı mümkün değildir ve şeyler arasındaki nedensel ilişkiler, onlara zihinlerimiz tarafından atfedilmiş olması gereken anlamlarla herhangi bir şekilde ilişkili olamazlar. Bir başka deyişle, zihnin dışındaki fiziksel dünya, şeylerin bizim için taşıdıkları manevi anlamlara hiçbir şekilde bağlı olmayan nedensel yasalara göre sürmelidir.

Yani sihirli dünyadaki yüklü nesneler anlamlar dayatabilir ve anlamlarıyla orantılı fiziksel sonuçlara yol açabilirler. Bu ikisini sırayla etki ve nedensel güç olarak adlandırmaktan yanayım.

Şimdi de, bizlere tanıdık ve önemli gelen bazı sınırların bu sihirli dünyada neden belirsizleşmiş gibi göründüklerini açıklamaya çalışacağım. Yüklü varlıklar söz konusu olduğunda eşya ile öznel arasında var olan bir çizgiden bahsettim. Ama bundan da önemlisi zihin ile dünya arasındaki, bize göre net olan sınırın bu eski anlayışta çok daha belirsiz olmasıydı.

Bu belirsizlik etkinin varlığından kaynaklanır. Anlamlar sadece zihinde bulunmadıklarına, sihrin etkisine kapılabildiğimize ve dış kaynaklı anlamın güç alanına girebildiğimize göre bu anlamın bizi kapsadığını veya belki de bize nüfuz ettiğini düşünürüz. Anlamın içinde, bu etki tarafından belirlenen bir çeşit uzamdaymışız gibi yer alırız. Anlam artık basitçe içe yerleştirilemez, ama tamamen dışta da konumlandırılamaz. Daha çok, bizler için net olan bir sınırın üzerindeki bir çeşit ara bölgededir. Veya sınır, ki burada bu imgeyi kullanmak istiyorum, geçirgendir.³

Bu geçirgenliğin en açık kanıtı zapt edilme korkusudur. Şeytanlar bizi ele geçirebilirler. Sahiden de beş asır önce, şimdi psikozlu davranışlar olarak sınıflandıracağımız birçok dikkat çekici zihinsel hastalık belirtisi, İncil'in yazıldığı dönemde olduğu gibi zapt edilmeye yoruluyordu. Bu durumu düzeltmek için sunulan "tedavi"lerden biri hastayı dövmekti; buradaki mantık, kaldığı yerde şeytanın rahatını kaçırp onu gitmeye mecbur etmektir.

Ama belirsizlik bundan da büyüktür. Normal etkilenme vakalarıyla mutlak zapt edilme arasındaki çizgi bile tam net değildi. Çeşit çeşit vakalar vardı. Yüksek meleke ve becerilerimiz tümüyle sekteye uğramış görüldüğünde, örneğin deliryum durumunda insanlar zapt edilmekten bahsediyorlardı. Ama bir bakıma, herhangi bir şer etki en yüksek kabiliyetlerimizin az çok sekteye uğramasını içeriyordu. Ancak olumlu etki vakalarında, örneğin keremle dolduğumuzda, içimizdeki en iyi ve en yüce aracılığıyla o faille/doğüstü güçle bir oluruz. İblisler bizi zapt edebilir, ama Tanrı ya da Kutsal Ruh içimize girer ya da bizi içten yeniden canlandırır.

Etki ister iyi olsun ister kötü, net sınırları ortadan kaldırır. Diyelim ki birisi âşık oldu. Bunun hayatına iyi ya da kötü bir etkisi olur. Yukarıda bahsettiğim iki şekilde dışarıdan gelecek müdahalelere açık ve kesinlikle belli bazı etkilere sahip olmakla birlikte âşık olmayı "içsel" bir olay olarak görürüz.

Ama diyelim ki hayatın bu boyutunun tümüyle bir tanrıçanın, Aphrodite'nin himayesinde olduğunu düşünüyoruz. Bu alanda işler yolunda gidiyorsa bu Aphrodite'nin bize gülümsediği anlamına gelecektir. Bu sadece onun dış tehlikeleri uzak tuttuğu anlamına gelmez (Bu açıdan, bir insan tıpkı bir hami gibi koşulların elverişli olmasından nedensel olarak sorumludur.); aynı zamanda, bizde doğru içsel motivasyonun doğmasının onun bir armağanı olduğu anlamına da gelir. Bir başka deyişle, en yüksek motivasyonlu durumda oluşum sadece içsel arzu dünyamla ilgili bir olay değil, aynı zamanda tanrıçadan aldığımız bir armağandır da. En yüksek, en elverişli durum yalnızca iç dünyaya atfedilemez, armağanın alındığı bir ara bölgede konumlandırılır.

Şimdi bunun bir kuram değil, dünyayı algılama ve dolayısıyla deneyimleme tarzı olduğunu hayal edin. Bu durumda iç dünya artık sadece içeride değil, aynı zamanda dışarıdadır da. Yani insan yaşamının en derinlerindeki duygular bizi kendimizin ötesine taşıyan bir uzamda, bir dış güç, insansı bir güç karşısında geçirgen olan bir uzamda var olurlar.

Zıt kutba, bizi incitmeye meyilli kötü ruhlara dönelim. Bu olayı bizim için tanıdık kılabilecek bir boyut burada da söz konusu: Kötülüğümüzü isteyen ve bizim için felaketle sonuçlanabilecek koşullar yaratan varlıklar vardır. Kötü ruhlar, insan düşmanlar gibidirler; tek farkları şer ve hile repertuvarlarının insanlarınkinden çok daha geniş olmasıdır. Buna, Aphrodite'nin sağladığı dışsal korumanın tam karşısı da denilebilir.

Ama burada da yine, kötü ruh tuhaf ve etkileyici dışsal güçlerden fazlasına sahiptir. Kötü niyet bundan daha etkili bir şeydir. Direnme gücümüzü, sağ kalma istencimizi tüketebilir. Yaşayan, iradeli, kendi hedeflerimize ve istencimize sahip varlıklar olan bizlerin içine nüfuz edebilir. Onun eylemlerini “dış” dünyayla sınırlı tutamayız.

Bir kuramdan çok bir deneyim tarzı olarak bunu, kozmosta hatta ötesinde yer alan insan ötesi hayra veya şerre karşı kendimizi savunmasız veya “iyileşebilir” (“savunmasızın” karşısı olarak tercih ettiğimiz kelime bu) hissettiğimizi söyleyerek ifade edebiliriz. Bu savunmasızlık hissi, sihirsizleşmeyle birlikte kaybolan temel özelliklerden biridir. Herhangi bir tehlikenin, örneğin bir cadıya atfedilmesi, o dünyadaki genel savunmasızlık hissi içinde yer bulur. Onu inandırıcı kılan budur. Sihirli dünya bu atıfların anlamlı ve tamamen inanılır olduğu bir çerçeve sunar. Bu açıdan, bugün var olan kanunsuz mahallelerden birindeki herhangi bir silahlı kişiye düşmanca bir niyet atfedilmesiyle arasında benzerlik kurulabilir.

Kötü niyetliliğe karşı savunmasızlık bu doğaüstü güçleri yatıştırma, onların arkadaşlığını satın alma veya kazanma ya da en azından düşmanlıklarını sona erdirmeye ihtiyacını da beraberinde getirir. Bu da onları yatıştırmak için normalde ne yapılması gerektiğine ilişkin fikirlerle, dolayısıyla zorunluluk ve borçluluk fikirleriyle ve yine dolayısıyla bu dünyada önemli rol oynayan suçluluk ve ceza fikirleriyle bağlantılıdır.

Tanrılardan ve ruhlardan bahsederken, anlaşılabilirlik adına beşeri dostluk/düşmanlıkla da benzerlik kurulabilir elbette. Ama yukarıda bahsettiğim gibi bu, modernlik öncesi dünyanın bakış açısını tümüyle ifade edebilmekten uzaktır. Bu durum, bizi çok daha yabancı bir dünyayla karşı karşıya getirir. Sınırı aşan ve içeride eylemde bulunabilen kozmik güçler sadece bizim gibi kişiselleşmiş yaratıklar değildir. Çok çeşitlidirler ve giderek kişisellikten uzaklaşırlar, öyle ki sonunda bambaşka bir modele ihtiyaç duyarız. Bu model de belli anlamları kendinde cisimleştiren, bizi etkileyerek bize bu anlamları belirli koşullarda yaratan kozmik varlıklara dair olmalıdır.

Tüm bunlar deneyimlerimizi yaşayış tarzımızın bütünü için çok önemli sonuçlar meydana getirir. Bu kritik farklılığı biraz daha açıklamak istiyorum.

Cansız bir maddeden kaynaklanan etkiye ilişkin meşhur bir örneği ele alalım; yukarıdaki tekabüliyetler gibi bunun da kaynağı halk inanışları değil, seçkinlere özgü teorilerdir; ama ilke aynıdır. Melankoliyi düşünün: Kara safra melankolinin sebebi değildir, aksine onu cisimleştirir, melankolinin *ta kendisidir*. Duygusal yaşam burada da geçirgendir; bir içsel, zihinsel alanda var olmakla kalmaz. Kötülüğe, içsel yıkıcılığa karşı savunmasızlığımız kötü niyetli ruhların ötesine uzanır. İradesi olmasa da kötü anlamlarla yüklü şeylere uzanır.

Buradaki tezadı görelim. Diyelim ki modern biri depresyonda, melankolik hissediyor. Ona deniyor ki: Sadece vücut kimyan yüzünden böyle hissediyorsun, açsın veya hormonal bir bozukluğun vs. var. Hemen rahatlıyor. Fiilen gayrimeşru ilan edilen bu histen artık uzaklaşabilir. “Şeyler”de aslında böyle bir anlam yoktur; öyle hissedilirler sadece ve bu, şeylerin anlamından tümüyle bağımsız bir nedensel eylemin sonucudur. Bu bağlantısızlaştırma hamlesi modern zihin/beden ayrımıyla ve fizikselin “sadece” psişğin muhtemel bir nedeni olmaya indirgenişiyle ilişkilidir.

Oysa modernlik öncesi dönemde yaşayan biri için, ruh halinin kara safradan kaynaklandığını öğrenmek faydalı olmayabilirdi. Çünkü bu bir uzaklaşmayı mümkün kılmaz. Kara safra melankolinin *ta kendisidir*. Kişi artık gerçek melankolinin pençesinde olduğunu bilir.

İşte modern, sınırlandırılmış benlikle -ki buna “tamponlanmış” benlik demek istiyorum- eski sihirli dünyanın “geçirgen” benliği arasındaki tezat buradadır. Peki, bu nasıl bir fark yaratır?

Bambaşka bir varoluşsal durum... Melankoli ve sebepleriyle ilgili örnek bunu gayet iyi ortaya koyar. Modern, tamponlanmış benlik için zihnin dışında yer alan her şeyden uzaklaşma, bağlantısızlaşma olanağı vardır. Nihai hedeflerim içimde belirenlerdir, şeylerin kritik anlamları onlara verdiğim tepkilerle belirlenenlerdir. Bu hedefler ve anlamlar yukarıda bahsettiğim iki türden manipülasyona açık olabilirler; ama prensipte buna bir karşı manipülasyonla karşılık verilebilir: Rahatsız edici veya yoldan çıkarıcı deneyimlerden uzak dururum, sözelimi yanlış maddeleri kendime damardan enjekte etmem vs.

Söz konusu durum tamponlarla korunan kavrayışın, bu konumu benimsemeyi zorunlu kıldığı anlamına gelmez. Bunu mümkün kılar o kadar, oysa geçirgen benliğin kavrayışı bunu yapamaz. Tanımı iti-

barıyla geçirgen benliğin en güçlü ve en önemli duygularının kaynağı “zihnin” dışındadır; daha doğrusu bir içsel zemin tanımlamamıza ve dışarıdaki her şeyle bağlantımızı koparabilmemize imkân veren net bir sınır nosyonu bu benlik açısından anlamdan yoksundur.

Sınırlanmış bir benlik olarak sınırı, ötedeki şeylerin “bana erişmelerinin” gerekmemesi anlamında bir tampon olarak kullanabilirim. Burada “tamponlanmış” terimini kullanmamın sebebi budur. Bu benlik kendini incitilemez olarak, şeylere atfettiği anlamların efendisi olarak görebilir.

Bu iki tanım, tezadın önemli iki yönünü sergiler. Birincisi geçirgen benlik ruhlarla, cinlere, kozmik güçlere karşı savunmasıdır. Dolayısıyla, belirli durumlarda belirli korkulara kapılabilir. Tamponlanmış benlikse bu tür korkuların egemen olduğu dünyanın, örneğin Bosch’un bazı tablolarında canlı bir şekilde resmedilen şeyin dışına çıkartılmıştır.

Gerçi, benzer başka bir şey de onun yerine geçebilir. Bu imgeler içsel derinliklerin, bastırılmış düşüncelerin ve duyguların kodlanmış tezahürleri olarak da görülebilirler. Ama mesele şudur ki, dönüşümlerden geçmiş bugünkü benlik ve dünya anlayışında bunları içsel olarak tanımlarız ve doğal olarak da bunlarla çok farklı bir şekilde başa çıkarız. Hatta bu tür imgelere mesafe almayı mümkün kılmak tedavinin önemli bir parçasıdır.

Dünyamızdaki dönüşümün belki de en net göstergesi bugün birçok insanın geçirgen benliğin dünyasına nostaljiyle bakmasıdır. Kozmos ile aramızda adeta kalın bir duygusal sınırın yaratılmış oluşu bir tür yas olarak yaşanmaktadır. Bu kayıp hissi bir ölçüde azaltılmak istenir. Bu yüzden insanlar bir heyecan yaşamak için esrarengiz ve tekinsiz olayların sergilendiği filmlere giderler. Köylü atalarımız bunu görseler deli olduğumuzu düşünürlerdi. Nitekim, gerçekte sizi dehşete düşürecek bir şeyden heyecan duyamazsınız.

Tezadın ikinci yönü, tamponlanmış benliğin sınırın ardındaki her şeyden soyutlanma ve yaşamına kendi özerk düzenini getirme arzusu-duyabilmesidir. Korkunun yokluğu sadece keyfi sürülecek bir şey değil, özdenetim veya özyönelim fırsatı olarak da görülebilir.

Yani sihirli dünyada failer ile doğaüstü güçler arasındaki sınır bulanıktır; zihinle dünya arasındaki sınır ise, yüklü nesnelerin bizi etkileyebilme şeklinden anlaşıldığı üzere geçirgendir. Az önce kara safra gibi maddelerin manevi etkisinden bahsettim. Ama ruhlarla ilişki konusunda da bunun bir benzeri savunulabilir. Sınırın geçirgenliği bir insanın, örneğin bir medyum tarafından tamamen ele geçirilmesinden

tutun da, bir ruh veya Tanrı tarafından çeşitli şekillerde yönetilmesi-ne ya da onunla kısmen kaynaşmasına dek çok çeşitli “zapt edilme” şekilleriyle ortaya çıkabilir.⁴ Burada da benlikle öteki arasındaki sınır bulanık ve geçirgendir. Bu bir *deneyim* gerçeği olarak görülmelidir, bir “kuram” ya da “inanç” meselesi olarak değil.

Günümüzdeki bir başka net sınıra, fizik biliminin kanunlarıyla şeylerin bizim için taşıdığı anlamların arasındaki sınıra da saygı gösterilmez. Barındırdıkları anlamlar dolayısıyla yüklü nesneler nedensel güce sahiptir. Aslında sınırın yokluğu daha eksiksiz bir şekilde ifade edilebilir; çünkü tipik bir modern olan benim açıklayıcı bir araç olarak kullandığım ayırım, yani yüklü nesnelerin iki gücü, etki ve nedensel güçler arasındaki ayırım bile sihirli dünyaya ters düşer. Gerçi ileride göreceğimiz gibi böyle bir ayırım tümüyle yapılamaz da değildir. Ama yapıldığı durumlarda bile bu ayırım, analitik olmayan bir şekilde, gerçek anlamda ayrı iki olay tipine tekabül etmeyebiliyordu. Yani sizi iyileştiren güç aynı zamanda daha iyi ya da kutsal bir insan olmanızı sağlayabilirdi; hem de tek bir eylemle. Çünkü iki eksiklik çoğunlukla birbirinden ayrı görülmüyordu.⁵ Bu, sözgelimi türbeler, rölikler, kutsal nesneler vs. tarafından iyileştirildiğimizde, benzetmenin en uygun görüldüğü durumlarda bile modern tıptan bambaşka bir şeyle karşı karşıya bulunduğumuz anlamına gelir. İnsanların güya şehit Thomas à Becket’in kanının karıştığı suyu ufak şişelere doldurup Canterbury’den taşımaları ve sonra şifa bulmak için bu suyu içmeleri ilk bakışta günümüzde özel bir eczanede nadide bir ilaç bulmaya benzetilebilir. Ancak ortada modern zamanlardaki gibi bir sınır yoktu, yani şifanın zihin için değil beden için olmasını veya zihin için olacaksa da bunun sadece ve sadece organizma değişimleri yoluyla, doğal etkilenmeyle gerçekleşmesini sağlayan bir sınır söz konusu değildi. Bu durum hastalık ve günahın çoğunlukla ayrılmaz şekilde bağlantılı görülmesinde de kendini belli eder. Hastalanırsınız, çünkü günahlarımız bizi içten tüketmektedir. Böyle vakalar için, günümüzde bağışıklık sisteminin yetersizliğine atfedilen rolü o dönemde günahın oynadığını da söyleyebiliriz.⁶ Bazı rahatsızlıkların günahların bağışlanmasıyla sonra geçeceği inancı yaygındı. Günahla hastalık arasındaki yakın bağ, Lateran’ın ve diğer konseylerin ruhsal tedavilerin yerine sıradan tıba başvurulmaması ve kâfir doktorlara (örneğin Yahudilere) muayene olunmaması gerektiği uyarısında bulunan kararlarına da açıklık getiriyor.

Pratikte birçok insan, tedaviyi sırf kendi başına işe yarayacakmış gibi, hastanın tinsel durumundan bağımsız olarak uyguluyordu elbet-

te. Ama sadece bu bile din adamları ve eğitimli gözlemcilerin sürekli şikâyetlerine yol açıyordu. Bunun sebebi, modern tamponlanmış benliklerin eczaneden alınan reçeteli ilaçlar karşısında sergiledikleri yaklaşımı göstermeleri değildi. Şikâyet edilen daha çok, hastaların suyu içince veya rölük muhafazasına ellerini sokunca, ciddi bir tinsel çaba göstermek zorunda kalmadan tinsel ve fiziksel değişim geçirmeyi ummalarıydı. Çok benzer bir şekilde, birçok kişi hacca gitmek gibi günah bağışlatıcı bir eyleme girişmeden önce nefislerini dizginlemeleri gerektiğini göz ardı ediyordu; hacca gitmek Tanrı tarafından bağışlanmak için yeterliymiş gibi davranıyorlardı. Luther'in karşı çıktığı skandal da buydu ve karşı çıkan ilk kişi o değildi kesinlikle.

Ama nasıl ki o devirde kutsal nesne ve fiillere, iyileştirici maddelerin modern zamanlardaki araçsal kullanımını andırır şekilde yaklaşan insanlar varsa, günümüzde de hastalıkla günahı ilişkilendiren yaklaşımların kalıntılarına hâlâ rastlanmaktadır. Bazı insanların AIDS salgınına verdikleri tepkiyi veya kanserli insanlara sık sık kötü yaşam tarzları yüzünden hasta olduklarının söylenmesini düşünün (Susan Sontag buna itiraz etmişti). Kimi eski yaklaşımlar iflah olmaz değildirler, bir bakıma. Mesele, insanın onları ciddiye almakla modern kimliğin özüne temelden ters düşmesidir; çoğu insanın tuhaf bulup eleştireceği inançları benimsemesidir.

500 yıl öncesinin sihirli dünyasında, fiziksel ile manevi arasına net bir çizgi çekilmemişti. Ama bu temel bir gerçeğin, zihni çevreleyen sınırın geçirgen yapıda olduğu gerçeğinin bir başka yönüdür o kadar. Açıkça insanüstü olan şeyler ve eylemlilikler sadece fiziksel durumumuzu değil, ruhsal ve duygusal durumumuzu da tek bir eylemle değiştirebiliyor veya biçimlendirebiliyorlardı. Bu eylemlilikler “zihin” üzerine dışarıdan etki etmekle kalmayıp, duygusal ve ruhsal oluşumuza da katkıda bulunuyorlardı.

O zamanlar tanınmayan bu fiziksel/manevi sınırı bugün çizmemizin tek yolu bu değildir. İnsani olmayan dünyayı net bir şekilde zihnin dışında konumlandırmamızla ilintili olan bir başka şey de, bu dünyayı tamamen doğa kanunlarının alanı olarak algılamamızdır. Bu alanda tümüyle Newton sonrası modern yaklaşım egemendir. Kuramsal olarak insan dünyasına aynı “bilimsel” tarzda yaklaşıma kararlı olsak bile, pratikte başkalarıyla etkileşimimizi bu kalıpla sınırlandırmayı asla beceremeyiz. Aslında insani eylemler alanında, sıra dışı bir irade gücüne, karizmatik bir cazibeye ya da mükemmel bir muhakemeye sahipmiş gibi, kurallara veya formüllere indirgenemeyecek büyük bir

fark yaratabilirmiş gibi yaşarız. Yani sonuçları çoğunlukla olağanüstü etkili (veya etkisiz) eylemlerden kaynaklanıyor kabul eder ve hepsini tek bir yasalar öbeğinin örnek vakaları saymayı beceremeyiz.

Oysa atalarımız şifayı veya başarısızlıkları, bereketli hasadı veya kıtlığı, salgınları veya fırtınaları, denizden kurtarılışları veya batışları, yani dünyalarının önemli doğal olaylarını tam da bu şekilde görüyorlardı. Bunlar istisnasız kanunların değil, belirli eylemlerin, bazen habis faillerin, bazen azizlerin, bazense Tanrı'nın iradesinin tezahürleriydi. "Tanrı'nın işi" terimi o zamanlar gerçekten anlamlıydı.

Bu durum Rönesansa kadar sürdü. Bouwsma, Calvin'in fırtınaları ve selleri özel ilahi takdir anları, Tanrı'nın eylemlerimize karşılık olarak gerçekleştirdiği eylemler saydığını belirtir.⁷ Henüz istisnası olmayan düzenin zamanı değildi; bu tür bir düzen sihirsizleştirilmiş dünyanın bir unsurudur.

Peki bütün bunların inanç koşullarıyla ilişkisi nedir? Bu ilişki, yukarıdaki tamponlanmış/geçirgen karşıtlığının iki yönüne de tekabül edecek şekilde, iki türlü ifade edilebilir.

Birincisi, sihirli dünyada inançsızlık zordur. Bunun sebebi ruhların varlıklarının inkâr edilemez oluşu ve dolayısıyla Tanrı'nın da bir ruh olarak inkâr edilemezliği değildir pek. Çok daha önemlisi şudur: Tanrı bu dünyada egemen ruhtur ve dahası, huşu uyandırıcı ve ürkütücü doğaüstü güçler alanında iyiliğin galip gelmesinin tek garantisidir. Elbette sadece bu bile, Tanrı'yla ilişkilerimizde ve ona dair hislerimizde her zaman bir miktar muğlaklık olacağı anlamına gelir. Ama aynı zamanda bu durum, Tanrı'yı reddetmenin tamponlanmış benliğin güvenli tabyasına çekilmekle değil, doğaüstü güçler sahasında olmadan kendimizi riske atmakla mümkün olabileceği anlamına da gelir. Pratikte tek şansımız başka bir koruyucu aramaktır ve bu durumda en akla yakın aday Tanrı'nın baş düşmanı Şeytan'dır. Ortada onca düzmece suçlama varken kesin bir şey söylemek zor olsa da, muhtemelen ortaçağda az sayıda cesur kişi buna benzer bir olasılığı cidden benimsemişti, ama bunun halk kitlelerine cazip gelmesinin pek mümkün olmadığı açıktır.

Genel olarak, Tanrı'ya karşı gelmek sihirli dünyada bir seçenek değildir. Tamponlanmış benliğe geçişin yol açtığı değişimlerden biri budur. İnançsızlığın önündeki muazzam bir engel ortadan kaldırılır. Ama yukarıda öne sürdüğüm gibi, bu yeterli değildir. Hâlâ olumlu bir seçeneğin, dışlayıcı hümanizm seçeneğinin sunulması gerekir. Ve bu noktada değişimin anlamı belirginleşir: Değişim dışlayıcı hümaniz-

mi mümkün kılan türden bir bağlantısızlığa, Tanrı'dan ve kozmostan bağlantısızlığa kapı aralamıştır.

Bu bir olanaktır, fakat henüz bir gerçeklik değildir. Söz konusu hümanizmin nasıl bir gerçeklik haline geldiğini görmek için, sihirsizleşme sürecini biraz daha yakından takip etmeliyiz. Dışlayıcı hümanizmin hayata geçme tarzı modern Batı sekülerliğinin güncel durumunu ve inançla inançsızlık arasındaki mücadelenin bugünkü biçimini pek çok açıdan belirlemiştir.

4

II. Modern benliğin “tamponlanmış” olduğundan ve önceki varoluş tarzının “geçirgen benliğe” özgü bir varoluş tarzı olduğundan bahsettim. Ama burada kullanılan terim yanıltıcı olabilir. Kişi modern anlamda tamponlanmış bir benlikle yaşarken bir yandan da birey olarak kendisinin son derece bilincinde olabilir. Aslında bu anlayış bireyselliğe, atomculuğa kadar götürülür, hatta bazen bir topluluk duygusuyla uyumlu hale gelip gelemeyeceği sorgulanır. Tamponlanmış benlik esasen bağlantısızlık olanağının farkında olan benliktir. Bağlantısızlık ise genellikle kişinin içinde bulunduğu tüm doğal ve toplumsal ortamlar ilişkisinde açığa çıkar.

Öte yandan atalarımızın sihirli, geçirgen dünyasında yaşamak özü itibarıyla toplumsal biçimde yaşamaktı. Mesele sadece, beni etkileyen tinsel güçlerin çoğunlukla çevremdeki insanlardan yayılması, örneğin düşmanımın büyü yapması veya bölgedeki kilisede kutsanmış bir mumun beni koruması değildi. Çok daha temelde, bu doğaüstü güçler bizi toplum olarak etkiliyordu ve onlara karşı ancak toplumca savunma yapılabilirdi.

Önce ikincisinden başlayalım: “İyi büyü” çoğu kilise tarafından yapılıyordu. İyiliğin galip gelmesinin mutlak garantisinin Tanrı olduğu inancının bir parçasıydı bu. Şimşek tehdidi karşısında kilise çanları bu yüzden çalınırdı. Veya daha temelde, belli günlerde kilise bölgesinin “sınırları dövme” törenine tüm cemaat katılırdı. Okunmuş ekmek ve sahip olunan rölikler taşınarak sınırların etrafında yürünür, böylece kötü ruhlar bir mevsim daha uzak tutulurdu. İngiltere'deki böyle bir ayinde İncil “engin tarlada, mısırlar ve otların arasında okunurdu, havada bulunan ve onlara bulaşan kötü ruhlar Tanrı'nın sözü sayesinde bertaraf edilsin böylece mısırlar zarar görmesin ve hastalık kapmasın ... tarafımızdan kullanılabilsin ve bedenlerimizi

beslesin diye.”⁸ Buradaki savunma kolektiftir ve sadece bir topluluk olarak yararlanabileceğimiz, gerek yerel kilise alanı düzeyinde, gerekse daha geniş olarak kilise düzeyinde azami ölçüde kullanabileceğimiz bir gücü açığa çıkartır.

Yani hepimiz için içindeyizdir. Bunun iki sonucu vardır. Birincisi konsensüsün korunması son derece önemli hale gelir. “Zındık” olup bu gücü reddetmek veya pratiği putperestlik olarak eleştirmek kişisel bir meseleden ibaret değildir. Bu toplu törenlere katılmayan, hatta onları eleştiren köylüler bile törenin yararlılığını tehlikeye atarlar ve dolayısıyla herkes için birer tehdittirler.

Eski çağlardaki hoşgörüsüzlüğü küçümserken genellikle bu hususu unutmaya meyilliyizdir. Genel selamet kolektif ayinlerle, ibadetlerle, bağlılıklarla korunduğu sürece bir bireyin saflardan ayrılması, hele hele kâfirlik yapması veya ayinin kutsallığına hanel getirmeye kalkışması, sadece kendisini ilgilendiren bir mesele olarak görülemezdi. Onu tekrar hizaya getirmek için muazzam bir kolektif motivasyon oluşurdu.

O eski zamanlarda toplumlar, hem sadece kilise bölgeleri değil koca krallıklar da Tanrı’ya hep beraber yönelen, üyelerinin “ortodoksluğundan” (doğru ibadetinden) sorumlu topluluklar olarak görülürlerdi. Bazılarının yoldan sapması herkesin cezalandırılmasına yol açardı. Bir noktada Tanrı’nın bile deyim yerindeyse kendi onuru için saldırıya geçmesi gerekirdi. Örneğin Luther’in bakış açısı buydu.⁹ Jean Bodin gibi daha yakın zamanda, 16. yüzyılın sonunda yaşamış ve (en azından bazı açılardan) açık fikirli olan bir zat bile cadıları hapsedmenin gerekliliğinden bahseden yazılarında “venger à toute rigueur afin de faire cesser l’ire de Dieu”¹⁰ (Tanrı’nın gazabını önlemek için canla başla öç almaktan) söz ediyordu.

Zındıkları, hatta inançsızları barındıran bir toplumun mutlaka kargaşaya düşeceği fikrinin gözden düşmesi zor oldu. Hatta bu fikir yarı akılcılaştırılmış bir biçimde, örneğin öbür dünyada cezalandırılmaktan korkmayan ateistlerin sadakat yeminlerinin geçersiz sayılması gerektiği savında, Aydınlanma çağına bile sızmıştır. Locke böyle düşünüyordu ve Voltaire bile bu kanıyı benimsemeye yaklaşmıştı.

Yani ortodoksluk yönünde büyük bir baskı vardı. Bu, sonuçlardan biriydi. Ama diğer sonuç burada gözettiğimiz amaçlar açısından belki de daha önemliydi, Tanrı’nın o zamanın insanları için “naif” deneyimin bir nesnesi olmasıyla ilgiliydi. Bu bizi yukarıda boyut (2) olarak tanımladığımız şeye getiriyor. Böylesine kritik bir toplumsal eylem bu türden bir “büyülü” veya tinsel gücü harekete geçirmeyi içerdiğinde,

toplumun kendisi bu gücün bir alanı olarak görülür ve tecrübe edilir. Sınırları dövmek gibi kolektif bir törenin tümüyle “içinde” olduğunuz halde, Tanrı’nın ve Sakrament’in gücünden nasıl şüphe edebilirsiniz? Günümüzde priz tamir ederken elektriğin varlığından şüphe etmeye benzerdi bu. Tanrı’nın gücü oradaydı, toplumunuzun mikro işleyişinde sizin için mevcuttu.

Bu örnek, kilise cemaati düzeyiyle ilgilidir. Ama aynı durum toplumun daha yüksek katmanları, örneğin evrensel kilise veya krallık için de geçerlidir. Krallık da kendi tarzında ama tıpkı kilise gibi, ancak kutsal güç sayesinde var olabilirdi; “kralı haleleyen uhrevilik”, kralın mesh edilmesi ve kralda doğuştan var olduğu düşünülen bazı mucizevi güçlerdi bunlar.

Bütün bu düzeylerdeki toplumsal bağ kutsalla iç içeydi ve hatta başka türlü hayal dahi edilemezdi. Bu şekilde korunmayan bir toplum sihirli dünyada nasıl var olabilirdi ki? Tanrı’nın kutsallığında temellenemezse, “Kötü” varlığın karşı-kutsallığında temellenmek durumunda kalırdı.

Ve bu yüzdendir ki toplum, o yekpare, sağlam ve vazgeçilmez gerçeklik, Tanrı’dan yana tercihte bulunur. “Ahlaki ve manevi hedeflerim var, öyleyse Tanrı vardır,” demekle kalmayıp, “Toplumda birbirimize bağlıyız, öyleyse Tanrı vardır,” der. Ortak dini inançlarda temellenmemiş bir toplumun var olabileceğini düşünmenin ne kadar zor olduğunu belki de en iyi bu özellik, yani Tanrı’nın toplumdaki varoluşsal-kurucu rolü açıklamaktadır.¹¹

III. Atalarımızın dünyası açısından kritik önem taşıyan ve yine bir tarafa bırakılmış başka bir özellik ya da özellikler öbeği daha var. Bu özellikten vazgeçilmesinin öyküsü, ele aldığımız dönüşüm açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Ortaçağ Hristiyanlık dünyası, “yüksek” bir dinin egemenliğindeki birçok uygarlıkla (belki de hemen her uygarlıkla) bu özelliği paylaşıyordu.

Bu özelliğe iki tür hedef arasındaki gerilimin dengesi diyebiliriz. Bir yandan, daha önceki bir altbölümde irdelediğimiz gibi, Hristiyan inancı kendini aşmayı, hayatın sıradan insan gönencinin ötesindeki bir şeye yönelişini işaret ediyordu. Diğer yandansa, ortaçağ toplumunun kurumları ve pratikleri, tıpkı tüm insan toplumları gibi, insan gönencini az çok artırmaya, kısmen de olsa ayarlanmıştı. Bu durum, inancın insanları çağırdığı mutlak dönüşümün gerekleri ile süregelen sıradan insan yaşamının gerekleri arasında gerilime yol açacaktı.

Gerilim çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. En yaygın ve bilinen gerilim biçimlerinden biri, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarda Doğu Kilisesinde önem kazanan cinsel riyazet eğilimi etrafında yoğunlaşır. Bu ilk keşiş ve manastır hayatı teşebbüslerinin ardında, cinsel riyazetin kalbin tamamen Tanrı'ya yönelmesini sağladığı anlayışı vardı. *Düşüş'e*¹² ve onun dünyaya getirdiği ölüme verdiğimiz karşılık üremez. Üremekle, dünya hayatı süresince türümüzü devam ettiririz. Ama cinsel riyazet sayesinde dünya hayatından bir anda çıkıp Tanrı'nın sonsuzluğuna dönmeyi deneyebiliriz.¹²

Gerilim, çağımızda Shaker tarikatı üyelerinin başvurduğu yöntemle, herkese cinsel riyazeti emreden bir kilise tarafından ortadan kaldırılabilirdi. Veya Reformcuların ileride yapacakları gibi, cinsel riyazet misyonunu tamamen reddetmekle alt edilebilirdi. Ancak bu ikinci durumda, kusursuzluğun talepleri ile gündelik yaşamın talepleri arasındaki gerilim başka şekillerde ortaya çıkar.

Ancak anadamar Katolik ve Ortodoks kiliseleri cinsel riyazet ile evlilik yaşamı tarzlarını birleştirdiler. Dahası zamanla bu ayrım tamamlayıcı hale gelmeye başladı. Öyle ki Latin Kilisesinde (teoride) bakir papazlar, ruhban sınıfından olmayan evliler için dua eder ve onlara karşı papazlık görevlerini yerine getirirler; onlar da papazları desteklerler. Daha geniş çapta ise keşişler herkes için dua eder, dilenci tarikatları vaaz verir; diğerleri sadaka verir, hastaneler kurarlar vs... Gerilim zamanla, görevlerin birbirini tamamlayıcılığı temelinde dengeye kavuşur.

Bu denge süregelen gerilim kaynaklarını doğal olarak ortadan kaldırmaz. Birincisi egemen, kabul görmüş gönenç nosyonları ile İncil'in talepleri arasında süregelen bir uyumsuzluk vardır. Onur etiği, gurunun ve mevkiin gerekleri, hiç değilse yüksek kastların gönenç modelini temel alır. Ayrıca ruhban sınıfından olmayan soyluların başlıca uğraşları olan savaşçı hayatının da kendine göre talepleri vardır ve keşiş-haçlı ideali gibi sentez girişimlerine karşın bunları İncil'le bağdaştırmak son derece güçtür.

Sakramentlerin ve "kutsal nesnelerin" rolü ve konumuyla ilgili meseleler de bu çekişme kaynağına eklenir ve onu güçlendirir. Bunların amacı inançlıların kurtuluşuna hizmet etmektir. Ama aynı zamanda, sıradan insan gönencini tehditlere karşı savunan ve onu artıran "be-

Hristiyan teolojisinde ilk erkek ve kadının Tanrı'ya itaat ve masumiyet içinde yaşadıkları bir halden ilk günah yoluyla çıkması, cennetten kovulması anlatısı. Kitabı Mukadderde'te Tekvin babında anlatılır-y.n.

yaz büyüünün” özünde yer alırlar. Dolayısıyla kutsanmış sakrament, kilise bölgesinin sınırlarını turlayan cemaatin yaptığı törenin bir parçası olacaktır. Kutsanmış mumlar gibi “kutsal nesneler” de kötü büyüleri bozmakta ve hastalıkları uzak tutmakta kullanılacaktır.

Prensipte bu, İsa’nın gücünün hastalıkları iyileştirdiğini ve insanları gönenç hayatına geri döndürdüğünü söyleyen İncil’e uygundur. Peki bu kutsal gücün hangi kullanımlarında sınır aşılarak kurtuluş düzenindeki hedeflerden sapılmış ya da dünyevi yararlar uğruna bu düzene saygısızlık edilmiş olur? Ya kutsal nesne eve götürülürse ve herhangi bir amaca ulaşmayı sağlayacak güçlü bir madde olarak kullanılırsa? Ya kutsal güç, bir aşk büyüünde kullanılırsa?¹³

Erasmus halk dindarlığının, ona göre tümüyle *çıkarıcı* olan yapısının tiksiniyordu.

“Bazı ilahi güçlere özel ayinlerle tapanlar var. Kimi Christopher’ı her gün selamlıyor, ama sadece resmini görünce, çünkü böyle günlerde feci bir ölüm karşısındaymış olacağına inanıyor. Kimi Aziz Roch’a tapıyor... peki neden? Çünkü böylece vebayı kovduğunu sanıyor. Kimiyse Barbara’ya veya George’a dualar mırıldanıyor, düşmanın eline düşmemek için. Adamın teki dış ağrısından kurtulmak için Apollonia’ya oruç tutma sözü veriyor, bir başkası kasıntıdan kurtulmak için Eyüp Peygamber’in resmine bakıyor. Kimileri işleri yolunda gitsin diye kazançlarının bir kısmını yoksullara veriyor; kimileriyse zaten kötü giden işleri düzelsin diye Jerome’a mumlar yakıyor.”

Erasmus bütün bunları putperestlik olarak görüyordu.¹⁴

Şimdi bu gerilim noktalarını göz ardı etmeden, ortaçağ Katolikliğinin hiyerarşik tamamlayıcılıkta temellenmiş bir çeşit dengeyi içerdiğini söyleyebiliriz. Bunun toplumun tamamını organize edici bir ilke olarak benimsendiği kesindir. Örneğin şu meşhur “Rahipler herkes için dua eder, lordlar herkesi savunur, çiftçiler herkes için çalışır” formülü, toplumun birbirini tamamlayıcı, ama eşit saygınlıkta olmayan görevlere uygun organize edildiği fikrini içerir. Benzer şekilde, cinsel riyazet misyonu daha yüce görülebilir, papazlık mesleğinin öyle görüldüğü ise su götürmezdir; ama bu, onların daha işlevsel bir bütünün içindeki daha aşağı diğer yaşam tarzlarını dengelemelerine engel değildir.

Prensipte, en yüce misyon ve özlemlerden daha aşağı şeylere de yer olduğu anlamına gelir bu. Gerilim dengeye ulaşır. Bunun geç ortaçağ gerçekliğinin sadece bir parçası olduğunu birazdan göreceğiz.

Gerilimdeki denge özelliğinin bu toplumda meydana çıkma biçimlerinden biri de karnavallar, kargaşa şenlikleri ya da çocuk piskopos şenlikleri türünden anlardır. Bu zaman dilimlerinde gündelik yaşam düzeni tersine çevrilir veya “dünya tepetaklak edilirdi”. İnsanlar normal düzeni tersine çeviren bir oyun oynarlardı bir süreliğine. Erkek çocuklar piskopos tacı takarlar veya soytarılar bir günlüğüne kral olurlardı. Normalde saygı duyulan şeylerle dalga geçilirdi. Sadece cinsel açıdan değil, örneğin şiddete yakın eylemler konusunda da insanlar kendilerine çeşitli serbestlikler tanınırlardı.

Bu festivaller büyüleyicidir. Çünkü hem taşıdıkları insani anlam hemen çok yoğun bir şekilde hissedilebiliyordu -insanlar bu şenliklere kendilerini hevesle kaptırıyorlardı- hem de aynı zamanda gizemliydi.¹⁵ Özellikle de biz modernlere gizemli gelirler, çünkü festivaller kurulu düzene modern siyasette anladığımız anlamda, yani egemen düzenin yerini alabilecek bir karşıt düzen sunmak anlamında herhangi bir alternatif önermiyorlardı. Dalga geçmenin temelinde daha iyi, üstün, erdemli, din adamı karizmasına sahip kişilerin yönetici olması gerektiği anlayışı vardı; bu anlamda mizah aslında ciddi değildi.¹⁶

Natalie Davis şehirlerde düzenlenen bu şenliklerin eskiden köylerde düzenlendiğini savunmuştu; köylerde genç bekâr erkeklerin örneğin yeni evliler için teneke çalma törenlerinde dalga geçip kargaşa çıkarmalarına izin veriliyordu. Ama Davis’in belirttiği gibi, bu dalga geçme tümüyle egemen ahlaki değerleri desteklemek üzere yapılıyordu.¹⁷

Yine de, düzenin böyle kabullenilmesine karşın, o gösteriler ve kahkahalar arasında başka bir şeyin, düzenle çelişkili bazı derin özlemlerin de yüzeye çıktığı barizdir. Peki, neler oluyordu? Bilmiyorum, ama bu konuda bazı dikkate değer ve düşündürücü fikirler ortaya atılmıştır.

O dönemlerde bile, insanların buna bir güvenlik supabı olarak ihtiyaç duydukları açıklaması yapılıyordu. Erdemin ve doğru düzenin getirdiği ağırlık o kadar büyüktü ki ve içgüdülerin bastırılması öyle bir gerilim yaratıyordu ki, sistemin tamamen dağılmaması için periyodik olarak “istim atmak” gerekiyordu. O zamanlar insanlar bunu istim olarak düşünmüyorlardı elbette, ama bir Fransız rahip meseleyi o günün teknolojiyle gayet net açıklamıştı.

“Bunları ciddi olarak değil şakadan yapıyoruz, kadim geleneğe uyuyoruz, böylece içimizde yatan budalalık senede bir kez dışarı çıkıp buharlaşıyor. Şarap torbalarıyla fıçıları arada sırada üzerlerine hava delikleri açılmazsa patlamazlar mı? Bizler de eski fıçılarız...”¹⁸

Ayrıca yine o devirde ve sonradan giderek artan biçimde, insanlar bu festivalleri Roma'nın Satürn bayramıyla ilişkilendirmişlerdir. Arada gerçek bir tarihsel bağ kurmak için yeterli zemin yok gibi görünse de, burada da benzer bir şeyin tekrar yüzeye çıktığı fikri prensipte gayet makuldür. Bu paralelliğin ardında yatan düşünce, Satürn bayramıyla ve benzer festivallerle (örneğin dünyanın yenilenişiyle ilgili Aztek festivalleri veya antik Mezopotamya'dakilerle) ilgili kuramlardan esinlenir. Tüm bu festivallerin altında yattığı düşünülen fikre göre, düzen hem kendine düşman olan hem de kendisinin de dahil tüm enerjinin kaynağı olan ilkel bir kaosu dizginler. Dizginleyerek o enerjiyi ele geçirmek zorundadır ve mutlak kuruluş anlarında bunu yapar. Ama yıllar boyu süren rutin, bu dizginlenmiş gücü ezer ve tüketir; dolayısıyla düzen ancak kaosu kuvvetlerinin önce serbest bırakıldığı ve ardından yeni bir düzenin kuruluşuna dahil edildiği periyodik yenilenişlerle varlığını sürdürebilir. Sanki düzen kaosu ilkel enerjilerine yeniden daldırılmadıkça yenilenmiş bir güçle tekrar ortaya çıkmayacaktır ve kaosa karşı düzeni koruma çabası eninde sonunda zayıflayacak, bitkin düşecektir. Veya bunun gibi bir şey; tamamen anlamak güç.

Bir de kahrkaha'daki ütopyacılığı ortaya çıkaran Bakhtin var tabii. Tüm sınırları kaldıran kahrkaha, bizi herkesle ve her şeyle ilişkiye geçiren beden... Karnavalda kutlanan bunlardır. İsa'nın yeniden gelişinin, Parousia'nın tensel bir versiyonu ima edilir gibidir.¹⁹

Victor Turner ise bir başka kuram önerir. Dalga geçilen düzen önemlidir, ama mutlak değildir; mutlak olan onun hizmet ettiği topluluktur ve bu topluluk temelde eşitlikçidir, herkesi içerir. Yine de düzensiz yapamayız. Dolayısıyla düzeni temelde, son noktada eşit insanlardan oluşan ve onun altında yatan topluluk adına askıya alarak periyodik olarak yenileriz, ona yeniden bağlarız, onu orijinal anlamına geri döndürürüz.²⁰

Tüm bu görüşleri ortaya serdim, çünkü geçerlilikleri ne olursa olsun her biri, bu festivallerin düzenlendiği dünyanın önemli bir niteliğine işaret ediyor. Zıtlar arasında, birbirine karşıt olan ve aynı anda yaşanamayan haller arasında bir tür tamamlayıcılık, karşılıklı gereklilik durumu somutlaşır bu nitelikte. Bunu hepimiz bir ölçüde yaşıyoruz elbette: *x* saat çalışır, *y* saat rahatlar, *z* saat uyuruz. Ama modern zihin için rahatsız edici olan şey, karnavalın ardındaki tamamlayıcılığın manevi veya tinsel düzeyde var olmasıdır. Karşımızda sadece, örneğin, aynı anda hem uyuyup hem televizyon seyretmek gibi fiili bir uyumsuzluk yoktur. Karşımızda emredilen ve yasaklanan, meşru ve

gayrimeşru şeyler, düzen ve kaos vardır. Yukarıdaki bütün görüşlerin ortak yönü budur; düzenin kaosa ihtiyaç duyduğu, çelişkili ilkelere yer açmamız gereken bir dünyayı ve belki onun da altında yatan bir kozmosu varsayarlar.

Victor Turner'ın bu konuya ilişkin irdelemesi özellikle ilginçtir, çünkü karnaval fenomenini daha geniş bir perspektifle ele almaya çalışır. Karnaval dünyanın dört bir yanındaki modernlik öncesi birçok toplumda rastlanan bir ilişkinin tezahürüdür. Bu ilişki en genel haliyle şöyle ifade edilebilir: Her yapının anti-yapıya ihtiyacı vardır. Turner'ın "yapı"dan kastı, Merton'ın tabiriyle "Belirli bir toplumda *bilinçli* olarak tanınan ve sistemli bir şekilde işleyen rol ve statü gruplarının, statü dizgelerinin planlı düzenlenişidir."²¹ Belki de bunu farklı şekilde söyleyebilir ve toplumdaki çeşitli rollerin, statülerin ve bunların hukukunun, görevlerinin, güçlerinin ve zayıflıklarının tanımlanmasıyla oluşan bir toplumsal davranış kodundan bahsedebiliriz.

Turner'ın iddiası bu kodun son derece ciddiye alındığı ve dayatıldığı, hatta bunun çoğu zaman sertlikle yapıldığı birçok toplumda bile, bazı zaman ve durumlarda aynı kodun askıya alındığı, etkisizleştirildiği, hatta çiğnendiğidir. Karnavalın ve kargaşa şenliklerinin ortaçağ Avrupa'sında bu tür zamanlarda olduğu açıktır. Ama bu "tersine çevirme ritüelleri" aslında son derece yaygındır. Örneğin çeşitli Afrika toplumlarında düzenlenen tahta çıkma töreninde kral adayı geçmek zorunda olduğu zorlu sınav sırasında müstakbel kullarının hakaretine uğrar, hatta tekmelenir ve itilip kakılır.²²

Böyle bir tersine çevrilişin bir benzeri de egemen adli-siyasi kurallar çerçevesinde nispeten zayıf veya düşük statülü insanların tamamlayıcı bir başka alanda başka türlü bir gücü kullanmalarını mümkün kılan uygulamalardır. Turner yerel halkı fethedip askeri egemenlik sağlamış işgalcilerin kurduğu bazı Afrika toplumlarını örnek verir. "İşgalciler yüksek siyasi mevkileri, örneğin krallığı, eyalet valiliklerini ve şeflikleri kontrollerinde bulundurlar. Öte yandan yerel halkın, liderleri aracılığıyla toprağın ve üzerindeki her şeyin bereketini etkileyen mistik bir güce sahip olduğuna inanılır sıklıkla. Bu yerliler güçlülerin adli-siyasi otoritelerine karşı dini bir güce, 'zayıfların gücüne' sahiptir ve içsel bölünmemeleri ve otorite hiyerarşilerini içeren siyasi sisteme karşı, bölünmemiş toprağı temsil ederler."²³

Bu durum da çeşitli güçsüz ve düşük statülü insan sınıflarının, örneğin bazen kadınların, kendi alanlarında belirli bir otoriteye sahip olabildikleri veya zayıfların, yoksulların, dışlanmışların tıpkı kutsal

deliler veya ortaçağ toplumundaki fakirler gibi -ki modern toplumun başlangıcında fakirlerin rollerinin nasıl değiştiğini aşağıda irdedeceğim- belirli bir karizmayla donatıldıkları bütün gruplarla benzerlikler taşır.

Turner benzerliklerin kapsamını, Arnold van Gennep tarafından incelenen “geçiş törenlerine” sahip toplumları dahil edecek şekilde daha da genişletir.²⁴ Buradaki benzeşim noktası, insanların bir statüden diğerine geçmelerini sağlayan bu ritüellerde -örneğin genç erkeklerin yetişkinliğe geçmelerini sağlayan sünnet törenlerinde- acemilerin eski rollerinden çıkıp her türlü statü emaresinden sıyrıldıkları bir tür arafa girmeleridir. Eski kimlikleri bir bakıma yok edilir ve yeni kimliklerine adım atmadan önce “eşikte”, sınanma ve sorgulamalardan geçerler. Eşik imgesi, bu durum için “eşiktelik” terimini bulan van Gennep’e aittir. Turner eşikteligi bir çeşit “anti-yapı” olarak görür, çünkü her zamanki koda ait göstergelerin hak, görev ve statü kriterleriyle birlikte geçici olarak iptal edildiği bir durum söz konusudur.

Bütün bu durumların ortak yönü, bir yapı ve anti-yapı, kod ve anti-kod oyununun oynanmasıdır. Bu ya kodların anlık olarak askıya alınması veya ihlal edilmesi şeklinde gerçekleşir ya da yukarıdaki fatih ve yerli ilişkisindeki gibi, kodun kendisi egemen güç kaynağına karşı olan bir karşıt ilkenin varlığına izin vererek tamamlayıcı nitelikli “zayıfların gücüne” yer açar. Adeta güç yapısının karşıtıyla tamamlanması gerektiği hissedilmiştir. Başka türlü ... ne olabilir ki?

Buradaki temel seziyi tanımlamak güçtür. Yukarıda, karnavalla ilgili olarak bazı olasılıklardan bahsetmiştim. Bunlardan biri, kodun baskısının ara sıra azaltılması gerektiği fikridir, istim atmamız gerekir. Ama çoğunlukla başka bir fikir daha söz konusu gibidir: O da biteviye uygulanan kuralların bütün enerjimizi tüketeceği, kodun karşıt ilkenin ehlileşmemiş gücünden bir parçayı tekrar ele geçirmesi gerektiğidir. Turner, Evans-Pritchard’ın müstehcenlik gerektiren ritüellerle ilgili bir yazısından bahsederken şöyle der:

“Karşı cinslerin arasında açıktan açığa cinsellik ve husumet içeren bir simgesellikle serbest bırakılan ham enerji, yapısal düzeni ve bu düzeni ayakta tutan değer ve erdemleri temsil eden ana sembollere doğru yönlendirilir. Her karşıtlık geri kazanılmış bir birlikle, dahası onu tehlikeye atan güçler tarafından desteklenen bir birlikle alt edilir ya da aşılır. Bu törenler ritüelin bir yönünün, bir memeli olarak insanın doğasındaki kargaşaya yönelik kuvvetleri toplumsal düzenin hizmetine sunmak olduğunu gösterir.”²⁵

Bu açıklamalar kulağa hâlâ epey “işlevselci” gelir; uygulamanın hedefi hâlâ toplumun korunması gibi görünür. Ama Turner onları “komünitas”ın cazibesi bağlamına yerleştirerek, bizi bu açıklama düzeyinin ötesine taşır. “Komünitas” hissi hepimizin paylaştığı bir sezidir; kurallarla belirlenmiş çeşitli roller aracılığıyla birbirimizle ilişki kurma tarzımızın ötesinde, aynı zamanda çok yönlü, temelde eşit insanların bir araya geldiği bir topluluk olduğumuz sezisidir. Tersine çevirme veya ihlal anlarında ortaya çıkan ve zayıfların gücüne meşruiyet kazandıran şey, temelde yatan bu topluluktur.

Bu anlatının da “işlevselci” bir tarafı vardır. Seçilmiş krala sövüp saydığımızda ve küfrettiğimizde, ona ve kendimize hükümdarın haklarının ve ayrıcalıklarının başka bir sebebi olduğunu, bu sebebin bütünün gönenci olduğunu anımsatırız. Ama Turner’a göre komünitasın cazibesi toplumumuzun sınırlarının çok ötesine geçebilir. Hepimizin eşit insanlar olduğumuz ve bir arada bulunmamız gerektiği hissiyle harekete geçirilebilir. Anti-yapının cazibesi toplumun, hatta insanlığın ötesinden gelebilir. Bu açıdan bakıldığında yukarıda bahsettiğim ilk gerilimi, gündelik gönenc ile daha yüce, feragatçi uğraşlar arasındaki gerilimi, yapı ile anti-yapı karşıtlığının bir başka örneği olarak görmek makuldür. Güç, mülkiyet, savaşçı egemenliği yapılarına, daha yüce olduğunu öne süren, ancak kurulu düzenin yerine geçemeyen bir yaşam tarafından meydan okunur. Bu yapılar birlikte var olmaya, dolayısıyla bir çeşit tamamlayıcılığa zorlanırlar.

Bu, yapı ve anti-yapı oyununun birden fazla düzeyde gerçekleşebileceğini görmemizi sağlar. Çünkü karnavalın anti-yapısına karşı söz konusu yapısal kutup rolünü oynayan, devlet ve kilise arasındaki tamamlayıcılıktır.

Demek ki komünitasın çekim gücü potansiyel olarak çok yönlüdür. Sadece kendi topluluğumuzu değil, tüm insanlığı da ön plana çıkarabilir. Ayrıca bizi kodlanmış rollerin dışına itmekle, yoldaşlığı ortaya çıkarmanın yanı sıra başka şeyler de yapar. Kendiliğindenliği ve yaratıcılığı serbest kılar. Hayal gücüne hükmedecek alan açar.

Bu açıdan bakıldığında anti-yapının gücü tüm kodların bizi sınırladığı, önemli bir şeyden kopardığı, muazzam anlara ilişkin şeyleri görmemizi ve hissetmemizi engellediği hissinden de destek alır. Bazı geçiş törenlerinde yaşlıların bu eşiklik durumundan faydalanıp gençlere toplumun en derin töresel bilgilerini anlattıklarını anımsarız; sanki bunlar ancak normal kodlanmış rollerinden çıkarak o bilgileri edinmeye açık hale gelen kişiler tarafından öğrenilebilir.

Burada hem dini hem de seküler anlamda “inzivaya çekilmenin” arındaki ilkeyi tanırız.

Dolayısıyla buradaki genel fenomen, anti-yapının gerekliliği hissidir. Tüm kodların karşıt güçlerle dengelenmesi gerekir, hatta bazen reddedilmelidirler; yoksa katılık, zayıflama, toplumsal uyumun dumura uğraması, körlük, hatta belki de sonunda özyıkım ortaya çıkar. Hem dünyevi olan ile tinsel olan arasındaki gerilim hem de karnaval ve diğer tersine çevirme ritüellerinin varlığı, bu anlayışın eskiden Latin Hristiyanlığında son derece yaygın olduğunu gösterir. Peki günümüzde bu anlayışa ne olmuştur?

Yukarıdaki inziva göndermesinin de gösterdiği gibi, tamamen ortadan kalkmış değildir. Gündelik yaşamlarımızda onu hissederiz. “Her şeyden uzaklaşma”, soyutlanıp “şarj olma”, tatile gitme, olağan rollerimizin dışına çıkma ihtiyacı duyarız hâlâ. Karnaval tipi anların olduğu kesindir: resmi tatil günleri, futbol maçları (ki bunlar da öncelleri gibi şiddetin eşliğinde durur ve bazen onu aşarlar)... Sıra dışı tehlike ya da -kalabalıkların Prenses Diana’nın yasını tutmasında olduğu gibi- matem anlarında komünitas açığa çıkar.

Bugün farklı olan, bu anti-yapı ihtiyacının artık tüm toplum düzeyinde ve toplumun resmi, siyasi-hukuki yapısı bağlamında tanınmayışıdır. Şu sorulabilir: Bu nasıl olabildi? Yukarıda bahsedilen tüm vakalarda, anti-yapı ihtiyacı tinsel bir bağlamda anlaşılıyordu: İnsani kodlar daha büyük bir tinsel kozmosta yer alır ve toplumu kozmosla uyum içinde tutmak veya kozmosun güçlerinden faydalanmak için onları anti-yapıya açmak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, hissedilen ihtiyacın ortadan kalkması, kamusal alanın (1. Bölüm’deki 1. anlamda) sekülerleşmesinin basit ve doğal bir sonucudur.

Burada bu anti-yapı ihtiyacına dikkat çekmemin sebebi, 1. sekülerliğin yükselişinde çok önemli bir rol oynadığını düşünmemdir. Yani bu zorunlu tamamlayıcılık şuurunun, anti-yapı ihtiyacının ortadan kalkması, kamusal alanın sekülerleşmesinden önce gelmiş ve ona katkıda bulunmuştur. Bir kodun kendisiyle çelişen ilkeye yer açmasının gerekli olmadığı, ifasına sınır çekilmesinin gerekmediği yönündeki -totalitarizmin de ruhu olan- fikir, modernitede anti-yapının sönükleşmesinin sonuçlarından biri olmaktan ibaret değildir. Bunun bir sonucu olduğu yine de doğrudur kesinlikle. Ama hiçbir sınıra tahammülü olmayan bir kodu uygulamaya koyma ayartısının daha önce geldiği de gerçektir. Bu ayartıya boyun eğilmesi, her anlamda modern sekülerliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Bu, birazdan anlatmak istediğim öykünün bir parçası. Şimdilik sadece geçmiş ile şimdi arasındaki tezadın anlatılmasını bitirmek istiyorum.

Anti-yapının sönükleşmesinin bir sonucu, kusursuz kodun sınırlandırılmasına gerek olmayacağına, hiçbir kısıtlama olmadan dayatılabileceğine ve dayatılması gerektiğine inanma yönündeki eğilimdi kesinlikle. Zamanımızın çeşitli totaliter akım ve rejimlerinin temelindeki fikirlerden biri budur. Toplumun tamamen baştan inşa edilmesi gerekiyordu ve eyleme yönelik geleneksel kısıtlamalardan hiçbirinin bu girişime köstek olmasına izin verilmemeliydi. Daha az dramatik biçimdeyse, bu fikir, politik doğruluğu gözeten çeşitli “konuşma kodlarını” kimi üniversitelerde uygulamaya sokan dar görüşlülüğü teşvik eder ve “sıfır tolerans” gibi sloganlara ona olumlu bir tını kazandırır.

Fransız Devrimi belki de hem anti-yapının sönükleştiği hem de ahlaki sınırları olmayan bir kodu uygulama projesinin ciddi olarak düşünüldüğü bir dönemdir. Bu durum en çok, çeşitli devrim hükümetlerinin yeni toplumu ifade edecek ve pekiştirecek festivaller düzenleme çabalarında belirginlik kazanır. Bu girişimlerde eski şenliklerden, örneğin karnavalın, hac yolculuklarından (ki Fête de la Fédérati-on’un modeli bu yolculuklardır) ve Corpus Christi (la Fête-Dieu) tören alaylarından büyük ölçüde esinlenilmiştir. Ama girişimin yapısı bir bakıma tersine çevrilmiş bulunmaktadır.

Bunun sebebi ortada anti-yapı boyutundan eser olmayıştı. Uygulamaların hedefi şimdiki egemen kodda bir boşluk açmak değil, onun ruhunu ifade edip onunla özdeşleşmeye teşvik etmektir. II. Yıl’daki “Hiristiyanıslıktırmada” görüldüğü gibi karnavalın anti-yapısal unsurlarından esinlenildiği de oluyordu, ama buradaki yıkıcı alaycılık eski dine ve genel olarak Eski Rejim’e yönelikti. Amaç egemen kodun düşmanlarının ortadan kaldırılışını tamamlamaktı, kodun kendisini askıya almak değil.²⁶

Bu şenlikler resmi kutlamalara benzer şekilde, genelde oldukça düzenliydi; hedef toplumsal bağın kendisinin veya “doğanın” kutlanmasıydı; karşılıklılık ve eşitlikçilik ilkelerine katı bir şekilde uyuyorlardı. Rousseau’nun ileri sürdüğü, seyirciler ile aktörler arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması koşulunu karşılamaya çalışıyorlardı. Bu şenliklerden birinden şöyle bahsedilmiştir: “La fête de la liberté du 15 mai fut du moins nationale, en ce que le peuple y était tout à la fois

Fransız Devrimi sırasında oluşturulup 1793’ten 1805 yılına kadar Fransız hükümeti tarafından kullanılan takvime göre II. Yıl 1794’e denk gelir-y.n.

acteur et spectateur.” (15 Mayıs’taki Özgürlük Festivali hiç değilse, halkın hem aktör hem de seyirci olması anlamında ulusaldı.)²⁷ Kati suretle insan merkezci şenliklerdi bunlar. “La seule vraie religion est celle qui annoblit l’homme, en lui donnant une idée sublime de la dignité de son être et des belles destinées auxquelles il est appelé par l’ordinateur humain.” (Tek gerçek din, insana kendi haysiyetini ve insanlığın yaratıcısı tarafından vaat edilmiş büyük alın yazısının ulvilğini anlatarak onu yücelten dindir.)²⁸

Bu festivallerin son derece sıkıcı olmalarına ve destekleyiciliklerini yapan rejim çökünce, onlara göre hazırlanmış yeni takvimle birlikte gözden düşmelerine şaşmamalı. Bu açıdan bir bakıma geçtiğimiz yüzyılın komünist rejimlerinin, kendini övme amaçlı, benzer bir akıbete uğrayan girişimlerinin de habercisiydiler. Ayrıca bunlar, 1793’teki Hristiyanı sızlaştırmada karnaval niteliklerinin kullanılışında görebildiğimiz gibi, çağımızda geleneksel anti-yapılara ne olduğu hakkında da fikir verirler. Bu festivaller bir ütopya veya yeni ve tümüyle ahenkli bir rejim için rehber olabilirler. Buna aşağıda geri döneceğim.

Ama ahlaki sınırları bulunmayan bir yapı kurmak, anti-yapıyı unutmuş bir çağa özgü bir ayartıdır; kader değildir. Bundan sakınılabılır ve genellikle sakınılmıştır da. Kuvvetler ayrılığında olduğu gibi, egemen siyasi kodlarımıza bir karşıtlık ilkesi eklenebilir ve bu genellikle bir kısıtlama ilkesi, siyasal öznenin negatif özgürlüğü adına yapılmıştır. Elbette Rawls ve Dworkin’in çağdaş “liberalizmde” gördüğümüz gibi bu özgür, kendini kısıtlayan rejimlerin tek bir ilkeden yola çıktıklarını entelektüel düzeyde gösterme girişiminde bulunulabiliyor hâlâ. Modernitenin her işin üstesinden gelebilir tek kurallar bütünü mitine ne kadar yatırım yaptığını gösteren bir kanıttır bu.²⁹ Ama Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville ve 20. yüzyılda Isaiah Berlin gibi kuramcılar birden fazla ilkeye bağlı olmamız gerektiğini ve temelde benimsediğimiz ilkelerin çoğunlukla birbiriyle çelişkili olduğunu kabul etmişlerdir.

Teoride ve pratikte, bu çoğulcu liberal rejimlerin geliştiği yerlerde, anti-yapının sönükleşmesinin sonuçları epey hafiflemiştir. Hatta anti-yapıya bu toplumlarda, özel alanda yeni bir yer verildiğini bile söyleyebiliriz. Bu toplumlarda kamusal/özel ayrımı ve negatif özgürlüğün geniş alanı, önceki toplumlardaki tersine çevirme festivalleriyle eşdeğer bir bölgedir. İşte burada, kendi başımızayken, arkadaşlarımızla ailemizin ya da kendi arzumuzla samimiyet kurduğumuz insanların arasındayken “uzaklaşabilir”, kurallar tarafından belirlenmiş rolleri-

mizden sıyrılabilir, tüm varlığımızla düşünüp hissedebilir ve topluluğun çeşitli yoğun biçimlerini keşfedebiliriz. Bu bölge olmasa modern toplum yaşanmaz hale gelirdi.

Resmi olmayan bu bölge, hayal gücünün beslendiği, fikirlerin ve imgelerin yayıldığı kendi kamusal alanlarını geliştirmiştir: Resim, müzik, edebiyat, düşünce, dinsel yaşam boyutları olmasa tek başımıza “uzaklaşmalarımız” bizi epey yoksullaştırırdı. Bu modern anti-yapı alanı kısıtsız yaratım için görülmedik olasılıklar sunar ve aynı zamanda şimdiye dek hiç yaşanmamış bir yalıtılmışlık ve anlam kaybı tehlikesi içerir. Bunların ikisi de bu yerin “özel” olmasından, kamusal alanlarının tamamen gönüllü katılımı ile sürdürülmesinden kaynaklanır.³⁰

Modern durum bu açıdan daha önceki her şeyden yapısal olarak farklıdır. Bu da geleneksel yapı ve anti-yapı oyununun bir kısmının artık bizim için erişilebilir olmadığı anlamına gelir. Tersine çevirme ritüellerinde veya daha önce değindiğim Afrika toplumlarındaki müstehcen törenlerde sahnelenen, sadece ortaya çıkıp da şakacıktan savaşmalarına izin verilen zıt ilkeler değildir. Amaçlanan şeylerden biri de iki zıt ilkeyi bir tür sinerjiye ulaştırmaktır çoğunlukla; yapıyı biraz daha dışa açmak ve aynı zamanda kendini yenilemek için anti-yapıdan enerji almasına izin vermektir.

Bu, modern çağda kapasitemizin ötesinde gibi görünmektedir. Veya en azından ritüel yoluyla ulaşılamazdır. Bazen bir toplumdaki uzlaşmaz güçler ortak bir tehdit vesilesiyle veya bir toplu yas anında bir araya gelip ortak yönlerini kabullenirler. Ama bu çok farklı bir durumdur. Birleşmemiz için genellikle bir dış tehlikenin gerekmesi, milliyetçiliğin günümüzde süregelen gücünü bir ölçüde açıklar.

Yani anti-yapının göç ettiği yerlerden biri özel alandır ve kamusal alanlar bunun dışında sürdürülür. Ama hepsi bu kadar değildir. Son derece teknolojik, bürokratikleşmiş ve karşılıklı bağımlılığın ileri düzeyde olduğu günümüz dünyasında anti-yapının çağrısı hâlâ güçlüdür. Hatta bazı açılardan hiç olmadığı kadar. Merkezi denetime, devlet müdahalesine, araçsal aklın tahakkümüne, konformizmin güçlerine, doğaya tecavüz edilmesine, hayal gücünün sessiz sedasız ölümüne karşı yükselen itirazlar, son iki yüzyılda bu toplumun gelişimine eşlik etmiştir. Bu itirazlar yakın zamanda, altmışlı ve yetmişli yıllarda doruğa çıktılar ve bunun bir son olmadığından emin olabiliriz.

Söz konusu yıllarda karnavalın birçok yönü yeniden düşünüldü ve yorumlandı. “68 Mayıs’ında” Paris’teki yapı eleştirisini (*le cloi-*

sonnement) ve bunun serbest kıldığı söylenen komünitas enerjisini düşünün. “*Soixante-huitards*” (Altmış-sekizliler) özel alanın anti-yapısından kaçınmak istiyordu kesinlikle; onu kamusal alanın merkezine yerleştirmek, hatta ikisinin arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak istiyordu.

Ama yine bu da, anti-yapının önceki devirlerdeki konumundan önemli ölçüde farklıdır. Yukarıda bahsettiğim gibi, burada artık kodların olumsuzlanmasından, var olan toplumun yerini alacak ütopyaların ve yeni projelerin kaynağı olarak faydalanılır. Karnaval ve devrim asla örtüşmezler, oyuncu devrimciler onları bir araya getirmeye ne kadar uğraşsalar da... Devrimin hedefi mevcut düzeni değiştirmektir. Daha önceki anti-yapılardan faydalanarak yeni bir özgürlük, topluluk, radikal kardeşlik kodu tasarlar. Bu da yeni ve kusursuz bir kodun, ahlaki sınırlara ihtiyaç duymayacak, anti-yapılara mahal vermeyecek bir kodun doğuşudur. Tüm anti-yapılara son verecek olan anti-yapıdır. Bu rüya gerçekleştirilirse (neyse ki “68’de” gerçekleştirilmedi) kâbusa dönüşür.

Bu noktada, eski kod ve olumsuzlama oyununda bilge bir taraf olduğunu fark ederiz. Bugün gözden kaçırma tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz bir şeydir bu: Tüm yapıların, askıya alınmasalar bile sınırlandırılmaları gerekir. Yine de hiç yapısız yapamayız. Kodlar ve bu kodların sınırlandırılışı arasında mekik dokumamız, daha iyi bir toplumun peşine düşmemiz gerekir. Ve bunu karşıtlar geriliminden bir hamlede çıkıp saflaştırılmış bir kuralsızlığa, sonsuza dek tek başına hüküm sürebilecek saf anti-yapıya geçebileceğimiz yanılmasına asla kapılmadan yapmamız zorunludur.³¹

Ancak bu hayalin çağımızda, normalde gerçekçi olan insanlar tarafından bu denli sık ve tekrar tekrar benimsenmesi sıra dışıdır; bunun bir örneği “bilimsel sosyalizmin” mucitlerinin “devletin zamanla yok olmasını” düşlemeleridir. Bunun sebebi yapının yol açtığı acıların, katılığın, adaletsizliğin, insanoğlunun emellerine ve ıstırabına karşı duyarsızlığın, eski toplumsal rahatlatma kanalları ortadan kalktığından, bizi tekrar tekrar bu hayale yöneltmesidir. İleride bu hayale yine tanık olmamız pek muhtemeldir.

5

IV. Bu tersine çevrilişler ve anti-yapı dünyasında zamanın, Benjamin’in modernitenin merkezine koyduğu “homojen, boş zaman”

olamayacağı barızdır.³² Örneğin karnaval zamanı kayrotiktir* yani zaman hattında kayrotik düğümler, doğası ve konumu geri dönüşü gerektiren anlar bulunur. Kayrotik anları, iman tazelemeyi gerektiren anlar ve Parousia'ya yaklaşan diğerleri takip eder: Büyük Perhiz Arifesindeki Salı, Büyük Perhiz, Paskalya.

Zamanımızdaysa kendimiz hakkında anlattığımız öykülerde kayrotik düğümler bulunur. Devrimler mirasçıları ve destekçileri tarafından böyle kayrotik anlar olarak görülürler. Milliyetçi tarihyazımı da böyle anlarla doludur. Ama değişen, bu anların etrafında toplandığı şeydedir. Modernlik öncesi dönemde sıradan zamanın örgütlendiği alanın menşei, yüksek zamanlar olarak adlandırmak istediğim şeydi.

Burada kullanılabilecek en bariz terim “ebediyet” olurdu. Bu yanlış da değildir, çünkü yüksek zamanlar için kullanılan felsefi ve teolojik terim budur. Ama benim daha genel bir terime ihtiyacım var, çünkü (a) birden fazla türde ebediyet vardır ve (b) yüksek zamanlar bu ebediyet türlerinden ibaret değildir.

Peki, yüksek zamanların işlevi neydi? Bayağı, sıradan zamanı topladıkları, birleştirdikleri, yeniden düzenledikleri, sekteye uğrattıkları söylenebilir. Riske girip sıradan zamana “seküler zaman” diyeyim. Burada bir risk var, çünkü “seküler” sözcüğünü aynı zamanda çağımızın özellikleri için (hem de daha şimdiden üç anlamda!) kullanıyorum. Kendimi onu dördüncü bir anlamda da kullanmaya mecbur hissetmemin sebebi bunun orijinal anlam, yani 1. Bölüm’de bahsettiğim üç anlamın kaynağı olmasıdır.

Hepimizin bildiği gibi “seküler” sözcüğü “saeculum’dan”, yani yüzyıldan veya çağdan gelir. Seküler/normal ve ruhban sınıfı gibi bir zıtlıkta veya örneğin dine (yani bir manastır düzenine) karşı “saeculum’da olmak” şeklinde bir terim halinde kullanılmaya başlandığındaysa, çok belirgin biçimde orijinal anlam kastedilir. Saeculum’daki insanlar sıradan zamana gömülüdürler; ebediyete daha yakın yaşamak için bu zamana sırt çevirenlerin tersine, sıradan zamanın hayatını yaşarlar. Dolayısıyla bu sözcük yüksek zamana karşı sıradan zaman anlamında kullanılır. Paralel bir ayırım dünyevi/tinsel ayırımıdır. Biri sıradan zamandaki şeylerle ilgilidir, diğeryse ebedi meselelerle.

Yunancadaki uygun zaman, güzel zamanlama gibi anlamlara gelen Kairos (καιρός, kayros okunur) kelimesinden türetilmiş sıfattır. Yunanların kronolojik yani niceliksel zamandan bahsederken kullandıkları Χρόνος, Khronos kavramından ayrı olarak niteliksel zamana işaret eder-y.n.

Dolayısıyla modernlik öncesindeki zaman bilincinden bahsederken seküler teriminden kaçınmak güçtür. Onu açıklayıp kullanmak en iyisidir.

“Seküler” zaman bizim için sıradan olan zamandır, hatta *bizim* için sadece zamandır. Olaylar birbirini takip eder ve bir şey geçmişte kaldığında geçmişte kalır. Zaman konumlandırmaları sürekli geçişlidir. A, B’den önceyse ve B, C’den önceyse, o zaman A, C’den öncedir. Aynısı bu ilişkileri nicelendirdiğimizde de geçerlidir: A, B’den çok önceyse ve B, C’den çok önceyse, o zaman A, C’den çok çok öncedir.

Yüksek zamanlar seküler zamanı toplayıp tekrar düzenler. Dünyevi zamanın düzenlenişine “bükülmeler” ve görünürde tutarsızlıklar katar. Bayağı zamanda birbirine çok uzak olan olaylar yine de yakından ilişkili olabilir. Benedict Anderson burada anlatmaya çalıştığım meselelerden bazılarını etkileyici bir şekilde irdelerken³³ öngörme-gerçekleşme ilişkisiyle ilgili olarak Auerbach’tan alıntı yapar. Tevrat’taki olaylar ile İncil’deki olaylar, örneğin İshak’ın kurban edilmesi” girişimi ile İsa’nın çarmıha gerilişi arasında bu iki kavram bağlamında bir ilişki vardır. Bu iki olay ilahi plandaki ansal yakınlıkları itibarıyla birbiriyle bağlantılıdır. Aralarında yüzyıllar (yani “çağlar” veya “saeculum’lar”) bulunsa da ebediyette neredeyse eşzamanlıdır. Tanrı’nın zamanında adakla çarmıh arasında bir çeşit eşzamanlılık vardır.

Benzer şekilde 1998’deki Hayırlı Cuma, 1997’nin yaz dönümü gününden çok, orijinal *çarmıha geriliş* gününe yakındır bir bakıma. Olaylar birden fazla zaman türüne göre konumlandırılmaya başlandığında, takvimin belirlenmesi işi epeyce değişir.

Yüksek zamanlar neden yüksektir? Avrupa’ya Platon’dan ve Yunan felsefesinden miras kalan ebediyet açısından yanıt kolaydır. Hakiki gerçek, mutlak varlık zamanın dışındadır, değişmezdir. Zaman ebediyetin hareketli bir görüntüsüdür. Kusurludur veya kusurluluğa meyillidir.

Aristoteles için bu, ay altı âlem için kesinlikle geçerlidir. Buradaki hiçbir şeyin kendi doğasına tümüyle uygun hareket ettiğine güven duyulamaz. Ama sonsuzluğu mükemmel yansıtan bazı süreçler de vardır: Örneğin yıldızların başlangıçsız ve bitişsiz dairesel güzergâhları.

Bu düşüncenin genel eğilimi sonsuz, yani değişen ama içinde başlangıç ya da son olmayan bir evreni kabul etmektir. Gerçek ebediyet ise bunun ötesinde bulunuyordu; sabit ve değişmezdi.

Kuran’dan farklı olarak Kitabı Mukaddes’te bıçağın altına yatan kardeş İsmail değil İshak’tır-y.n.

Bu, ideaların diyarıydı. Bunların altında, ideaların dünyadaki cisimleşmiş halleri yer alır ve onlarda kusurlar belirginleşmeye başlar. Ayın altındaki sıradan zamanda, her şeyin formundan belirli ölçüde saptığı yerdeyse kusurlar iyice büyür.

Dolayısıyla zamanın içindeki olaylar, zamansızlıktaki olaylardan daha az gerçektir. Bu sapmaya bir sınır getirilir, çünkü zamanın akışı ebediyete yakın olan yüksek hareketler (örneğin yıldızların rotasyonları) tarafından yerinde tutulur. Bazı versiyonlarda bunu yapan aynı zamanda, döngüsel “büyük yıllar”, yani sonrasında her şeyin orijinal haline geri döndüğü muazzam zaman çevrimleridir. Mitolojiden esinlenilmiş yaygın bir fikirdir bu. Stoacılara göre, bu türden her çevrimin ardından büyük bir yangınla birlikte her şey orijinal ayrımsız haline geri döner.

Hıristiyanlık bu ebediyet fikrine tamamen sırt çevirmeden, onu biraz değiştirmiştir. Kitabı Mukaddes’e göre evren Tanrı tarafından yaratılmıştır. Kitabı Mukaddes aynı zamanda Tanrı’nın insanlarla ilişkilerinin öyküsünü de anlatır. Bu ilahi-insani tarih, durmadan yinelenen çevrimler olduğu fikriyle uyumsuzdur; ayrıca, zamanın içinde olup bitenlerin önemli olduğu anlamına da gelir. Tanrı zamanda dramın içine girer. Tanrı’nın enkarnasyonu, yani *çarmıha geriliş* zamanın içinde gerçekleşmiştir ve bu yüzden artık bu dünyada olanlar, gerçekten daha azı gibi görülmez.

Buradan bir başka ebediyet fikri doğar. Platon’un ve ondan sonraki Plotinos’un düşünce tarzı benimsenirse, bizi Tanrı’ya götüren yolun yükselerek zamandan çıkmakta yattığı düşünülür. Tanrı zamanın ötesinde, etkilenmez bir varlık olduğundan, tarihin içinde gerçek bir oyuncu olamaz. Hıristiyan anlayışının bundan farklı olması gerekir. Bu anlayış yavaş yavaş gelişir, ama Latin Hıristiyanlık dünyasında buna dair en tanınmış formülasyon Augustinus’tan gelir. Ona göre ebediyet, derlenip toplanmış zaman olarak yeniden kavranır.

Nesnel zamana, süreçlerin ve hareketin zamanına bakan Yunan kaynaklarının tersine, Augustinus *İtiraflar* XI’deki meşhur savında, yaşanan zamanı inceler. Onun anı, Aristoteles’in zaman dilimlerinin sınırındaki, boyutsuz, nokta gibi bir limit olan şimdi değildir. Daha çok, geçmişin bir geleceğe yansımak üzere şimdiki zamanda toplanmasıdır. “Nesnel” olarak artık var olmayan geçmiş burada, şimdiki zamanımdadır; ve “nesnel” olarak henüz var olmayan, ama proje olarak burada olan bir geleceğe döndüğüm bu anı biçimlendirir.³⁴ Augustinus’un bir bakıma Heidegger’in üç *ekstasis*’inin öncüsü olduğu da düşünülebilir.³⁵

Bu, eylemin unsurları arasında bir çeşit eşzamanlılık yaratır; eylemim geçmişimden, ona tepki olarak tasarladığım gelecekle birlikte çıkarken durumumu oluşturur. Bunlar birbirlerini anlamlı kılarlar. Birbirlerinden ayrılamazlar ve böylece eylemin şimdisinde belirli bir asgari yeknesaklık, minimal bir kalınlık vardır. Bu asgari düzeyin altında zaman, eylemin tutarlılığı bozulmadan daha fazla parçalanamaz. Augustinus'un gözde örnekleri olan ezgi veya şiirlerde rastladığımız türden bir tutarlılıktır bu.³⁶ İlk notayla son notanın arasında bir çeşit eşzamanlılık vardır, çünkü ezginin duyulabilmesi için her notanın yekdiğeri eşliğinde tınlaması gerekir. Bu mikro ortamda zaman kritik önem taşır, çünkü bize ezgiyi oluşturan notaların düzenini verir. Ama burada, gençliğimi erişilemeyecek kadar uzağa götüren ve geçip gitmiş çağlara açılan kapıyı kapatan yıkıcı zaman rolünü oynamaz.

Dolayısıyla eylem veya haz anının uzanıp giden bir eşzamanlılığı vardır ve bunu örneğin gerçekten ilgimizi çeken bir sohbeteyken de deneyimleriz. Sorunuz, yanıtım, yanıta verdiğiniz karşılık bu anlamda hep birlikte gerçekleşir, her ne kadar tıpkı ezgi gibi onların da zamandaki konumlanışları esas olsa da.

Augustinus, Tanrı'nın tüm zamanı böyle bir eylem anı kılabileceğini ve kıldığını savunur. Dolayısıyla Tanrı'ya göre tüm zamanlar şimdidir ve uzayıp giden eşzamanlılığında tüm anları barındırır. Şu anda tüm zamanları ihata eder. Bu bir "nunc stans", yani ebedi şimdidir.

O halde ebediyete yükselmek Tanrı'nın anına iştirak etmektir. Augustinus sıradan zamanı dağılıp, gerilme, birliği yitirme, geçmişimizden kopma ve geleceğimizle bağlantımızı kaybetme olarak görür. Kendi küçük zaman dilimimizde kayboluruz. Ama ebediyete yönelik bastırılmaz bir özlem duyduğumuzdan, bunun ötesine geçmeye çabalarız. Maalesef tüm bunlar genellikle, kendi küçük dilimimize ebedi önem atfetmeye çalışmamız, dolayısıyla da şeyleri kutsallaştırmamız, yine dolayısıyla iyice günaha batmamız anlamına gelir.³⁷

Bu bakımdan ortaçağda iki ebediyet modeli vardır: Birine Platon ebediyeti, yani yükselip zamandan çıkarak ulaşmayı istediğimiz kutsalsuz hareketsizliğin, dinginliğin ebediyeti diyebiliriz; diğeriye zamanı iptal etmeyen, ama onu bir anın içinde toplayan Tanrı'nın ebediyetidir. Buna ancak Tanrı'nın yaşamına iştirak etmekle ulaşabiliriz.

Buna üçüncü bir çeşit yüksek zamanı eklememiz gerekir, ki onu Eliade gibi "kökenler zamanı" şeklinde adlandırabiliriz.³⁸ İki ebediyetin tersine, "kökenler zamanı" filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından

geliştirilmemiştir; halkların kendi geleneğine aittir ve sadece Avrupa’da değil hemen her yerde görülür.

Bu fikir bir *büyük zaman*, bir “illud tempus” fikridir; eşyanın düzeninin kurulduğu, yani şimdiki dünyanın yaratıldığı veya halkımızın yasasıyla birlikte doğduğu zamana ilişkindir. Bu zamanın faileri şimdiki insanlardan üstündüler; belki tanrı, en azından kahramandılar. Seküler zaman açısından bakıldığında bu köken uzak bir geçmişte, “ezeldedir”. Ama sadece geçmişte değildir, çünkü tekrar yaklaşabileceğimiz, yakınlaşabileceğimiz bir şeydir aynı zamanda. Bu belki ancak ritüel yoluyla gerçekleşebilir; bu durumda ritüelin de yenileyici, iman tazeleyici, dolayısıyla da kökene yaklaşıtııcı bir etkisi olabilir. Dolayısıyla *büyük zaman* geçmişte kalmıştır, ama aynı zamanda bir bakıma yukarıımızdadır da. Başlangıçta olmuş olandır, ama aynı zamanda büyük *model*dir ve tarihte hareket ettikçe, ona yaklaşabilir ya da ondan uzaklaşabiliriz.

Bu üç çeşit yüksek zamanın her birinin bazı yönleri, ortaçağdaki atalarımızın zaman bilincinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Her birinde, seküler zamanın “yatay” boyutunun yanı sıra, yukarıda bahsettiğim zaman “bükülmelerini” ve kısaltmalarını mümkün kılan bir “dikey” boyut da vardır. Seküler zamanın akışı çok katmanlı bir dikey bağlamda gerçekleşir, öyle ki her şey birden fazla zaman türüyle ilişkilidir.

Dolayısıyla iki “beden”i olan bir krala sahip bir geç ortaçağ krallığının, aynı zamanda Platon’un ebediyetinde de var olduğu düşünülmelidir. Asla ölmeyecek beden, zamana ve değişime tabi değildir. Aynı zamanda bu krallıkların çoğu kendi yasalarının ezelden beri var olduğunu düşünüyordu ki, bu nosyon bir *kökenler zamanı* anlayışından kaynaklanır. Bir yandan da bu krallıklar, Hıristiyanlık dünyasının parçası olarak, Tanrı’nın ebediyetiyle kilise aracılığıyla bağlantılıdır.

Kilise ise Hıristiyan yılı boyunca, İsa yeryüzündeyken *in illo tempore*’ olanları anımsar ve yeniden canlandırır. Bu seneki Kutsal Cuma’nın 1997’nin yaz dönümü gününden çok, orijinal *çarmıha geriliş* gününe yakın olabilmesinin sebebi de budur. *Çarmıha geriliş* ise, İsa’nın buradaki eylemi/çilesi Tanrı’nın ebediyetine iştirak ettiğinden, tüm zamanlara, seküler anlamda birbirlerine olduklarından daha yakındır.

Bir başka deyişle, bu bakış açısına göre seküler zaman bölgeleri homojen, birbirinin yerine geçebilir değildir. Yüksek zamanlarla ilişkileri bağlamında nasıl konumlandıklarına göre renk kazanırlar. Bu noktada, tezat olan duruma, Benjamin'in "homojen, boş zamanına", modern bilincin alameti olarak değiniyorum. Bu bakış açısına göre zaman, tıpkı mekân gibi, içini dolduran şeye kayıtsız bir kaba dönüşmüştür.

Çağdaş yaklaşımımıza dair bu yorumun bu şekliyle tamamen doğru olduğundan emin değilim. Antik çağ ile ortaçağın "yer"inden modern zamanın "uzay"ına geçişte, uzay kesitlerinin onları dolduran şeylerden ayrıldığı doğrudur. Bir "yer" orada olan şeyle tanımlanırken, Newton'cu uzay ve zaman sadece içlerinde nesnelerin hareket ettirebildiği kaplardı (ve içlerinde, nesne olmayan şeyler, örneğin vakumlar bile yer alabiliyordu). Ancak birçok çağdaş zaman anlayışı, zamanı entropi gibi kozmik süreçlerden ayrı tutulamayacak bir kavram olarak görür.

Öte yandan, zamanın kozmik terimlerle tanımlanması, onu türümüzün bu gezegende yaşadığı insani ve tarihsel olaylara kayıtsız bir kap haline getirir. Bu anlamda kozmik zaman (bizler için) homojen ve boştur.

Ama daha eski, karmaşık zaman bilinci için aynı şey kesinlikle geçerli değildir. Bir zaman kesiti sadece seküler zaman düzenindeki konumuyla değil, aynı zamanda yüksek zamanlara yakınlığıyla belirleniyorsa, içinde olanlar da artık konumuyla ilgisiz değildir. Kadim düzen paradigmalarından uzaklaşan bir zaman, daha çok düzensizlik sergileyecektir. Tanrı'nın ebediyetine daha yakın olan bir zaman-yer ise daha bütünlenmiş olacaktır. Azizler gününde hac alanında, kutsal olan şey zamanın kendisidir.³⁹ Hamlet "çığrından çıkmış bir zaman bu" dediğinde, aslında "Bu zaman dilimini işgal eden Danimarka toplumunun durumu içler acısıdır" sözünün mecaz-ı mürselini yapmadığını, kastının kelimesi kelimesine bu olduğunu varsayabiliriz: "Çığrından çıkmak", şeylerin birbirine gerektiği şekilde, yani ebediyetin düzenleyici paradigmalarına daha yakın zamanlarda olduğu gibi uymadıkları anlamına gelir. Marcellus'un daha önceki sözünü, hayaletlerin ve goblinlerin Noel Arifesi'nde yeryüzünde yürümeye cesaret edemediklerini, çünkü o "günlerin öylesine kutsal, uğurlu" olduğunu söylemesini de aynı şekilde düz anlamıyla almamız gerekir.⁴⁰

Gelgelelim homojenlik ve boşluk, modern zaman bilincinin tüm öyküsünü anlatmaz. Daha ileride, potansiyel ve olgunlaşma nos-

yonları etrafında toplanan anlatımsallık formlarımızın olduğunu ve bunların çeşitli zamansal konumlandırmaları anlamlı kıldığını ileri sürmek istiyorum. Ancak daha önceki karmaşık yüksek zamanların bilinciyle kıyaslandığında, bizim yaklaşımımızda bir homojenlik ve içeriğe kayıtsızlık olduğu kesindir. Artık Hamlet'in ne demek istediğini anlamakta bile oldukça zorlanırız.

Bunun sebebi, atalarımızın tersine yaşamlarımızı sadece seküler zamanın yatay akışının içinde görmeye meyilli olmamızdır. Bir kez daha belirtiyim ki, insanların örneğin Tanrı'nın ebediyetine inanmadıklarını söylemek istemiyorum. Buna inanan birçok kişi var. Ancak seküler zamanın yüksek zamanlara çok katmanlı eklemelenişi artık günümüzdeki çoğu beşerin olağan, "naif" bir deneyimi değildir, varlığı bariz olduğundan henüz inanç meselesi olmamış bir şey de değildir; oysa 14. yüzyılda Compostela'daki veya Canterbury'deki hacılar için durum tam olarak buydu. (Günümüzde Czestochowa veya Guadalupe'taki birçok kişi için de böyle olabilir; seküler çağımızın yalnızca zamansal değil, coğrafi ve toplumsal sınırları da vardır.)

Sihirsizleşme ve anti-yapının ortadan kaybolmasıyla birlikte, modern seküler toplumun koşullarının oluşmasına katkıda bulunan büyük değişimlerden biri de budur. Modern doğa bilimlerinin bu değişimde parmağı olduğu barizdir. 17. yüzyılın mekanikçi bilimi değişimin ardındaki sabit gerçeklikle ilgili benzersiz bir yorum sunuyordu. Bu gerçeklik artık ebediyet değildi; sabit olan şey zamanın ötesinde değildir, toplanmış zaman da değildir; zaman içindeki değişimlerin yasaıdır sadece. Antik nesnel zamana benzer, ama artık sapma yoktur. Ay altı âlem bu yasalara tamamen uyar, yıldızlar da öyle. Matematik'in ebediyeti değişimin ötesinde değildir, ama değişimi sürekli yönetir. Bütün zamanlara eşit uzaklıktadır. Bu anlamda bir "yüksek" zaman değildir.

Ama şimdiki yaklaşımımızda bilimin önemi büyük olsa da, buradaki nedensel rolünü abartıp, onu bahsettiğimiz bu dönüşümün ana sebebi olarak görmemeliyiz. Seküler zamanın içine tamamen girişimiz hayatımızı yaşayıp düzenleme tarzımızla gerçekleşen bir şeydir aynı zamanda. Sihirsizleşmeye yol açan toplumsal ve ideolojik değişimler sebebiyle gerçekleşmiştir. Özellikle de modern uygar düzenimizin disiplinleri bizleri, zamanı insanlık tarihinde görülmemiş şekilde ölçüp düzenlemeye itmiştir. Zaman "boşa harcanmaması" gereken değerli bir kaynak haline gelmiştir. Sonuç sıkı ve düzenli bir zaman ortamının yaratılmasıdır. Bu bizi sarmalamış ve sonunda bize doğal görünme-

ye başlamıştır. Tek biçimli, tek anlamlı bir seküler zamanı yaşadığımız bir ortam oluşturduk ve işleri halletmek için zamanı ölçmeye ve kontrol altında tutmaya çalışıyoruz. Bu “zaman çerçevesi”, Weber’in meşhur “stahlhartes Gehäuse” (demir kafes)⁴¹ tanımını modernitenin belki de diğer tüm yönlerinden daha çok hak eder. Bütün yüksek zamanları dışlar, tahayyül edilmelerini bile zor kılar. Aşağıdaki öykümde bundan bahsedeceğim.

V. Zaman bilincindeki bu değişikliklerle iç içe geçmiş bir başka dönüşüm de içinde yaşadığımız evreni anlayışımızda gerçekleşmiştir. Bir kozmosta yaşıyor olmaktan çıkıp, bir evren içerisinde var olmaya geçiş yaptığımız söylenebilir.

“Kozmos” sözcüğünü atalarımızın varoluşun bütünlüğü fikrini ifade etmek için kullanıyorum, çünkü kozmos “düzenli bütün” anlamını da içerir. Evrenin kendi tarzında düzenli olmadığı söylenemez gerçi, ama kozmostaki varlık düzeni insanlar için anlamlı olan bir düzendi. Yani kozmostaki düzen ilkesi, yaşamlarımızı biçimlendiren ilkeyle yakından ilişkili ve çoğunlukla da onun aynısıydı.

Nitekim Aristoteles’in kozmosunun doruğunda ve merkezinde, aralıksız ve değişmeyen eylemliliği Platon’un ebediyetine yakın bir şeyi örnekleyen Tanrı yer alır. Kuramsal düşünce, içimizdeki “en ilahi”⁴² şeydir. Platon’a ve genel olarak bu düşünce tarzının tamamına göreyse, kozmos hem bireysel yaşamlarımızda hem de toplumlar olarak örnek almamız gereken düzeni sergiler.

Bu düzen anlayışına göre kozmos limitli ve sınırlıydı. En azından düzen ve limitin birbiriyle ayrılmaz şekilde bağlantılı olduğunu düşünen Yunanlar için durum böyleydi ve uygarlığımız bu anlamda Yunanların vârisiydi.

Bu türden bir kozmos bir hiyerarşidir; yüksek ve alçak varlık düzeylerine sahiptir. Ve doruğuna ebediyette ulaşır; aslında kozmos ebedilik düzeyinde var olan şey, yani idealar veya Tanrı ya da her ikisi sayesinde bir arada tutulur. İdealar yaratıcının düşünceleridir.

Kısmen bilimsel devrimin sonucu olarak, kozmos fikri gözden düştü ve kendimizi bir evrende bulduk. Evrenin de, istisnası olmayan doğa yasaları tarafından sergilenen kendine özgü bir düzeni vardır. Ama bu düzen artık bir varlık hiyerarşisi değil ve bütünlük ilkesi olarak ebediyete işaret etmediği açık. Evren seküler zaman içinde değişiyor. En önemlisi, düzenin ilkeleri insani anlamlarla, en azından doğrudan veya bariz şekilde ilişkili değil.

İncil'in dini önce Yunan-Roma, ardından da Arap dünyasına girerek kozmos fikri içinde gelişir. Dolayısıyla kendimizi sınırlı bir ortamda gerçekleştirmiş, belirli bir tarih içerisinde konumlanmış olarak görmeye başlarız. Bu yüzden kozmik-ilahi tarihin tamamı büyük bir katedralin lekeli camına sığdırılabilir. Oysa evren sınırsız yaklaşıp veya her halükârda sınırları zamanda veya uzayda kolaylıkla kuşatılamaz. Gezegenimiz, güneş sistemimiz bir galaksidedir ve bu galaksi, sayıları henüz bilinmeyen galaksilerden biridir. Kökenlerimiz evrimsel zamanın sisli geçmişine uzanır, dolayısıyla birçok bölümü dönüşsüzce yitirilmiş insanlık öyküsünün başlangıcıyla ilgili ne düşüneceğimizi bilemez hale geliriz.

Son iki yüzyılda, inanç ile inançsızlık arasında yaşanan görkemli muharebelerin pek çoğu evren fikrinin Kitabı Mukaddes'in öğretisine meydan okuması ekseninde gerçekleşmiştir. Ancak bu çekişmelerin manşet olma özelliklerine karşın, evren anlayışının inançsızlıkla ilgisinin burada yattığından şüpheliyim. Bu muharebelerin tek sebebi, Kitabı Mukaddes'in dininin kozmos fikri tarafından esir alınmasıydı. Dünyanın M.Ö. 4004'te, belirli bir günde yaratıldığı iddiası bu düşünce tarzının iyi bir örneğidir ve burada, kozmos cephesine güvenle yerleşmek için, paradoksal bir şekilde modern zamanların hatasız hesaplama usulleri kullanılır. Türlerin evrimleşmesi fikrinin (neo-Darwinciliğin daha az makul olan yönleri dururken) reddedilmesi de bir başka çarpıcı örnektir.

Aslında Kitabı Mukaddes'in dinini evrende bu şekilde tekrar konumlandırmanın önünde bir engel yoktur. Kaldı ki bazı eski düşünceler -Origen, Cusa'lı Nicholas- bunu çoktan yapmışlardır. Pascal da öyle; nitekim o da sonsuz uzamların ebedi sessizliğinden bahsederken, kozmosun ve kozmostaki kürelerden çıkan müziğin ötesine geçmiştir çoktan.

Evren anlayışının konumuzla asıl ilgisi daha karmaşık ve dolaylıdır: Tartışmanın koşullarını değiştirme, inanç ve inançsızlık olanaklarını yeniden biçimlendirme, yeni gizem odaklarını ve aşkınlığı reddetmenin yeni yollarını açığa çıkarma tarzında yatar. Saat gibi işleyen, parçaları birbirine kusursuzca uyacak şekilde kurulmuş büyük bir düzen olarak görülen evrenin nasıl ilahi takdirle ilgili belirli bir öğretinin temeli haline gelebileceğini ileride ayrıntılı olarak göreceğiz.

Ancak uzamsal-zamansal ortamımıza ilişkin yeni anlayış, burada açıkladığım diğer değişimlerle birlikte hareket ederek bu yeni bağlamı oluşturmuştur. Bunun nasıl gerçekleştiğini anlatmaya geçeyim.

6

Yitirdiğimiz bir dünyanın portresini çizdim: Tinsel güçlerin geçirgen faileri etkilediği, toplumsalın temelinde kutsalın ve seküler zamanın temelinde yüksek zamanların yattığı bir dünyayı, yapı ve anti-yapı oyununun dengede tutulduğu bir toplumu anlattım. Bu insan dramı bir kozmosta gerçekleşti. Çoğunlukla kabaca sihirsizleşme olarak adlandırılan bir dönüşümle, tüm bunlar dağıldı ve yerine çok farklı bir şey geldi.

Bu nasıl oldu? Çeşitli sebepler vardı. Örneğin, Rönesans hümanizmi, bilimsel devrim, polis' devletinin yükselişi, Reformasyon. Bütün bunlar doğrudur. Ama hepsini anlamak için, öncelikle, ortaçağın son döneminde güçlenen ve Avrupa toplumunu İncil'in ve ardından "uygarlığın" taleplerini karşılayacak şekilde yeniden yaratmak isteyen bir akımın hakkını teslim etmemiz gerekiyor. Basmakalıplaşmış "devrimci" sözcüğünü burada kullanmamız yanlış olmayabilir, çünkü bu Reform dürtüsü Avrupa'ya ait olan modern devrim fikrinin çıkış noktasıydı. Saddam Hüseyin'in retorikini amacının dışında kullanarak, "Devrimlerin anasıydı" diyebiliriz.

Burada "Reform" dediğim şey, ruhban sınıfından olmayan insanların yaşamıyla feragatçilik misyonu arasındaki hiyerarşik dengeye karşı derin bir hoşnutsuzluğu dışa vuruyordu. Bir açıdan bu oldukça anlaşılırdı, çünkü bu denge halk kitlelerinin kusursuzluğun gereklerini yerine getiremeyeceklerini kabul etmeyi içeriyordu. Kitleler bir bakıma, kusursuzlar tarafından "taşınıyorlardı". Ancak bunda Hıristiyan inancının ruhuna ters düşen bir şey vardı.

Ama bu, huzursuzluğu, boşluğun kapanmasına yönelik artan talebi açıklamıyor. "Yüksek" bir dinin etrafında organize olmuş bütün uygarlıklar, adanmışlar ile daha az bağlılar arasında, ibadetin son derece talepkâr formları ile daha üstünkörü pratikler arasında, feragat yolları ile dinsel ritüellerin daha çok refah ve gönence hizmet ettiği yollar arasında uzanan geniş bir yelpazede konumlanmışlardır. Avrupa entegrasyonunun jargonundan bir terim ödünç almak gerekirse, bu dini uygarlıklar "çeşitli hızlarda" faaliyet göstermişlerdir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu "hız" farklılıkları sonunda belli belirsiz şekilde kabullenilebilir. Hatta din adamı olmayanlarla ruhban sınıfı veya keşişler, münzeviler ve gezgin azizler gibi diğer din "virtüözleri" arasındaki tamamlayıcı bağa ilişkin kuramlarda bu farklılıklara yer dahi verilebilir. İnsanlar bu ilişkiyi bir çeşit alışveriş olarak

görürler. Örneğin birçok Budist toplumda, ruhban sınıfından olmayanlar tekrar doğduklarında daha iyi bir hayata sahip olmak için keşişleri beslerler.

“Karanlık Çağ”dan çıkan Latin Hristiyanlık dünyası bu tiptendi. Ama bu konuda yalnız değildi. Doğu kiliselerinde de çeşitli “hızların” bulunduğu son derece barizdi; diğer büyük uygarlıklarda da. Latin Hristiyanlık dünyasına özgü görünen şey, buna karşı derin ve giderek artan bir hoşnutsuzluk beslenmesiydi. Her ne kadar başlangıçtaki hedef, farklılığı tamamen ortadan kaldırmak olmasa da, en hızlıyla en yavaşın arasındaki uçurumu daraltmak için ciddi çabalar sarf edildi. Tatminsizlik arttı ve bazıları elitlerin, bazılarıysa halkın arasından çıkan, dolayısıyla iki düzeyde de faaliyet gösteren çeşitli hareketlerle dışa yansıdı.

Elitler ile halk arasındaki sınır net değildi elbette. Ruhban sınıfı bir bakıma elitti; ama üniversitelerdeki ve dilenci tarikatlarındaki eğitilmiş meslektaşlarından ve piskoposlardan çok, cemaat üyeleri gibi düşünen ve davranan, oldukça eğitimsiz yerel kilise rahiplerinden oluşuyordu. Aynı zamanda, giderek büyüyen bir laik kesim de vardı. Bunlar yalnızca ve hatta özellikle üst tabakadan değil, yeni “orta sınıf”tandı. Ya ticaretle ve hukukun uygulanmasıyla ya da devlet ve kilise yönetimiyle uğraşan ve gramer okullarının yaygınlaşması sayesinde yükselişe geçmiş bir kitleydi.

Büyük “R” kullanarak “Reform” dediğim şeyi, adanmış insanların amel ve ibadet biçimlerini nasihat, teşvik ve örnek olma yoluyla yayma çabalarından ayırt etmek gerekir. Bu (küçük “r”)li reform hareketleri, resmi hiyerarşi tarafından, “Reform” a yol açmayacak şekilde organize edilmiş veya desteklenmiş bile olabilir. Din propagandası ve ihya hareketleri tüm yüksek uygarlıklarda periyodik olarak ortaya çıkmıştır. Reformdan farkları, daha az adanmış biçimleri gayrimeşru kılmaya çalışmak yerine, sadece bunları benimsemiş insanları daha yüksek “hızlara” geçirmeye çalışmalarıdır.

Ortaçağ sonu Avrupa’sında da birçok reform yapılmıştı. Dilenci keşişlerin vaazlarını düşünün yeter. Ama Latin Hristiyanlığına özgü olan şey Reformla, yani bütün toplumun standartlarını yükseltme hedefiyle giderek daha çok ilgilenilmesidir. Bu “düzen hırsını” açıklayabileceğimi öne sürmüyorum, ama ortaçağ sonunun ve modern dönemin başlangıcına özgü bir olgu ve dahası, kısmen sekülerleştirilmiş “uygarlık” idealiyle birlikte modern döneme taşınmış bir olguymuş gibi görünüyor bana. Bu “hırsın” eski sihirli kozmosun yok olmasının

da ve dışlayıcı hümanizmin geçerli bir alternatif olarak yaratılmasında kritik önem taşıdığını savunmak istiyorum.

Dini yaşamda, yukarıda bahsettiğimiz yelpazeyi oluşturan farklılıklar nelerdi? Bunları tam olarak saptamak güçtür. Ama doktrin unsurunun daha gelişkin olduğu ve dini yaşamın bir ölçüde içsel dua ve hatta sonradan meditasyon pratikleri şeklini aldığı bir inançla, iman içeriğinin son derece ilkel olduğu ve ibadet pratiğinin büyük ölçüde kişisel tercihlere bırakıldığı bir başka itikat arasında önemli bir fark vardı. Bu ikincisi Pierre Chaunu'nün dediği gibi, halkın dini, "une religion du faire, non du savoir"dı (ilmi değil ameli bir dindi).⁴³

Ameller de son derece çeşitliydi. Bunlar arasında pazar günleri ve bayramlarla birlikte Paskalya ve Noel arifesi gibi zamanlarda oruç tutmak ve çalışmamak vardı. Veya pazarları kilise ayinine katılmak, senede en az bir kez Paskalya zamanında günah çıkartmak ve komün-yona dahil olmak söz konusuydu. Bunlar buyrulan eylemlerdi. Ama insanların kendiliğinden giriştiği ve zengin çeşitlilik arz eden dini eylemler de vardı; Kutsal Cuma'da "Haç'a doğru sürünmek", Tapınağa Giriş Bayramı'nda mumları kutsamak, Corpus Christi tören alayına katılmak gibi toplu ayin anlarının dışında, bir de çok sayıda azize bağlanma, röliklere kutsallık atfetme, Meryem'e yakarma eylemleri de vardı ve bu muğlak alan giderek daha çok tartışmaya yol açıyordu.

Bu çift katmanlı din, yani hiyerarşik yapılı çifte dinsel pratik sistemi, *Karanlık Çağ*'da insanlara son derece anlamlı geliyordu. Örneğin 8. yüzyıldaki yeni Hristiyanlaştırılmış Cermen kabilelerini ele alalım; çoğunlukla liderlerinin kararıyla kiliseyi kabul ediyorlardı. Gönüllü mühtediler oldukları ölçüde, misyonerlerin mucize sergileme gücünden (tanık olduklarını düşündükleri bu güçten) son derece etkileniyorlardı; tıpkı 7. yüzyılın Anglosakson mühtedileri gibi, o dine geçmelerinin en büyük sebebi Hristiyan azizlerin sözde mucizevi güçleriydi.⁴⁴ Aynısı, 4. yüzyıl Galya'sındaki, Tours'lu Aziz Martin'in Hristiyanlaştırmak istediği köylüler için de geçerliydi. Bunların hepsi, yeni dini zaten aşına oldukları kutsal güç kategorileri bağlamında görmüş olmalılar. Belki gördükleri daha üstün bir versiyondu, ama aynı kategoridendi. Yeni ayinlere onlar tarafından yüklenen anlamın, misyoner rahiplerin benimsediği doğru, kanonik anlamdan farklı olduğu aşikârdır.⁴⁵

Bu dalga boyu farklılığı ortaçağ boyunca sürdüğü ölçüde (ki kimi zaman epey büyük olabilen marjinal topluluklarda⁴⁶ ve İskandinav-ya, Baltık toprakları gibi geç dönemde Hristiyanlaştırılmış bölgeler-

de bunun böyle olduğu kesin gibidir) çift katmanlı sistem dengeliydi; hatta yeri doldurulamazdı.

Ama aradaki uçurum pek çok şekillerde giderek kapanmıştır.

İlk olarak, 1000 senesinden sonra, İsa'nın acı çeken insanlığına odaklanan son derece popüler bir tinselliğin giderek yaygınlaştığına şahit oluyoruz. Bunu sanat eserlerinde (Çarmıha geriliş tasvirlerinin giderek önem ve merkezîyet kazanması), İsa'nın ıstırapıyla özdeşleşme pratiklerinde (Aziz Francesco'nun stigmatasında ve çok farklı bir düzeyde, kendini kırbaçlama ritüellerinde) ve ortaçağın sonu yaklaştıkça dini duyguların diğer azizlerden çok İsa ve annesi ya da Kutsal Aile üzerinde yoğunlaşmasında görmek mümkündür.⁴⁷ Bu yüzyıllarda, mucizeler gerçekleştiren rölikler ve nesneler alanında bile, İsa ve Meryem'le ilgili parçalara doğru bir yöneliş vardır: Kutsal Haç, İsa'nın kanı (Hailes), Meryem'in sütü, Beş Yara gibi...⁴⁸

Eamon Duffy'nin deyişiyle, "Ruhban olmayanlar, İsa ve annesiyle sevgiye ve kefarete dayalı yakın bir ilişki geliştirmek istiyorlardı ve ortaçağın sonlarında bu ilişki din alanında geçer akçe haline gelmişti."⁴⁹ İbadet giderek "çile"ye, seven bir kardeş olarak insanoğlunun borcunu ödeyen İsa'nın ölümüne odaklanıyordu. Bu değişiklikte, galip durumdaki çarmıha gerilme teolojisinden bir ıstırap teolojisine kayma gizlidir. "Adoro te in cruce ascendentem" [yükseltildiğin çarmıhta tapıyorum sana] duası "pendentem" [asıldığı çarmıhta] olacak şekilde değiştirilmiştir. Beş Yara tasvirlerinin neden o denli güç kazandığını böylelikle anlayabiliriz. Pilgrimage of Grace' sırasında ardında yürünen sancağın üzerine bile nakşedilmiş bir tasvirdi bu.⁵⁰

Halk uygulamaları hâlâ bazı elitlerinkinden farklı olabiliyordu gerçi -örneğin Erasmus ve Colet gibi hümanistleri isyan ettiren, türbelerdeki röliklere tapma pratiği-⁵¹ ama memnuniyetsiz hümanist ve reformcuların yakınıp durmaları bir yana, ortaçağın sonunda Latin Hristiyanlık dünyasının merkezi bölgelerinde, artık paganizmden pek eser kalmamıştı.⁵²

Ama pratikteki bu farklılık bile dönüm noktası olan 1500'lerin başlarından önce sorun haline gelebiliyordu. Yukarıda bahsettiğim gibi hem aşağıdan hem de yukarıdan saldırıya uğruyordu. İleride bahsetmek istediğim aşağıdan gelen akımların yanı sıra, hiyerarşik-ruhani kilisenin de standartları yükseltmeye yönelik bir çabası olmuş gibi görünüyor. Bu çabanın kitleleri elitlerin dinine göre hizaya sok-

Kral VIII. Henry'nin Katolik Kilisesinden ayrılışını protesto etmek için Yorkshire'da 1536 tarihinde gerçekleştirilen ayaklanmanın adıdır-y.n.

maya yönelik olduğu söylenebilir. Örneğin 1215'teki Lateran Konsilinde, ruhban olmayan herkesin yılda en az bir defa günah çıkartması şartı koşulmuştu. Ayrıca ruhban sınıf inançlıların vicdanını daha iyi biçimlendirebilsin diye rahiplerin eğitilmesi ve rehber kitapların hazırlanması yönünde de çaba gösterildi.

Bir de dilenci vaizlerin eylemleri vardı ve bunların, hiyerarşik kiliseye hiç de istikrar getirmeyen çok çeşitli etkileri olmuştur. Çoğunlukla kilise bölgesi rahiplerinden daha eğitilmiş (ve çoğunlukla bu yoksul halktan rahiplerle rekabet halinde) olan gezgin keşişlerin vaazları aracılığıyla, tabana yönelik yeni ve son derece etkili iletişim kanallarının açılması, bu etkilerden biridir şüphesiz. Onlar sayesinde yeni, daha talepkâr bir dini pratiğe dair mesajlar Latin Hristiyanlık dünyasının dört bir yanına gayet etkili şekilde yayıldı. Bir elitin tabana yönelik bu girişimini Bolşevik Partisi gibi bir şeyin doğmasını mümkün kılacak bir dünyaya şimdiden bir çeşit hazırlık olarak düşünürsek, o zaman keşişleri ortaçağın sonlarının propagandacıları olarak görebiliriz. (Gerçi çağdaş propagandacılar ile aralarında aşılması gereken daha pek çok kademe vardır kuşkusuz; örneğin Cizvitler gibi tarikatlar ve ardından Jakobenler vs.). Keşişler birçok kişinin bilincini gerçekten değiştirdiler, ikili Reformasyonla sonuçlanan dönüşümde kritik roller oynadılar.

Dilenci vaizlerin de kısmen sorumlu olduğu en çarpıcı değişimlerden biri, ölüme yönelik tavırla ilgilidir. Ariès'in ve başkalarının da belirttiği gibi,⁵³ ölüm karşısında bugün bize büyüyen bir kaygı, hatta korku gibi görünen yaklaşım ortaçağda ortaya çıkar. *Memento mori* temasıyla ilgili sonu gelmez yazı ve vaazlardaki, ölüm dansı ikonografisindeki, sürekli okunan *Dict des trois morts et des trois vifs*'teki⁵⁴ mesaj, yaklaşan ölümün karşısında hayatın, refahın, hazzın, "iyi şeylerin" beyhude olduğu şeklindeydi. İyi nedir ki? Her şey ortadan kaybolacaktır; zıddına dönüşecektir. Şu çekici kadın ya da adamın güzel bedeni kokuşmuş ete dönüşecektir. Hatta yüzeysel görünüşün altında bir bakıma daha şimdiden öyledir de.

"La beauté du corps est toute entière dans la peau. En effet, si les hommes, doués, comme les lynx de Béotie, d'intérieure pénétration visuelle, voyaient ce qui est sous la peau, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde: cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre: saletés partout... Et nous qui répugnons à toucher, même du bout du doigt, de la vomissure et du fumier, comment pouvons-nous désirer serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même?"⁵⁵

(Bedenin güzelliği tümüyle deridedir. İnsanlar derinin altındakileri görebilseler, ki Boethia'da vaşakların görebildiği söylenir, kadınların görünüşünü mide bulandırıcı bulurlardı. Kadının cazibesi sümüksü maddelerden ve kandan, sıvılardan ve safradan ibarettir. Burun deliklerinin, boğazın ve karnın içindakileri düşünün: sadece pislik... Kusmuğa ve dışkıya parmak uçlarımızla bile dokunamadığımız halde, pislik torbasına sarılmayı nasıl arzu edebiliyoruz?)³⁶

Ama mesele sadece bu bedensel hazların geçiciliği, neredeyse hayali olmaları değildir elbette; onlara yönelmekle gerçekten önemli olanla, ölümümüzden sonra yüzleşeceğimiz şeyle, Tanrı'nın tüm yaşamımız hakkında vereceği hükümle ilgilenmeyi ihmal etmemizdir. Bu yüzyılda kitlesel bir fenomen olarak ortaya çıkan şey, ilk yüzyıllardan beri bir kısım manevi elit arasında sürekli üzerinde durulan, ölüme karşı bir tavırdır. Aziz Jerome'un çoğunlukla bir kurukafayla birlikte resmedilmesinin sebebi, ölüm üstüne düşündüğünün farz edilmesidir. Peki ama neden? Tam da önemli olan meseleyle ilgilenmek adına önemsiz şeylere sırt çevirdiğinden, dünyadayken ölmemiz ve Tanrı için yaşamamız gerektiğinden.

Dolayısıyla ortaçağın sonlarındaki bu ölüm tinselliği, bir bakıma farklı hızlara izin veren sistemi aşmaya yönelik önemli bir adımdı. Onu ister kilise hiyerarşisinin ve ruhbanların çabalarının bir sonucu (ki muhtemelen rol oynamışlardır) olarak görelim, ister inananlar arasında daha derin bir doğaçlama hareket (bunun büyük rol oynadığı ise kesindir) olarak ortaya çıktığını düşünelim, bu tinsellik önemli bir konuda kilisenin iki düzeyini aynı dalga boyuna getirircesine birleştirmiştir.

"Getirircesine" diyorum, çünkü hâlâ önemli farklılıklar vardı. Veya belki de elitlerin de kendi içinde geliştiğini ve ortaya yeni farklılıkların çıktığını söylemek daha doğru olur. Bu farklılıkların en önemlisi, nihayet 1517'de, Latin Hıristiyanlık dünyasına yıkım getirecek şekilde patlak verdi.

Ama bunu irdelemeden önce, ölüme yönelik bu yeni yaklaşıma daha yakından bakmak istiyorum. Zira hem Hıristiyanlaşmayı hem de bireyleşmeyi temsil eden bir yaklaşımdır bu.

İlk boyut, yani Hıristiyanlaşma barizdir. Latin Hıristiyanlık dünyasının halklarının eskiden benimsediği pagan din anlayışlarında, ölüm bir bakıma var olma sürecindeki ileri bir safhaydı. Eski Yunanların meşhur Hades anlayışında görüldüğü gibi, genellikle yaşamdan

daha düşkün bir durumdu. Bu kaybetme hali ölümlerle olan ilişkimizi karmaşılaştırır, çünkü sağların diyarını terk ettikleri için gücendiklerini, talihimizin sürmesinden dolayı bizi kıskandıklarını, bize musallat olmak için geri dönebileceklerini hayal ederiz kolayca. Cenaze törenlerimizin büyük bölümü ölümleri teskine yöneliktir ya da bir sonraki safhada kalsınlar da başımızı belaya sokmasınlar diye atalarımızı teşvik etmek için tasarlanmıştır. Dolayısıyla ölümlerle ilişkimiz karmaşıktır: İyi niyetlerine ihtiyacımız vardır, ama bize fazla yaklaşmalarını da istemeyiz. Çelişkili duygular besleriz.

Bu yaklaşım dahilinde, ölümlerden korkabilsek de ölümden korkmak için önemli bir sebebimiz yoktur. Ölümü buyur etmeyiz, ama ölüm doğal düzenin bir parçası, beklenen bir safhadır.

Hıristiyan yaklaşımıysa çok farklı, kıyaslanamaz bir şey getirir. Hıristiyan inancı çeşitli doğal düzen kavramlarını bünyesine almış, bazen de kendi başına geliştirmiş olsa da bambaşka bir boyuta, eskatolojiye* odaklanır. Ölümün mağlup edildiği, dönüşümden geçmiş bir yaşam sürmemiz istenir. Bu dönüşüm, doğal düzen (her ne işe) tarafından tanımlanan insan gönencinin ötesindeki bir şey uğruna yaşamamızı gerektirir.

Hıristiyanlık için kritik önem taşıdığını yukarıda savunduğum bu insan gönencinin ötesi fikri, başka bazı “yüksek” dinlerde de -örneğin gayet bariz biçimde Budizm’de- bulunur ve genellikle bu dinlerin “yüksek” olarak görülme sebeplerinden biridir. Bu öteyi yaşama çağrısı ile eskatolojik dönüşüm arasındaki ilişki karmaşıktır ve Hıristiyanlığın yaşandığı yüzyıllar boyunca tartışmalara yol açmıştır. Anadamar ilahiyatla uyumlu olmasa da, inananlar arasında sık rastlanan bir yaklaşıma göre, mutlak dönüşüme nail olmayı hak edip etmediğimiz, çağrıya uygun karşılık verip vermediğimizle ilgilidir. İlahiyatçılar bu basit açıklamanın Tanrı’nın bizleri çağrıya tepki verebilme kapasitesiyle donatışını göz ardı ettiğini savunurlar, ama bu genel olarak sadece, Krallık’a girmek için vermek zorunda olduğumuz ve veremeyebileceğimiz sınavın tanımını değiştirir o kadar.

Hıristiyanlık tarihindeki merkezi bir imgeye göre, Krallık’a tümüyle kabul edilmeden önce bir hüküm sadır olur. Yaşamımız bir şekilde yargılanacaktır ve nihai kararda kusurlu bulunabilir. İşte *şimdi* ölümden korkmak için bir sebep vardır; ölüm yaşamın sonudur, deyim yerindeyse dava dosyamızın kapanacağı andır.

İlahiyatın, insanlığın nihai kaderi ve kurtuluşuyla ilgili olan kısmı-y.n.

Yani ölümden ve hükümden kaygılanılması, insanların ölümlülüğü yaşama tarzlarının Hıristiyanlaştırılmasını temsil eder. Gerçi eski görüş ve inanışların birçoğu yok olmuş değildir. İnsanlar hâlâ hayaletlerden, onların ölümü kabullenmek istemeyişlerinden ve ürkütücü bir şekilde yanımızda kalmayı arzulamalarından korkuyorlardı.⁵⁷ Montaigne, döneminin sıradan insanların ölümü tanıdık olarak görüp kabullenmelerinden ve kendisinin bunu taklit etme arzusundan bahseder.⁵⁸ Birçok kişi ölümü hayatı sorgulamaya yol açan, korkutucu bir şey olarak değil de, hayat dairesinin bir parçası gibi tecrübe ediyordu. Yaşarız, sonra da ölürüz. Dahası, ölümler hâlâ birçok açıdan sağlar toplumunun bir parçasıydılar. Çoğunlukla köyün ortasında bulunan umumi bir arsaya gömülüyorlardı. Bazı yerlerde ölümlerin belirli festivallerde bize geri döndükleri düşünülüyor, mezarlıklarda dans ettikleri söyleniyordu. Ölümlerin varlığı tıpkı sağlıklarındaki gibi hem biraz ürkütücü hem de rahatlatıcıydı.⁵⁹

Yine de bu yeni yaklaşım giderek yaygınlaşmıştır. Ve onunla birlikte, belirli bir bireyselleşme de. Bu ikisi temelde bağlantılı mıydı? Bir bakıma evet. Çağrıya cevap verme, hüküm, dönüşüm hep bireysel sorumluluklarla ilgilidir. Bu yeni ölüm kaygısının ilk devirlerdeki çileci ve keşişlere özgü azınlık tinselliğinin temel formlarına nasıl büründüğüne yukarıda değinmiştim.

Ancak ölüme ilişkin eski, komünal yaklaşımın terk edilmesi daha öteye geçip, Hıristiyan inancının makbul versiyonunu da etkilemiştir. Zamanın sonundaki, herkesi kuşatan toplu bir yargılama nosyonu daha ilk devirlerden beri Hıristiyan inancının merkezi bir parçasıydı. Ortaçağın sonlarında ise kilise, herkesin ölümünden hemen sonra bireysel olarak da yargılanacağı fikrine kapı aralamaya başlamıştır. Bu fikir ölüm anındaki dava dosyası meselesini bir anlamda dramatize etmiş ve onu daha acil hale getirmiştir. Bunun öncesinde, Hüküm Günü inancı ölümün hayat dairesinin bir parçası olduğu şeklindeki daha eski, Hıristiyanlık öncesine ait fikre eklenebiliyordu. Mutlak dönüşüm daha sonraya ertelenebiliyor ve mevcut ölüm deneyimiyle bağlantısı muğlak bırakılabiliyordu. Ölümün hemen ardından bireysel bir yargılama olacağı fikri bu deneyimi, bazen ürkütücü bir şekilde yakınlaştırdı. Delumeau'nun dediği gibi: "mépris du monde, dramatisation de la mort et insistance sur le salut personnel ont émergé ensemble"⁶⁰ (Dünyaya karşı hor görü, ölümün dramatize edilmesi ve kişisel kurtuluşa vurgu birlikte ortaya çıktılar).

Bu değişimin niçin vuku bulduğunu anlama meselesinin karmaşıklığı, bu noktada ortaya çıkıyor. Zira ortada tek bir yanıt yoktur. Latin Hristiyanlığının tüm toplumun ibadet ve ameliye düzeyini yükseltme çabasının bir parçası olarak gerçekleştirilen bu değişimin kısmen ruhban elitler tarafından teşvik edildiği kesindir. Akımın başlangıcı olarak farklı tarihler gösterilebilir, ancak iyi bir başlangıç noktası 1215 olabilir. O tarihte Lateran Konsili günah çıkartmayı evrensel kılmaya karar verdi. Her halükârda 13. yüzyıldan itibaren, temelde dilenci tarikatlarının vaazlarıyla sürdürülen bir çeşit “dahili haclı seferi” başladı. Albigen’lerin bölgesinde Dominiken’ler gerçek sapkınlara karşı bir haclı seferi başlattılar; ama öte yandan tövbeye, ölümün ve hükmün gerçekleriyle yüzleşmeye ve onlara göre davranmaya yönelik geniş çaplı bir kampanya da ortaya çıktı. Bireysel hüküm öğretisi, belki de bu haclı seferinin cephaneliğinin bir kısmı olarak görülebilir.

Ancak diğer yandan, eskatolojinin bireyleşmeyi güçlendirmekle kalmadığını, bunun tersinin de geçerli olduğunu ileri sürebiliriz. Geleneksel çerçevelerin kırılması söz konusuydu. Köylülerin kentlere göç etmesi, sosyal açıdan hareketli yeni grupların ticari, hukuki ya da idari kurumların kadrolarına geçmesi; Rönesans İtalya’sının yeni yöneticileri olmaya soyunan *condottiere*’lerin silah ve zekâlarıyla yaşamaları... Tüm bu insanlar ve daha pek çokları, ölümlerin hâlâ eski usuller çerçevesinde bir topluluğun parçası sayıldığı komünal yaşam biçimlerine eskisi kadar derinden bağlı değillerdi.

Bu insanlar kendilerini bireysel bir kaderin peşine düşen, zenginliği, gücü ya da şanı hedefleyen kişiler olarak görmeye meyilli olabildiler. Ama ölümün kaçınılmazlığı, bütün dünyevi başarıların beyhudedeliği, yaşamın ve güzelliğin süreksizliği konusundaki vaazların temel hedefi tam da bu insanlardı. Bu çaresiz tersine çevrilmiş, kişisel yazgısını doruklarda yaşamış bir insanın hayatında daha da dramatiktir. Bunun gözde bir vaaz konusu olmasının ve nüfuzlu insanlardan bazılarının bu hususu anladıklarını halka sergilemek istemelerinin sebebi budur: Nüfuzlu bir piskopos, mezar taşına kendisinin simgesi olarak sadece remzini değil, solucanlar tarafından yenilen cesedinin resmini de koydurmuştu (Wells Katedrali).

İtici gücü ne olursa olsun, yeni tinselliğin bireyleştirici bir tarafı da vardı. Bu belki cinsel saflığın giderek vurgulanmasında ve öfke, şiddet, aile bağlarının kopması gibi günahlardan daha fazla öne çıkmaya başlamasında da kendine bir yansıma bulmuştur.⁶¹ Bossy, erken dönemlerde nefret günahlarına, hayırseverlik ve dayanışmaya karşı işle-

nen günahlara vurgu yapılırken, daha sonra giderek artan bir şekilde şehvete ve iffetin suüstimaline dair günahlarla ilgilenilmeye başlandığından ve bunların kirlenme ve bireysel kutsallığın ortadan kalkması olarak görüldüğünden bahseder.⁶² Bossy aynı zamanda zararları telafi edici kefareterin yerini, giderek tövbe ve ıslah olmayla ilgili kefareterin aldığını belirtir.⁶³

Ama aynı zamanda, tarihimizde tekrar tekrar görülen hamleyle, yeni bir bireysellik, beraberinde yeni bir çeşit toplumsal bağ da getirmiştir. Tam da son derece bireyleştirici olan ölüm ve hüküm kaygıları etrafında, yeni bir şefaata dayanışması doğar. Sağlar ölümlerin ruhları için dua edebilir, onları rahatlatabilirler. Ürkütücü bireysel kadere, karşılıklı yardımlaşmayla direnilebilir.

Tinsel kaygı ve eylemlerde bir odak noktası olarak arafın muazzam şekilde önem kazanmasının sebebi kısmen budur. Lanetlenmekten kurtulan herkesin henüz cennete hazır olmadığı anlayışı ve muğlak bir saflaştırıcı ateş kavramı ilk yüzyıllardan itibaren mevcuttu. Ama bu anlayışın sadece gelişkin bir doktrine değil, yeni bir faniliğe de dönüşmesi sadece ortaçağ Latin Hristiyanlığında gerçekleşir. Buradaki fani varlığımızla Tanrı'nın tüm zamanlarla eş-anlı olan ebediyeti arasına yeni bir yarı-zaman alanı sokulur ve burada ruhlar ölümden hemen sonraki hüküm ile nihai Hüküm Günü arasında var olurlar. Burası bir arınma mekânıdır ve (ona hiç ihtiyacı olmayan) azizler ile (onu hiç hak etmeyen) lanetliler dışındaki herkes için gereklidir; kısacası hemen herkesin ölü akraba ve arkadaşlarının bulunduğu yerdir araf.

Sağların duaları araftakilerin ıstırabını azaltabilir; azizlerin ve Meryem Ana'nın şefaati de öyle. Bundan yola çıkılarak, azizlerin meziyetleri ve bunları günahkârların lehine kullanma olasılığıyla ilgili kapsamlı bir literatür geliştirilmiştir. Bu, endüljans uygulamasının temelini oluşturmuş ve son noktada endüljanslar bu yarı-zaman üzerinden hesaplanır hale gelmiştir: Örneğin şu ya da bu amelin annenizin arafta bir yıl kırk gün daha az kalmasını sağlayacağı gibi.⁶⁴

Bu kuramın çığırından çıktığı, herhangi bir makul teolojinin veya Hristiyanlık pratiğinin sınırlarını aştığı ve sonunda ortaçağ kilisesinin bütün yapısını çökerttiği bilinmektedir. Sonradan gerçekleşen isyanın ışığında baktığımızda, sahip olduğumuz imaj şöyle bir şeydir: Zengin, güçlü ve hırslı bir hiyerarşi, Roma'nın hedefleri doğrultusunda, özellikle de Papalık devletinin sürdürölüp genişletilmesi ve muhteşem Rönesans kiliselerinin inşası için büyük meblağlar toplamış, ruhban sınıfından olmayanların cehaletinden ve korkularından faydalanmıştır.

Bu imajdaki hakikat payı büyüktür, ancak zıt yöndeki bir hareketi perdeler. Kilise hiyerarşisi ölüm karşısında dayanışma içinde hareket etmenin bir yolunu arayan halk dindarlığına ne ölçüde cevap veriyor, ne ölçüde onun peşine takılıyordu? Chaunu ve Duffy bu amaçtan doğan veya kısmen bu amaç etrafında oluşturulan kuruluşların önemini vurgular. Loncalar, meslek birlikleri,⁶⁵ hatta bizzat kilise bölgesinde hayat, örneğin dua edilecek ölümler listesi buna örnektir.⁶⁶ Araf, ortaçağ sonlarındaki kilisenin Hristiyanlık pratiklerinin çok büyük bir kısmının odak noktası haline geldi. Muazzam kaygı yükünü, başkası adına dua ve amellerde bulunma pratiğine, yoksullara yapılan bağışlara⁶⁷ ve ölümlerin ruhu için parayla okutulan dualara kaydırdı.

16. yüzyılın başıyla ilgili önemli soru şudur: Reformcular bütün sistemi kökleriyle ve dallarıyla birlikte ortadan kaldırmaya çalıştıklarında bu muazzam enerjiye, bu kaygı ve umut yüküne ne oldu? İnsanlar bu yıkıcı eyleme karşı içgüdüsel olarak tepki mi gösterdiler? Yoksa bu enerjiyi yeni bir yöne, yeni bir kalıba aktaran Reformculara eşlik mi ettiler? Cevabın Reformasyonun birçok yerdeki kaderi açısından kritik önem taşıdığı şüphesizdir.

Her halükârda, ölüme daha Hristiyanca bir yaklaşım konusunda elitlerle kitleleri birbirine yakınlaştırması gereken ve bu amaçla şevkle vaaz edilen bu yeni ölüm ve hüküm tinselliği tam tersi bir etki göstermişti: Bir kısım elit ile inançlı kitlelerin arasını iyice açtı ve sonunda kilisenin parçalanmasına sebep oldu. Peki, bunun sebebi neydi?

Çarmıha gerilmiş İsa'ya yönelen bu yeni dindarlığın, ölüme karşı duyulan bu yeni kaygının yanı sıra, bir kısım elit azınlık ile halkın çoğunluğunun pratikleri arasındaki uçurumu daha da genişleten başka akımlar da vardı.

İlk olarak, farklı kaynaklardan doğan ve daha yoğun, daha içsel bir dini hayat geliştirmeye yönelen bazı girişimler oldu. Meister Eckhart'la birlikte başlayan Alman mistikler geleneği belki de bu alanda en tanınmış olanıdır, ama kesinlikle tek değildir. 14. yüzyılda daha yaygın ve etkin olan bir başka akım Ortak Yaşam Kardeşliği'nin modern dindarlığıydı. Akımın en ünlü siması *De Imitatione Christi*'nin yazarı Thomas à Kempis'ti. Bireysel duayı, içebakışı daha çok vurgulayan bir dindarlıktı bu, hatta günlük tutulmasını teşvik ediyordu.

Ancak hem alt seviyeden rahiplerin hem de ruhban olmayan daha eğitilmiş ve sorgulayan kişilerin arasında yaygınlaşan ve yukarıda saydığımız akımlarla veya herhangi başka bir akımla hiç ilgisi olmayan

çok sayıda benzer girişim de söz konusuydu. İnsanlar daha kişisel bir dini yaşam arıyorlardı, yeni bir dua etme biçimi istiyorlardı, Kitabı Mukaddes'i bizzat okuyup üstüne kafa yormak istiyorlardı.

Böylece kilisenin hiyerarşik ve ruhani liderliğine yakın olmayan yeni bir elit doğuyordu. Kilise de bu yeni içe yönelik formlarına genellikle kuşkuyla bakıyordu. Eckhart'ın bazı yazıları kınanmıştı. Béguin'lerinki gibi bazı dua akımları kiliseye ters düştü ve sapkın ilan edildi. İçe yönelişe duyulan kuşku, Katolik Kilisesinde oldukça uzun bir süre devam etti. Ignatius ve Teresa İspanyol engizisyonu tarafından defalarca taciz edildiler. Aynı engizisyon daha eski bir içsel dindarlık dalgasını, "Alumbrado'larinkini" kâfirlik ilan etmiş ve yeniden filizlenmesine karşı gerçekten paranoyakça tetikte beklemişti. Trento Konsilinden sonra durum biraz düzelse de, o zaman bile yeni içe yönelik formlarına dair korku kaybolmadı.

Bu yeni tinsellik türü hiyerarşiye zıt düşme potansiyeli taşımasının yanı sıra, kendini tabandan da soyutlayabiliyordu. Düşünmekten ve sessizce dua etmekten çok, yapmakla ilgili bir pratik olan ana akım halk dindarlığından farklı bir çizgide geliyordu. Yapılanlar arasında toplu dualar, Paters ve Aves'in okunması ve tabii ki kilisenin törensel duaları ve oruç tutmak, hacca gitmek gibi kişiselleştirilebilir eylemler de vardı. Tüm bunlar davranışlarla sergilenen bir dindarlık anlayışydı.

İçe yönelmek kesinlikle bu aktif ibadet biçimlerini terk etmek, hele onlara düşman olmak anlamına gelmiyordu. Ama daha içedönük bir dindarlığı benimseyen kimileri bu pratiklerden hazzetmiyor, onların gerçek dine beyinsizce sırt çevirmeye yol açtığını düşünüyorlardı. Hristiyan hümanistler arasında yaygın bir tepkiydi bu. Erasmus söz konusu tepkiye iyi bir örnektir. Elitler gibi bu hümanistler de halk dindarlığı hakkında olumsuz yargılarda bulunmakta fazla acele ediyor, ona uzaktan bakıyor ve ona can veren ruhu genellikle gözden geçiriyorlardı. Böylece eğitilmiş azınlıklar ile kitlesel pratikler arasında yeni bir uçurum açılmaya başladı.

Ama bu pratikler sadece dışarıdan gelen bir sapma olarak eleştirilemezdi. Bunlara karşı giderek artan ve doğrudan sihirli dünyaya gömülü olmalarıyla ilgili bir huzursuzluk da vardı. Gördüğümüz gibi, yüklü nesnelerin etkili ve nedensel güç sahibi oldukları bu dünyada, Tanrı'dan ve azizlerinden gelen "kutsal" nesneler habis güce sahip kötü varlık ve "şey"lere karşı mevzilerimizdir. Dolayısıyla azizlerin rölikleri "iyi büyü" gücüne sahiptir. Tıpkı Tapınağa Giriş Bayramı'n-

da kutsanan mumlar; Paskalya Öncesi Pazar'da İsa'nın son zamanları anlatılırken yapılan haçlar; ekmek şarap ayininde kutsanmış su ve ekmek parçaları (ayinde kullanılan ekmek değil);⁶⁸ tılsım niyetine kullanılan yazılı dualar; "agnus dei"; çalınınca gök gürültüsünü uzaklaştırabilen kilise çanları;⁶⁹ ve hepsinden öte kudas gibi.

Tüm bunlar, mutlak biçimde elitlere mensup olmayan ve giderek kalabalıklaşan azınlıklar için de son derece rahatsızlık verici hale geldi. Bu rahatsızlığın az çok radikal olan çeşitli sebepleri vardı. Ne kadar az eleştirel yaklaşırsa yaklaşılsın, bazı popüler pratikler mutlaka sorun çıkartıyordu. Şifa vermek gibi iyi bir amaç için kullanılan nedensel güçte hiçbir sorun yoktu; hatta bu gücün, şifanın kısmen itiraf ve günahların affedilmesi yoluyla gerçekleşmesinde olduğu gibi, olumlu etkiden ayrı tutulamaz olması daha da iyiydi. Ama nedensel gücün şüpheli kullanımları her zaman vardı, örneğin kutsanmış ekmeğin aşk tılsımı niyetine kullanılması gibi. Bazılarıysa açıkça kötüydü: Örneğin, bir insanın ölümünü çabuklaştırmak için ölümler ayini düzenlenmesi. Bir de kutsal gücün karanlığın güçleriyle birlikte kullanılması vardı ki, Şeytan'a tapma ayini bunların en ünlüsüdür. Yani kutsal gücün kullanımları konusunda daha temel şüphelerin ortaya çıkmasından önce bile kilise meşruyla gayrimeşru arasındaki sınırı her zaman denetlemek zorunda kalmıştı.

Daha şaşırtıcı bir şekilde, nedensel güçlerin sakıncasız amaçlar için kullanılması bile huzursuzluk yaratıyordu. Bunu yukarıda, Erasmus örneğinde görmüştük. Sakrament hayırlı bir sonuç için, bizi Tanrı'nın inayetine yaklaştırmakta kullanıldığı sürece makbuldür. Ancak hayırlı olsalar bile dünyevi amaçlara odaklanmak bizi gerçek dinden uzaklaştırır. Azizlere dua edilmesindeki tek hedef tinsel gelişimimiz olmalıdır. "Azizlere hürmetin gerçek yolu, onların erdemlerini taklitten geçer ve onlar bunu yüz mumdan daha çok önemserler... Ama siz Paul'un yazılarından yansıyan zihniyete değil, türbedeki kemiklerine hürmet ediyorsunuz."⁷⁰ Buradaki kritik nokta uygulamadan çok niyetlendiğimiz amaçtır. Ve bu amacın gerçekleştirilmesi, birçok uygulamanın doğrudan geçersiz hale gelmesi demektir elbette. Amaç Paul gibi daha ruhani biri olmaksızın, bir röliğe dokunmayı uygun yöntem olarak görme ihtimaliniz düşüktür. Bunun sebebi uzun süredir var olan sofı anlayış uyarınca röliğin sizi tinsel açıdan geliştirmek için bir şey yapamayacak olması değil, Erasmus'un vurgulamaya meraklı olduğu tinsel ve maddi yarar arasındaki sınırın genellikle algılanmadığı bir dünyaya ait olmasıdır.

Tüm bunlardan daha radikali, hangi amaçla kullanılırsa kullanılsın kilisenin “beyaz büyüüne” karşı yapılan köklü teolojik itirazdı. Niyet hastalıklara veya kıtlığa karşı korunmak değil, kendimi daha kutlu kılmak da olsa, herhangi bir şeye, sözgeliimi okunmuş ekmeğe bile bir yüklü nesne muamelesi yapmak ilkece yanlıştır. Tanrı’nın gücü böyle nesnelere hapsedilemez, kontrol edilemez ve dolayısıyla herhangi bir yöne bizim tarafımızdan “yönlendirilemez”.

Kilisenin iyi büyüüne karşı yapılan bu itiraz erken dönemlerde ortaya çıkmıştır. Neredeyse ortaçağdaki tüm sapkınlıklarda, hatta çok eskiden, örneğin Waldo’cularda buna rastlanır. Lollard’larda ve daha radikal olan Huss’çularda da yaygındır; daha sonra da Reformasyon kiliselerine yayılmıştır. Ve sadece ücra yerlerde değil, sistemin merkezinde de suiistimal edildiğinden, kudas her zaman önemli bir mesele olmuştur. Wycliffe, rahiplerin unsurları, manevi durumlarından bağımsız olarak, *ex opere operato*, yani ayinin gücü sayesinde kutsama yetisini reddeder. Temel fikir az önce bahsettiğim, Tanrı’nın gücüyle ilgilidir. Tanrı’nın kutsal bir insanın dualarına karşılık vermesi anlaşılabilir, ama herhangi bir yaşlı rahibin, hem belki de ahlaksızken, Tanrı’nın hareketlerini kontrol edebileceği fikri kesinlikle kabul edilemezdir. Şu halde aynı şey, herhangi bir yüklü nesnenin manipülasyonu veya Meryem’e ya da azizlere edilen dualar için de tamamen geçerlidir. Tanrı eylemlerinde özgürdür. Bu egemenliğinin parçasıdır.

(Bu tinsel yaklaşımla, yine Tanrı’nın dizginsiz egemen gücünü vurgulayan Scotist-Ockham’cı teoloji arasında bir benzerlik görebiliriz. Bunun benzerlikten daha fazlası olduğuyorsa, Luther’in bu düşünce akımından esinlenmesinden anlaşılabilir.)

Burada hümanistlerin popüler pratiklerin karmakarışıklığına ihtiyatla yaklaşmalarının ötesinde bir şey vardır; her ne kadar bu iki akım kaynaştırılabilse ve Reformasyonda kaynaştırılmış olsa da. Ama belirttiğim gibi, kilise büyüünün bu reddine halk düzeyinde de rastlanır. Lollard’lar genellikle gayet sade insanlardı; radikal Taboritlerse toplumun en alt tabakalarından geliyorlardı. Bu akımları harekete geçiren neydi?

Çeşitli faktörler içinden, birbirini tamamlayan iki tanesini vurgulamak istiyorum. Biri toplumsal, diğeryse korku alanının tersine çevrilmesi olarak adlandıracağım şeydir.

Önce toplumsal boyutu ele alalım. Kilise büyüü gayrimeşru bir iddiaydı, Tanrı’nın gücünü kontrol etme teşebbüsüydü. Bu iddiada bulunan kimdi? Hiyerarşik kilise. İsyan bir boyutuyla, sıradan insan-

ların yaşamları üstünde büyük etkiye sahip, çoğunlukla kutsallıkla ilgili olmayıp bu gücü suiistimal eden iddia sahiplerine yönelikti. Büyü, büyücüler yüzünden gözden düşmüştü.

Ama isyan etmek ve sihirli dünyadaki büyüyü reddetmek o kadar kolay değildi. Bu dünyayı dolduran kara büyü ancak beyaz büyüyle uzak tutulabilirdi. Dahası, beyaz büyü bile tehlikeli hale gelebilecek bir güçle yüklüydü. Chaunu, halkın kudasa nasıl yaklaştığını inandırıcı bir biçimde anlatır: Kudas Tanrı'nın gücünün odaklanmış hali olarak o kadar yüceltiliyor ve sıradan insanlar sürekli verilen vaazlarla kendilerini o kadar değersiz hissediyorlardı ki, komünyonu katılmaya korkuyorlardı. Kilisenin kuralları yüzünden senede en az bir kez katılmaya mecbur kalıyorlardı, ama bu asgari sayı çoğu insan için aynı zamanda azami sayı da oluyordu. Büyüler ne kadar iyi olursa olsun, yüklü nesnelerin yanlış kullanımının tehlikeli olabileceğini akılda tutmalıyız – bu anlamda, bizim dünyamızdaki elektrik telleri gibidirler. Bu yüzden komünyonu layık değilken ona katılmak son derece tehlikeli sayılıyordu ve kilisenin vaazları bu kanıyı destekliyordu.

Ama kutsanmış ekmeğin bir güç nesnesi olarak baki kalması bir başka pratiğin, aşai rabbani ayinine düşkünlüğün yaygınlaşmasından anlaşılabilir. Tıpkı Corpus Christi tören alayları gibi bu ayin de ortaçağın sonlarında giderek yaygınlaştı. Sanki onun gücünün bu güvenli uzaklıktan faaliyet göstermesine izin verilebilirdi, ama onlara göre komünyonu katılmak bu güce fazla yaklaşmak demektir.⁷¹

Bütün bunlara isyan etmek bir korku bariyeriyle karşılaşmak anlamına geliyordu. Ama korku alanının tersine çevrilmesi Hristiyan inancının olanaklarından biriydi. Tanrı'nın gücü bütün kötü büyülerini alt edecektir. İnancın bütün varyantlarında bu ortak noktadır. Ancak bu zafer, beyaz büyü'nün kara büyüye zaferi olarak anlaşılabilir. Veya Tanrı'nın çıplak gücünün bütün büyülere galebe çalması olarak anlaşılabilir. Bu güçten faydalanmak için büyü alanının tamamen dışına sıçramanız ve kendinizi sadece Tanrı'nın gücüne bırakmanız gerekir.

Bu “sihirsizleştirme” hamlesi Musevilik ve daha sonra Hristiyanlık geleneğinde zımnen mevcuttur. İkisinin de temelinde, kötü büyü olarak gördükleri şeylerle dolu olan, pagan tanrılarına ve doğaüstü güçlere bol bol tapınılan bir dünyadan kopuş yatar. Ama bu ayrılış iki biçimde gerçekleşebilir; bir bakıma da iki geleneğin arasında gidip gelir. Bunu İlyas'ın Karmel Dağı'nda Baal'in kâhinlerini küçük düşürmesinde görebiliriz. İlyas kâhinlere hangi Tanrı'nın sunağa ateş yağdıracağını görmeleri için meydan okuyarak ve onların değil ken-

disinin kudretli olduğunu göstererek, büyülerini bir karşı büyüyle alt eder bir bakıma. Ama İlyas'ın belirttiği gibi, öykünün kıssadan hissesi onların büyülerinin boş olduğudur; büyüleri tümüyle etkisiz, Tanrıları güçsüzdür.

Tanrı'nın gücü sihirli pagan dünyasını fetheder. Bu ya Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen iyi bir büyü sayesinde ya da bütün büyülerin yok edilmesi ve sonunda dünyanın sihirsiz kalmasıyla olabilir. Ama bu yolların birinden diğerine geçiş, korku alanının tersine çevrilmesini gerektirir. Önceden en çok korktuğunuz şey bu büyü gücüdür; asıl korkulan kötü büyüdür elbette, şeytanlarınkidir, ama iyi büyüden de makul ölçüde korkar ve onunla aranızda güvenli bir mesafe koyarsınız. Tersine çevriliş, bütün o korkuyu asıl korkulması gereken Tanrı'ya, sizi her türlü büyüden koruyacağına güvenerek yönelttiğinizde gerçekleşir.

Bir bakıma korkunun korkuyu kovduğu söylenebilir. Ama bu tamamen doğru değildir. Sözelimi sohbetimizde kendimi salak duruma düşürme korkumun otoyolda zincirleme kazaya rastladığımda kapıldığım ölümcül kaza geçirme korkusu tarafından iptal edilmesine benzer bir durum yoktur ortada. Çünkü Tanrı korkusu daha yücedir, bizi yücelten bir şeydir, büyü korkusuysa sanki bizi alçaltır. Dolayısıyla gereken şey bir tür ters çevrilmiş alandır; önceden en çok korktuğunuz şeyle yüzleşmenin artık sizi cesaret ve enerjiyle doldurduğu alana ihtiyaç vardır. Bu tersine çevrilmiş alan, Tanrı'nın gücünden yeni bir düzen içinde faydalanır.

(Korkuyla yüzleşmekle ve onu tersine çevirmekle açığa çıkan bu enerji bazı meydan okuma eylemlerine yol açmış, bazı zındıkların kutsala hümmetsiz davranmalarına, örneğin sakramentlere saygısızlık etmelerine veya bir Lollard'ın akşam yemeğini pişirmek için Azize Catherine'in heykelini yakmasına veya ikinci kez şehit olduğunu söyleyerek onunla alay etmesine sebep olmuştur mutlaka.)⁷²

Bu erken dönem sapkınlıklarında, büyü ve hiyerarşik güç korkusu birlikte tersine çevrilir. Ortaçağda kitlesel dindarlığa karşı en radikal meydan okumayı besleyen motivasyon budur. Sakramentlerin genellikle tamamen simgeselleştiği, otoritenin hiyerarşiden uzaklaştığı ve tekrar kutsal kitaba atfedildiği ve kurumsallaşmış kilisenin gerçek kurtarılmışlar topluluğundan net bir şekilde ayrı tutulduğu, oldukça farklı bir tören adabına ve kilise hayatına meyledilir.

Bir bakıma Reformasyonun sahnesi hazır gibidir ve bu erken dönem akımları ön-Reformasyonlar olarak düşünülmüştür (Hudson'ın

Lollardcılıkla ilgili kitabının adı *Vakitsiz Reformasyondur*). Ama önemli bir unsur hâlâ eksiktir: iman yoluyla kurtuluş doktrini. Bu doktrin kilise büyüünün reddedilmesi ve katıksız Kitabı Mukaddes otoritesine dönüşle uyumludur; ama bunlarla bağlantılı olması şart değildir. Hatta insan bambaşka bir olaylar zinciri hayal edebilir. Reformasyonun en azından bazı önemli unsurlarının Katolik Kilisesinden defedilmek zorunda kalınmadığı, Sakramentlerin (Luther bunu asla kabul etmemiştir) ve geleneklerin değerinin reddini (Luther buna karşı değildi) gerektirmeyen bir senaryo tasarlanabilir. Ancak bunun gerçekleşmesi için, bahsi geçen son yüzyıllardakinin aksine güç sarhoşluğu yaşamayan, bambaşka bir Roma'ya ihtiyaç vardı.

Ama önemli olan, Luther'in iman yoluyla kurtuluşu savunurken zamanının en hassas meselelerine yani ruhban olmayan dindarları etkisi altına alıp endüljans kapısını aralamış merkezi kaygıya ve korkuya temas etmiş ve hüküm, lanetlenme, kurtuluş konularını tümüyle tartışmaya açmış olmasıdır. Luther bu davaya kendi ölçütlerini getirerek, hümanistlerin kitlesel dindarlığa yönelttikleri eleştirilerle ya da kutsalın reddiyle gerçekleştirilemeyen bir şeyi yapıyor, halk kitlelerini harekete geçirebilecek bir hamlede bulunuyordu.

Ayrıca Luther bu işe girişerek korku alanında, kilise büyüünün reddini andıran bir başka tersine çevirmeyi gerçekleştirdi. Endüljans satışlarının temelinde ceza korkusu yatıyordu. Ancak Luther'in mesajı hepimizin günahkâr olduğumuz ve cezayı hak ettiğimiz şeklindeydi. Kurtuluş bununla yüzleşmeyi ve bunu tamamen kabullenmeyi gerektiriyordu. Ancak günahkârlığımızla tamamen yüzleştiğimizde Tanrı'nın merhametine sığınabilir ve ancak bu sayede merhameti hak edebilirdik. "Cehennemden korkan oraya doğru koşar."⁷³ Korkularımızla yüzleşmemiz gerekir ve yüzleştiğimizde, bu korkular Tanrı'nın kurtarıcı gücüne duyulan güvene dönüşürler.

Belki de burada bir ironi vardır. Katoliklerin günahla ve tövbeyle ilgili vaazlarının çoğu, sıradan insanın duyarsızlığı sebebiyle ancak korkutularak harekete geçirilebileceği ilkesinde temellenmişti. İnsanların güçlü etkilerle uyandırılmaları gerekiyordu.⁷⁴ Vaizler dinleyicilerinde olabildiğince suçluluk hissi uyandırmaya çalışıyorlardı. Küçük günahlardan bile korkunç şeyler olarak bahsediliyordu, çünkü sonuçta onlar da Tanrı'ya karşı işlenmiş kabahatlerdi.⁷⁵ Ama tam da korkunun böyle körüklenmesi, Luther'in tersine çevirişine olumlu cevap vermeleri için insanları hazırlamış olabilir.

Bazı Protestan vaazlarının da aynı şablona uyduklarını görmek belki daha da ironiktir. Kurtulacağınıza güvenmeniz, ama tamamen gevşememeniz gerekir.⁷⁶ Öte yandan birçok papaz, cemaatlerinin ümitsizliğe değil, gevşemeye meyilli olduğunu gördüklerinden, korkunç lanetlenme öykülerine ağırlık vermişlerdir.⁷⁷ Bu tavır cemaatlerinin büyük bir bölümünün sonradan hümanizme yönelmesine sebep olmuş mudur? Bence olmuştur, ama bu konuya daha sonra geri döneceğim.

7

O halde dinin yenilenmesine yönelik güçlü arzular en azından tasvir ettiğim şu üç eksende söz konusuysa: Daha içsel ve kişisel bir dindarlığa yöneliş; “sakramentlere” ve kilisenin kontrolündeki büyüye duyulan rahatsızlığın artması ve son olarak da, yargılanmaya ilişkin kaygıların ve değersizlik hissinin yaygın olduğu bir dünyada patlak veren yeni ve ilham verici bir fikrin, iman yoluyla kurtuluş fikrinin ortaya çıkması.

Bu özetler çeşitli reformlara ilham kaynağı oldu; insanlar hayatlarını değiştirdiler, Ortak Yaşam Kardeşliği gibi birlikler kurdular, yeni dua ve tefekkür pratikleri geliştirdiler. Peki neden bu değişimlerle yetinmediler? Neden Reform yapmaları, yani kiliseyi baştan aşağı değiştirme ve düşük “hızları” gayrimeşrulaştırıp yasaklama girişiminde bulunmaları gerekiyordu? Erasmus gibi küçük “r”li reformcular daha az radikal bir çözümden memnun kalabilirlerdi. Erasmus’u korkutan şey tam da “düzen hırsıydı”: Reformcuların eski düzeni put yıkar gibi, kelimenin tam anlamıyla kırıp parçalama istekleriydi.

Ekmeğe ve şarap ayini yasaklandı, ama yerine daha kutsal ne kondu?.. Kiliselerinize hiç girmedim, ama vaazlarınızı dinleyenlerin cin çarpmış gibi, yüzlerinde öfke ve hiddetle dışarı çıktıklarını gördüğüm zamanlar oldu... Generalin büyük taarruz emrini verdiği nutkun etkisindeki savaşçılar gibi dışarı çıkıyorlardı. Vaazlarınız ne zaman tövbe kârlığı ve pişmanlığa yol açtı? Bu vaazlar çoklukla ruhban sınıfının ve rahiplik hayatının baskı altına alınmasıyla ilgili değil mi? Dindarlıktan çok isyana teşvik etmiyorlar mı? Bu Evanjelistikaller* arasında ayaklanmalar yaygın değil mi? Ufak tefek sebepler yüzünden kaba kuvvete başvurmuyorlar mı?⁷⁸

Evanjelistizm, İncil’in özünün İsa’nın insanlar için kefareti ödediğine inanmak yoluyla kurtulma öğretisi olduğuna inanan dünya çapındaki Protestan din akımı. İncil’i insanları Hristiyanlığa döndürmek üzere tebliğ etmek demek olan evanjelizmle karıştırmamak gerekir–y.n.

Reform yoluyla halledilmesi güç meselelerden biri kilisedeki kutsallardı. “Kutsal” terimini kullanırken, Tanrı’nın gücünün bazı insanlar, zamanlar, mekânlar ya da eylemlerde bir şekilde odaklanması inancını kastediyorum. Bunlardaki ilahi güç, “dünyevi” olan diğer insanlarda, zamanlarda vs. bulunmayan bir şekilde mevcuttur. Kutsallar ortaçağ kilisesinin uygulamalarında merkezi role sahiptiler. Kiliseler kutsal mekânlardı, özellikle de röliklerin varlığı sebebiyle. Bayramlar kutsal zamanlardı ve kilisenin sakramentleri özel güçlere sahip rahipleri gerektiren kutsal eylemlerdi. Dolayısıyla sakramentlerle ve röliklerle ilgili rahatsızlığı, özellikle de kudastaki kutsalları reddedecek kadar ileri gidilmişse, dizginlemek güçtü. Bu meselelere barışçıl, “anlayışlı” bir çözüm bulunabilirdi, ama bunun için farklılıkları saptamaya ve sapkınlığın kökünü kazımaya o kadar meraklı olmayan, çok daha açık ve anlayışlı bir Katolik Kilise, sözgelimi temsilcisi John Eck değil de Erasmus olan bir kilise gerekirdi.

Ama bu da yeterli değildi. Protestanların kutsallık pratiklerini çarpıklık veya Tanrı’ya karşı putperestlik olarak görüp tepki vermeme-leri de gerekirdi. Lutherçiler ve ılımlı Katolikler bütün bu meseleler, hatta kudas konusunda bile uzlaşabilirlerdi; hatta çeşitli formüller de geliştirilmişti. Ama iki taraf için de karşı tarafı uzlaşamayacak kadar farklı görme -sakramentleri tamamen reddettiklerini veya papayı putlaştırdıklarını düşünme- dürtüsü fazla güçlüydü.

Bu noktada, iki kutbun da paylaştığı ortaçağın sonundaki Reform ortamında ödünsüzlüğün zaferinin önceden belirlenmiş olup olmadığı sorulabilir. Hedef yukarıdakilerle aşağıdakilerin arasındaki farkı azaltmak için kilisenin tamamını daha yüksek standartlara taşımaksa, işe pratiklerin daha da çeşitlenmesine göz yummakla başlamak hayırlı olmazdı. Sahiden de Reform ruhunun daha da ödünsüz bir şeklinin Reformasyonun ardında yattığı açıktır. Reformasyon’un en başından beri savunduğu temel hususlardan biri, belirli misyon ve kusursuzluk öğütlerini kabul etmemekti. Artık sıradan ve üstün Hristiyanlar ayrımı olmayacaktı. Feragat misyonları yasaklandı. Bütün Hristiyanlar kendilerini tümüyle dine adayacaklardı.

Bu açıdan bakıldığında Reformasyon, Reform ruhunun nihai mevesidir ve inananlar arasında ilk kez gerçek bir tek tiplik yaratmış, farklı derecelere mahal vermeyen bir eşitlik durumuna yol açmıştır. Eğer en önemli mesele iman yoluyla kurtuluş olsaydı, birlikte var olmaları mümkün olabilirdi. Ama itici güç Reform iken Hristiyanlık dünyasındaki bölünme kaçınılmazdı. Erasmus’un Basel’deki kiliseden

çıktıklarını gördüğü somurtkan müminleri harekete geçiren şey, put-perestlik nefretiyle iyice alevlenen Reformdu.

Reform olarak Reformasyon, anlatmak istediğim öykünün, yani sihirli kozmosun feshedilmesinin ve ardından inanca karşı bir hümanist alternatif yaratılmasının merkezinde yer almaktadır. Birinci sonuç gayet barizdir: Reformasyon bir sihirsizleştirme makinesidir. İkincisi daha az bariz ve daha dolaylıdır. Protestanlığın radikal, Kalvenci kanadında beliren, toplumları tümüyle yeniden düzenleme girişimlerinin sonucudur. Sırayla bunların her birini irdeleyeceğim.

Önce sihirsizleştirme. Calvin'e bakarak, kutsalın reddinin ardındaki muazzam enerjiyi görebiliriz. Calvin yaratıcı bir din vizyoneriydi. Pek çok büyük reformcu, sözgelimi Aziz Francesco gibi Calvin'in vizyonu da inancın esaslarını tali gaileler yığınınından ayıran radikal bir sadeleştirme önerir. Bu reformcuların hepsi de hâkim olan dengeyi en azından kendileri açısından kötü bir taviz olarak görüyorlardı. Vizyonlarının üç ayağı vardır: (1) gerçekleştirmemiz gereken dönüşümü daha net görürler; (2) kusurlarımızı daha net görürler; (3) Tanrı'nın yüceliğini daha net görürler. Bunlar birbiriyle bağlantılıdır; Calvin'in söylediği gibi, (1) ve (2) aynı içgörünün farklı yönleridir o kadar.⁷⁹

Radikal sadeleştirmeyi mümkün kılan şey, esaslara dair bu idraktır; idrak dini pratiklerin çoğunun, amaca aykırı olmasalar da yersiz olduklarını gösterir (Erasmus).

Reformculardan önce, herkesin daha yüksek bir dönüşüm için harekete geçirilmesi yönünde birçok girişimde bulunulmuştur. Reformların ardında ortaçağ sonu Reformunun tarihi uzanır. Bu eski girişimler başarısızlığa uğramıştı; ilkin taviz, daha sonra da, örneğin günah çıkartma, günahı çeşitlere ayırma gibi mekanik, rutinleşmiş yöntemler benimsemeleri yüzünden. Bunlar dönüşüm gerçekleştirmek için tasarlanmış herhangi bir rejim için belki de vazgeçilmezdir. Ama Calvin radikal bir kopuş istiyordu.

Calvin'in radikal sadeleştirmesi belki şöyle açıklanabilir: Bizler düşkünüz, bu yüzden Tanrı kurtulmamız için her şeyi yapar. İnsanoğlu "küfre düşmeden, kendisi için bir dirhem haklılık iddiasında dahi bulunamaz, çünkü o bir dirhem Tanrı'nın haklılığının ihtişamından koparılıp alınmış olur."⁸⁰

Tanrı'nın onuru ve şanı en üstün şeydir.⁸¹ Ama Tanrı'nın onuru, Âdem'in günahının saldırısına uğrar.⁸² Tanrı adaleti ve şanı gereği bu tür mahlukları reddetmelidir. Ama o merhametlidir. Günahımızın kar-

şılığında bize ödetmesi gereken kefareti İsa öder; Tanrı suçumuzun cezasını ona çektirir ve doğru sayılmamız ancak böyle mümkün olabilir.

Burada konudan bir an için sapıp önemli bir gerçeği, diğer Reformcular gibi Calvin'in de yetersizliğimiz ve Tanrı'nın buna getirdiği çözümle ilgili doktrinine Augustinus'tan ve ardından da Anselmus'tan ödünç aldığı adli-cezai çerçeve içerisinde biçim verdiğini belirtmek istiyorum. Hristiyanların (ve belki de herhangi bir inancı benimsemiş realistlerin) kabullenmesi gereken bir muamma, kötülük bilmecesidir; en ulvi olana ulaşmak için doğduğumuzu bilmemize karşın, bazen açıklanamayacak biçimde tam tersi bir tercihte bulunabilmemiz, hatta bundan başka seçeneğimiz yokmuş gibi hissedebilmemiz büyük bir bilinmezdir. Buna koşut diğer bir gizemse (ki bu sadece Hristiyanlar için geçerlidir) Tanrı'nın bu yetersizliğin üstesinden gelmek için harekete geçebilmesi, yani inayet doktrindir.

Anselmus bu çifte gizemi suç ve ceza bağlamında açıklamıştır. Yetersizlik, baştaki *düşüş*ümüzden (bu temel eylem hâlâ gizemlidir elbette) sonra hak ettiğimiz durum olarak açıklanır. Müzmin günahkârlar olduğumuzdan, lanetlenmeyi hak ederiz. Bu anlayışın hukuki mantığı uyarınca hem cezalandırılmamıza izin vardır hem de bu cezanın bir kısmı kabahatimizi tazmin için kesilmelidir. Yine de Tanrı merhametlidir, bazılarımızı kurtarmak ister. Ama bunu yapabilmesi için kefareti oğluna ödetmesi ve ardından bu ödemeyi günahlarımızın karşılığı olarak, müşfik bir merhametle kabul etmesi gerekir.

Çifte gizemin açıklanmasının tek yolunun bu olmadığını söylemek gereksizdir. Nyssa'lı Gregory gibi Doğulu rahipler bu konuya farklı bir açıklama getiriyorlardı. Ama Augustinus ve Anselmus, Latin Hristiyanlık dünyasının teolojisini bu açıdan biçimlendirdiler ve Reformasyon bu dengesizliği düzeltmek bir yana daha da artırdı. Başkalarının değil de, özellikle bu hukuk dilinin gizemlerin çözülmesine elverişli olduğu kanısı, en olmayacak, hatta dehşet verici sonuçlara varmaya çıkarılmış bir davettir ve insanların çoğunun cehennemlik olduğu ya da iki yönlü kader' gibi doktrinlere yol açmıştır. Bu sonuçlara varılırken sergilenen özgüven -ve hatta kibir- sonraları hümanistlerin gizeme karşı sergileyecekleri düşmanlığın habercisidir ve ona model teşkil eder.⁸³

Burada bundan bahsetmemin sebebi, söz konusu adli-cezai modelin hegemonyasının daha sonra inançsızlığın yükselişinde, hem insanları inançtan uzaklaştırarak hem de inancı deizm yönünde değiştirerek önemli rol oynamasıdır.

Tanrı'nın kimin kurtuluşa erişip kimin lanetleneneceğine daha bidayette karar vermiş olduğu inancı-y.n.

Sihirsizleştirmeye geri dönersek, Tanrı'nın merhametiyle çözüm getirilen bu yetersizlik hayırlı bir şey olarak yorumlanıyordu. Çünkü durumumuzun ne kadar umutsuz olduğunu, kendi başımıza yaptığımız işlerle kefareti ödeyemeyeceğimizi, yasa gereği cezalandırılmamızın şart olduğunu anlarsak, İsa'nın bizi kurtardığı haberi ümitsizliğimizi giderecek veya hâlâ mücadele edenleri kaygıdan kurtaracaktır. Daima sorulan soru, kurtulan çok az kişi varsa kurtarıldığımızı nereden bileceğimizdir elbette. Yanıt: İnancı olmamız ve çağrıya karşılık vermemiz, talihlilerden olduğumuzun göstergesidir. Yani güven duyulmalıdır, yoksa imanımız sarsılmış demektir.

Bu, dini yaşamın ağırlık merkezini değiştirir. Tanrı'nın gücü çeşitli "sakramentler" veya şurada ya da burada tecelli eden, faydalanabileceğimiz kutsal güç aracılığıyla harekete geçmiyordur artık. Çünkü bunlar kontrol edebileceğimiz şeyler olarak görülür ki bu küfürdür. Bir bakıma zamanda, mekânda, davranışlarda konumlandırıldığı haliyle kutsal/dünyevi ayrımının ortadan kalktığı söylenebilir. Yani kutsal birden genişler: Çünkü kurtarılmışlar açısından Tanrı bizi her yerde, dolayısıyla gündelik yaşamda, işimizde, evlilikte vs. kutsamaktadır.

Ama bir başka açıdan bakıldığında yollar ciddi biçimde daralır, çünkü bu kutsanma artık tamamen içsel dönüşümümüze, kendimizi Tanrı'nın merhametine imanla teslim etmemize bağlıdır. Yoksa hiçbir şey işe yaramaz ve uygun bir düzen yaratamayız.

Yine de bu her şeyin zihinlerimizde olup bittiği anlamına gelmez. Dinin tamamen özelleştirilmesi daha sonra ortaya çıkmış bir sapmadır. Calvin, Tanrı'nın gerçekten eylemde bulunduğunu, bize inayetini ve kutsayışını verdiğini vurgular. Tanrı tarafından, İsa aracılığıyla ve bir bakıma İsa'nın bedeni ve kanıyla besleniriz, çünkü o kefaretimizi bedensel varlığıyla, sonunda kanını dökerek ödemiştir. Dolayısıyla kudus gerçek bir şeyin, tam da bu forma sahip bir şeyin, Tanrı tarafından beslenmemizin ifadesidir. Ancak, Tanrı'nın bizim gibi cismani, toplumsal, tarihsel yaratıkları kutsamanın bir gereği olarak insani eylemler karşısında merhamete kapılıp kurtarıcı gücünün bir kısmını dünyaya salmak zorunda olduğu Calvin'in kabul edemeyeceği bir şeydir. Sakramentin tüm etkisi Tanrı ile imanımızın arasındaki bağlantıya, ifa ve idrak edilen bir konuşma edimine bağlıdır. İdrakin gerçekleşmesi içinse tüm anlamı görüp kabul etmek gerekir. "Les Sacremens n'ont d'autre office que la parole de Dieu" [Sakramentlerin tek amacı Tanrı kelimasıdır].⁸⁴

Dolayısıyla dünyayı sihirsizleştiririz; sakramentleri, eski dinin bütün "büyü" unsurlarını reddederiz. Bunlar sadece faydasız değil, aynı

zamanda kâfircedir de, çünkü bize haksız bir güç verir ve dolayısıyla gücü “Tanrı’nın haklılığının ihtişamından koparıp alırlar”. Bu aynı zamanda azizlerin şefaatinin etkisiz olduğu anlamına gelir. Ruhlar ve doğaüstü güçler dünyası karşısında bu bize büyük bir serbestlik kazandırır. Calvin’e göre Hıristiyan özgürlüğü kişinin kurtuluşunu imanda görmesini, Tanrı’ya tüm kalbiyle hizmet etmesini ve ilgisiz şeyler yüzünden artık tereddüde kapılmamasını sağlar.⁸⁵ Eski dinin çok sayıdaki ritüellerinin ve kefareteylemlerinin hepsini bir kenara atabiliriz. Artık gündelik yaşamda, ruhun rehberliğinde Tanrı’ya hizmet ederek, serbestçe düzenleme yapabiliriz. Geleneklere fazla kafayı takmamız gereksizdir, zira bizi çok yanlış yollara saptırabilirler.⁸⁶

Sihirsizleştirmenin enerjisi çift boyutludur. İlk boyut olumsuzdur, putperestlik kokan her şeyi reddetmemizi gerektirir. Sihirli dünyayla amansızca mücadele ederiz. Başlangıçta bu mücadelenin sürdürülme sebebi sihrin tamamen gerçekdışı olması değil, bir şekilde mutlaka dine ters olmasıdır. Kutsaldan medet ummamıza, kilisenin “beyaz” büyüüne izin verilmiyorsa, o halde her türlü büyü kara olmalıdır. Artık bütün ruhlar, tek büyük düşman olan Şeytan’ın hizmetinde sayılır. Sözde iyi büyü bile, aslında ona hizmet ediyor olmalıdır.⁸⁷

Bu yüzden bu mücadele kısa vadede bazı eski inançların, özellikle de artık Şeytan’ın yardımcıları olarak çok daha sinsi bir role bürünen cadılarla ilgili inançların güçlenmesine yol açmıştır. Salem Cadı Mahkemeleri bu sayede mümkün hale geldi. Ama mücadelenin uzun vadede, bu zulümleri anlamlı bulan yaklaşımı temelinden sarsmaması da olanaklı değildir.

Özellikle de enerjinin ikinci boyutunun olumlu olması sebebiyle... Kutsaldan ve bize getirdiği sınırlamalardan arındırılmış bir dünyada, bize en yararlı olacak şekilde yeniden düzenleme yapmakta özgür olduğumuzu hissederiz. İman ve Tanrı’nın şanı için gerekli duruşu benimseriz. Eski tabular veya sözde kutsal emirler tarafından engellenmeyiz. Dolayısıyla dünyayı rasyonelleştirebilir, gizemsizleştirebiliriz (Çünkü artık her şey Tanrı’nın iradesinde toplanmıştır). Meseleleri seküler zamanda yeniden düzenlemek için büyük bir enerji açığa çıkar.

Bu da bizi bu değişimin ikinci büyük sonucuna, hümanizmin yükselişine uzun vadede yaptığı katkıya getirir. Söz konusu katkı toplumun sadece kilise yapısını değil, seküler yaşamı da yeniden düzenleme dürtüsüyle gerçekleşmiştir. Peki, bazı Kalvenci toplumlarda, 16. yüzyılda Cenevre’de, New England’da, püritenlerin yönettiği İngiltere’de

bu aktivizmi harekete geçiren nedir? Burada, ortaçağın sonundaki Reform geleneklerinin, çok daha iddialı bir düzeyde sürdürülmesi söz konusudur.

Bu yeniden düzenleme dürtüsünü anlayabilmemiz için, onu Hristiyanlık inancındaki gerilimler ve o dönemde büründüğü biçimlerden oluşan arka planla birlikte ele almalıyız.

Uzun ömürlü bir gerilimden bahsetmiştik zaten. Farklı “hızlardaki” misyonlar arasında açığa çıkmış ve hiyerarşik tamamlayıcılık formülüyle çözülmüş, en azından azaltılmış bir gerilimdi bu. Bu gerilimi, Tanrı’yı sevmeye, yani onu çarmıha kadar takip edip, her şeyden feragat etmeye hazır olma talebi ile sıradan insan yaşamını ve gönencini onaylama talebi arasındaki bir gerilim olarak tasvir edebiliriz. Bu iki uç, genellikle besleme, iyileştirme, giydirme, acıyı ve ölümü savuşturarak insan gönencini mümkün kılma şeklini alan bir yolda birleşirler. İsa’nın yaşamında açıkça bunu görürüz.

Gerilim iş, aile, yurttaşlık hayatı, arkadaşlar, toplum ve gelecek vs. için çalışarak tümüyle insan gönencine yönelmiş olanlar için Hristiyan hayatının nasıl olması gerektiğini belirleme konusunda ortaya çıkar. Feragati seçen kutlu insan, yaptığı bu eylem hayır ve şifa işlerine doğrudan katkıda bulunduğu için iki ucu birleştirir. Peki ya gündelik yaşamla meşgul olan, evli, çocuk sahibi, çiftçilikle veya ticaretle geçinen kişi?

Teoride herkes için geçerli olabilecek bir yanıt verilebilir: Sıradan, ortalama, duyumsal insanın hayatla ilgili olarak ileri sürdüğü “iyi” anlayışının, yani kendi iyiliğine, kendi hayatına yoğunlaşan ve hatta belki başka sayısız yaşamı bunun için feda etmeye hazır olan bir anlayışın ötesine geçilmesi gerekir. Tüm insanları seven ve sınırsızca vermeye hazır olan Tanrı’nın onayıyla, *agape*’siyle bağlantı kurulmalı ve sevgi hareketinin bir parçası olmak adına, sahip olduklarından vazgeçmelidir.

Ama sıradan aile reisi için bu yanıt paradoksal bir şeyi gerektirir gibidir: Gönenci hedefleyen pratikler ve kurumlar içinde yaşamayı, ama aynı zamanda tamamen onların içinde de olmamayı. İçlerinde olmayı, ama onlara ait olmamayı; içlerinde olmayı, ama bir mesafeyi korumayı, onları yitirmeye hazır olmayı. Augustinus’un dediği gibi: Bu dünyanın şeylerini kullanın, ama onlardan haz almayın; kullanmayı sevin, haz almayı değil. Veya Loyola-Calvin formülüne göre, her şeyi Tanrı’nın şanı için yapın.

Asıl mesele bunun neye karşılık geldiğini bulmaktır. Onu belirgin kılmaya yönelik her girişim iki zıt tehlikeyle karşılaşır. İlk tehlike fera-

gatin çitasını, gönençli yaşamı kendi karikatürüne dönüştürecek denli yükseltmektir. Özellikle ortaçağda ruhban olmayanlara evlilikteki cinsellik konusunda öğretilenleri düşünün. Herhangi bir cinsel haz tamamen dışlanıyordu. Diğer tehlikeyse asgari bir sınır koymaktır. Kurtuluşun asgari koşulunu düşünün: Belirli önemli emirlere uymak şartı. Ama bunların bile sık sık çiğneneceğini biliriz, dolayısıyla asgarilik bile ileride tövbe etmenizi gerektirir.

Sonuç şudur: Bizzat bu gerilimden kaynaklanan bir tehlike nihayet başımıza çöreklenmiştir. Feragatçılığı önceleyen misyonları, ruhban sınıfına ait olmayan sıradan misyonlara bariz şekilde üstün tutarız. Birinci ve ikinci sınıf Hristiyanlar vardır ve ikincisi bir bakıma birincisini sırtında taşır. Hiyerarşik tamamlayıcılığa geri döneriz.

Oysa tutunmak istediğimiz can alıcı gerçek tüm yaşamların ve misyonların birbirlerini tamamlayıcı olmasıydı; hepimizin Tanrı'ya hizmet ettiği ve bazı insanların diğerlerinden üstün tutulamayacağıydı.

Dolayısıyla, burada bir ikilem var gibidir. Ya sıradan insandan fazlasıyla feragat talep edilecek ya da çeşitli hızları mümkün kılan bir sistemden vazgeçmek pahasına feragat talepleri gevşetilecektir.

Radikal Protestanlık çoklu hız sistemini tümüyle reddeder ve bu uğurda sözde daha yüksek, daha feragatçı olan misyonları yasaklar; ama aynı zamanda feragati gündelik yaşama dahil de eder. İkinci tehlikeden kaçınsa da, yukarıda bahsedilen birinci tehlikeye, yani gündelik gönence taşıyamayacağı bir feragat yükünü dayatmaya yaklaşır. Aslında katı ahlaki kurallara sahip, gereğince takdis edilmiş bir yaşamın nasıl olacağını gösterir. Tamamlayıcılığı reddetme mantığında birinci tehlikeden sakınmak mümkün değil gibidir, çünkü bütün misyonların eşit zorlukta olduğunu gerçekten savunmamız gerekiyorsa ve bunun seviye düşürücü bir faktör olmasını istemiyorsak, bu durumda tüm misyon ve uğraşların azami ölçüde talepkâr olması gerekir.

Bu noktada düzen ve düzensizlik imgeleri önemlidir. Kutsanmış, doğru insan düzensiz davranışlardan sakınır, yaşamını düzene sokardı; sarhoşluğa, zinaya, ağzına geleni söylemeye, yerli yersiz gülmeye, dövüşmeye, şiddete vs. son verirdi.⁸⁸

Dahası Kalvenciler toplumsal düzensizliğin skandal olduğu, toplumun tamamının düzensizliğe, ahlaksızlığa, adaletsizliğe, kâfirliğe vs. kapıldığı yönündeki güçlü kanıyı dönemin birçok insanıyla, özellikle de elitlerle paylaşıyordu. Bu duruma sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde de çözüm getirmek önemli bir hedefti.

Genel standartları yükseltmeye girişmenin ve Hristiyanlığın esaslarını ancak bir avuç insanın içselleştirdiği bir dünyadan memnun olmayıp bazı dini pratikleri kesinlikle herkes için geçerli kılmaya çalışmanın Protestanlığın ortaçağ reformuyla nasıl süreklilik arz ettiği işte bu noktada belirgin hale gelir.⁸⁹

Ancak artık toplumsal düzene verilen önem göz önüne alındığında, ahlaki taleplerin genele yayılması sadece bireyin hayatına yüksek ahlaki hedefler dayatılmasını değil, topluma düzen getirilmesini de içeriyordu. Bu düzen getirme işi de bireysel ahlak standartlarının sulandırılmasından çok, onların bütünlenmesi olarak görülüyordu. Calvin tüm toplumun günahları kontrol altında tutulmazsa ahlaksızlığın bulaşıcı olacağını düşünüyordu. Hepimiz birbirimizden ve bir bütün olarak toplumdan sorumluyduk.⁹⁰

Sahiden de Kalvenci toplumların -örneğin Cenevre ve New England- çoğunlukla hedeflediği düzen seviyesi tarihte oldukça sıra dışı ve eşsizdi. Hiç olmadığı kadar ileri bir hamle içeriyor ve bu şekilde algılanıyordu.

Ama insanların bunu kendi kendilerine başarabilecekleri düşünülüyordu elbette. Bunu ancak Tanrı'nın gücü mümkün kılabilirdi. Ona ulaşmak için acizliğimizin farkına varmamız ve yüzümüzü imanla Tanrı'ya çevirmemiz gerekiyordu. Girişimin tamamını insan gönencine ilişkin yeni ve son derece ahlaksallaştırılmış bir yaklaşımdan tümüyle farklı kılan buydu. Başarı, ancak insan gönencinin çok ötesine geçenlerin, yüzlerini Tanrı'ya çeviren ve bu düzeni insanların rahatlığı için değil, Tanrı'nın şanı için kuranların harcı olabilirdi.

Burada içsel saik anahtardı. Ama söz konusu durumda, bunun gerçekten yaşanabilmesi için iki düzen seviyesine, yani disiplinli bir bireysel yaşam ve düzenli bir topluma, bir üçüncü unsurun eklenmesi gerekiyordu. İnsanın bütün bunlara ilişkin içsel duruşunun doğru olması da şarttı. Kişinin bunu tek başına, yardım almadan inşa ettiğini düşünmekten kaçınması gerekiyordu; bu körlük, hadsizlik, dinsizlik olurdu. Ama aynı zamanda insan, günahın pençesinden kurtulamadığı için güçsüz olduğunu düşünmekten de kaçınmalıydı. Kutsanmışların Tanrı tarafından kurtarılmış olduklarını, ilahi düzeni kurmaları için Tanrı tarafından yetkili kıldıklarını hissetmeleri şarttı.

Püriten tinsel yaşam iki tehlike arasında gidip geliyordu. Kişinin bir yandan kurtulacağına inanması gerekiyordu. Fazla kaygılanıp şüpheye düşmek, Tanrı'nın armağanına sırt çevirmek demektir ve hatta kişinin aslında kurtarılmadığının belirtisi bile olabilirdi. Ama aynı zamanda,

aşırı özgüven ortadaki teolojik riskleri tamamen unuttuğunuzun alameti de sayılabilirdi. Sonsuz lanetlenmeyi gayet hak eden bir günahkâr olduğunuzu ve bundan ancak Tanrı'nın cömert inayeti sayesinde kurtulduğunuzu, aslında bir uçurumda asılıyken Tanrı'nın uzattığı ele tutunduğunuz için düşmediğinizi unuttuğunuzun göstergesiydi.

Püriten vaazları da bu iki tehlikenin farkındalığı arasında gidip geliyordu. Bir yandan, insanlara Tanrı'yı ne kadar derinden gücendirdikleri ve kendilerini düzeltmekte ne kadar aciz oldukları gösteriliyordu; diğer yandansa, Tanrı'nın onları lanetlenmekten kurtardığının güvencesi veriliyordu. Ama yine de fazla gevşemesinler diye, onlara ne kadar aciz vs. olduklarının anımsatılması gerekiyordu.⁹¹

Tanrı'nın kurtarıcılığına belli bir güven duymanın kurtarılmışlığın mutlak alameti sayılması Protestanlar arasında yaygın bir inanç olduğundan, kendi eğilimlerini anlamak üzere doğal olarak ruhlarını çokça yokluyorlardı. Ama kişinin belirli his ve tepkilere sahip olup olmadığını anlamak için araştırması ile bunları var etmeye çalışması arasına sınır çekmek çok güçtür; hele yanıt bu kadar önemliyse... Kişinin aynı zamanda bunları hissetmeye teşvik edilmesi durumu daha da zorlaştırıyordu.

Böylece Protestan (ve aynı zamanda kısmen Katolik) tinselliğinde düzen kurmanın üçüncü bir şekli ortaya çıkmıştır: Doğru içsel tavır geliştirmek. Bir yandan umutsuzluktan veya felç edici melankoliden, diğer yandansa kolay ve düşüncesiz bir özgüvenden uzak kalabilmek.

Bütün bu disiplinli düzen inşalarının, büyük bir tersine çevrilişin yolunu nasıl açtığı artık görülebilir sanırım. Bir yandan, davranışlarına (o zaman için) etkileyici boyutta bir ahlaki düzen getirebilmek için karaktere yönelik disiplinler geliştiren insanlar vardır. Diğer yandaysa, bu insanlardan bazıları bir araya gelip topluma eşi görülmemiş boyutta bir düzen dayatmanın yollarını bulurlar veya en azından uygun koşullar altında bulabileceklerine inanmaya başlarlar.

İnsanların hem kutsalı tapınılmaktan ve toplumsal yaşamdan çıkarma niyetleri hem de düzenlerini kurma yolunda şeylere ve topluma karşı takındıkları araçsal tavır, sihri dünyadan kovma eğilimindedir. Dünya ruhlardan ve anlamlı doğaüstü güçlerden giderek arınır ve bildiğimiz sihirsizleşmiş dünya haline gelir. Bunun sonunda, geçirgen özne anlayışı yavaş yavaş ortadan kalkar.

Ancak bunun dolaysız sonucu Tanrı'nın konumundan şüphe duyulması değildir. Sadece, pek çok ruh ve doğaüstü güçle dolu bir dünyada iyiliğin galip geleceğinin garantisi olarak Tanrı'ya ihtiyaç

duyulmaz artık. Ama ilk aşamada, bu çokluk ancak tek bir rakibin, şeytanın hanesine yazılacak şekilde yok sayılır. Bütün büyüler kara büyüye ve şeytan işine dönüşür. Evrensel olarak hak edilmiş lanetlenme karşısında kötülüğün galip gelmemesi içinse Tanrı'nın gücüne, çok daha dramatik bir şekilde ihtiyaç duyulur. Tanrı'nın varlığı çok daha yoğun hissedilir.

Ama tersine çevrilişin yolu hazırlanmıştır: Çünkü davranışlarda bir düzen kurulduğuna, hiç değilse toplumu düzene sokmak gücümüz dahilinde görüldüğüne göre ve daha da önemlisi, insanlar bu dışsal düzenlerin ikisine de uyum sağlayabilmelerini mümkün kılacak bir çeşit motivasyon dengesinin sırrını kavrayabildiklerine göre, yukarıda bahsettiğimiz tehlikelerden birine, yani bu tür şeylerin kontrolümüz altında olduğu, onları başarabileceğimiz hissine farkında bile olmandan kayma ihtimali doğar.

Sadece Tanrı'nın gücünün bunu mümkün kıldığına inanmayı sürdürürüz elbette. Oysa aslında marjinal grupların, yoksun ve nizamsız sınıfların, Papistlerin' falan değil de bizlerin, yani düzenli cemaatimizde/zümremizde yaşayan bizim gibi başarılı, düzgün davranan insanların Tanrı'nın inayetine nail oldukları kanısı güçlenmiştir. Varoluştaki üç seviyeli düzeni koruyabildiğimiz sürece bu kanıyı sarsmak güçtür. *Genel* bir önerme olarak, insanlığın çoğunun kaderinin lanetlenmek olduğu ve kurtarılan azınlığın çok şanslı olduğu gerçeği değişmemiştir kuşkusuz; ama pratikte bu azınlığa dahil olduğumuza ve evrende işlerin olması gerektiği gibi yürüdüğüne güveniriz. Aciz günahkârlar olduğumuz sözü giderek daha basmakalıp gelir.

Topluluğun daha az kafası karışık sofu üyelerinin arasında da gerçekleşebilecek bir değişimden bahsettim. Ama daha büyük bir kontrol düşüncesi, kafalarını daha çok yoran sofu üyeleri de etkilemiştir. Böylece bütün Kalvenci toplumlarda bir süre sonra Arminiusçuluk belirmiş, kaderci geleneksel anlayışın tepki olarak tekrar canlanmasına yol açmış ve daha sonra güçlü bir şekilde yeniden belirmiştir. Kalvencilerin insan yaşamını değiştirmedeki başarısı göz önüne alındığında bu gelişme kaçınılmazdır.

Üçlü düzeni kotarma kapasitemize duyduğumuz bu güvenin dışlayıcı bir hümanizme yönelmeye nasıl yol açtığını anlayabiliriz. Gereken şey, Tanrı'ya yapılan göndermeden iki noktada vazgeçilmesidir.

Birincisi düzen hedefi tamamen insan gönenciyle ilgili bir mesele olarak yeniden tanımlanır. Düzen için çabalamayı bundan böyle değil Tanrı'yı yüceltmenin, ona itaat etmenin bir yolu olarak bile görmeyiz. İkincisiye, düzen için çabalama gücü artık Tanrı'dan aldığımız bir şey değil, tamamen insani bir kapasitedir.

Ama içkinliğe yönelik bu çifte hareketin sonucunda, bazı açılardan emsalsiz olan yeni bir insan gönenci anlayışı doğar. Yeni anlayış, genellikle, antiklerden bize gelen felsefi gelenek uyarınca “doğayla” açıklanır.

8

Ama öykümde fazla ileriye gidiyorum. Reformasyonun dünyanın sihirsizleştirilmesinde ve dışlayıcı bir hümanizmin yaratılmasında nasıl bir rol oynadığını görmeden önce, onu çerçeveleyen dönemin tamamını, öncesini ve sonrasını, diyelim ki 1450-1650 (Bu bağlamda her tarihselleştirme keyfidir) arasındaki dönemi tanımamız gerekir. Bu, Reformasyon diye bildiğimiz şeyi ve aynı zamanda Karşı Reformasyonun çeşitli safhalarını içeren üç asırlık Reform dönemi de diyebiliriz. Ama söz konusu dönem daha önce, ortaçağın sonlarında ortaya çıkan arzuyu, ruhban olmayan dindarlar arasında reform yapma ve onları “daha yüksek” bir standarda getirme arzusunu da kapsar. Burada bir süreklilik vardır. Reformasyon, elitler ile ruhban olan ve olmayan sıradan dindarlar arasındaki uçurumu (en azından teoride) kapatırken, daha önce farklı bir şekilde başlatılmış bir girişimi sürdürüyordu.

Bu dönemde, iç içe geçmiş ve birbirini engelleyen ya da destekleyen üç türlü değişim aynı anda gerçekleşir. Öyle iç içe geçmişlerdir ki, çoğunlukla ancak analitik olarak ayırt edilebilirler. Birincisi, belki yukarıdan teşvik edilse de temelde gücünü yukarıdan almayan, çarmıha gerilmiş İsa'ya ibadet, ölüm ve araf karşısında dayanışma pratikleri gibi, halk dindarlığında gerçekleşen otonom değişikliklerdir. İkincisi, bu dönem boyunca Latin Hristiyanlık dünyasının dini hayatını giderek daha çok belirleyen yeni elitlerin doğuşu ve gelişimidir; bunlar ruhban olmayan eğitilmiş kişiler gibi, farklı bir yaklaşıma ya da sosyal tabana sahip kişilerdir.

Üçüncüsüye eski ve yeni elitlerin tüm toplumu yenileme, halkın yaşamını değiştirme ve güçlü bir şekilde inandıkları belirli modellere halkın uymasını sağlama yönündeki bilinçli çabalarıdır. Bunu dönemin en başından itibaren, hatta yukarıda sınırlarını çizdiğim dönemin

öncesinde bile, dini pratiğin ve dindarlığın standartlarını yükseltmek için ortaçağ kilisesinin aldığı tedbirlerde görürüz. Yukarıda açıklama getiremeden bahsettiğim çok önemli bir gerçektir bu; dini liderler ile halk, kilise hiyerarşisi ve ruhban olmayanlar arasında bulunan ve “yüksek” dinlerin egemenliğindeki uygarlıklarda istisnadan çok kural olan hiyerarşik dengeyle ilgili huzursuzluğun giderek artmasına sebep olan şey, Latin Hristiyanlık dünyasının “düzen hırsıdır”.⁹²

Bu basit bir geçiş evresi olmaktan çok uzaktır, çünkü tekrar tekrar bu tür girişimlerde bulunulmuştur. İlkın, Katolik Kilisesinin hiyerarşisinden, Trento Konsiline ve Karşı Reformasyon Kilisesinin çeşitli kollarına kadar hep aynı elitler tarafından sürdürülen girişimler söz konusudur. Rahip eğitiminin standartları sürekli yükseltilir ve aynı şey ruhban olmayanlar için de geçerlidir.

İkinci olarak, hepsi değilse de bazıları hiyerarşiye düşman olan başka elitler de benzer girişimlerde bulunmuşlardır. Düşmanlık, toplumları Reformasyonun desteğiyle yeniden organize edenlerde barizdir: Yani, Lutherci bölgelerdeki kilise ve devlet liderlerinde, Reformu tercih etmiş ve başlangıçta Reforma uğramış kiliselerin sentezinin yaratılmasına katkıda bulunan Hristiyan hümanistlerde ve elbette ki Jean Calvin’de ve onların, Henry’nin Roma’yla ilişkileri sonlandırmasından sonra İngiltere Kilisesini yeniden organize eden tinsel benzerlerinde. Yeni bir rejim, yarı asi kitlelere bazen kaba kuvvetle, bazense tatlı tatlı ikna yoluyla tekrar tekrar dayatılıyor, yeni elitlerin yükselişyse bu süreci genellikle hızlandırıyordu.

Üçüncüsü, seküler otoritelerin iyi bir toplumsal düzen adına toplumu baştan yaratma girişimlerinin bir dizi başka örneğini görürüz; bunlarda her zaman bir dinsel unsur vardır, ama asla tümüyle dini terimlerle tanımlanmazlar. Yoksullarla dilencilerin durumları tekrar gözden geçirilir. Etraflarındaki dini haleyi yitirmeye başlarlar, yardım edilmesi gereken kişilerden çok, çözülmesi gereken toplumsal sorunlar olarak görülmeye başlanırlar. Organize edilmekle, denetlenmekle, disipline edilmekle, bazense kısa süreliğine hapsedilmekle düzene uyumlu hale getirilirler.⁹³

Vatandaşlarının yaşamlarını rasyonel yollarla, düzgün eğitim almalarını, kiliseye ait olmalarını, sağduyulu ve üretken ekonomik yaşamlar sürmelerini sağlayarak organize etmeye soyunan yeni *polis devletinin* sadece bir yönüdür bu. Bu devlet aynı zamanda çeşitli toplumsal felaketlerle etkili bir şekilde (örneğin vebayı titiz bir karantayla kontrol altında tutarak) başa çıkan bir organizasyondur da.

Burada rekabet olması şart değildir. Söz konusu seküler otoriteler bazı kiliselerle yakın işbirliği içinde çalışıyordu. Milano'nun büyük Karşı Reformasyoncu Piskoposu Charles Borromeo, kilisenin çeşitli pratiklerini daha gelişkin modellere uygun biçimde reforma tabi tuttu: Karnavalları ve kutsal ile dünyevi olanı iç içe geçiren diğer paganizm kalıntılarını yasakladı; hayvanların kiliselere girmesini engellemeye çalıştı; mezarlıklarda dans edilmesini ve teneke çalma âdetini vs. ortadan kaldırdı. Kısacası Hristiyanlık pratiğinin daha düzenli ve daha az "sihirli" bir versiyonunu egemen kıldı. Ama aynı zamanda yoksulları ve serkeşleri organize ve disipline edecek belediye tedbirlerini de destekledi.

Bütün bu reform ve organizasyon girişimlerinin bazı ortak yönleri vardır: (1) Aktivisttirler; toplumu yeniden düzenleyecek etkili tedbirlerin peşinde ve son derece müdahalecidirler; (2) tek tipleştiricidirler; herkese ve her şeye uygulanacak tek bir modeli veya şemayı hedeflerler; anomalileri, istisnaları, marjinal toplulukları ve her çeşit uyumsuzluğu ortadan kaldırmaya çalışırlar; (3) homojenleştiricidirler; her ne kadar hâlâ mevki farklılıkları üzerinde temellenmiş toplumlarda faaliyet gösterebilirler de, genel eğilimleri farklılıkları azaltmak, kitleleri eğitmek ve onları üstlerinin uyduğu standartlara daha uyumlu hale getirmek yönündedir. Bu durum kilise reformasyonlarında çok barizdir, ama *polis devletlerinin* insan yaşamını düzenleme girişimleri için de geçerlidir; (4) Weber'in kullandığı çifte anlamda "rasyonelleştiricidirler": yani sadece aktivist reform sürecinde araçsal aklı giderek daha fazla kullanmakla ve reformun bazı hedeflerini (örneğin ekonomi alanında) tasarlamakla kalmazlar; aynı zamanda topluma tutarlı bir kurallar öbeğiyle düzen getirmeye de çalışırlar (Weber'de rasyonelliğin ikinci boyutu, yani *Wertrationalität*'tir bu).

Tüm bunlar, dini reformasyonların özündeki dürtüyle birleşince dünyanın sihirsizleştirilmesi ve hiyerarşik denge üzerine temellenmiş toplumun ortadan kalkması yönünde iş görürler; bu hiyerarşik denge elitler ile kitleler arasındaki ya da karnavalda ve "tepetaklak edilmiş dünya"da yansımasını gördüğümüz denge olabilir. Gerçekten de karnaval ve benzeri halk kültürü kalıntılarına gösterilen düşmanlık, dini ve seküler yeniden düzenlemelerin bariz ortak noktalarından biridir. 16 ve 17. yüzyılın elitlerinin bakış açısına göre, karnavalın tepetaklak dünyası ne bir eğlence kaynağı, ne tevazu yönünde seçkinlere hayırlı bir davet, ne bir "hava deliği" (bir güvenlik supabı), ne de insan yaşamının derinliğinin ve çok yönlülüğünün bir ifadesiydi. Sadece bir

günah imgesi ve günaha davetti o kadar. Brant'in *Ship of Fools*'undan itibaren, bir dizi yazı, resim (Bosch, Breughel) ve illüstrasyon bu tersine çevirme temasını ahlakileştirmeye başlamıştır. Sonuçta bu, gülünecek bir mesele değildir. Aslında tepetaklak dünya, içinde yaşadığımız, günahın her türlü düzeni bozduğu gündelik dünyadır. Günahı ve düzensizliği cezalandırmaya yönelik mizahsız bir kararlılık hâkim olur; egemen elitlerin, düzensizliğe yol açtıkları, pagan ve Hıristiyan unsurları kaynaştırdıkları ve ahlaksızlığa teşvik ettikleri gerekçesiyle karnaval ve oyunla ilgili pratikleri yasaklama girişimlerine, muğlaklığı ve karmaşıklığı reddedip kınamaya yönelik ciddi bir kararlılık yansır. (Günümüzde politik doğruluk denen şeyin doğuşuna böylece tanık oluruz.) Delumeau bunu deliliğe yaklaşımdaki paralel bir değişiklik ile ilişkilendirir;⁴ eskiden delilik uzgörü sahibi olmanın, hatta kutsallığın belirtisi olarak görülebilirken, artık açık açık günahın meyvesi olduğuna hükmedilir.

Bu beni, bu dönemin tamamına ait çok önemli bir özelliğe ulaştırıyor. Bu özelliğin başlangıç noktası, elit kültürüyle halk kültürü arasındaki giderek genişleyen uçurumdur. Peter Burke bunun ana özelliklerini saptamıştır. Elit kültürüyle halk kültürünü birbirinden ayırtmanın tehlikeleri vardır elbette. Örneğin teoloji, skolastik felsefe, hümanist yazın gibi elitlere mahsus kültürel unsurlar çok eskiden beri var olmuştur; ancak buna koşut bir durumun ortaçağda mevcut olmadığı savunulabilir. Yani elitlerin dışlandığı bir halk kültürü yoktu. Örneğin, halk dindarlığı biçimleri üst tabaka ve ruhban sınıfı tarafından paylaşılıyordu; bir başka deyişle karnavala herkes katılıyordu.

Ama Rönesansın sonlarından itibaren uçurumun giderek genişlediğini görürüz. Elitlerin halk kültüründen, dini alandaki putlara tapınmaktan veya karnavaldan ve halk eğlencelerinden bir bakıma uzaklaştığını söyleyebiliriz. Bu uzaklaşma halk kültürünün büyük bölümüyle, dindarlık idealleriyle ve seküler alandaki “medenilikle” uyumsuz görünen elit yaşam tarzının gelişmesinin başlangıcıdır. Bu uzaklaşma bu aşamada kalmaz ve son derece önemli sonuçlara yol açan bir girişimin, toplumu baştan yaratma ve kitlesel hayatı faal bir şekilde yeniden düzenleme girişiminin temelini oluşturur.

Sihirli dünyayı ortadan kaldıran ve sahneye dışlayıcı hümanizmin ilk uygulanabilir formlarını getiren dönüşümü bu bağlamda değerlendirmeliyiz. Dışlayıcı hümanizmin özelliği onu ortaya çıkaran süreçtir, müdahaleciliğidir, tek tipleştirme, homojenleştirmesidir, rasyonelleştirmesidir ve elbette ki sihire ve hiyerarşik dengeye karşı düşmanlığıdır.

İdeal olarak, yeniden düzenleme sürecinin tamamını çeşitli yönleriyle, iki reformasyon ve *polis devleti*yle birlikte takip edebilmemiz gerekir. Ama bunu yapmadan önce, ruhban sınıfından olmayanların Reform çabalarının arka planını biraz betimlemeliyiz. Bu çabaların altında yatan felsefi doğa kavramlarının modern tarihinin bir kısmını göz önünde bulundurmalıyız. Hümanizmin ortaçağın sonlarındaki ve erken modern dönemdeki gelişimine bakmalıyız; çünkü yaşamın ve toplumun disiplinli bir şekilde yeniden düzenlenmesi girişimine bunlar da epey katkıda bulunmuştur. Şimdi bu konuya yönelmek istiyorum.

9

Ama önce, bu dönemin tamamıyla ilgili genel bir söz daha söyleyeyim. Delumeau'nun iddiasına göre bu bir kaygı çağıdır.⁹⁵ Büyük korkular zamanıdır. Büyüden, yabancılardan, düzensizlikten ve elbette günahattan, ölümden ve yargılanacak olmaktan korkulur. Bu durum özellikle 14. yüzyılın büyük felaketlerinden, kıtlıklardan, savaşlarından ve hepsinden öte vebadan sonra belirginleşmiştir. Bazense sadece bu felaketlerle açıklanır.

Ama korkunun bu toplumun yaşadığı geçişler yüzünden artmış olması makul görünmektedir. Sadece yavaş ilerleyen sihirsizleştirme yüzünden değil, aynı zamanda toplumu yeniden düzenlemeye, bildik şeyleri yasaklamaya ve yeni bir şey başlatmaya yönelik süregelen girişimlerin getirdiği istikrarsızlaşma yüzünden de.

Unutmayalım ki sihirsizleştirmenin ilk neticesi şeytanların tasfiyesi değildi. Sihirsizleştirmenin radikal formu kilise büyüsunü tamamen reddettiğinden, her türlü büyüye kara büyü yaftasını yapıştırıyordu. Artık bu türden her şey şeytana aitti ve bütün büyücüler, marifetli kadınlar, şifacılar vs. artık şeytanın işbirlikçisi olarak yaftalanma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar.

Bir bakıma, şeytanlar bir noktada toparlanmış olurlar, tıpkı Tanrı'nın pozitif enerjisinin yüklü nesnelerden ve kilise büyüsunünden çıkarılıp başka bir yerde toplanması gibi. Tek bir düşman vardır: O da şeytanların başı, İblis'tir.

Bu değişim de kaygıya yol açar. İblis'e duyulan, kurtuluşumuza ilişkin korku büyür. Mücadeleye yapılan vurgu artar.

Dolayısıyla bu çağda, bir kısmı bize neredeyse delice görünen zulümlerin artması belki de şaşırtıcı değildir. Belki de burada toplumsal panik diyebileceğimiz bir fenomen vardır. 1789'daki Devrim Fran-

sa'sının meşhur "Grande Peur"ü buna örnek olabilir. Kötü güçlerle toplumsal düzen dolayısıyla mücadele ettiğimizden veya toplumsal düzeni onlara karşı bir kalkan olarak gördüğümüzden, bu düzen için vazgeçilmez kabul ettiğimiz şeyin temelden sarsılması epeyce korkuya yol açmış olabilir. Bununla, gereksindiğimiz korunmayı sağlamak için vazgeçilmez olan şeyin sarsılmasını kastediyorum. Bu tür bir korkunun seküler çağda da sürdüğü söylenebilir. Modern bir toplum, gençlerinden bazılarının terörizme başvurduğunu görünce derinden sarsılabilir; çünkü bu, düzenden anladıkları şeye, bireysel güvenliğin temeline yapılan bir saldırdır. Veya McCarthy döneminde, eskiden güvenilen bazı sosyal çevrelerin içlerinde komünistleri barındırdığı iddiasına verilen aşırı tepki bu duyguyu daha anlaşılır kılacaktır.

Ortaçağın sonlarıyla erken modern dönemde, önceden huzur içinde yaşamalarına izin verilenler de dahil olmak üzere marjinallere zulmedilmesinin artmasının belki de bunlara benzer sebepleri vardır. Cadı avı giderek yaygınlaşmıştır. Kâfirlerin peşine daha çok düşülmüştür. Serkeşlere duyulan korku artmıştır (gerçi burada nesnel bir değişim de vardı). Hipotez, aslında kişinin kendi kurtuluşuna dair bir yere kanalize olmayan anksiyetenin artmasıyla birlikte, herhangi bir tehlikeyle karşı karşıya kalan insanların, toplumsal kutsalda sığınacak mevziler olarak gördükleri şeylerin kirletilmesi tehdidine şiddet yoluyla karşılık verme ihtimallerinin de artmasıdır.

Bu konuya kitabın sonuna doğru geri döneceğim.

2

Disiplinci Toplumun Yükseliş

1

Öykümüzün bir kısmı doğaya sadece Tanrı'nın bir tezahürü olarak değil, giderek kendisi için ilgi duyulmaya başlanmasıyla alakalı gibi görünmektedir. Bu ilgi bilimde (Örneğin Aristoteles'in 13/14. yüzyıllarda tekrar keşfedilmesinde), sanatta (Örneğin kendi çevresinden, yakından gözlemlediği insanları resmettiği anlaşılan Giotto'nun yeni "realizminde"), etikte (Antik "doğa" etiklerinin, Aristoteles'in, stoacıların tekrar keşfedilmesinde) görülebilir. Bu süreç çok eskilere uzanır ve çeşitli evrelerden geçer. "12. Yüzyıl Rönesansı'nın" önemli bir boyutudur. Ve sonra, 15. yüzyıl nominalistlerinde doğaya yönelik başka, Rönesans hümanistlerindeyse başka bir tür ilgi görülür... Bilimsel yaklaşımdaki büyük devrim sırasında, 17. yüzyıldaki Galileo'cu-Newton'cu yönelimde daha başka, daha öte bir ilgi olduğu açıktır ve daha sonra bu ilgi de gelişip değişecektir.

Bunların modern sekülerlikle ilişkisi aşikâr bulunabilir. Yukarıda belirttiğim gibi, öykünün yaygın anlatımını benimseyerek, insanların doğaya, çevrelerindeki yaşama sadece Tanrı'yla ilişkilenecek için değil, "kendileri için" ilgi duymaya başladıklarını söyleyebiliriz. Önceden doğayı veya insan yaşamını resmedip düşünmekte tek bir hedefe sahipken, artık iki hedefleri vardır. Bizlere uzanan bir yolculuğun ilk

adımını atmışlardır. Doğanın kendisine duydukları ilginin giderek artması, ilahi olana referansın giderek zayıflaması bu adımı atmak için yeterlidir. Yolun sonunda nihayet modern bir dışlayıcı hümanist veya en azından sekülerist olacaklardır. Tabii ki bu son durağın mutlak doğru durak olduğu, doğayla doğa dışında bir şeye gönderme yapmadan veya sadece biz insanlara gönderme yaparak ilgilenmenin tek mantıklı tutum olduğu anlayışı bu öykünün temelinde yatmaktadır. Bunun yavaş yavaş ve direnişlere rağmen, ileri geri giderek, ama zaman içinde baskın çıkarak gerçekleşmemesi mümkün değildir.

Bu düz yol anlatısı yukarıda (Giriş'in son sayfasında) bahsettiğim türden bir "kayıp" öyküsüdür. Tanrı'ya gönderme yapmaktan vazgeçmek yeterlidir, doğayla kendisi için -veya kendi çıkarlarımız için- ilgilenmemiz "doğal" tutum olarak görülmeğe başlanır.

Ne var ki, bu bana yanlış geliyor. Zira, gerçek öykü çok daha ilginçtir. Yukarıda yer alan anlatıdaki ilk bariz yanlışlık, doğayla doğa için ilgilenmek ile Tanrı'ya göndermede bulunmayı birbirine karşıt göstermesidir; oysa gerçekte bu ikisi el ele gidiyorlardı. Thomas'ta etkili biçimine kavuşan yeni Aristotelesçilik-Hıristiyanlık sentezini ele alalım. Bu düşünce doğanın özerkleştirilmesi denebilecek şeye çoktan yol açmıştı. Etrafımızdaki şeyler kendi doğalarına, tezahürü olmaya çalıştıkları formlara ve dolayısıyla kendi kusursuzluk tarzlarına sahiptiler. Aynı zamanda inayet boyutunda bir başka tür kusursuzluk sergilemeleri de bekleniyordu, ancak bu onların özlerindeki doğal kusursuzluğu iptal etmiyor ya da ortadan kaldırmıyordu. *Gratia non tollit naturam, sed perficit* [İnayet doğayı yok etmez, onun potansiyeleli gerçek kılar].

Ama şeyleri kendi doğalarının kusursuzluğu bağlamında düşünmek, her ne kadar inayetin işleyişini paranteze alsada, Tanrı'ya sırt çevirmemize yol açmaz. Doğa, Tanrı'yla karşılaşmanın bir başka yolunu sunar, çünkü onun eseridir. Doğadaki düzen Tanrı'nın iyiliğini yansıtır. Aquinas'ın "Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis"¹ (Dolayısıyla yaratığın kusurlu olduğunu düşünmek, ilahi gücün kusurlu olduğunu düşünmektir) demesinin sebebi budur.²

Doktrinin bu olduğunu herkes bilir elbette. Başta belirttiğim düz yol yaklaşımıyla benimki arasındaki fark, değişimin gerekçesinin bir açıklaması olarak bu doktrinin ne kadar ciddiye alınabileceği hakkındadır. Tek mantıklı yaklaşımın doğal cazibesini hissettirmeye başladığı savunulabilir. Doğanın özerkleştirilmesi, doğaüstünün tümüyle

feshedilmesine doğru atılmış ilk çekingен adımdı. O sırada insanlar bunu bu kelimelerle düşünmüyorlardı elbette; Tanrı'yla ilgili makbul bir sebebe ihtiyaçları vardı. Ama onları asıl çeken, doğaya kendisi adına duyulan ilginin giderek artmasıydı.

Benim itiraz etmek istediğim de budur. Ama buradaki meseleye giden yolu netleştirmek için, durumun hem o zaman hem de şimdi kafamızı karıştırabilecek bir yönüyle ilgilenmeliyiz. Bir "inanç çağında" bile herkes eşit ölçüde dindar değildir. Hatta herhangi bir dönemde yaşanan tinselliğe/tinselliklere derinden bağlı olan insanların oranının az çok sabit olup olmadığını merak edebiliriz. Mesele inanç değildir. Okunmuş ekmeği aşk tılsımı niyetine kullanan kişi, takdisin gücünü epey ciddiye alıyordur muhtemelen. Ama dindarlık veya "Tanrı'yla münasebet" seviyesi kayda değer olamazdı.

Benzer şekilde, doğanın özerkliğiyle ilgili yaklaşımlar çok çeşitli anlamlar taşıyabilir. Doğayı düşünmek veya onun hakkında bilgilenmek, Tanrı'yı övmekten tutun da işleri halletmenin en etkili yolunu bulmaya, etik düşünceden estetik takdire dek çok çeşitli projelerin parçası olabilir. O halde, burada tek bir amaçtan bahsedemeyiz.

İlginç soru hangi amacın/amaçların egemen olduğu ve özerkliğe ilk geçişi, onu gerçekleştirenler nezdinde neyin açıkladığıdır. Bu geçişin süregelen etkisinin açıklaması nedir? Hangi anlamlar uygun veya en yüce olarak tanımlanmıştır? Burada da tek bir sebep aramamızı gerektirecek özel bir neden bulunmuyor elbette; ancak iddiam, Tanrı'ya gönderme içeren anlamların çok önemli bir rol oynadığıdır.

Bunun Aquinas'tan itibaren söz konusu değişimi ifade eden, ruhban sınıfına mensup âlim-entelektüeller için geçerli olduğu kesindir. Düz yol yaklaşımının açıklayamadığı şeyse, doğanın özerkleştirilmesinin kendine has bir dindarlığı nasıl mümkün kıldığıdır. Gerçekten de bu diğer dindarlık türleriyle çelişebilir ve değişimin direnişe yol açabilmesinin (ki açmıştır), dinsizlik olarak *kınanabilmesinin* (ki kesinlikle değildi) sebebi budur.

Bu farklı dindarlık biçimlerini anlamaya çalışabiliriz. Bir din anlayışı, şeyleri Tanrı'nın büyük eylem ve mucizelerinin belirlediği yer olarak görür. Bu inanış büyük oranda İncil kaynaklıdır, ama İncil'den sonra gerçekleşmiş mucizelerden ve olağanüstü olaylardan da beslenir. Ekmeği düşünmek onu çöle indirilen kudret helvasıyla, Musevilerin Hamursuz Bayramı'yla, İsa'nın son akşam yemeğiyle, semavi ziyafetle ilintilendirmektir.¹ Ekmeği Tanrı'nın bu işlerindeki rolüne odaklanarak düşünmek, bu edimlerden bağımsız şekilde onu belirleyen sabit

bir varlık olma manasında ekmeğin doğasıyla ilgili değerlendirmeleri imkansız kılar. Bu tinsellik Kitabı Mukaddes'e ve orada okudukları olayları alegorileştirmeye odaklanan, yüksek ortaçağın âlim-keşîşleri tarafından yaygın bir şekilde benimsenmişti.

Ama burada eksik olan evrenin düzenli bir bütün, kozmos ya da sonradan verilen isimle "universitas mundi" şeklinde anlaşılmasıdır. Yaklaşımlardan birinin Tanrı'nın sözel edimlerine, diğerinse bu edimleri mümkün kılan muhteşem sistematik dile odaklandığını söyleyebiliriz. Bu imgeyi geliştirerek, ilk yolu tercih eden insanlara göre diğerlerinin Tanrı'nın gücünü ve mucizelerini önemsizmiş gibi gösterdiklerini, sanki yeni sözcükler yaratamamış gibi Tanrı'yı fazlasıyla sınırlandırdıklarını öne sürebiliriz. İkinci yolu tercih edenlere göre ise ilk baştakiler, Tanrı'nın en büyük mucizelerinden birinin düzenli bütünü yaratılması olduğunu görmezden gelmektedirler.⁴ Autun'lu Honorius'un dünyayı dev bir kitharaya benzetmesinde görüldüğü gibi...

*Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti chordas ad multiplices sonos reddendos posuit.*⁵

(En büyük zanaatkâr, evreni büyük bir kithara gibi yaratmış ve üstüne çeşitli sesler çıkaracak teller yerleştirmiştir.)⁶

Elbette ikinci yolu tercih eden insanlar için, doğanın özerkliği şeylerin sembolik ya da alegorik anlamlarını herhangi bir şekilde reddetmeyi içermiyordu. Öte yandan, bu anlamların artık ahenkli bir düzen bağlamında anlaşılması gerekiyordu. Konuşma edimleri düzenli bir dilin sentaks ve dağarcığından faydalanıyordu. Şeylerin sabit bir doğaya sahip olması, bize Tanrı'yı gösteren işaretler olmalarına engel değildir. St. Victorlu Hugues'ün dediği gibi: "Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei..."⁷ (Duyularla algılanabilen dünyanın tamamı, Tanrı'nın parmağıyla yazılmış bir tür kitap gibidir.)⁸

Yani doğanın özerkliğinin özgün ve kuvvetli tinsel kaynakları vardı. Ama aynısı resim ve heykel sanatlarındaki yeni "gerçekçilik" için de geçerliydi. Bu da sık sık yeni bir şey olarak sunulur: Meryem ve çocuk İsa portrelerinde gerçek modellerden yararlanıldığının fark edilmesi, dini resimde bireysel portrelere ve çeşitliliğe yer verilmesi, Bizans kiliselerinin kubbelerindeki muhteşem İsa Pantokratorlarında olduğu gibi sadece söz konusu kişinin ya da varlığın evrensel, norma-

tif bir özelliğinin temsil edilmekle kalmayıp canlı bireylerin özelliklerinin de ortaya çıkmaya başlaması vs. gibi... Tüm bunlar genellikle dini amaçların yanı sıra din-dışı bir saikin belirişi olarak da yorumlanır.⁹

Ama burada da zıtlık yanlış değerlendirilir. Doğanın düzenli bir bütün olarak görülmesinin görsel sanatlara etkisinin yanı sıra, 12. ve 13. yüzyıllardaki bu değişim için başka tinsel sebepler de görebiliriz.

Yüksek ortaçağın manastır tinselliğinde, genellikle inzivaya çekilmiş azınlıklar tarafından sürdürülen, havari hayatına¹⁰ en yakın mekânlar manastır olarak görülürken 12. yüzyıl sonunda, ruhban olmayanların başlattığı akımlarda yeni bir havari hayatının dünya içinde, hatta dünya için istendiğini görürüz. Yani yeni hayat dışarı çıkıp dünyaya vaaz vermeyi içermekteydi; sözcüğün (kısmen bu akımlar sayesinde) edildiği (veya yeniden edildiği) anlamda havarice bir hayat olacaktı bu. Söz konusu akımlardan bazıları, örneğin Peter Waldo'nun başını çektiği, sonunda sapkın sayılmıştır; diğerleri, özellikle de Francesco ve Dominicus tarafından kurulan yeni tarikatlar ise kilise hayatında devrim etkisi yaptılar.¹¹

Bu yeni yönelim bir ihtimal, yukarıda bahsettiğim bir tinsel gelişimle ilintili olabilir: Latin Hristiyanlık dünyasına egemen durumdaki (Örneğin Pantokrator'a yansıtılan) yargılayıcı İsa'ya ibadet yerine, bu yüzyıllarda insan İsa'ya, acı çeken İsa'ya ibadetin giderek ön plana çıkmasını kastediyorum. Bunu Aziz Francesco da, örneğin taşıdığı stigmatayla yansıtır. İsa'nın acı çeken bir insan olarak vurgulanmasının, İsa'yı zamanımızın acı çeken insanlarıyla bütünleştirme hedefiyle örtüştüğü kesindir. Bunlar aynı egemen fikrin, İsa'nın kardeşimiz ve komşumuz olduğu, aramızda olduğu fikrinin iki yönüdür.

Bu yeni tinsel yön işte bunlarla ilgiliydi. Önceki tinsel eğilimlerde uzakta tutulan İsa'yı halka, halkın arasına, özellikle de yoksullara getirme isteği, enkarnasyona inanç gibi Hristiyanlığın ana temalarından biridir ve Hristiyanlık tarihinde çeşitli formlarda tekrar tekrar belirir. Bu yeni akımların hedefi "havari hayatının" ağırlık merkezini manastırdan çıkarıp ruhban sınıfından olmayanların, özellikle de kentlerdeki tacirlerin, zanaatkârların yeni sosyal çevrelerine ve oralarındaki yoksulların arasına yerleştirmektir. Nitekim Waldo da Francesco da zanaatkâr çocuklarıdır.

Dolayısıyla İsa'yı dünyaya, ruhban sınıfından olmayanların dünyasına, önceden kutsanmamış olan dünyaya getirmeye yönelik bu çabanın, bu dünyaya yeni bir odak noktası ilham etmesi tamamen

şaşırtıcı değildir. Bu bir yandan, bizi çevreleyen canlı ve cansız şeylerdeki Tanrı'nın yaşamına ilişkin zengin Fransisken tinselliğinde gördüğümüz yeni doğa vizyonunu içeriyor, diğer yandansa sıradan insanları merkezi konuma getiriyordu.

Üstelik sıradan insanları bireysellikleriyle odak noktası haline getiriyordu diye de ekleyebiliriz. Çünkü Fransisken tinselliğinin bir başka önemli yönü, yoğun bir şekilde İsa'nın şahsına yoğunlaşmasıydı. Louis Dupré'nin ileri sürdüğü gibi bu tür dindarlık sonunda "şahsın biricik tikelliğine dair yeni bir perspektif" kazandırır. Entelektüel düzeyde bu yeni perspektifin büyük Fransisken düşünürlerinin, Bonaventure'un, Duns Scotus'un, Ockham'ın yazılarında belirmesi zaman alır, ama sonunda tikelliğe, tümelin bir örneklemesi olmanın ötesinde yeni bir statü de kazandırır. Kusursuz bilgi artık "bireysel formu", yani Scotus'un dilinde "haecceitas"ı kavramak anlamına gelecektir.¹²

O sırada net olması mümkün değilse de, şimdi geçmişe baktığımızda bunun Batı uygarlığı tarihinde büyük bir dönüm noktası, bireyselliğin kültürümüzü belirleyen başatlığına doğru atılan önemli bir adım olduğunu görebiliriz. Ama bu kadar önem taşımasının sebebi, telaffuz edilmesi güç yeni skolastik terimlerin icadından ibaret basit bir entelektüel değişimden çok daha fazlası olmasıdır elbette. Öncelikle dindarlık açısından, dua ve sevgi temelinde gerçekleşen bir devrimdi bu: Birey-insan paradigması, Tanrı-İnsan, yani diğer tüm insanların insanlığının ancak onunla kıyaslanarak gerçekten bilinebileceği kişi, giderek belirginleşmeye başlar.

Dolayısıyla bu odaklanmanın resim sanatındaki ilk yansımalarından birinin Giotto'nun Assisi Kilisesindeki duvar resimleri olması rastlantı değildir. Çeşitliliğe ve gerçek çağcıl insanların ayrıntılı yüz hatlarına yönelik bu ilgi, resmin dini gayesine dışsal, arızı bir şey değildi; dünyaya yönelik yeni tinsel tavrın özüne dairdi.

Özerk doğaya yönelik ilginin yeniden doğuşundaki iki tinsel saiki tespit etmiş oldum: Tezahürleri mikro düzenin sürgit mucizelerini (Bu özellikle insanları kapsar elbette, ama onlarla sınırlı değildir) sergileyen düzenli kozmosun yaratıcısı olan Tanrı'ya ibadet ve İsa'yı halkın arasına indirmek amacıyla dünyaya yeni bir şekilde, Evanjelizm açısından yöneliş. Bu ikisinin birbirine iyi uyabileceği açıktır; önceden İncil'in yeterince etkilemediği bir topluma veya sosyal çevreye Evanjelizm açısından yöneliş, muhataplarımıza daha iyi hitap edebilmemiz için bizi onların yaşamlarında Tanrı'nın zaten var olduğunu görmeye

davet eder. Reformasyon sonrasında en iyi misyonerlik faaliyetleri bunu sürekli göz önünde bulunduracak, İncil'i vaaz verdikleri halkın kültür ve geleneklerine uyarlamaya çalışacaktır. Şöyle genel bir savda bulunulabilirdi: İncil'in vaaz edilmesi, vaizin üstün konumunun bir ifadesi olmaktan öteye geçecekse, dinleyicilerin yaşamını yakından ve saygıyla araştırmayı gerektirir, çünkü bu yaşam İncil'in getireceği inayetten de önce gelir. Doğanın özerkliğine yönelik yeni anlayışın önde gelen kimi ifadelerinin resmi adı Ordo Praedicatorum (Dominiken Tarikatı. Kelime anlamı vaizler tarikatıdır. – y.n.) olan bir tarikatın üyelerinden gelmesi de şaşırtıcı olmamalıdır.

Bu yeni çifte yönelimin ortaya çıkışının bu yüzyıllardaki sosyolojik evrimle, özellikle de toplumun feodal yapılarından nispeten kurtulmuş yeni şehirli çevrelerin gelişmesiyle yakından bağlantılı olduğu açıktır. Bunlar kendi kendilerini idare için yeni ortamlara, kentlere, loncalara, meslek birliklerine ve yerelliğin ötesine uzanan yeni bağlantı ağlarına sahip çevrelerdir. Ayrıca tamamen gezgin vaizlerden oluşan yeni tarikatlar bu daha geniş bağlantılı olma hissini taşraya yaymak için çok şey yapmışlardır. Fikirleri, imgeleri ve başka yerlerde benzer konumlarda olan kişilerle bağlantılı olma hissini yayan kanallar haline geldiler. Gezgin keşişler bir bakıma iletişimin medyası, aracısıydılar; bu araçlar sayesinde sıradan insanların arasında daha canlı bir toplumsal bağlantı tahayyülü gelişebiliyordu ve matbaanın icadı muazzam bir atılımla bu süreci katbekat yoğunlaştıran dek süreç böyle devam etti.¹³

Ama toplumsal temeli anlamak, burada faal olan dini saikleri önemsizleştirmek anlamına gelmez. Doğaya duyulan yeni ilgi dinsel yaklaşımın kısmen bile olsa dışına çıkmak anlamına gelmiyordu; daha ziyade onun içindeki bir mutasyondur. Modern sekülerliğin düz yol anlatısı savunulamaz. Burada onun yerine önerdiğim şey, niyetlenilmemiş sonuçlarla dolu olan zikzaklı bir anlatıdır. Doğanın özerkliğinin, sonunda (birazdan bahsedeceğim başka bazı değişikliklerin ardından) dışlayıcı hümanizmin değirmeninde öğütülecek tahıl haline geldiği kesinlikle doğrudur. Doğanın özerkliğinin yerleşik hale gelişinin bu yolda atılmış bir adım olduğuyorsa son derece yanlıştır. Bu hamlenin o sıralar bambaşka bir anlamı vardı ve koşullar farklı olsa, günümüzde inançsızlar için taşıdığı anlamı asla taşımayabilirdi.

Burada anlatmaya çalıştığım sava varmanın bir başka yolu, doğayla doğa için ilgilenmenin bilimsel çalışmalarda, estetik betimlemelerde veya etik mütalaalarda her zaman aynı anlama gelmediğini söylemek-

tir. Doğadaki şeyleri bizim için görünür kılan arka plan anlayışına bağlı kalarak, bu ilgi bambaşka bir şey haline gelebilir. Bu son cümledeki Heidegger'ci tını kasıtlıdır. Heidegger bu "varlığın anlamı" meselesini, var olanların ne olduğuna ilişkin genellikle ifade edilmeyen, dönemden döneme değişebilen arka plan anlayışını irdelemiştir.

İncelediğimiz dönemde, doğadaki şeylerin yaratılmış varlıklar oldukları, Tanrı'nın elinden çıktıkları gerçeğini bir şekilde sergiledikleri kesin kabul ediliyordu. Heidegger'in sık sık söylediği gibi, ortaçağda var olanlar *ens creatum* ana tanımı altında kavranıyordu. Bunu söylerken Heidegger'in kafasında muhtemelen ilk çalışma konusu olan skolastik dönem vardı. Ama aslında, gördüğümüz gibi, bu genel tanıma uyan birden fazla anlayış sistemi bulunmaktaydı. Şeyler, Tanrı'nın muhteşem edimlerinin tezahürü olarak görüldüklerinde, aynı zamanda yaratılmış olarak da anlaşılıyorlardı, ama bu onları düzenli bir kozmosa dahil eden yaklaşımdan çok farklıydı.

Çerçeve tanımlarının farklı şekillerde daha da gelişmiş olması öykümüz açısından önemlidir. Evanjelizm bağlamında dünyaya yönelmenin görsel sanatlardaki etkisinden bahsetmiştim. Ama bununla bağlantılı olan, doğayı kurallı bir düzen, tutarlı bir kozmos olarak görme yaklaşımı da zamanla etkili olmuş gibidir. Şeylerin aşkın gücün tezahürleri olduğu anlayışına dayalı olan bir sanatın onları tutarlı bir düzene göreceli olarak yerleştirmekle uğraşması gerekmez. Başların gövdelerle veya figürlerin arka planla, bize göre orantılı olmamaları önemli değildir. Ama 15. yüzyıl resim sanatında perspektife ulaşılmasıyla birlikte, tutarlı tek bir uzama net bir şekilde yerleştirilmiş nesneler görürüz.¹⁴ Doğayı taklit etmenin bu yeni yolunun, "şey" olmanın ne olduğuyla, şeylikte neyin önemli olduğuyla ilgili bambaşka bir çerçeveden kaynaklandığı açıktır.

Uzamdaki tutarlılık, zamansal tutarlılığı da gerektirir. Daha önceden, başka bir yerde irdelediğimiz gibi, zaman karmaşık bir şey olarak anlaşılıyordu. Olayların düzenli bir ritimle ardışık olarak gerçekleştiği seküler zamanın, sıradan "dünyevi" varoluşun zamanının dışında, daha yüksek zamanlar, ebediyet türleri vardı. Platoncu ebediyet adını verdiğim, asla değişmeyen bir özler boyutu vardı ve durmadan değişen kopyalar bu özlerin soluk görüntüleri idi. Sonra Tanrı'nın ebediyeti, Tanrı'nın içinde tarihin tüm akışıyla eşzamanlı olarak durduğu "nunc stans" zamanı vardı. Bir de daha yüksek olan ve bazı yüksek anlarda periyodik olarak yaklaşılabildiğimiz, kurucu olayların zamanı, kökenler zamanı vardı.

Bu son cümleden anlaşıldığı üzere, bu yüksek zaman türlerinin seküler zamanla iç içe geçtiği, seküler zaman-uzamın basit ve tutarlı düzenine müdahale ettiği düşünüüyordu. Seküler zamanda birbirlerine çok uzak olan iki olay, biri kökenler zamanına yaklaştığından aslında birbirine yakın olabiliirdi. Örneğin bu seneki Paskalya arifesi, bizi, geçtiğimiz seneki bir yaz gününden daha yakın olan ilk Paskalya vaktine geri götürür... Oysa o yaz günü salt seküler zaman açısından daha yakındır. Mısır'daki orijinal Hamursuz Bayramı'yla İsa'nın son akşam yemeği tipoloji bakımından birbirine yakınlaşır, oysa seküler zamanda aralarında asırlar vardır vs.

Öte yandan zamanın homojen olmaması uzamın da homojen olmamasını gerektirir. Bazı kutsal mekânlar -kilise, türbe, bir hac yeri- yüksek zamana gündelik mekânlardan daha yakındır. Bu karmaşıklığı veya daha doğrusu buradaki hiyerarşiyi gerçekten kavrayabilmek için uzamı bölüp parçalamak veya onu tutarlı bir şekilde vermeye çalışmamak gerekir. Bu ikinci seçenek, Rönesans öncesi kilise resim sanatını epey etkilemiş olan ikonik gelenekte benimsenmiştir.

Ama tutarlılığın resim sanatına yerleşmesinden sonra birinci seçenek ön plana çıkar ve bunu Katolik barok çağın bazı tablolarında görebiliriz. Tintoretto'nun Scuola di San Rocco'daki Diriliş'i buna örnektir. Mezardan çıkan İsa figürü tablonun geri kalanıyla, nöbetçilerin bulunduğu yerle tezat oluşturan belirgin bir süreksizlik alanındadır. Doğanın özerkliği düşüncesi yerleşik hale geldikten sonra, aynı derin dini anlamın epey farklı bir formda tekrar ortaya çıkışına iyi bir örnektir bu.

Bir dizi başka kayma daha vardır ki hep birlikte, dünyanın *ens creatum* olarak tanımlanmasını, hikâyemiz açısından can alıcı olan bambaşka bir yöne çekerler. Egemen Thomasçı fikre, doğanın özerkliği fikrine karşı yapılan nominalist devrimle başlar bu kayma. Yine temel saik teolojiktir. Aristotelesçi doğa nosyonu her şey için doğal bir kusursuzluk, o şeye özgü bir iyi tanımlar gibidir. Bunun Tanrı'nın iradesinden bağımsız olması gerekirdi gerçi ama, şeyleri böyle yaratan da yine Tanrı'dır. Ancak bir defa yaratıldıktan sonra, görünüşe göre Tanrı artık onun için neyin iyi olduğunu yeniden belirleyemez. En iyi varlık olan, her zaman mutlaka iyiyi isteyen Tanrı'nın, A isteğinin B objesinin doğal iyiliği olduğu durumda, B için A'yı istemeye mecbur olduğunu söylemek gelebilir insanın içinden.

Buradaki B insanoğludur elbette ve dolayısıyla görünüşe göre Tanrı insanları yarattıktan sonra, doğaları tarafından iyi olarak tanımlanan şeyi onlar için istememesi mümkün değildir. Ama bazı düşünürler bunu Tanrı'nın egemenliğine getirilmiş kabul edilemez bir sınırlama olarak görmekteydi. Tanrı neyin iyi olduğunu belirleme konusunda her zaman özgür olmalıydı. İyi, Tanrı'nın istediği herhangi bir şeydir; Tanrı (doğa tarafından belirlenen) iyiyi istemek zorunda değildir. Ockham ve yandaşlarının özlerin "realizmini" reddetmelerinin en büyük sebebi de buydu.

Bu noktada, tüm bu insan düşüncesi boyutunun son derece önemli bir başka yönü ön plana çıkar. Çerçeve, yani varlığın anlamı, sadece bir dünya görüşüne değil, failin dünyadaki konumuna ilişkin anlayışa da bağlı olacak şekilde görecelidir. Özlere ilişkin gerçekçilik, meşru eylemin, öncelikle şeylerde keşfedilmesi gereken modellere (özlere) uyması gerektiğini düşünen failin içinde bulunduğu zorluğa delalet eder. Buna karşılık nominalizmde, üst-fail olan Tanrı, şeylerle kendi özerk amaçlarına uygun şekilde serbestçe ilişki kurar.

Ama bu doğruysa bizler, yani yaratılmış failer de bu şeylerle sadece sergiledikleri normatif modeller bağlamında değil, yaratıcımızın bağımsız üst-amaçları bağlamında da ilişki kurmak zorundayız demektir. Şeylerin hizmet ettiği amaçlar şeylerin dışındadır. Bu, temelde bir araçsal akıl duruşudur.

Bu akıl elbette en başta Tanrı'nın amaçlarının hizmetindedir; ama değişim kısa sürede yeni bir varlık anlayışı getirecektir. Buna göre bütün içsel amaçlar reddedildiğinden, nihai nedensellik ortadan kalkar ve geride sadece etkin nedensellik kalır. "Dünya resminin mekanikleşmesi" denen şey gerçekleşir. Bu da, bir hipotezin doğruluğunun iyice sınanmasının, onunla iş görebilmeyi sağladığı bilimsel bir yaklaşıma kapı açar. Bacon'ın görüşü de budur.

Radikal bir değişim gerçekleşmiştir. Hâlâ *ens creatum* boyutundadır. Dünya Tanrı'nın yaratısıdır. Dahası, düzenli bir bütündür. Ama düzen artık, dünyanın örnek almamız gereken bir normatif modeller sisteminin (az çok kusurlu) örneklemelerini sergilemesi anlamında normatif değildir. Dünya karşılıklı birbirlerini etkileyen parçalarla dolu engin bir sahadır. Çeşitli şekillerde işleyecek, yani belirli sonuçlar üretecek şekilde tasarlanmıştır.

Amaçlar dışsaldır, yani şeyleri içlerinde faaliyet gösteren sözde normatif modeller üzerinden anlayamayız. Ama bu türden bir meka-

nizmanın hangi hedefe hizmet için tasarlandığını bulabilirsek amaçları da kavrayabiliriz. Normatif bir sistem yoktur, ama şeyler belirli sonuçlar elde etmek için kullanıldıklarında düzgün çalışırlar.

Tanrı'nın gerçekleştirdiği sonuçlar bunlardır. Bunu ya Kitabı Mukaddes'ten ya da Tanrı'nın yarattıklarını inceleyerek çıkarabiliriz. Bu amaçları benimsemeye çalışmak bize kalmıştır.

Bu dünyada dindarca yaşamak, Aquinas'ın düzenli Aristotelesçi kozmosunda veya Sahte-Dionysos'un hiyerarşisinde yaşamaktan çok farklıdır. Artık durum Tanrı'nın kendini alamet ve sembollerle ifşa ettiği bir normatif düzeni takdir etmekle ilgili değildir. Daha çok, onun içinde araçsal aklın failleri olarak yaşamak ve Tanrı'nın amaçlarını yerine getirmek için sistemi etkili bir şekilde çalıştırmak zorunda kalırız; çünkü Tanrı, dünyasında kendini alametlerle değil bu amaçlarla ifşa eder. Bunlar sadece iki farklı yaklaşım değildir, birbiriyle uyumsuz iki yaklaşımdır da aynı zamanda. Araçsal yaklaşımı etkili şekilde benimseyebilmek için kozmosu alametlerin alanı olarak yorumlama çabasından vazgeçmemiz, bunu bir yanılsama olarak görüp reddetmemiz gerekir. Evreni sadece popüler inanç düzeyinde, bir ruhlar dünyası olarak sihirsizleştirmemiz yetmez; benzer bir değişimi bilimin yüksek kültür düzeyinde de gerçekleştirmemiz ve içinde her şeyin anlamlı olduğu düzenli alametler dünyasının yerine, sessiz ama faydalı bir makineyi koymamız gerekir.

Bu yönelimin Reformasyon teolojisindeki sihirsizleştirme dürtüsüyle nasıl el ele gittiğini görebiliriz. Bu bilim tarzının İngiltere ve Hollanda'da serpilmesi rastlantı değildir. Reformasyonun nihai etkilerinden bahsederken gündeme gelen kritik özellikler burada da karşımıza çıkar: Sihirsizleştirme, dünyaya yönelik aktif araçsal yaklaşım ve Tanrı'nın iyilik olan amaçlarının benimsenmesi. Bunlar yeni beliren dışlayıcı hümanizmin anahtar özellikleridir.

Ama öykümüzün bu kısmı hâlâ tamamlanmış değildir. Bu haliyle, sembolden mekanizmaya geçişin temel sebebi bir teolojik gereklilikmiş gibi görünüyor. Sadece neyin Tanrı'nın egemenliğiyle uyumlu olduğuna ilişkin bir görüş, sonunda normatif dünyaya yönelik yeni bir insani yaklaşım yaratır. Bu öyküde doğruluk payı olduğu kesindir ve Reformasyonun Tanrı'nın egemen gücü üzerindeki ısrarıyla benzerlik gösterdiği barizdir. Yine de insani failliğin bu şekilde araçsal açıdan yeniden tanımlanmasına, hümanizmin düzenleyici eylemle böyle ilişkilendirilmesine yönelten başka güçler de vardı. Dini inançla yakından ilişkili olsa da ondan kısmen bağımsız olan bu yeni hümanizmin Rönesans döneminde derin kökleri bulunmaktadır.

Birincisi, bilimle uğraşırken ne yaptığımıza ilişkin yeni bir fikrin belirdiğini görürüz. Anlamak düşüncede bir düzen inşa etmemizi gerektirir. 15. yüzyılda Cusa'lı Nicholas bu türden bir açıklama geliştirmişti. Bu inşacılık, kozmosun anlamlı bir düzen olarak görülmesine meydan okumamıştı henüz. Önce Floransa'daki sosyal çevresine, sonra da onun çok ötesine yayılan son derece etkili bir Platonculuk geliştiren Ficino, örneğin, bu yaklaşımı benimsemişti.

İnsanoğlu gökyüzünün düzenini, oradaki şeylerin ne zaman hareket ettiklerini, nereye ve nasıl gittiklerini ve neye yol açtıklarını gözlemlediğine göre, insanoglunun neredeyse gökyüzünün yaratıcısınıninkine denk bir dehaya sahip olduğunu kim inkâr edebilir? Ve insanoglunun gerekli araçları ve gökyüzünü meydana getiren maddeleri ele geçirebilse gökyüzünü bir şekilde inşa edebileceğini kim inkâr edebilir, daha şimdiden onu farklı bir materyalle, ama çok benzer bir düzenle ürettiğine göre?¹⁵

Sonradan Leonardo da buna benzer bir düşünce geliştirir. Şeylerdeki “ragione’leri” bulmamız gerekir. Ama bu, ikinci bir yaratma eylemini, hatta iki çeşit yaratma eylemini gerektirir. Biri akılla yaratma, yani bilim; diğeryse hayal gücüyle yaratma, yani sanattır.

Ama insan-failin aktif, yapıcı, biçimlendirici olduğu vizyonu dünyanın bilim ve sanat yoluyla, üstünde düşünülerek kavranmasına yarayan faaliyetlerle sınırlı değildir; aynı zamanda, ahlaki gelişime ve iyi yaşama nasıl erişilebileceğine dair yeni bir anlayış biçimindeki etikte de bu faillik daha geniş bir yer tutmaya başlar. Şimdi bunu incelemek istiyorum.

2

Bu öykünün can alıcı bir safhası Rönesanstaki medenilik nosyonuyla başlar. Rönesans “medeniliği”, “medeniyetimizin” atasıdır ve onunla hemen hemen aynı güce sahiptir. Yaşam tarzımızda değer verdiğimiz mükemmelliklere, inceliklere, önemli başarılarla sahip olmayan kişilerde bulunmayan, bizimse sahip olduğumuz şeydir. Ona sahip olmayanlar *sauvages*'dir (yabaniidirler). Terimden anlayabileceğimiz gibi, altta yatan temel zıtlık orman hayatıyla şehir hayatı arasındadır.

Şehir, tıpkı antiklerdeki gibi, insan yaşamının en iyi ve en yüksek halinin mekânı olarak görülür. Aristoteles insanların doğalarının tam

potansiyeline ancak *polis*'te (kent devletinde) ulaştıklarını açıkça belirtmiştir. “Medenilik” (*civility*), “polis” sözcüğünün Latince çevirisi “civitas”la ilişkilidir ve aslında Yunanca sözcük *polis*'in türevleri de buna yakın anlamlarda kullanılmıştır: 17. yüzyılda Fransızlar kendilerinin sahip olduğu ve “sauvages”ın sahip olmadığı bir “état policé”-den (medeniyet halinden) bahsediyorlardı.

Yani bu terim kısmen yönetim şeklini ifade ediyordu. İnsanlar yöneticilerin ve “yüksek memurların” da işlerini kendisine uydurdıkları bir hukuk sistemi çerçevesinde, düzenli bir biçimde yönetilmeliydiler. “Doğal insan” imgesi atfedilen yabanilerin böyle şeylere sahip olmadıkları düşünülüyordu. Oysa çoğu durumda sahip olmadıkları şey, aslında, toplum üzerinde büyük bir gücü olan, dolayısıyla da bu toplumu yeniden yapılandırabilen sürekli bir yönetim aracının, bizim modern devlet olarak düşündüğümüz şeyin icraatlarıydı.¹⁶ Bu devlet geliştikçe, “état policé”nin belirleyici bir özelliği olarak görülür oldu.

Üçüncüsü, medeniliğin gerektirdiği yönetim şekli iç barışı bir ölçüde garantiliyordu. Gerek genç aristokratlar gerekse halk arasında kabadayılığı, rastgele ve yetkisiz şiddet kullanımını, sokak dalaşlarını hoş görmüyordu. Erken modern dönemde bunlara sık sık rastlanıyordu elbette. Bu da “medeniliğin” Rönesans dönemindeki anlamı ile “uygarlığın” çağımızdaki anlamı arasındaki önemli bir farka dikkatimizi çeker. Sabah gazetemizde Bosna veya Ruanda'daki katliamları veya Liberya'da hükümetin devrildiğini okurken, neyse ki olaysız biçimde “uygarlık” dediğimiz şeye sahip olduğumuzu hissederiz, bunu yüksek sesle söylemeye belki biraz utansak da... Ülkemizde ırk ayrımı yüzünden çıkan bir çatışma sükûnetimizi bozabilir, ama hızla eski halimize döneriz.

Rönesans dönemindeyse bu ideali benimsemiş elitler onun sadece yurtdışında var olmamakla kalmayıp, yurt içinde de son derece kusurlu bir şekilde gerçekleşmiş olduğunun farkındaydılar. Sıradan insanlar, Amerika'daki yabanilerle aynı düzeyde olmasalar da, hatta Avrupa'nın kıyısındaki yabani halklardan (Örneğin İrlandalılardan, Ruslardan)¹⁷ çok üstün olsalar bile, epeyce mesafe kat etmeliydiler. 1551'de Venedik'te çıkartılan bir genel eğitim kanununda önerildiği gibi, egemen elitlerin bile her yeni kuşakta sıkı bir disipline tabi tutulması gerekiyordu.¹⁸ Medenilik tarihin belirli bir safhasında ulaşılan ve ardından kolayca benimsenen bir şey değildi; oysa uygarlığı bu şekilde düşünmeye eğilimliyizdir.

Takriben 1400'den itibaren Avrupa toplumlarının yaşadığı geçişin bir yansımasıydı bu. Yeni (veya yeniden keşfedilmiş) ideal, yeni bir yaşam tarzını yansıtıyordu. Örneğin, İngiliz soylularının ve üst tabakanın Güller Savaşı'ndan önceki yaşamlarını Tudorların egemenliğindeki yaşamlarıyla karşılaştırdığımızda, arada çarpıcı bir fark görürüz. Tahta hizmet için girilen savaşlar dışında savaşmak bu sınıfın normal yaşam tarzının bir parçası değildir artık. Dört yüzyılı aşkın bir zaman buna benzer bir süreç yaşandı, ta ki sürekli bir iç barış sağlayabilen ve ticaretin siyasi toplumun ilgilendiği başlıca faaliyet olarak büyük ölçüde savaşın yerini aldığı veya en azından savaş kadar önem taşıdığı bir ülkeye normal, "uygar" bir ülke denildiği 1800'lere dek.

Ama bu değişim dirençle karşılaşmadan gerçekleşmedi. Genç soylular yer yer patlak veren kargaşalara yol açabiliyorlardı, karnavallar sahte şiddet ile gerçek şiddet arasındaki ince çizgide gidip geliyordu, şakiler ortalıkta cirit atıyorlardı, serseriler tehlikeli olabiliyordu, dayanılmaz hayat koşullarının yol açtığı şehir isyanları ve köylü ayaklanmaları sık sık tekrarlanıyordu. Medeniliğin de bir ölçüde savaşçı bir itikat olması gerekiyordu.

Düzenli idare, medeniliğin bir özelliği idi. Ama başka özellikleri de vardı. Günümüzde teknoloji diyebileceğimiz şeyin, sanat ve bilimin belirli ölçüde gelişmesi; rasyonel ahlaki özdenetimin artması, ayrıca - burası önemli- zevk, görgü, zarafet; kısacası iyi eğitim ve nezaket kuralları da bu özellikler arasındaydı.¹⁹

Ama bu gelişmeler, en az düzenli yönetim ve iç barış kadar disiplin ve eğitimin meyveleri olarak görülüyordu. Medenilikle ilgili en temel imge, onu orijinal hali vahşi, ham olan doğanın terbiye edilmiş veya ehlileştirilmiş hali olarak sunmaktaydı.²⁰ Atalarımızın bize şaşırtıcı gelen kavim-merkezciliklerinin temelinde yatan budur. Farklılıklarını, örneğin Kızılderililerle aralarındaki farklılığı, bugün bizim söyleyebileceğimiz gibi iki "kültür" arasındaki bir ayrım olarak değil, kültür ile doğa arasındaki bir farklılık olarak görüyorlardı. Bizler eğitimliyiz, disiplinliyiz, biçimlenmişiz; onlarsa bunlardan hiçbirini değildir. Onlar ham, biz pişmişizdir.

Bu zıtlıkta bir çift-anlamlılık olduğunu unutmamak önemlidir. Birçok kişi medeniliğin bizi zayıflattığına, efemineleştirdiğine inanmaya meyilliydi. Belki de erdemin doruğu tam da bozulmamış doğadaydı.²¹ Ve tabii tüm bu kavim-merkezci yaklaşımların Montaigne gibi saygın istisnaları da vardı.²² Ama hangi tarafta olurlarsa olsunlar, vahşi/evcil zıtlığı çerçevesinde düşünenlerin genel anlayışı, bizi ilkinden ikincisine

götüren sürecin sıkı disiplin içerdiği şeklindeydi. Lipsius bu disiplini “Kirke’nin asası” olarak tanımlar; disiplin, “İnsan olsun hayvan olsun bu asayla dokunduğunu ehlileştirir, evvelce azılı ve başa çıkılmaz olanları korku ve itaate sürükler”.²³ “Kirke’nin asası” müthiş bir edebi imgedir ve disiplini kolay gibi gösterir, oysa cümlelerin ikinci kısmı bu dönüşümün yavaş ve zahmetli olduğunun göstergesidir. Medenilik insanın kendi üstünde çalışmasını, şeyleri olduğu gibi bırakmamayı, onları değiştirmeyi gerektirir. Kendimizi yeniden biçimlendirmek için mücadele etmemizi gerektirir.

Bu mücadele vurgusunun, elitlerde bir ölçüde, halkta ise kesinlikle var olan bir algıyı, uygarlığın mücadeleyle ulaşılan bir ideal olduğu algısını yansıttığına yukarıda da değinmiştim. Ama bu durumda “Neden halkı işin içine karıştırmalı?” diye sorabiliriz. Tarihte birçok elit kendi yaşam tarzlarını üstün görmüş ve bu yaşam tarzını, potansiyel katılımcılar olarak görmeyi akıllarından bile geçirmediikleri aşağı tabakaları yöneterek ve/veya sömürerek inşa etmekten çekinmemişlerdir. Bu her kölecî toplumda ve başka birçok toplumda da böyleydi. Erken İslam imparatorluğu buna iyi bir örnektir; Arap hükümdarlar kendi dinlerini Hristiyan kulları arasına yayma ihtiyacı duymuyorlardı. Yeni vahyi kendi kendilerine yaşamaktan memnundular. Kitlesel din değiştirmeler sonradan ve boyun eğmiş toplulukların isteğiyle gerçekleşmiştir.

Başlangıçta tabii ki elit grupların üyeleri medenilik konusunda aynı yaklaşımı sergilemeye teşneydiler. Ancak ilginç olan, alt tabakaları değiştirmeye yönelik, 16. yüzyılda Reformların ardından hız kazanan ve sonrasında artan bir yoğunlukla süren girişimlerde bulunulmasıdır. Alt tabakalar hiç de kendi hallerine bırakılmazlar, laçka ve düzensiz halk âdetlerini bırakıp şu ya da bu medeni davranışı benimsemeye zorlanırlar; bu uğurda taciz edilirler, itilip kakılırlar, zorlanırlar, telkin ve talim görürler, organize edilirler. Tabii ki başlangıçta amaç, onları ideale tümüyle uygun hale getirmek değildir; ama kendi hallerine bırakılmaları da makul görülmez. Ve bu sürecin sonunda, aramızdaki herkesin “medenî” olması gereken bir dünyaya, bizim dünyamıza adım atarız.

Bu ileriye dönük faal yaklaşımın sebebi nedir? Motivasyonlar bu noktada karmaşık görünüyor. Herhangi bir coğrafyadaki herhangi bir elit açısından kolayca anlaşılır olan bir sebep var: İnsanların disipline edilmeleri gerekir, çünkü düzensizlikleri elitleri tehdit eder. Bunun bariz bir örneği İngiltere’de “yoksul yasaları” adı verilen reformların

hazırlanmasıdır; bu yasalar muhtaçlara yardım koşullarını net olarak belirliyordu, dilencililiği ve serseriliği yasaklıyor ya da büyük ölçüde kısıtlıyordu vs... Nüfus artışı 16. yüzyılın zor ekonomik koşullarıyla birleşince muhtaçların sayısı artmıştı. Memleketlerinde bulamadıkları yardım ve yiyeceği bulma umuduyla büyük şehirlere göç ettikçe bu insanların hareketlilikleri de arttı. Artık daha kalabalık, yoksul ve hareketli olan bu nüfus, suçun ve salgınların yayılmasını kolaylaştıran, kamu düzenini tehdit eden koşullara sebebiyet veriyordu. Yardımları kontrol etme, gezgin dilencililiği yasaklama, insanların göç etmelerini engelleme çabaları bu tehditlere karşı tepki olarak anlaşılabilir.

Ancak sonradan motivasyon değişir, olumsuz bir kaygı olmaktan çıkıp olumlu bir kaygıya dönüşür. Toplumsal reform devlet yönetiminin, devlet gücünün korunması ve artırılması kadar temel bir unsur olarak görülmeye başlanır. Bu anlayış ilk olarak devletin müdahalesinin ekonomik performansı artırabileceğinin, ikincisi bu performansın askeri gücün temel ön koşulu olduğunun fark edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Hükümdarlar başka hükümdarların saldırılarına direnmeye veya kendi güçlerini artırmaya çalıştıklarından askeri güç hâlâ devlet politikasında belirleyici faktördü. Ama savaşma gücünün kaynağı vergilerdi ve üretim ya da ticaret artmadığı sürece vergi gelirleri artırılamazdı. Hükümdarlar önceden, dağıtım meseleleri diyebileceğimiz şeylerden yana kaygılıydılar: Başkentteki tahıl kıtlığı fiyatları uçurabilir ve kamu düzenine yönelik büyük bir tehdit oluşabilirdi; işçi kıtlığı, çalışma ücretlerini eşrafın ve şehirli işverenlerin karşılayamayacağı kadar yükseltebilirdi; dilenci guruhuysa, yukarıda bahsettiğim şekilde, yardım arayışıyla farklı noktalardan şehirlere akın edebilirdi; bütün bunlar fiyatların veya mal satışının kontrol altında tutulmasına yönelik tedbirlerin uygulanmasını gerektirebilirdi.

Ancak 17. yüzyılda, askeri teknolojinin ilerlemesi ve bazı devletlerin (örneğin Hollanda'yla İngiltere'nin) yüksek üretimleri sayesinde açıkça büyük avantajlar elde etmeleriyle birlikte, işin tedarik tarafına müdahale etmek zorunlu hale geldi. Devletler üretkenlik ve halkın nüfusuyla, sağlığıyla, refahıyla ve hatta töreleriyle ilgilenmeye başladılar ki, bunların hepsinin askeri güce dolaylı ya da dolaysız, güçlü bir etkisi vardı.

İyi savaşçılar devşirilebilecek sağlıklı, yüksek nüfuslu ve disiplinli bir halk gerekiyordu; bu adamları silahlandırmak ve beslemek için ihtiyaç duyulan gelirlerin toplanabilmesi için çok sayıda üretken insan lazımdı; üretimi yüksek tutmak için ölçülü, tertipli ve çalışkan

bir topluma gereksinim vardı. Hükümetler vatandaşlarının üstünde hâkimiyet kurmayı sadece düzeni korumak ve isyanları önlemek için değil, Avrupa'daki askeri güç dengesinin durmadan artan ödülleri talep olabilmek için de giderek daha fazla istiyorlardı.

Dolayısıyla müdahalenin sebebi korku ve hırs; kargaşadan uzak durma ve güçlenme arzusuydu; bir olumlu, bir de olumsuz güdü vardı. Ama öykünün tamamı bundan ibaret olamaz gibi geliyor bana. Bir başka korku ve bir başka olumlu hedef daha vardı.

Birincisi, elitlerin arasında bir başka korku etkindi. Güç bir disiplinle cebelleşirken, aşırı rahat hallerini gözümüze sokan insanlar karşısında kapıldığımız türden bir histi bu; kendi hayatlarında şehveti kontrol altına almaya çabalayan kişilerin bariz cinsel serbestlikler karşısında yaşadıkları türden bir rahatsızlıktı. Suçtan, hastalıktan ve düzensizlikten düpedüz korkulması yoksul yasalarını açıklıyor olabiliirdi; peki ama karnaval, kargaşa şenlikleri, çeşitli dans türleri gibi halk kültürü unsurlarını bastırma girişimi nasıl açıklanabiliirdi?

Tabii böylece amacın sadece medenilik olmadığı bir noktaya gelmiş olduk. Bu türden değişimler çoğunlukla dini reformlar tarafından dayatılıyordu. Ama bu bizi temel savlarımdan birine getiriyor. Her ne kadar medeniliğin amaçlarıyla dini reformun (ister Protestan ister Katolik reformu olsun) amaçları tanım itibarıyla birbirlerinden açıkça ayırt edilebilseler de, pratikte çoğu zaman birbirleriyle mükemmelen kaynaşmışlardı. Bir halkı disipline etme ve hizaya getirme girişimleri neredeyse her zaman, insanları vaaz dinlemeye veya örneğin ilmiyal okumaya zorlayan bir dinsel öğe içeriyordu; zaten iyi davranışların dinden ayrı tutulmadığı bir uygarlıkta başka türlü nasıl mümkün olabilirdi ki? Aynı zamanda dini reformların bir kamu düzeni bileşeni vardı ve başka türlü de olamaz gibi görünüyordu, çünkü dine yönelmenin getirileri arasında düzenli bir yaşantı vardı ve bu yaşantı bir toplumsal düzene uymayı da gerektiriyordu. 16. yüzyılda insanları ıslah etme çabalarının en ünlülerinden bazıları, Protestanlık tarafında Calvin'in Cenevre'deki, Katoliklik tarafındaysa Charles Borromeo'nun Milano'daki çabaları din, ahlak ve iyi kamu düzeni meselelerini bir arada ele alan kapsamlı girişimlerdi. Ve bu girişimler çerçevesinde alınan tedbirlerin pek çoğu çok yönlüydü; dini konularla kamu düzenine ilişkin meseleler birbirinden net bir şekilde ayırt edilemezdi. Sözgelimi Aziz Charles, karnavala ve dansa saldırdığı gibi, yoksulları organize ve disipline etmeye de çalışmıştır. Bütün bunlar tek bir reform programının parçasıydı.

Ama mesele sadece kavramsal açıdan farklı iki reform programının belirli bağlamlarda kaynaşma eğilimi göstermesi değildir. Ayrıca iki idealin birbirini etkileyip değiştirdiğine de inanıyorum. Yukarıda savunduğum gibi dini Reforma, ortaçağın sonlarında ve erken modern dönemde giderek daha yoğun hissedilen bir talep, İncil'e sadece elitlerin değil, bütün inançlıların mümkün olduğunca uyması gerektiği talebi damga vurmuştu. Bu arzu önceden de vardı; ortaçağda, ruhban olmayanların pratik ve ibadetlerini değiştirme girişimlerinin altında buna benzer bir şey yatıyordu. Ancak 16. yüzyıldaki reformasyonlarla birlikte önemli bir atılım yaşandı; öyle ki Protestan cemaatleri, meslekler arasında bir hiyerarşi olabileceği ilkece reddediliyordu. Herkesin inancını dolu dolu yaşaması isteniyordu. Bu da sıradan insanların hayatlarının ve eylemlerinin olduğu gibi sürüp gidemeyeceği, değiştirilmesi gerektiği anlamına geliyordu. Örneğin azizleri yüceltmekten, sakramente tapınmaktan, bahar bayramında çiçekli direğin etrafında dans etmekten vs. vazgeçmeleri için insanların uyarılmaları, emredilmeleri ve bazen gözdağı verilip zorlanmaları gerekiyordu. Bu noktada, kısmen insanlığa karşı sevginin bir gereği sayılan bir normları evrenselleştirme dürtüsü de söz konusuydu, fakat yoldan çıkmış üyelerin günahları yüzünden cemaatimizin cezalandırılacağı düşüncesi bu dürtüye keskinlik ve aciliyet de kazandırmaktaydı.

Ruhban olmayanların nüfusun geneline medeniliğin bazı icaplarını dayatma hedefiyle, yukarıda saydıklarımın kısmen örtüştüğünü ve örtüşmek zorunda olduğunu öne sürüyorum. İki hedef genelde (bahsedeceğim bazı özel bağlamlar müstesna) çelişkili görülüyordu, ki günümüzde "seküler" ve "dini" amaçlar arasında olması beklenebilecek bir şeydir bu. Genellikle tutarlı bir normatif bakış açısının unsurları olarak ve uyum içinde yaşıyorlardı. Dini reformu çevreleyen bir evrenselleştirme yükümlülüğünün seküler reformu az çok etkilemesine şaşmamak gerekir. Böylece medenileştirme programı yukarıdaki iki çeşit korkunun yanı sıra, insanların "iyiliği" adına da dayatılabiliyordu; üstelik riyakârca bir bahane değil (gerçi bunların sürüsüne bereketti), ağırlığı hissedilen bir görev olarak görülüyordu.

Ama çekim diğer yönü de etkiliyordu. Yukarıda dediğim gibi, dine yönelmenin düzenli bir hayatı getireceği düşünülüyordu elbette. Veya aynı hususu olumsuz açıdan ifade edersem, günahın kaçınılmaz meyvesi kargaşaydı, çatışmaydı. Calvin'e göre, düşkün insan sürekli başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışır. "Bence insanoğlunun öyle bir doğası vardır ki, herkes komşularının lordu ve efendisi olmak

ister ve hiç kimse kulluğa gönüllü olmaz.”²⁴ Ama toplumsal düzenin, en azından bu düşkün dünyada, kişisel kutsallıktan beklediklerimizin önemli bir parçası olması gerekmez.

Dolayısıyla apostolik hayat modelimiz keşişlerin kırdaki bir manastırda yaşamalarıysa, en üst kutsallık mertebesinin bile dünyadaki şiddeti ve kargaşayı sona erdireceğini düşünemeyiz. Hristiyan hayatının sadece azınlık cemaatlerinden ibaret olmadığını, herkesi kapsadığını düşünürsek durum epey değişir elbette. Ama bu bile kutsallığın mutlaka toplumsal düzen getireceği anlamına gelmez; Reformasyondaki bütün tarafların, ama özellikle de Protestanların, sadece küçük bir azınlığın kurtarılacağını savunan bir hiper-Augustinusçu konumu benimsediklerini anımsamalıyız. Dolayısıyla Hristiyan hayatının topluma düzen getirmesi, her üyenin bir aziz olduğu anlamına gelmiyordu. Aksini düşünmek Luther ve Calvin’in şiddetle reddettikleri ayrılıkçı mezheplerin seçtiği yoldu. Her halükârda dindar azınlığın dizginleri elde tutması ve doğru yoldan sapılmamasını sağlaması gerekiyordu.

Bu tür bir yaklaşımın gerekçelerini kısmen yukarıda bahsettiğim, Tanrı’nın yoldan çıkmış yurttaşlarımızın kabahatleri yüzünden bizi topluca cezalandıracağı inancında görebiliriz. Ama yine de, bunun Hristiyan düşüncesine göre dindarların idareyi ellerine alıp işlere çekidüzen vermekle yükümlü oldukları sonucuna varmayı gerektirdiğini savunmak güçtür. Ortaçağ keşişleri farklı bir yaklaşımı benimsiyor, azınlıkların kendi içlerine kapanmaları gerektiğini düşünüyorlardı.²⁵

Dolayısıyla en azından Protestanlığın bazı dallarının (özellikle de Kalvencilerin) dünyanın sorumluluğunu bu şekilde üstlenmelerine açıklama getirmek gerekir. Ayrıca bu açıklamanın, dönemin siyasi elitlerinin toplumsal ve ekonomik reform programlarını dayatmalarıyla ilgili açıklamamızla kısmen aynı olması muhtemeldir.

Bir başka deyişle, medeniliğin iyi düzeniyle dindarlığın iyi düzeni birbirinden ayrı, ilgisiz kalmadı. Bir ölçüde kaynaştılar ve birbirlerini etkilediler. Dindarlık güdüsü, bütün gerçek Hristiyanları (ki bu kişiler azınlıktı, kurtarılmışlardı ve sözde kilise mensubu olmalarına karşın lanetlenmeye mahkûm oldukları bilinenler bunlar arasında yer almıyordu) dört dörtlük bir tanrısal yaşama yöneltme güdüsü, toplumsal reform programını etkiler ve ona evrenselci-insancıl bir itki kazandırır. Toplumun az çok yeniden düzenlenmesini içeren medeniliğin gerekleri de dindar, düzenli hayata yeni bir toplumsal boyut katar.

Dindarlıkla toplumsal düzenin bu mükemmel kaynaşması, 16. yüzyılda yaşamış gezgin bir misyoner olan Polonyalı ilahiyatçı Jan Laski'nin bir kitabında ifade edilir. Laski düzgün reforme edilmiş bir toplumda şunların olacağını öne sürer:

"Prenslar ve sulh yargıcları daha barışçıl olur; soylular birbirleriyle savaşmaktan vazgeçer; piskoposların tamahkârlığı cezalandırılır ve herkes üstüne düşen görevi yapar. Çocuklar küçük yaştan itibaren kutsal disiplinle eğitilir; doktrin saf haliyle vaaz edilir; sakramentler düzgün yönetilir; halk kontrol altında tutulur; erdem ödüllendirilir; kabahatler düzeltilir; gerçek kefareti geri getirilir ve dik kafalılar ile asiler aforoz edilir; Tanrı uygun dualarla övülür; en saygın kurum olan evlilik eski haline döndürülür; genelevler kaldırılır; yoksullara bakılır ve dilencilik tamamen ortadan kaldırılır; hastalar ziyaret edilir ve avutulur ve ölümler batıl inançsız, doğru düzgün defnedilerek onurlandırılır."²⁶

Bu kapsamlı program belki Kalvenci toplumlar, özellikle de 16. yüzyıl sonlarıyla 17. yüzyılda İngiltere ve Amerika'daki püritenler arasında daha da belirgindi. Şu ya da bu devirde hemen herkesi korkutan kargaşa, şiddet, serseriler, "efendisiz adamlar" püritenleri de korkutuyordu. Bunları günahın prizmasından bakınca doğal karşılıyorlardı: düşkün insanlardan başka bir şey beklenemezdi. Ama aynı zamanda bu kargaşanın çözümünü hidayetinin ardından gelecek hayat reformunda buluyorlardı. Ve daha önce gördüğümüz gibi, kutsallığın getirilerine dair bu görüşleri, günahın sonuçlarına dair inançlarının zorunlu bir neticesi değildir. İmanlı Hıristiyan'ın dünyadan elini eteğini çekmesi, sadakalarla yaşaması, suya sabuna dokunmaması veya anarşizmi benimsemesi gerektiğini düşünen insanlar da vardı. İmanlı bir Hıristiyan'dan kötü vatandaş olacağını düşünen tek kişi Machiavelli değildi.

Buna karşılık püritenlerin iyi hayat anlayışında "aziz"ler, yeni toplumsal düzenin direği idi. Keşişlerin, dilencilerin, serserilerin ve avare centilmenlerin aylıklık ve düzensizliklerine karşın aziz "dürüst ve munasip bir işle uğraşır ve duyularının aylıklıkla körelmesine göz yummaz"dı.²⁷ Burada kastedilen şey herhangi bir faaliyet değil, kişinin kendini ömür boyu adadığı bir uğraştır. "Düzenli olarak uğraşacağı doğru dürüst bir işi, bir istikameti olmayan kişi Tanrı'yı memnun edemez." Püriten vaiz Samuel Hieron böyle diyordu.²⁸

Bu insanlar çalışkandır, disiplinlidir, faydalı işler yaparlar ve en önemlisi güvenilirlerdir. Bir "istikametleri" olduğundan birbirilerinin nasıl davranacağını öngörebilirler. Birbirleriyle yaptıkları sözleşmeler

üzerine sağlam, güvenilir bir toplumsal düzen kurabilirsiniz. Fesada meyletmezler, çünkü her türlü kötülüğün anası aylaklıktır. “Aylak bir adamın kafasına hemen şeytan musallat olur... Şehirlerde yöneticilere isyan edilmesinin, homurdanılmasının sebebi nedir? En büyük sebebi aylaklıktır.”²⁹

Böyle insanlarla güvenli, düzenli bir toplum kurulabilir. Tabii herkes onlar gibi olmayacaktır. Ama püriten tasarı bu güçlkle başa çıkabilir: Dindarlar yönetici olacak, ıslah olmayanlar ise kontrol altında tutulacaktır. Baxter’a göre yöneticiler herkesi “Tanrı kelâmını öğrenmeye... ve Hristiyanlığı gönüllü, kişisel bir meslek haline getirene dek sessizce ve düzenli yürümeye”³⁰ zorlamalıydı. Bu temelde Calvin’in Cenevre’de kurduğu düzenin aynısıydı elbette.

Böylece Kalvenci Reformasyon gerçek Hristiyan itaatkârlığına giden yolu tanımlarken bir yandan da çağın ciddi, hatta korkutucu toplumsal krizlerine çözüm sunar gibiydi. Kurtarılmaz arzusuyla lanetlenme korkusunun yanı sıra gayet insani bir toplumsal kaygı da bir inancı benimsemenin sebepleri arasında dahil edilebilir ve bu durum inananları ıslah ettiği gibi belki kargaşa tehditlerine de sınır getirebilir. Ruhani iyileşme ile medeni düzenin kurtuluşu el ele gider.

Başka türlü söylersek, ortaçağın sonlarında elitler (elbette ruhban sınıfına mensup olan, ama ruhban olmayan unsurları da giderek kalabalıklaşan elitler) daha güçlü dindarlık idealleri geliştirir ve kilisenin reformunu talep etmeye başlarken, aynı elit sınıfın üyeleri -bazen başkaları, bazen de aynı kişiler- daha düzenli ve daha az şiddet içeren bir toplumsal varoluş talep eden medenilik idealini geliştiriyor/canlandırıyorlardı. Bu ikisi arasında biraz gerilim vardı, ama bir simbiyoz da söz konusuydu. Zamanla birbirlerini etkilemeye başladılar, hatta programları ortak hale geldi.

Yani bu bağlamda, medenilik idealinin aktif, dönüştürücü bir program geliştirmesinin ardında karmaşık bir nedensel öykü yatar. Zaman geçtikçe, askeri ve dolayısıyla mali güç elde etmeye yönelik artan talepler ve çalışkan, eğitilmiş, disiplinli nüfusların ekonomik performansının artmasına ilişkin talepler şüphesiz bu programın itici gücü olmuştur. Ama aynı zamanda bu program kısmen, neo-stoacılık etiğinde göreceğimiz gibi, “ilerlemenin” başlı başına bir ödev sayılmasına yol açan dini reform programıyla karşılıklı etkileşim ve simbiyoz ilişkisinin de bir sonucudur.

Olumsuz açıdan bakıldığında ise bu program bir yönüyle toplumsal düzene yönelik gerçek tehlikeleri savuşturma çabası, bir yönüyle

de geçmişte kabul görmüş, ancak yeni ideallerin peşinde koşanları derinden rahatsız eder hale gelmiş karnaval ve kargaşa şenliği türünden uygulamalara tepkidir. Dinsel reformla simbiyoz burada da bariz bir rol oynar, çünkü ahlaksızlığın teşhiri karşısında bu şekilde sinirlenme hassasiyeti, katı bir dini vicdanın belirgin bir özelliğidir.

Cinsel ahlak alanında bununla ilgili açık örnekler görürüz. Ortaçağda Avrupa'nın çoğu bölgesinde fahişeliğe tolerans gösteriliyordu; fahişelik düzen bozucu sonuçları olan zina ve tecavüze karşı makul bir önlem gibi görünmekteydi.³¹ Hatta Konstanz Konsili şehre akın eden kalabalıklar için geçici genelevler kurulmasını organize etmişti. Ancak yeni dindarlık temayülleri cinsel saflığı vurgulama ve ana odağı şiddet ve toplumsal bölünme günahlarından uzaklaştırma eğilimindeydi. Dolayısıyla fahişeliğe yaklaşım da değişir. Göz yummak hayal bile edilemez hale gelir ve derinden rahatsız edicidir. İlgiyle tiksinti karışımı bir his ortaya çıkar ve düşkün kadınları kurtarmaya yönelik yaygın ve süregelen çabalarla kendini ifade eder. Bu durumun sürmesine göz yumulamaz, eyleme geçilmelidir.

Sonuç olarak erken modern dönemde elitler bu iki idealin birleşmiş gücünün etkisiyle, geniş bir sahadaki halka ait pratiklere giderek daha çok tavır alır hale gelmişlerdir. Kargaşa, kabadayılık, kontrolsüz şiddet olarak gördükleri şeylere karşı toleransları azalır. Önceden normal görülen şeyler artık kabul edilemez, hatta rezillik olarak görülür. Bahsettiğim karmaşık itkiler 16. yüzyıl boyunca ve bazen sonrasında da beş tip programın başlatılmasına yol açmıştır.

1. Birincisi yukarıda bahsedilen yeni tür yoksul yasalarıdır. Bunlar öncekileri önemli ölçüde değiştiren, hatta tersine döndüren düzenlemelerdir. Ortaçağda yoksulluk etrafında bir kutsallık halesi vardı. Mevki bilinci son derece yüksek olan bu toplumun, toplumsal piramidin en dibindeki muhtaç ve güçsüzlere karşı sağlıklı bir acıma duygusu beslemediği anlamına gelmiyordu bu. Tam da bu nedenle, yoksullar bir kutsanma vesilesi sunuyorlardı. Matta İncili Bölüm 25'teki konuşmada geçtiği gibi, ihtiyaç içindeki birine yardım etmek İsa'ya yardım etmektir. Dünyadaki güçlülerin gurur ve günahlarını telafi etmek için başvurdukları yöntemlerden biri yoksullara bağış yapmaktır. Bunu krallar da yapıyordu, manastırlar da ve sonradan görme burjuvalar da. Varlıklı insanlar, cenazelerinde belirli sayıda yoksula sadaka dağıtılmasını vasiyet ediyorlardı, karşılığında yoksullar da müteveffanın ruhuna dua edeceklerdi. İncil'deki öykünün tersine, Lazarus'un Tanrı tarafından işitilen duası, zengin adamın İbrahim'in kollarına gitmesini çabuklaştırabilirdi.³²

Ancak 15. yüzyılda kısmen nüfus artışı, tahıl kıtlığı ve dolayısıyla yoksulların şehirlere göç etmeleri yüzünden, radikal bir tavır değişikliği olmuştur. Çalışabilecek durumda olanlarla, gerçekten dilenmekten başka çaresi olmayanları net bir şekilde ayırt etmeyi ilke alan bir dizi yeni yoksul yasası çıkartılır. İlk gruptakiler sürülür ya da çok düşük ücretlerle ve genellikle zor koşullarda çalıştırılır. Aciz yoksullaraysa yardım edilecektir, ancak bu son derece sıkı denetlenen koşullara tabidir ve genellikle yoksulların bazı açılardan hapishanelere benzeyen kurumlara kapatılmasıyla sonuçlanır. Ayrıca dilencilerin çocuklarını ıslah etmek, onlara meslek öğretmek, topluma faydalı ve çalışkan vatandaşlar haline gelmelerini sağlamak için de çaba sarf edilir.³³

Bütün bu çalışmalar, yani iş imkânları, bağış, eğitim ve ıslah hem ekonomik hem de kontrole yönelik bir tedbir olarak kapatılmayı içerebiliyordu. Bu, zamanla diğer çaresiz insanları da (ki en tanınmışları delilerdir) kapsar hale gelen, Michel Foucault'nun tabiriyle "le grand renfermement" (büyük kapatılma) dönemini başlatmıştır.³⁴

Sebepler ne olursa olsun yoksulluğa karşı, her açıdan, büyük bir tavır değişikliği olduğu barizdir; hatta yoksulluğun anlaşıldığı bağlamın değiştiği de söylenebilir. Geremek'in belirttiği gibi,³⁵ ortaçağda kutsallığın yolu gönüllü yoksulluktan geçiyordu. Gönülsüz yoksullarsa genellikle azizler olarak görülüyorlardı. Kaderlerine sabırla katlanacaklarına kıskançlığa kapılabiliyor veya suça başvurabiliyorlardı çünkü. Yine de yoksullar kutsanma için bir vesile sunuyorlardı. Yoksullara yardım edince İsa'ya yardım etmiş oluyordunuz. Yeni yaklaşım bunu bir kenara itti ve yoksulları büsbütün farklı bir kategoride değerlendirdi. Bu kategori iki boyutluydu: Bir yandan yoksul, yardıma layık olup olmadığının saptanması için sınanıyordu; yardımı hak ediyor muydu, yardıma ihtiyacı var mıydı, yoksa çalışıp kendini geçindirmeli miydi? İkincisi, yoksullara nasıl davranılacağına araçsal-rasyonel açıdan yaklaşılıyordu. İnsanlar paralarının (florinlerinin, dukalarının veya "livre tournois"larının) karşılığını en iyi şekilde almak istiyorlardı. 17. yüzyıl İngiltere'sinde, düşkünlerevindeki insanlar ekonominin gereksindiklerini üretmek için çalıştırıldılar. Yün eğitiyorlardı, ki o zamanlar yün sanayii için kritik önem taşıyordu bu. Böylece masraflarını çıkartıyor ve topluma yardım ediyorlardı. Rehabilitasyon da aynı araçsal katılıkla uygulanıyordu. Amsterdam'daki Rasphuis'te, aylaklığı alışkanlık haline getirmiş kişiler, hareketsiz durduklarında su seviyesi yavaşça yükselen hücrelere kapatılıyorlardı. Böylece fazla dinlenmeleri engelleniyordu...³⁶

Aşırı püriten yaklaşımlar bundan da sertti. Dilenciler hakkında ileri sürülen görüşler son derece ağırdı. Perkins'e göre dilenciler "çürüyüp vücuttan kopan kollar ve bacaklar gibiydi."³⁷ Düzenli bir ulusta bunlara yer yoktu.

Bu radikal yön değiştirme muhalefete yol açtı. Katolik ülkelerde ruhbanın bir kısmı, özellikle de dilenci tarikatları, doktrinlerine bağlı sebeplerle direniş gösterdiler. Ekonomik açıdan daha "geri kalmış" bir ülke olan İspanya'daysa reformlar tamamen durduruldu.³⁸ Ortaçağın yoksulluk teolojisinden tamamen uzaklaşıldı. Ama Katolik Avrupa'nın çoğunda yeni yaklaşımın yaygınlaşmasını durdurmaya yetmedi bu. Yeni yaklaşım Paris'te uygulandı ve Charles Borromeo'nun Milano programında yer aldı.

İkinci muhalefet kaynağı, değişimi durdurmakta daha da etkisizdi. Bu muhalefet halktan geliyordu; bazen bir yoksul yaka paça götürüldüğünde halk gösteri yapıyor, hatta onu koruyor ya da saklıyordu.

2. Ulusal hükümet, şehir belediyeleri, kilise yetkilileri veya bunların bir bileşimi yeni evlilere teneke çalma, karnaval, kargaşa şenlikleri, kilisede dans etme gibi halk kültürüne ait uygulamalara karşı çoğu kez şiddete başvurdular. Burada da bir tersine çevirme mevcuttur. Eskiden normal kabul edilen, herkesin iştirak etmeye hazır olduğu şeyler artık tamamen ayıplanır ve bir bakıma çok rahatsız edici şeyler olarak görülür.

Erasmus 1509'da Siena'da gördüğü karnavalı iki sebepten "Hıristiyanlık dışı" bulup kınamıştır: Birincisi, "kadim paganizmden izler" taşıması; ikincisi "insanların kendilerini aşırı serbestliğe kaptırmaları"³⁹. Elizabeth döneminde yaşamış püriten Philip Stubbes "iğrenç elleşmelere ve pis oynaşmalara" yol açan ve dolayısıyla "fahişeliğe giriş, hafifmeşrepliğe hazırlık, ahlaksızlığa teşvik ve her türden iffetsizliğin başlangıcı" olan "korkunç ve bulaşıcı dans günahına"⁴⁰ saldırmıştı.

Burke'ün belirttiği gibi, kilise mensupları halk kültürünün bu yönlerini yüzyıllardır eleştirmekteydi.⁴¹ Yeni olan şey, (a) kutsal olanın konumuna ilişkin yeni kaygılar sebebiyle dini saldırının şiddetlenmesi ve (b) medenilik idealinin ve onun düzen, nezaket ve zarafet normlarının yönetici sınıfları bu uygulamalardan vazgeçirmesidir.

Tek başına medenilik bile Burke'ün "üst sınıfların halk kültüründen uzaklaşması" dediği şeye yol açabilirdi.

1500'de halk kültürü herkesindi; eğitimliler için bir kültür iken diğer herkes için tek kültürdü. Oysa 1800'e gelindiğinde, Avrupa'nın birçok yerinde

din adamları, soylular, tacirler ve meslek erbabı -ve bunların karıları- halk kültürünü alt tabakalara terk etmişlerdi ve dünya görüşlerindeki derin farklılıklar sebebiyle bu insanlardan daha önce hiç olmadığı kadar uzak düşmüşlerdi.⁴²

Medenilik 16. yüzyılda şu anlama geliyordu:

“Soylular en ünlüsü Castiglione’nin *Courtier*’si olan görgü kitaplarından model aldıkları, daha “kibar” tavırları, yeni ve daha özenli bir davranış tarzını benimsiyorlardı. Soylular kendilerine hâkim olmayı, çalışılmış bir umursamazlık sergilemeyi, üslup anlayışı geliştirmeyi ve resmi bir danstaymışçasına vakur bir edayla hareket etmeyi öğreniyorlardı. Dansla ilgili kitapların sayısı artmış ve saray danslarıyla halk dansları birbirinden ayrılmıştı. Soylular yanlarında uşaklarıyla geniş yemek salonlarında karınlarını doyurmaktan vazgeçerek ayrı yemek odalarına (“misafir odalarına”) çekildiler. Vaktiyle Lombardia’da yaptıkları gibi köylülerle güreşmeyi kestiler ve İspanya’daki gibi uluorta boğa öldürmekten vazgeçtiler. Soylular resmi kurallara uygun şekilde, “düzgün” okuma ve yazmayı, köylü ve esnafın kullandığı teknik terimlerden ve ağızlardan uzak durmayı öğrendiler.”⁴³

18. yüzyılda fazla “taşkın” görülmeye başlanacak geleneksel dindarlık öğelerine mesafe almayı da beraberinde getirecek bu uzaklaşma hareketi için tek başına medenilik ideali yeterli olabilirdi. Ancak dini reformla iç içe hale gelince uzaklaşmanın da ötesine geçip, halkın kültürünü bastırma ve yeniden yaratma girişimlerine dönüştü. Örneğin, Bavyeralı Maximilian’ın 17. yüzyılın başındaki reform programı çeşitli şeylerin yanı sıra büyü, maskeli baloları, kısa elbiseleri, kadınlarla erkeklerin birlikte yıkanmalarını, falcılığı, fazla yiyip içmeyi ve düşümlerde “utanç verici” laflar edilmesini de yasaklıyordu.⁴⁴

3. 17. yüzyılda, saydığımız ilk iki eylem tarzı üçüncü bir hareket çerçevesinde birleşti: Fransa ve Orta Avrupa’da gelişen ve mutlakiyetçiliğe ya da planlamacılığa meyilli devlet yapılarının, kendi iktidarlarını güçlendirmeyi olduğu kadar ilerlemeyi de gözeterek tebaanın ekonomik, eğitimsel, maddi ve manevi refahını yönetmeliklerle şekillendirme girişimleri. Düzenli “polizeistaat”⁴⁵ ideali Almanya’da 15 ila 18. yüzyıllarda egemendi. Bu devlet planlamacılığı faaliyetinin itici gücü, Reformasyon sonrasındaki durumdu: Her bölgenin yöneticisi kilisenin yeniden organize edilmesiyle (Protestan bölgelerde) ilgilenmeli ve (tüm bölgelerde) kilise kurallarına uyulmasını sağlamalıydı. Ancak kontrol çabaları bir sonraki yüzyıla da yayıldı ve ekonomik,

toplumsal, eğitimsel ve ahlaki hedefleri de kapsar hale geldi. Bunlar (1) ve (2)'de irdelediğimiz bazı hususları, bağışların düzenlenmesini ve bazı geleneksel festival ve uygulamaların baskı altına alınmasını içeriyordu.⁴⁶ Ancak 16. yüzyılda bu kontrol çabalarının faaliyet alanı genişletildi, eğitimin yerleştirilmesine, üretkenliğin artırılmasına çalışıldı; tebaaya daha rasyonel, çalışkan, gayretli ve üretim odaklı bir zihniyet aşılamaya gayret edildi. Toplum özdisiplini teşvik amacı gözetilerek disipline edilmeliydi.⁴⁷

Kısacası bu, medenilik idealinin bazı yönlerini nüfusun hep giderek daha geniş katmanlarına dayatmak anlamına geliyordu. Buradaki önemli bir saik, itaatkâr, savaşa hazır askerler ve bunların maaş ve silahları için gereken kaynakları sunabilecek bir kitle yaratmaktı şüphesiz. Ancak bu düzenlemelerin çoğunda (kendi bakış açılarına göre) ilerleme başlı başına bir hedef olarak koyulmuştu. 18. yüzyıla geldiğimizde, yasamanın hedefleri Aydınlanma fikirlerini giderek daha çok bünyesine katmış, bireylere ve toplumun bütününe faydalı olacak kazançlar adına insan etkinliğinin üretken, maddi yönlerini daha fazla vurgular hale gelmiştir.⁴⁸

4. Bu toplumsal reformları mümkün kılan şey, gayret ve disiplinle donatılmış etkili idari yapıların geliştirilmesi idi. Bunlar Felemenk'teki gibi yerel ve daha az dayatmacı olabiliyor ya da giderek daha da akılcılaştan türden merkezi devlet bürokrasilerinden ibaret kalabiliyordu. Bu ikinci türün belki de en görkemli yarattısı, 17. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa'nın büyük güçlerinin arasında yer almayı, hem de bu gruptaki diğer tüm devletlerden daha küçük bir nüfus ve servete sahip olmasına rağmen başaran Prusya'daydı.

Bu yapıları mümkün kılsa disiplinin ve azmin bir karışımıydı, ki örneğin Prusya'nın nüfus ve servet oranları göz önünde bulundurulduğunda diğer tüm rakiplerinden daha çok para toplamasının ve daha çok asker eğitmesinin arkasında yatan buydu. Philip Gorski bu sıra dışı performansın sebeplerini kısmen elitlerin arasında çok yaygın olan neo-stoacı felsefede, ama daha da önemlisi hanedanın ve lider siyasi figürlerin Kalvenci veya Pietist inançlarında aramak gerektiğini ikna edici bir şekilde savunmuştur. Dolayısıyla, Reform dürtüsü bu olağanüstü hikâyede anahtar bir role sahipti.⁴⁹

5. Disiplin tarzlarının, "yöntemler"in, yordamların çoğalıp yaygınlaşmasına bakarak, bu gelişmenin tamamını başka bir açıdan da yorumlayabiliriz. Bunlardan bazıları özdenetim, entelektüel ya da ruhsal gelişim yöntemleri olarak bireysel alanda belirir, bazıları Hol-

landa ve Prusya'nın siyasi elitlerinde olduğu gibi kolektif olarak benimsenir, bazılarıysa bir hiyerarşik denetim bağlamında telkin edilir ve dayatılır. Foucault fiziksel hareketin yakından analizinde temellenen, onu parçalarına indirgeyen ve ardından halka onun standartlaştırılmış bir formunu benimseten eğitim programlarının 16. yüzyılda artmasına dikkat çeker. Bu programların uygulandığı başlıca yer, yeni askeri eğitim usulleri yaratan ordulardır elbette, ancak sonradan bu programların bazı ilkeleri okullarda, hastanelerde ve ardından fabrikalarda uygulanmaya başlanmıştır.⁵⁰

Benliğin dönüşümünü hedefleyen yöntemsel programların en tanınmışlarından biri Loyola'nın ruhsal alıştırma, manevi değişime yönelik meditasyondur. Ancak bu iki anahtar fikir, yani yöntem tarafından yönlendirilen meditasyon, bir yüzyıl sonra Descartes'ın önerdiği programda da yer alacaktı (ne de olsa o da, Laflèche'te Cizvitler tarafından eğitilmişti).

3

Temel fikri ham doğayı ehlileştirmek olan medenilik ideali, kendimize yönelik bir yeniden yapılandırma yaklaşımı diyebileceğimiz şeyi içermektedir. Bu yaklaşım özellikle yukarıda tasvir edilen 5. grupta gördüğümüz gibi, "öz-biçimlendirme"⁵¹ program ve yöntemlerinde somutlaşır. Hayatlarımıza daha yüksek bir formu dayatmak için, kendi bayağı doğamıza denetlenecek, yeniden şekillendirilecek ve bazı durumlarda bertaraf edilecek bir ham maddeymiş gibi davranırız. Burada, geleneksel Hristiyan ve antik etik yaklaşımlarla benzerlikler vardır elbette. Bütün bunlar daha yüksek olan adına bayağıyı bir şekilde kontrol etmeyi ya da ortadan kaldırmayı içerir. Ancak bu yeni yaklaşımın özgün tarafı, iradeye ve atıl veya dirençli maddeye biçim kazandırılmasına yaptığı vurgudur.

Antikçağ etiğinin ana kolları, Aristoteles'in, stoacıların etikleri bayağı arzuların bastırılması, hatta stoacılar örneğinde ortadan kaldırılması çağrısında bulunuyordu (stoacılar göre tutku bir tür yanlış kanıdır ve bilginin ruhundan tamamen silinir). Ancak egemen erdem imgesi, ahenk içindeki bir ruh imgesiydi. Temel fikir, insan doğasında zaten faal olan bir formun dışarıdan dayatılan bir kalıpla değil de, erdemli insanın yardımıyla açığa çıkmasıydı. Maddeyi yeniden biçimlendirme, maddeye form verme gibi antiklerin üretim etkinliğini anlamada anahtar rol atfettikleri terimlerin etikte yeri yoktu. *Praksis* ile

poiesis arasındaki ayrım netti; ve defalarca belirtildiği gibi, modern irade terimiyle kastettiğimiz şey bu etikte yer almıyordu.

Bu bizi iki boyutta etkiler: Bazen iyi iradeyi kötü iradeden ayırır ederiz; bazense güçlü iradeyi zayıf iradeden. Birinci karşıtlık bize Hristiyanlıktan gelir şüphesiz ve Batı'daki en ünlü formülasyonu Augustinus'un iki sevgisi, iyilik ve tensel sevgidir. Ancak bu yeni modern düşünce ikliminin ana eksenini diğer karşıtlıktır. Erdem güçlü dirence rağmen iyiyi yapabilen güçlü bir iradeyi gerektirir. Dolayısıyla irade kavramı bu şekilde merkezi hale getirilerek antiklere mesafe alınmakla kalmaz, bu kavramın içinde bir eksen kayması, ana Hristiyan düşüncesinden uzaklaştıran bir dönüşüm gerçekleşir.

İradenin bu can alıcı rolü, modern yaklaşımın formülasyonlarında her zaman açıkça sergilenmez ve birazdan neo-stoacılık örneğinde göreceğimiz gibi, antiklerin ahenk anlayışı tümüyle terk edilmiş de değildir, ama şu ya da bu şekilde değişim belirgindir.

İddiam şu ki, *poiesis* yaklaşımının praksisin alanına bu şekilde sokulması ile önceki altbölümde bahsettiğim değişimler arasında bir ilişki vardır; ikisi birbirini kolaylaştırmıştır. Keza Cusanus'un, Ficino'nun ve Leonardo'nun bilimin kendi inşa etkinliğimiz sayesinde olanaklı olduğu görüşü; doğa bilimlerinin Scheler'in "Leistungswissen" dediği şeye, yani hakikatin araçsal faydalılık kıstasıyla doğrulandığı bir bilime dönüşmesi de bunlara eklenebilir. Tabii bu son değişimin yukarıda bahsettiğim teolojik sebepleri de vardır. Ayrıca şimdi geriye dönüp baktığımızda, yeni bilimin başarısının da bunda etkili olduğunu görüyoruz (Araçsal faydalılık bağlamında başarı elbette çabuk gelmedi). İyi hayatla ilgili anahtar kavramların da mutlaka rol oynamış olduğunu düşünebiliriz. İki *poiesis* modu, yani etikteki yeniden yapılandırmacı yaklaşım ile bilimin düşünselden çok araçsal olarak anlaşılması birbirini desteklemiştir.

İçimizdeki ve dışımızdaki doğaya yönelik tutum ve anlayışımızdaki bu çığır açıcı değişim, başka bazı bağımsız değişimlerin sonuçları tarafından çok yönlü olarak belirlenmiştir ve tek bir kritik faktöre bağlanamaz. Tanrı'nın sınırsız egemenliği anlayışının, kozmosu formun gerçekleşmesi olarak gören eski bakış açısının ortadan kalkmasında rol oynadığı barizdir. Bunu nominalist yazarlarda ve ardından, yeni bilimin 17. yüzyıldaki savunucularının çoğunda, örneğin Descartes ve Mersenne'de görürüz. Tanrı, yaradılış üstünde mutlak kudrete sahipse ve bu, Tanrı'nın başlangıçta yarattığı şeylerin içsel eğilimleriyle bile sınırlandırılmayacağı anlamına geliyorsa, bu durumda gerçekliğin

Tanrı tarafından sürgit biçimde yönlendirilebileceği kabul edilmelidir. Ve bu koşula en uygun bakış açısı, doğayı içsel teleolojiye dair her şeyden arınmış bir mekanizma olarak görmektir.

Eşyanın doğası böyleyse, bunun dünyaya karşı benimsediğimiz tutum üzerinde de etkileri olacaktır. Bilim modelimizi değiştirmeye mecbur olmakla kalmaz (bilimimiz artık Aristotelesçi veya Platoncu formları değil, etkin neden sonuç ilişkilerini araştırmalıdır), aynı zamanda Tanrı tarafından yönlendirilen evren tarafından *Leistungswissen*, yani bir kontrol bilimi geliştirmeye de sevk ediliriz. Bu, Descartes'ın meşhur ifadesiyle, “maîtres et possesseurs de la nature” (doğanın efendisi ve sahibi) olma amacını ilham eder.⁵² Dahası bu anlayış bizi, Tanrı'ya itaat ederek ve şeyleri bizim için dilemiş olduğu amaçlar çerçevesinde kullanarak Tanrı'yı taklit etmeye de davet edebilir.

Çığır açıcı bir değişimin, kozmostaki yerimizi bulmaktan evrenin içinde bir düzen oluşturmaya geçişin anahtarını burada bulmak cazip görünebilir. Bu anahtar, Tanrı'nın her şeye nüfuz edip bize yer bırakmamış gibi görünen ve hatta düzenli kozmos içerisinde meşru bir yere sahip olduğumuz yönündeki eski inanışı yıkan kudretine bir tür tepki veya Tanrı'ya itaat etmenin yeni bir yolu olarak anlaşılabilir. Örneğin, Blumenberg, bu ilkinе benzer bir “tepkisellik” açıklamasını insanın “kendini öne sürüşü” bağlamında benimser gibidir.⁵³

Ama yine de, yeniden yapılandırma dürtüsünün başka temelleri olduğu ve ayrıca daha az tepkisel saiklerden kaynaklandığı açık gibidir. Bu dürtü harekete geçmek için eski kozmosun yok olmasını beklememiştir. Dünyanın formlar tarafından biçimlendiğine ilişkin Platoncu fikirde, insanların bu biçimlenişle işbirliği yapmaları gerektiği ve bu biçimi kemale erdirmekle yükümlü oldukları fikrinde bile serpilmişti. Rönesans bu bağlamda sanatçıya önemli bir rol yükledi. Marsilio Ficino bu düşüncüyü şöyle ifade eder: “İnsanoğlu tanrısal doğanın tüm eserlerini taklit eder, doğası daha bayağı olanları o kusursuzlaştırır, düzeltir ve geliştirir” (Homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat). Michelangelo kendisinin bu yolda çalıştığını düşünüyordu. Leonardo'ya göre sanatçının doğada bulduğumuz “ragione”lere teslim olması gerekir, ama görevimiz bunları rasyonel ve yapıcı faaliyetlerle tamamen ortaya çıkarmak olmalıdır. Deneyim akla ihtiyaç duyar, “maestra e tutatrice della natura”. İnsan sanatçı da kendi tarzında aynı şekilde “yaratır”. Pico'nun dediği gibi, sanatçılar sadece doğanın köle ruhlu taklitçileri değil, aynı zamanda rakipleridirler: “non servi naturae, sed aemuli”.⁵⁴

Benzer şekilde, modern bilimsel devrimin eşiğinde Rönesans “maguslarına”, Dee, Bruno, Fludd gibi insanlara ve muhtelif simyacılar rastlarız. Formun, hatta ruhun doğadaki başatlığına duydukları derin inancı, dönüştürme ve iyileştirme hedefleriyle birleştiren insanlardır bunlar. Felsefe taşının keşfi altın üretmemizin yanı sıra, insan yaşamını kusursuzlaştırmamızı da sağlayacaktır.⁵⁵

Mekanikçi olmayan bu *poiesis* tarzlarının etkisiz kalmaları, kısa sürede yerlerini Galileo’cu-Bacon’cu anlayışa bırakmaları, ancak sonradan çok farklı biçimde romantik kuşak tarafından yeniden ele alınmaları elbette önemlidir. Ancak başka birçok fenomenin yanı sıra bu *poiesis* tarzları, yeniden yapılandırma dürtüsünün mekanikçiliğe yöneliştikten ayrı tutulabileceğini ve Tanrı’nın mutlak kudretine karşı isyanla mutlak surette ilişkili olmadığını göstermeye yeter.

Bu çok boyutlu *poiesis* bir ideal olarak medenilik açısından merkezi bir önem taşıdığına göre, kendini yeniden biçimlendirme pratikleri bir bütün olarak topluma uygulandığında ve doğmakta olan devlet giderek ahlaki ve toplumsal uygulamaların mühendisi haline geldiğinde, elbette yeniden yapılandırma tutumu da çok daha fazla ön plana çıkacaktır.

Bahsettiğim değişimi örneklendirmek için, 16. yüzyılın en önde gelen neo-stoacı yazarı Justus Lipsius’un görüşlerine bakmak istiyorum. Kendisi öykümde anahtar bir figürdür; sadece bu yeni, yeniden yapılandırmacı değişimin etik kuramını oluşturduğu için değil, aynı zamanda bu yaklaşımın siyasi-askeri boyutta nasıl uygulanacağını göstermekte öncülük ettiği için de.

Lipsius bir Hristiyanlaştırılmış stoacılık (türü) icat eder. Etik boyutta Hristiyanlık ile stoacılık arasında iki çarpıcı fark vardır: a) Hristiyanlığa göre Tanrı’nın inayetine ihtiyaç duyarız, potansiyel olarak bize ait olan iyi iradeyi serbestleştirmek için Tanrı’nın yardımını gereksiniriz; stoacılık ise sadece akıl ve özdenetim yetilerimizden medet umar; b) Hristiyanlığa göre içimizdeki iyi iradenin harekete geçirilmesinin doruğu *agape*, yani komşumuza duyduğumuz sevgidir. Stoacılığa göreyse bilge kişi “apatheia”ya ulaşmış, yani tutkunun ötesine geçmiştir. Bu ikisi ille de birbiriyle bağdaşmaz değildir; *agape* tutkusuz bir tür yoğun hayırseverlik hali olarak düşünülebilir. Ancak Hristiyan teolojisi İncil’i dayanak alarak bu stoacı yorumdan uzaklaşmıştır. İncil’de İsa’nın merhameti “bağırsaklarında” hissettiği (*splanchnizesthai*) söylenir ve çarmıha geriliyken attığı çığlıklar apatheia ifadesi değildir.

Erken yüzyıllarda bu, tam da Tanrı'nın "apathes" olduğuna ilişkin Yunan kökenli fikrin gücü yüzünden Hristiyan teolojisi için çok büyük bir soruna yol açmış, İsa'nın bu standardı karşılamakta açıkça başarısız oluşu Aryanizm'in savunulmasında bile kullanılmıştır. Ama sonunda geleneksel ilahiyat, Stoacılaştırılmış çözümünü reddetmiştir.

Ancak Lipsius'un önerdiği tam da bu çözümdür. "Miseratio"yu veya "misericordia"yı, yani duygusal merhameti dışlar ve tam bir manevi kayıtsızlık temelinde aktif müdahalenin merhametini savunur. Zamanının ilahiyatçıları bu nüansı gözden kaçırmamış ve *De Constantia*'nın İspanyolca çevirisinde *miseratio*'yu eleştiren cümleler silinmiştir.⁵⁶

Diğer meseleye gelince, neo-stoacılık inayet ihtiyacı konusunda suskundur. Ancak karşımızdaki hâlâ bir dışlayıcı hümanizm değildir. Klasik modeldeki gibi, Tanrı yine merkezi rol oynar; yaşamlarımızı üzerinde temellendirdiğimiz ölçünün kaynağıdır. "Akıl Tanrı katından, bizzat Tanrı'dandır... Seneca onu, beşere yerleştirilmiş kutsal ruhun bir parçası olduğunu söyleyerek övmüştür." Çünkü "Deus ipse per hanc sui imaginem ad nos venit, imo quod proprius est, in nos"⁵⁷ (Tanrı böylelikle, bize kendi suretini bizzat yakınlaştırır; daha doğrusu içimize girer).

Burada stoacı fikir, Kitabı Mukaddes'te geçen Tanrı'nın suretiyle birleştirilir. Lipsius ayrıca stoacılık ve Hristiyanlıkta ortak olan bir başka doktrinin, *ilahi takdirin* üzerinde epeyce durur. Olup biten her şey Tanrı'nın takdiriyle gerçekleşir. Tanrı'nın bizi acı verici sınavlara tabi tutmasının sebepleri vardır. Direnmek boşuna ve aptalcadır. Yapmamız gereken şey, kamptaki veya savaş meydanındaki askerler gibi itaat etmektir. Seneca'dan alıntılarsak: "Bir krallıkta doğarız; Tanrı'ya itaat etmek özgür olmaktır."⁵⁸

Peki Tanrı'ya veya akla itaat etmek nedir? Yanıt özünde stoacıdır: Dünyadan ve cisimlerden kaynaklanan kanaatler bizi yanlış yönlendirir; dış felaketler, servetimizi veya sağlığımızı, hatta canımızı yitirmemiz sadece değişime tabi olan şeyleri etkiler, ki bunlar zaten eninde sonunda geçip gidecektir. Akıl bize değişmez olana tutunmamızı söyler. Lipsius'un önceli ve hemşerisi olan, 16. yüzyıl hümanizmini temelden etkilemiş birinden alıntı yapalım: "Sevginizi kalıcı, semavi, bozulamaz bir şeye yöneltirseniz beden bu fani ve geçici biçimine olan sevginiz azalır."⁵⁹ Kalıcı olana tutunmakla, Lipsius'a göre temel erdem olan istikrarı kazanırız. "Constantiam hic appello rectum at immotum robur animi, non elati externis aut fortuitis non depressi.

Robur dixi et intelligo firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a iudicio et recta Ratione.”⁶⁰ (İstikrar, dışsal veya rastlantısal koşullar karşısında sevince ya da üzüntüye kapılmayan zihnin hakiki, sarsılmaz gücüne denir. Kuvvet, kanaatlerle değil, muhakeme ve doğru mantıkla zihne yerleştirilen bir sağlamalıktır.)

İstikrar bize doğru yolun bir ölçütünü sunar. Ama bu yolda ahenkle de karşılaşırız. Ve Tanrı’ya itaati kendimize temel ilke olarak seçsek de, doğayı veya akli rehber kabul ederek de aynı yolda oluruz. Bütün bu ölçütler birbiriyle ilişkilidir.

İyi adam “constantia, patientia, firmitas” (istikrar, sabır, metanet) sergiler. Kaostan, kargaşadan, şiddetten, acıdan etkilenmez. Ama bu altüst olmayacağı, rahatsız hissetmeyeceği, tepki vermeyeceği anlamına gelmez. Tersine Lipsius tüm bu modern dönemde tipik olan bir şekilde aktivizmiyle stoacılıktan uzaklaşır. Onun Epiktetos’un stoacılık versiyonundan çok Romalıların veya Seneca’nın versiyonuna yakın olduğunu söyleyebiliriz, her ne kadar bu iki yazardan da esinlendiğini söylese bile. Ama aslında bu noktada Romalılardan da ileriye gider. Onun için mesele sadece kişinin dünyadaki görevini yerine getirmesi değil, aynı zamanda iyilik için aktif mücadele etmesidir. Lipsius’un eseri askeri metaforlarla doludur ve erken dönemindeki hevesli okuyucularından bazılarının askeri meselelerle ilgilendiklerini ileride göreceğiz.

Burada bile stoacılarla Lipsius arasında önemli bir doktrin farkı vardır. Lipsius özgür irade sahibi olduğumuzdan emindir. Kendi dünyamızdan sorumluyuzdur. Akıl iradeyi harekete geçirmelidir ve irade disiplini dayatmalıdır; disiplinse bizi kötülükle ve kargaşayla mücadele için silahlandırır. Metanet ve sebat sadece acıya pasifçe katlanma gücünü göstermez, iyilik adına durmadan mücadele etme gücünü de simgeler.

Bu (yarı) Hristiyanlaştırılmış stoacılık neden zamanında böyle sine büyük bir etki yaratmıştı? Hem de mezhep bariyerinin her iki tarafında, yani Lipsius’un memleketi Hollanda’da, Almanya’da ve Fransa’da? Kalvenciler, Lutherciler, Katolikler, hepsi onu övdüler. Hatta Lipsius üç mezhebin de üniversitelerinde ders vermeyi başardı: Louvain’de, Jena’da ve Leiden’de... O zamanlar çok nadir görülen bir başarıydı bu.

Bunun iki bariz sebebi vardı: Birincisi birçok elit, medenilik idealinin etkisiyle şiddete ve kargaşaya karşı atalarına kıyasla daha tahammülsüzdüler ve bu yüzden Reform davasının daha çok barış ve düzen getirmek yerine, çoğu zaman daha fazla husumete ve çatışmaya hem

de çoğunlukla son derece vahşice yol açtığını görünce iyice afallamış olmalıydılar. Bu insanlar, dinlerinin itikat geleneğini daha az takıntı haline getirmiş, tüm kiliselerin paylaştığı esaslara daha çok odaklanan bir çözüm arıyorlardı. Bunlar bir bakıma Erasmus'un ruhunu kısmen paylaşan, ama koşullar sebebiyle genellikle Fransa'da "les politiques" olarak tanınan kişilere dönüşmüş insanlardı. Her şeyden öte barışla ve uyumla ilgileniyorlardı ve Katolik İttifakı'nın¹ tarikatçı fanatiklerine şiddetle karşıydılar. Lipsius'un en önde gelen iki Fransız destekçisi, biri rahip diğeri piskopos olan Charron ve du Vair bu tür Katoliklerdendi.

İkincisi, "politiques" gibi Lipsius'un okuyucuları da korkunç çatışmaya üzmekten fazlasını yapmak, onu sona erdirmek ve yeni bir siyasi düzen kurmak istiyorlardı. Bunlar çoğunlukla hükümdarlar, generaller ve memurlar, orduda ve devlette mevki sahibi olan insanlardı. Yukarıda özetlediğim beş tür programı uygulamaktaydılar veya uygulamak üzereydiler. Bu girişimde kendilerine yol gösterecek bir felsefe arıyorlardı ve çoğu, aradığını Justus Lipsius'un eserlerinde buldu.

Bu modernleştirilmiş stoacılığın neden bu türden bir devlet müdahaleciliğinin temelini oluşturduğunu birazdan incelemeye çalışacağım. Ama önce, gerçekleşen değişimden, aslında daha sonra deizme ve ardından dışlayıcı hümanizme götüren değişimden bahsetmek istiyorum.

Bir kez daha, bunu düz yolda atılmış bir adım olarak görmek gibi bir anakronizmden sakınmalıyız. Lipsius'un bakış açısı özünde teistti ve onun Tanrı'sı, 18. yüzyıl deizminin iyicil, ahenkli dünyasını yönetmiyordu. Ama bazı kritik Hristiyan öğelerinin, inayetin ve *agape*'nin geri planda kalması bu yaklaşımın ağırlık merkezini epey etkili şekilde değiştirmişti bile. Dahası Tanrı'ya ibadetin tek yolu aklın ve istikrarın artırılması gibi görünüyordu; bu bir bakıma bu felsefenin gücüydü, çünkü Tanrı'ya ibadet tam da 16. yüzyıldaki tüm kavgaların sözde sebebiydi. Tanrı'ya ibadet konusundaki bu sessizlik, biraz anakronik bir ifade kullanmak gerekirse, "seçtiğiniz kiliseye" (daha doğrusu hükümdarınızın seçtiği kiliseye) ait olmaya davet olarak görülebilirdi. Ama öte yandan ibadetin nihayetinde gereksiz ve önemsiz görülmesi olarak da yorumlanabilirdi.

Tanrı burada hâlâ can alıcı bir önem taşır, çünkü aklın kaynağıdır ve onun yolundan gitmekle içimizdeki suretinin yolundan gideriz. Ama görünüşe göre, onun iradesini gerçekleştirmek için yapmamız gereken tek şey mükemmel bir insan olmaktır. Bu, akıl yetimizi Tan-

1562-1598 yılları arasında Fransa'da sürmüş din savaşlarında Katoliklerin Protestanlara karşı kurdukları ittifaka verilen isimdir-y.n.

rı'nın içimizdeki faaliyetinden soyutlayarak değişimi daha da ileri götüren deizmin insan-merkezliliğine zemin hazırlar. Önemli bir dönemeçten geçilmiştir. Neo-stoacılık zikzağın bir çizgisiyse, deizm de bir diğeri olacaktır.

Lipsius'un eserleri o yüzyılın sonuna doğru başlatılan askeri ve toplumsal yeniden yapılandırma programları açısından önemliydi, çünkü etik yaklaşımı kamusal yaşama aktif müdahaleyi içeriyor ve Lipsius anahtar nosyon olan disiplini sunuyordu.

Lipsius 1589 tarihli *Politicorum sive civilis doctrinae, libri sex*'indeki siyasi doktrininde "politique" dediğim duruşu benimser, yani arzu ettiği şey mezhepsel içsavaşın hâkim olduğu Avrupa'nın çoğu bölgesinde düzenin ve istikrarın geri kazanılmasıdır. Monarşik bir devlet yönetimini yeğler ve eskiden nüfuzlu olan zümrelerin talepleriyle pek ilgilenmez. Hükümdar katı ahlaki ilkelerden şaşmamalı ve kendini umurun refahına adanmalıdır.

Ancak bu eser genel tavsiyeler vermenin ötesine geçer ve ordunun reformuna yönelik ayrıntılı tarifler içerir. Talimin ve düzenin etkili bir silahlı kuvvet oluşturmadaki önemini vurgular. Ancak Lipsius'un disiplin anlayışı bunun da ötesine geçer; onun istediği, ahlaki değişimi telkin etmektir. Fikri profesyonel bir ordu kurmaktır; bu orduda eski değerler olan kişisel onur ve yağmacılık bir kenara atılacak ve askerler stoacı "continentia, modestia, abstinencia", yani özdenetim, itidal ve riyazet ilkeleriyle motive edilecektir.⁶¹

Bir başka deyişle, eğitimin amacı sadece koordine hareket ve emre itaatkârlık disiplinini yaratmak değil, aynı zamanda askeri ahlaki kılmak ve ona bir özdenetim ve mesleki hizmet etiği aşılamaaktır. Genellikle işverenin düşmanları kadar tebaası için de bir tehdit unsuru olan sorumsuz kiralık orduların yerini, yağmacılık ve çapulculuktan sakınmayı onur meselesi yapacak disiplinli askerler alacaktır.

Bunun önemi biri özel, diğeri genel düzeyde olmak üzere iki tür-lüydü. Özelde, 1590'larda Hollanda'daki askeri reformları başlatanlar Lipsius'un tavsiyelerine uydular ve bunlardan bazıları onun eski öğrencileriydi (Özellikle de Orange Prensi Maurice). Bu kişilerin katı eğitim yoluyla yarattıkları etkili askeri kuvvet, daha sonra Avrupa'da yaygın olarak taklit edildi. Örneğin, Gustavus Adolphus'un İsveç ordusunda ve Cromwell'in Yeni Model Ordu'sunda.

1645 yılında İngiliz içsavaşı sırasında parlamento yanlılarının kurdukları ve Restorasyondan sonra kaldırılan ordudur-y.11.

Daha genel düzeyde ise Lipsius, sonraki yüzyılın yüksek ahlaki amaçları hedefleyen ciddi reformcularına gerekli ortamı hazırlamış oldu. Bu reformcular kimi zaman hükümdar, daha yaygın olarak da üst düzey memur, yönetici veya generaldiler. Lipsius öncelikle kişisel bir kanaatkârlık ve özdisiplin etiğinde temellenmiş ulvi bir ahlaki hedefi, kamu yararına hizmet etme hedefini önerdi. Bu kişisel etik tebaanın disipline edilip eğitilmesi yoluyla, kurumsal ve toplumsal hayatın geniş kapsamlı bir şekilde baştan yaratılmasının temelini oluşturacaktı. Ve sonuç özenetim ve çalışkanlık değerlerinin tebaa arasında içselleştirilmesi olacaktı.

Kısacası Max Weber'in bahsettiği "içsel çilecilğe" (*innerweltliche Askese*) benzer bir atmosferde, "Protestan çalışma etiğine"⁶² yakın bir şey yaratılacaktı, tabii siyasi otoritenin aktif yeniden yapılandırma çabalarının büyük katkılarıyla. Hatta mutlak hükümetler döneminde, bu aktif devlet müdahalesi etiğinin akılcılaştırılmış, disipline edilmiş ve profesyonelleştirilmiş bir yaşam tarzının oluşmasına Kalvenci görev etiği kadar katkıda bulunduğu savunulabilir. Kalvenizm sayesinde epey güçlenen neo-stoacılık bazı yerlerde tepeden, devlet bürokrasileri yoluyla faaliyet gösteriyor ve Kalvenizm'le Pietizm'in başka yerlerde azimli, özverili girişimciler ve gönüllü dernekler aracılığıyla aşağıdan yaptığı değişimleri gerçekleştirmeye çalışıyordu.⁶³

Neo-stoacılık ve Kalvenizm, aktivizmleri ve özverili çilecilikleriyle büyük benzerlik sergiliyorlardı. Hatta Calvin de ilk olarak Seneca üzerine bir inceleme yayımlamıştı. Doktrin farklılıklarına karşın, geleneksel ilahiyat anlayışının güçlü olmadığı Kalvenci toplumlarda halkın ikisini de benimsemesi kolaydı. (Hatta birçok Katolik ve Lutherci için de bunu yapmak zor değildi.) Düzen getirmeye yönelik dürtüleri çok benziyordu: İnsanları başka insanlara hizmet amaçlı bir mesleğe kazandırmak suretiyle "istikamete" sevk ederek toplumda istikrarlı bir düzen yaratmak. Bu hizmet özel sektörde üretken emekle, kamu sektöründe ise tebaanın iyiliğine adanmış yönetimle tanımlanıyordu. Gerçekten de Kalvenizm siyasal alanda, bir kısmı mutlak yönetimle taban tabana zıt çok farklı biçimler üretti. Ancak Kalvenizm'in ve neo-stoacılığın toplumsal düzene, onu sağlamak için gereken türden müdahalecilğe ve bu amaca ulaşmak için dindarların/erdemlilerin egemenliğinin şart olduğuna dair fikirleri birbirine paraleldi.

Yine paralel olan ve belki de bizi yeterince şaşırtmayan başka bir şey de bütün bunların başarılabilceği inancıydı. Geçmişte de bugün de, böylesine çok vahşete ve kargaşaya rastlanırken, insanlar değişme-

ye böylesine dirençliyen bazı insanlar nasıl çıkıp da iyi yönde, kesin, hatta geri döndürülemez bir değişimi gerçekleştirebileceklerini ciddi ciddi umabiliyorlardı?

Belli ki bakış açısında büyük bir değişiklik yaşanmıştı. Bu dünyada günahtan ve kargaşadan sakınmakta ciddi sınırlar olduğu kanısı ortaçağda yaygındır ve muhtemelen çoğu çağdaki pek çok halk için de aynı geçerlidir. Tabii pek çok dönemde, hatta belki tüm dönemlerde, bir zamanlar yaşanmış bir altın çağ varsayılır ve bazen, bu çağ elverişli koşullar altında geri kazanılabilecek bir şey olarak görülür. Rönesans hümanistleri, klasik kültürün doruğuna dair bu düşünce-deydiler. Ama aynı zamanda Karolenj Hanedanı'nın "Roma İmparatorluğu"nu yeniden kurarkenki ruh hali hâkimdi. Onu takip eden Bizans imparatorları da, Justinianus'un hükümdarlığının bir benzerini sürmenin hayalini kurdular.

Ama bu yüksek noktanın, 17. yüzyılın Kalvenci ve neo-stoacı programlarındaki kadar iddialı tanımlandığı nadirdi. Bu iki açıdan böyleydi: Birincisi, amaç şiddetten ve toplumsal kargaşadan tamamen kurtulup yelpazenin bir ucunda sadece bireysel suçları, diğerindeyse devletin savaş sırasında uyguladığı meşru şiddeti ve suçun bastırılmasını bırakmaktı. İkincisi ise, medenilik normlarını ve münasip bir düzenli hayatı bir nebze de olsa *herkese* aşlamaktı. Bu hedefler bir-biriyle bağlantılıydı elbette, çünkü ancak bu ikinciye benzer bir şeye ulaşıldıktan sonra ilkinde ulaşmak umut edilebilirdi.

Bu tür iddialı hedefler Avrupa tarihinde benzersizdir, ancak anlaşılan farklı dönemlerde Çin'de de benzer girişimlerde bulunulmuştur. Aslında girişime önyak olanlar yenilikçi olduklarının farkındaydılar. Yani geçmişteki çeşitli "altın çağlardan" ilham alsalar da, onları sadece yeniden yaratmayı değil, önemli açılardan aşmayı da önerdiklerinin bilincindeydiler.

Dolayısıyla Kalvenciler kilisenin erken dönemine kafalarındaki bu amaçla bakıyorlardı. Kutsallık açısından kendilerini bu çağın Hristiyanlarından aşağı hissetmiş olabilirler, ama o eski zamanlarda tamamen Hristiyan bir toplum kurmanın imkânsız olduğunu biliyorlardı. Sık sık Eski Ahit'teki İsrail'i, yani dört tarafı düşmanlarla çevrili bir toplum imajını kendilerine örnek almalarının sebebi de budur. Ama İsrail'i hangi açılardan aşmaları gerektiği, Hristiyan teolojisinin merkezi ilkeleri uyarınca belirlenmişti.

Benzer şekilde, Lipsius ve onun neo-stoacı halefleri Roma İmparatorluğu'na ve onun büyük hukuki, askeri ve siyasi başarılarına

hayranlık duyuyorlardı. Bu bağlamda hümanistlerin ilgisinde Latin ve Yunan edebiyatından, Yunan Polybius da dahil Roma tarihçilerine yönelen ve Tacitus’a odaklanan bir kayma yaşanır. Retorikte de Tacitus, Cicero’nun daha coşkulu tarzına yeğlenir hale gelir. Etkilenilen stoacılık da Seneca’ninkidir. Hatta 17. yüzyıldan “Roma asrı” olarak söz edilmiştir.⁶⁴ Ama Roma’nın devlet yönetimini, askeri disiplinini ve stoacı felsefesini takdir etseler de, geleneklere reform getirecek ve tüm nüfusun bakış açısını değiştirecek programların daha önce uygulanmadığının giderek daha çok farkına varmaktalardı.

Yüksek, katı bir ahlak anlayışını (bir anlamda) tümüyle benimsemiş topluma ilişkin bir başka model daha vardı ki, o da Cumhuriyetçi Roma’nın erken dönemi veya (daha nadiren) doruk noktasını yaşayan Yunan şehir devletleriydi. Bu model modern Avrupa tarihinin başka anlarında da büyük bir rol oynamıştır: Örneğin, Rönesansta İtalyan şehirlerindeki kentli hümanistler arasında ve tabii ki 18. yüzyılın büyük Amerikan ve Fransız devrimlerinde. Ama yine burada da, en azından son dönemde, işlerin yüz yüze görüldüğü, kendini doğrudan yöneten bu küçük toplumlara geri dönülemeyeceği⁶⁵ iyice anlaşılmıştı ve dahası, bunun imkânsızlığının sadece modern devletlerin büyüklüğünden değil, antik cumhuriyetlerin ahalinin tamamını *birleştirememelerinden*, işçilerinin önemli bir bölümünü, yani köle nüfusu dışlamalarından kaynaklandığı biliniyordu.⁶⁶

Peki bu keşfedilmemiş sahaya girme cesaretini nereden buldular? Bu soru bize tuhaf gelebilir, çünkü bizler tam da onların yarattığı çağın içinde yaşıyoruz. Kuzey Atlantik dünyasında bizler, “normalde” şiddetin ve kargaşanın etkin biçimde ortadan kaldırılması veya bireysel suçlarla ya da devletlerin yürüttüğü savaşlarla sınırlı kalması gerektiğini sorgusuz sualsiz kabul ediyoruz. Güney L.A.’de veya Paris’in banliyölerinde çıkan ayaklanmalar karşısında afallayıp sarsılmakla kalmıyor, bunun toplumumuzdaki esef verici bir bozukluğun belirtisi olduğunu da düşünüyoruz. Eski Sovyetler Birliği’nden türeyen devletlerden bazılarına dehşetle bakıyor ve onlarda modernlik öncesi geçmişimize yakın bir şeyler görüyoruz. Ayrıca herkese “medenilik” aşılama hedefine bir bakıma ulaştık; nüfusun büyük çoğunluğu okuma yazma biliyor, yıllarca eğitim görüyor, disiplinli çalışmanın ve düzenli, huzurlu hayatın bazı değerlerini paylaşıyor. Öyle ki bazı gençlerin aile hayatıyla iş etiğine tamamen sırt çeviren bir yaşam tarzına ve şiddete yöneldiklerini gösteren belirtiler karşısında şaşırıyor ve dehşete kapılıyor. Hiç sorgulamadan normal kabul ettiklerimiz, Kalvenci

papazlarla neo-stoacı yöneticilerin dört yüzyıl önce kolları sıvarken hedefledikleri noktanın bile ötesinde.

Yine de hâlâ anakronizmi alt edebilmiş ve buradaki değişimin ne kadar önemli, hatta şaşırtıcı olduğunu anlayabilmiş değiliz. Yine aynı soruya geliyoruz: Bunu yapabileceklerine nasıl inanabildiler?

Ne de olsa bütün bu programlara bakıldığında, bu yeniden yaratma itkisinin altında, insanları yeniden biçimlendirme kapasitesine duyulan sıra dışı güven yatmaktadır. Bazı püriten projelerde rastladığımız, günahkâr doğayı kanunun gücüyle kontrol altında tutma tutkusu karşısında ister istemez şaşkınlığa kapılırız. William Stoughton 1604 tarihli bir risalesinde şöyle demişti: “Tanrı’nın kutsal yasasının yazılı olduğu iki tabletteki herhangi bir emre uymak suç değildir, ama [...] bazı şeyler artık kralın dünyevi kraliyet yetkisi uyarınca cezalandırılabilir.” Yani şimdiden Dekalog’un tamamı yasa kapsamına dahil edilmiştir. Stoughton daha sonra sapkınlığı ve kiliseye gitmemeyi ele alır; dönemin diğer püritenleriyse köpek-ayı dövüşü, dans, küfür, pazar sporları, kilise şenlikleri gibi şeyleri yasaklayan kanunlar önermiştir.⁶⁷

Ama bir başka açıdan, *polizeistaat*ın yasalarında da benzer boyutlarda bir iddialılık vardır. Yaşamlarının ayrıntılarını inceden inceye düzenleme yoluyla tebaayı yeniden yapılandırma itkisi, insanları yeni bir kalıba sokma gücüne neredeyse sonsuz bir güven duyulduğunun göstergesidir. Raeff’in dediği gibi, “asla açıkça söylenmese de [...] insan doğasının şekillendirilebilir olduğu varsayılıyordu.” “İnsan doğasının temelde şekillendirilebilir olduğu, iradeyle ve dış koşullarla değiştirilebileceği”⁶⁸ öne sürülüyordu.

Elbette ki kimileri bu yeniden yapılandırmayı prensipte bir olasılık olarak görüyordu sadece ve kitlelerle bu kadar ileri gidilebileceğini pek ummuyorlardı. Yine de prensipte bunun önünde hiçbir engel olmadığına inanılıyordu.

Peki ama engeli ne teşkil edebilirdi? Eh, birincisi geleneksel anlayış tarzı, topyekûn reform olanaklarını sınırlıyordu. Ortaçağ Avrupa’sında, Augustinus’un formülasyonlarında bu durum açıklanmıştır. İki toplum, Tanrı şehri ile Dünya şehri yan yana, iç içe yaşamaktaydı. Dünya şehri günahın mekânıydı. Doğası gereği şiddete ve çekişmeye meyilliydi. Devlet de daha geniş boyutta şiddet üreten bir fail olarak düşünülebilirdi. Ama yine de vazgeçilmezdi. Ancak böyle güçlü bir fail, başka türlü olsa toplumsal hayatı yaşanmaz bir kaosa döndürecek daha küçük failleri korkuyla denetim altında tutabilirdi.

Devlete pek de teveccüh göstermeyen bu bakış açısında, devletin rolü düşkün bir dünyada bir tür düzen sağlamaktı, ama vatandaşlarını erdemli hale getirmek onun gücünü aşmaktaydı. Dolayısıyla getirdiği düzen de kısa ömürlüydü.

Tanrı şehri de aramızda, Hristiyan topraklarındaydı elbette. Belki de bir Hristiyan devleti daha başarılı olurdu? Ama Hristiyan İmparatorluğu'nda yaşayan Augustinus buna inanmıyordu. Bir Hristiyan devleti, kiliseye yardım edebilir, zındıkları ve batıl tarikatları baskı altında tutabilirdi, ancak kendi vatandaşlarının durumunu iyileştiremezdi; bunu sadece kilisenin temsilcisi olduğu Tanrı şehri hedefleyebilirdi.

Dahası, işin matematiği de Tanrı şehrinin epey aleyhineydi. Augustinus'a göre kurtarılanların sayısı çok azdı ve bu konuda kendisi ortaçağın sonunda Katoliklik ve daha da büyük bir ölçüde Kalvenizm tarafından desteklenmişti. Lanetlenmiş insanlar içinde az sayıdaki elit de vardı.

Reformcuların akıl hocası Augustinus olduğuna göre, reformcular onun gayet kendinden emin şekilde tanımladığı sınırların ötesine geçebileceklerini nasıl düşünüyorlardı? Yanıt, seçilmişlerin sayısının daha fazla olduğuna inanmaları değil, yukarıda gördüğümüz gibi, seçilmişlerin bütün toplumu yönetip disipline edebileceklerini düşünmeleri idi.

Sonradan bakış açıları epey değişti tabii. Az sayıdaki kurtulmuş ile çok sayıdaki lanetlenmiş arasındaki oran her toplumda aşağı yukarı eşitleneceğine, sonunda en çok seçilmiş kapsadığı düşünülen inançlı toplumlar ile Roma ve onun taklitçileri tarafından, yani paganizmin karanlığı tarafından yönetilen toplumlar birbiriyle kıyaslanmaya başlandı. Paganizmin egemenliğindeki toplumlarda tek tük cesur kişiler zulme karşı direnebilirdi, ama çoğu insanın cehennemi boylayacağı kesindi. Bu engellenemezdi. Herkesin en azından seçilme şansının bulunduğunu söylemeden bir dinleyici kitlesine vaaz vermek çok güçtür. Dahası birçok Kalvenci cemaatin küçük ve zor durumda olması bu "bize karşı onlar" yaklaşımına katkıda bulunuyordu ve bu durum kadim İsrail'le kurulan benzerliği pekiştiriyordu.

Kalvencilerin aşmak durumunda kaldığı Augustinusçu sınırlar bunlarken, neo-stoacılığın daha az gelenekçi ikliminde bu sınırlar ortadan kalkmış gibidir.

Ama değişim potansiyeline duyulan inancın değişmesi yetmezdi. Yeni özgüvenin oluşması için toplumsal yapıya ve onun kötülükle bağlantısına ilişkin karmaşık bir anlayışın da tamamen ortadan kalkması gerekiyordu.

Toplumsal kimi veçhelerini değerlendirme biçiminde gerçekleşen birtakım derin değişimlerden bahsetmiştim. Örneğin yoksulluğun sokulduğu yeni kategoriden ve artık sadece günah ve fitne olarak görülmeye başlanan kadim toplumsal ritüellerden vazgeçilmesinden veya tamamen reddedilmesinden. Her iki vakada da önceki yaklaşımın altında bir doktrinden fazlası yatıyor, geniş kapsamlı bir anlayış çerçevesi bulunuyordu.

Belki de bunu formüle etmek için, önceki yaklaşımın toplumu işlevsel olarak birbirini tamamlayan ve hiyerarşik çeşitli katmanlardan müteşekkil görme eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapıyı yansıtan, net doktrin örneklerini biliyoruz: Sözelimi üç katmanlı toplumlarda dua edenler (keşişler ve rahipler), savaşımlar (soylular) ve çalışanlar (köylüler) yer alıyordu. Veya krallıkla insan vücudu arasında çeşitli benzerlikler kuruluyor, her zümre vücutta kendine ait kısma bağlanıyordu (kral baş, soylular kolları vs.).

Bütün bu ifadelerin anafikri şudur ki, farklı tabakaların arasında açıkça değer farkı olsa da -sonuçta ortada hiyerarşik bir düzen vardır- aşağı tabakaları ortadan kaldırarak veya herkesi örneğin keşiş veya şövalye haline getirerek iyiye doğru gitmek söz konusu olamazdı. Bütün, her tabakaya ihtiyaç duymaktaydı.

Diğer ayrımlar konusunda da buna benzer bir anlayışın toplumun geneli açısından (bu yönde özel bir doktrin olmadığında bile) geçerli olduğunu iddia ediyorum. Dolayısıyla yoksullara karşı takınılan tavırın sebebi “yoksullar her zaman sizinledir” düşüncesine inanılmasıydı. Üstelik bu anlamlı geliyordu, çünkü yoksullar talihlilerden yardım görürken, aynı zamanda onlara bir kurtuluş vesilesi sunuyorlardı. Burada değer farkının yanı sıra tamamlayıcı bir ilişki vardı. (Gerçi farklılık iki yönde de olabiliyordu: bağış yapan lord veya yönetici dünyevi açıdan kesinlikle dilenciden üstün konumdaydı, ama dilenci de dini boyutta daha üstün olabiliyordu.) Bu anlayış tarzında yoksulluğu tümüyle ortadan kaldırmaya yeltenmek düşünülemezdi.

Ağırbaşlı dindarlık ile eğlenceye düşkün insanların dizginlenemezliği, hatta dünyevi şeylerden alınan haz arasındaki ilişki için de benzer bir durumun geçerli olduğuna inanıyorum. Bu iddiayı savunmak daha güçtür elbette, çünkü yoksullar meselesinin tersine bu sefer işaret edilecek net doktrinler yoktur. Ama karnaval ritüelinde veya çeşitli “kargaşa” şenliklerinde, “dünyanın tepetaklak edildiği” ve sonradan düzenin geri getirildiği bütün o pratiklerde zımnen böyle bir şey var gibidir. En azından önceki bölümde benim savunduğum şey buydu.

Bütün bunların bir açıklaması, tabii ki “hava deliği” (güvenlik supabı) kuramıdır: Toplumun stres atmak, gündelik yaşamın bastırılması yoluyla kendini toplamak ve böylece standart prensiplere dinçleşmiş bir halde geri dönmek için bu geçici izne ihtiyacı vardı. Ama bu ritüele başka bir yorum da getirilebilir belki. Yiyip içmeyi, seksi ve (çoğunlukla şakacıktan) şiddeti içeren karnaval oyunu, beden bu arzularının, *büyük perhizin* çileciliğinden kuşkusuz daha aşağı seviyede olsalar da, tamamen göz ardı edilemeyeceklerinin, onların da tatmin edilmeleri gerektiğinin kabullenilmesi anlamına geliyordu. “Hava deliği” açıklaması bunu söylemenin bir yoludur kuşkusuz. Ama bununla kastettiğim bedensel arzuların bardak taşıacağı için değil, hiç değilse İsa’nın ikinci gelişine dek varlığın değişmeyecek dengesinin bir parçası olduklarından serbest bırakılmaları gerektiğidir. Dünyamızı döndüren onlardır. Dolayısıyla belirli zamanlarda onları kutlar, alçak oldukları için yerlerini yüksek olana bırakmaları gerektiğini ve o zaman dünyanın tekrar düzeleceğini biliriz.

Veya belki denge daha da derin bir şeyin, toplumun iki hali bulunduğu ilişkin Turner’cı anlayışın bir yansımasıdır: Bu iki hal düzen ve komünitastır; yapıdır, ama kökenleri periyodik olarak anti-yapıda aranmalıdır. Anti-yapı tümüyle göz ardı edilemez. Ona bir çıkış kanalı sağlamamız gerekir.

Her halükârda, yukarıda (1. Bölüm’de) savunduğum gibi karnaval kayrotik ve çok düzeyli bir zaman anlayışını varsayar.

Bu anlayış birçok açıdan Hristiyanlık öncesine dayanır ve kökeni Hristiyanlığın dışındadır; ama ille de Hristiyanlık karşıtı değildir. Kötülüğün iyilikle fazlasıyla iç içe olduğu için en azından dini açıdan dünyanın sonuna dek ortadan kaldırılamayacağı, buğdayla delicenin hasada dek bir arada olacağı fikri İncil’de de yer alır.

Modern dönemde elitlerin bu anlayışla bağlarını tamamen kopardıkları barizdir. Yeni bir dünya ve zaman anlayışı giderek yaygınlaşmaya başlar ve bu anlayışa göre düzenle kaosun tamamlayıcılığı artık şart değildir. Bu kaosa taviz ve yer vermek artık zamanın kayrotik şekline uygun, kaçınılmaz bir tahavvül değil, kökünü kazımaya çalıştığımız şeye verilen gereksiz bir taviz, kötülükle uzlaşmaktır. Dolayısıyla, halk kültürünün bu unsurlarına yapılan eleştiriler giderek yaygınlaşır ve 16.-17. yüzyıl elitlerinin dillerine pelesenk olur.

Bu uzun bir öyküdür, ama çok kısaca özetlersem şunu söyleyebilirim: Başta bir Hristiyan yaklaşımı çerçevesinde ortaya çıkan bu yeni dünya ve zaman anlayışının seküler varyantlar tarafından devralındı-

ğını, daha doğrusu (belki de Justus Lipsius'un neo-stoacılığıyla başlayarak) tedricen seküler bir istikamete kaydığını görebiliriz. Hatta bu yeni anlayışın modern seküler yaklaşımın oluşumuna katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz - "homojen, boş zaman" bu yaklaşımın kritik bir ögesidir. Bunların yanı sıra yeni, tavizsiz düzen anlayışları ortaya çıkar ve bu düzen hem hayatımız hem de toplum içindir.

Toplumsal düzen anlayışının modern versiyonları başka özelliklerinin yanı sıra, önekilere kıyasla şiddete ve toplumsal kargaşaya çok daha az tahammüllüdür. 16. yüzyılda, başına buyruk askeri aristokrasi hizaya sokulur ve saray hizmetiyle, sarayda bulunmakla veya mülkün yönetimiyle ehlileştirilir. 18. yüzyılda genel ahalinin ehlileştirilmesi süreci başlar. Kuzeybatı Avrupa'da isyanlar, köylü ayaklanmaları, toplumsal kargaşalar azalır. Sonunda çoğu Atlantik toplumunun gündelik yaşamlarında arzuladığı seviyede bir şiddetsizlik standardına ulaşırız. (ABD başka açılardan olduğu gibi bu konuda da tuhaf bir şekilde daha eski bir dönemde kalmıştır.)

Ve bütün bu gelişimler esnasında, hem onları destekleyen hem de onlar sayesinde güçlenen, böyle bir düzeni kendi hayatlarımıza *getirebileceğimiz* hissi artar. Bizi 16.-17. yüzyıllardan itibaren değiştirmeye başlayan, hem bireye hem de topluma yönelik dini, ekonomik ve siyasi çeşitli disiplin programlarının temelinde bu özgüven yatar. Bu özgüvenle bağlantılı olan bir inanç, taviz vermek zorunda olmadığımız, tümleyiciliğe ihtiyaç duymadığımız, düzen kurmak için onun sınırlarının karşıt bir kaos ilkesiyle belirlenmesinin şart olmadığı inancıdır. Bu yüzden, geleneksel tersine çevirme festivalleri bu düzen dürtüsüne dair hem öfke hem de güvensizlik duygusu uyandırır. Düzen dürtüsü "dünyanın tepetaklak olmasını" hazmedemez.

Dolayısıyla prensipte, insanların şekillendirilebilirliğinin bir sınırı olduğu, yüksek olanın alçak karşısında ön plana çıkarılmasının bir haddi olduğu anlayışını kaybetmek kolaylaşır. Ham, vahşi doğa medeniliğe direnebilir; ama telafisiz bir kayıp, ölümcül bir dengesizlik, bütün için gerekli bir şeyin yok edilmesi söz konusu değildir. Elinizden geldiğince ileri gidersiniz. Bu Orta Avrupa'daki *polizestaat*'lar kadar Paraguay'daki Cizvit ütopyalari için de geçerlidir.

Daha sonraları, bu bakış açısını onaylayan psikolojik kuramlar ortaya atılmıştır. İnsanoğlu "tabula rasa"ya damgalanmış bir alışkanlıklar yığınıdır, reformun sınırı yoktur. Ancak sınırların basiretsizce göz ardı edilmesinin kökeni bu değildir. Daha çok yeni bir düzen anlayı-

şından, insan yaşamının yeniden yapılandırılmasında bilinçli ve yapıcı bir çabaya temel rol veren bir görüşten kaynaklanır.

Bunu anlatmamızın en iyi yolu şu soruyu sormaktır: Bu elitlere toplumu gerçekten dönüştürebileceklerini umma iyimserliğini veren neydi? Kalvenciler Tanrı'nın inayetinin onlara en azından Tanrı'nın seçtiği toplumlarda yöneticilik vereceğine inanıyorlardı. Ancak reforme edilmiş bir dünyada umutlu olmak için bir sebep sunar görünen yeni bir fikir, yeni bir doğal düzen anlayışı neo-stoacılığın etkisindeki düşünce ortamında gelişmiştir.

Doğal düzen fikri geleneksel bir fikir gibi görünür. Sonuçta Platon'un, Aristoteles'in veya ortaçağ ve sonrasındaki taraftarlarının öğretegeldikleri doğal düzenden başka neydi ki? Ama buradaki çok farklı türden bir düzendi. Normatifti, ama bambaşka bir şekilde...

İster Thomas'ın yenilenmiş Aristotelesçiliğinde, ister Sahte-Dionysos'un dünyasında olsun, tümüyle Platon'dan esinlenilmiş olan eski düzen kavramı zaten faaliyet halindeki formlardan biri olarak görülüyordu. Çevremizdeki görünür dünya bu formları ifade eder veya dış vururdu. Bu da bir sudurun neticesi olarak anlaşılabilirdiği gibi, daha geleneksel biçimde Tanrı'nın zihnindeki idealara dayanan bir yaratım olarak da anlaşılabilir.

Formların faaliyet içinde olduğu fikri antik etik gelenek açısından kritik önemdeydi ve yukarıda, bu etik gelenek ile insan iradesinin doğaya dışarıdan bir biçim dayattığını savunan modern yeniden yapılandırıcı bakış açısını karşı karşıya getirmeye çalıştım. Yeni doğa nosyonu, bu yeniden yapılandırıcı perspektifin içinde yer alır. Düzen bizzat faaliyet gösteren, gerçekleşmeye çabalayan bir şey değildir. Düzen daha çok, birbiriyle uyum içinde olsunlar diye şeylerin Tanrı tarafından tasarlanma biçimidir ve bu plana uyulduğunda her şey olması gerektiği gibi üzerine düşen rolü oynar. Ama bu planın kendisi doğada faaliyet halinde değildir, kendini gerçekleştirmeye çalışmaz. Daha ziyade, belirli alanlarda şeylerin fiili işleyişiyle örtüşür o kadar; başka alanlardaysa ancak iradeyle donatılmış rasyonel varlıklar tarafından anlaşılır ve kendisine yönelik faaliyette bulunulursa gerçekleştirilebilir.

Bu ikincisinin başlıca alanı insan toplumdur; plan burada akla önerilen bir normdur ve kendiliğinden faaliyet göstermez. Veya işleminin tek yolu rasyonel varlıklar tarafından benimsenip onların iradesiyle gerçekleştirilmesidir. Dünyayı ve toplumu yeniden yapılandırma tutumuyla uyumlu yapmakla kalmaz, bu tutumu icap da ettirir.⁶⁹

17. yüzyılda bu fikrin öne sürülmesinde kullanılan son derece etkili bir kavramsal form *doğal hukuk*tu. Thomasçı düşüncede önemli bir rol oynamıştı ve Suarez gibi büyük İspanyol düşünürleri ve taraftarları arasında hâlâ etkiliydi. Ancak artık modern doğal hukuk kuramının temelini attıklarını düşündüğümüz düşünürler, örneğin Grotius, Pufendorf ve Locke ona yeni bir biçim vermişlerdir.

Grotius'un *doğal hukuku*, insan doğasının ereğiyle ilgili Aristotelesçi-Thomasçı tanımla temellendirilmez. Çok daha geometrik bir süreç izlediği söylenebilir. Grotius *De jure belli ac pacis*'in ilk sayfalarında, doğal hukukun hem rasyonel hem de sosyal bir varlığa "uygun olduğu" (*convenit*)⁷⁰ sonucuna varır. Bu çıkarım epey kısa olsa da, biraz açıldığında şöyle yorumlanabilir: Rasyonel varlık kurallara, kanunlara, ilkelere göre hareket eden varlık demektir; aynı zamanda sosyal olan rasyonel varlığın bir arada yaşamayı mümkün kılan kanunlara sahip olması da gerekir. Geleneksel doğal hukukun standart emir ve yasaklarının çoğu bu temelden türetilir. Burada hiçbir formun şimdiden faal olduğu söylenmez, ama şeylerin (bu örnekte insanların) birbirleriyle "rasyonel biçimde" uyumlu olmalarının bir yolu vardır ve bu yol bağlayıcı bir normdur.

Lipsius'tan esinlenen Grotius bu yasanın sadece akıl çerçevesinde bağlayıcı olduğunu düşünür (Meşhur savının, yani yasanın "etsi Deus non daretur" [Tanrı yoksa bile]⁷¹ geçerli olacağını söylemesinin sebebi budur). Pufendorf ve daha sonra Locke ise onun Tanrı'nın emri sebebiyle bağlayıcı olduğunu düşünürler. Ama temel sav aynıdır. Tanrı insanı rasyonel ve sosyal kılmış ve ona kendini koruma içgüdüsü vermiştir. Buradan yola çıkıldığında, Tanrı'nın yarattıkları için hangi normları bağlayıcı kıldığı açıktır. Yarattıklarının birbirlerinin canına, özgürlüğüne ve malına saygı göstermeleri gerektiği barizdir.

Bu yasalar bizim için bağlayıcıdır, çünkü yaratıcı kendi mahsulü için kurallar koyabilir. Ama bu kuralların ne olduğunu bilmek için vahye ihtiyacımız yoktur. Ne oldukları mahsulün doğasından açıkça anlaşılır.

Bu doğal hukuk veya doğal düzen anlayışı, Avrupa toplumlarını baştan biçimlendiren yeniden yapılandırma programlarıyla birlikte gelişir. İnsan zihnini, üzerine alışkanlıkların nakşedilmesini bekleyen bir "tabula rasa" olarak gören psikolojisiyle Locke, bu yeniden yapılandırma anlayışına yeni bir boyut katar. Örneğin, eğitimle ilgili fikirler ileri sürerek toplumunun yeniden yapılandırılmasıyla yakından ilgilenir. Locke'un modern doğal hukuk geleneğinin önde gelen belirleyici figürlerinden biri olması rastlantı değildir.

Peki, bu ikisi neden el ele gidiyordu? Yeniden yapılandırıcılar neden doğal hukuk gibi bir şeye ihtiyaç duyuyorlardı? Neden (Locke'un çok çarpıcı bir şekilde yaptığı gibi) insan doğasını şekillendirilebilir gören bir kuram geliştirmekle yetinmiyorlardı?

Çünkü üzerinde mutabakata varılmış bir kamu düzeni için sağlam bir dayanağa gereksinimleri vardı. Neo-stoacılık keskin ve şiddetli bir mezhep çekişmesinin ortasında doğmuştu. Sunması hedeflenen en önemli şeylerden biri mezhep farklılıklarının ötesinde ve onlara rağmen benimsenecek, siyasi hayatın esaslarına ilişkin rasyonel bir mutabakat temeliydi. Lipsius'un izinden giden Grotius, mezhep ayrılıklarının ötesinde geçerli olacak ve sadece devlete değil uluslararası hukuka da itaati savunan bir kuram geliştirdi. Doğal hukuk kuramının hedefi rasyonel bir uzlaşma zemini sağlamaktı ve bu zemin sadece radikal dindarların tek yanlı kuramlarının yerini almakla kalmayacak, daha sonra kuramın Locke'çu versiyonundaki kanunla kısıtlanmayan egemenlik teorileri gibi, dini çekişmeye karşı verilen ve tehlikeli boyuttaki tepkiyi de bertaraf edecekti.

Bunlardan bahsediyorum, çünkü doğal hukuktan türetilen düzenin de rakipleri olduğunu, bu rakiplerin de yine dini çekişmenin kritik koşullarına vaziyet etmek ve devletin yeniden yapılandırma faaliyetini temele oturtmak için tasarlandıklarını hatırla tutmalıyız. Bunu unuttuk, çünkü kaybedenler tarihte gözden yitmeye yatkındırlar; ama 17. yüzyıl Avrupa'sında, din savaşlarının yol açtığı kargaşaya bulunan başlıca çözüm, mutlak devletti. Ve bu devlet kendi düzen anlayışında temellenmeye meyilliydi. Bu anlayışı da göz ardı etme eğilimindeyizdir, çünkü modernlik öncesi diğer fikirlerden pek de uzak değildi. Bir kere hâlâ hiyerarşikti: Toplumu büyük ölçüde ortaçağ döneminden esinlenilmiş mevki veya sınıf katmanlarından ibaret görüyordu. Ve önceki anlayışı, yani toplumu sıradan insanların arasındaki hiyerarşik tamamlayıcılık olarak yorumlayan organik anlayışı sürdürmekle yetiniyordu. Ama elit formülasyonlarında getirilen açıklamalarda, örneğin Bossuet'nin yazılarında diğer açılardan diğer gayet moderndi.

Bu formülasyonlar faili, "doğada" zaten var olan düzene uyan değil de, düzen inşa eden bir şey olarak anlayan modern görüşten yola çıkarlar. Bu anlayış, tıpkı doğal hukuk yaklaşımı gibi, siyasi düzeni bir sorunun çözümü olarak görür: Birbirinden farklı ve birbirine rakip olma potansiyeli taşıyan failer arasında barışı ve medeniliği korumak nasıl mümkün olabilir? Bu sorunun çözümü kozmosun doğasında bulunmaz; çözüm mutlak yönetim ve sabit bir toplumsal hiyerarşidir.

Mutlak yönetim herkesi karşı çıkılamaz tek bir iradeye tabi tutarak ve böylece bir “egemenlik” alanı sunarak amaca hizmet eder. Bu irade odaklı modern yaklaşıma göre, egemenlik alanı olmadan toplum da var olamaz. Hiyerarşi herkese uygun konum ve roller belirleyerek ve tepeden gelen etkilerin tüm topluma yayılmasını sağlayacak bir emir-komuta zinciri oluşturarak düzene hizmet eder.

Kargaşa tehdidine karşı bulunan bu çözüm 17. yüzyıldaki birçok kişiye, *doğal haklar* kuramlarında temellenmiş çözümlere kıyasla hem entelektüel açıdan daha ikna edici hem de siyasi açıdan daha etkili görünüyordu. Nitekim *doğal hukuk* kuramının daha eski, Locke öncesi versiyonları bu net, bölünmeyen egemenlik idealinden ödün veriyordu: Grotius ve Pufendorf’a göre ise, toplum sözleşmesinin amacı tam da bu türden bir egemen yönetimi sağlamaktı.

Dahası bu hiyerarşik, emir-komuta düzeni anlayışı bir *ilahi takdir* doktrininden de güç alıyordu. Kişi bu türden bir egemenliğe boyun eğmekle Tanrı’nın iradesine uymuş oluyordu; özellikle de bu anlayışın kötü şöhretini günümüzde de sürdüren biçiminde, yani *kralların kutsal hakları* kuramında durum böyleydi.

Bugünkü bakış açımızla bu emir-komuta anlayışı, hem ortaçağdaki eğilimlere hem de *doğal hukukun* egemen olduğu bir moderniteye uygun bir ara yol gibi görünür. Bu bir bakıma anakronik bir yargıdır, çünkü bu bakış açısı o çağda egemendir ve o sırada kesinlikle bir geçiş formu gibi görünmez. Ama bu yargının doğruluk payı taşıyan tarafı şudur ki, komuta anlayışı önceki eğilimin bazı yönlerini korumuş ve kendini daha eski kraliyet rejimlerinin bir tür uzantısı olarak görmüştür.

Tamamlayıcılığa daha çok yaslanan daha eski bir emir-komuta yapısının devamı olduğu varsayılan mutlak devlet, Trento sonrası Katolik Kilisesiyle benzerlik taşıyordu. Bu paralellik rekabete yol açabileceği gibi, kilise ile bu yaklaşımı benimseyen monarşiler arasında genel bir yakınlık da oluşturabilirdi. Ancien Régime’de kilisenin başına örülen çoraplar bu yakınlık sebebiyle daha kalın olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, bu emir-komuta tabanlı düzen fikrine “barok” demek abartı olmayabilir; gerçi bu isim altında gelişen sanat ve mimari, bu siyasi-kuramsal formülü benimseyen tüm toplumlara egemen olmamıştır. (Örneğin, XIV. Louis’nin Fransa’sı kendini gayet “klasik” buluyordu.) Ancak söz konusu formülü tanımlayan tepeden inme dürtü ile hiyerarşinin karışımını, kuşkusuz, sanat formları da yansıtır.

Doğal Hukuk kuramı, Locke’çu versiyonun ardından geliştikçe çok farklı bir tarafa yöneldi. Bu kuram yeniden yapılandırmanın

gücünü vurgulayan iradeci bir karaktere sahipti ve elbette bunu gereksiniyordu da; ama aynı zamanda kuralları koyacak ve bu yeniden yapılandırmanın hedeflerini belirleyecek bir normatif düzen nosyonuna da ihtiyacı vardı. Bunu belirleyen kritik kavram ise emir-komuta değildir. Başlangıç noktası daha çok, karşılıklı çıkarlar çerçevesinde ilişkiye girecek eşit bireylerin oluşturduğu topluluktur.

Bu normatif düzen, giderek, yeniden yapılandırmanın hedeflediği toplumun bir modeli haline gelir. Birbirlerinin hayatlarına ve özgürlüklerine saygı duyarak birlikte yaşamaları planlanmış bu rasyonel, sosyal varlıklar; doğal ortamlarından büyük bir gayretle faydalananarak varlıklarını da korumalıdır.⁷² Bu faydalanma işi düzgün kotalandığında ekonomik büyüme sağlanır. Mülkiyet hakkı hem doğadan böyle faydalanılmasının mantıklı bir sonucudur hem de ilerlemeyi ve dolayısıyla ekonomik büyümeyi mümkün kılar.

Böylece *doğal hukuk* üzerine düşünülüp taşınılmasının ardından ortaya çıkan şey, görev aşkı istikametinde ilerleyen, kendilerini savaştan ve yağmadan çok büyümeye ve refaha adanmış, karşılıklı saygı ahlakını ve kişisel ilerleme etiğini benimsemiş çalışkan insanlardan kurulu istikrarlı bir düzen normudur. Bu düzen iyi bir fikirden ibaret olmanın ötesinde gibi görünmüş, rasyonel ve Tanrı vergisi bir yaşam tarzı olduğu düşünülmüştür. Bu yaşamı amaçlamak bir kaprisin veya tikel bir tercihin peşinden gitmek değil, gidilmesi gereken yere, her şeyin yerli yerinde olduğu nihai bir menzile yönelmek demektir.

Bu, varlıkların doğal düzenidir. Ancak, tarihte faaliyet göstermesi anlamında değil -ki bu fikir sonradan, Hegel'in Aristoteles teleolojisini bu anlattığımız yapılandırıcı yaklaşıma tekrar entegre etmesiyle ortaya çıkacaktır- çabalarımızın akılcı, hatta ilahi hedefi olması anlamında bir doğal düzendir.

Artık bu çabaların uzun bir zaman ufkunda gerçekleştiği düşünülebilir. "Gelişme" denen kavramın doğuşuna şahitlik ediyoruz. İnsan toplumunu ve tarihi bu kavram olmadan düşünmek bizim için oldukça zorlaşmıştır. Onsuz ne yapacağımızı veya toplumsal iyiyi nasıl tanımlayacağımızı bilemeyiz.

Zaman anlayışımızın radikal bir şekilde değiştiği barizdir. Hiyerarşik denge anlayışı, çevrimlerin önemli rol oynadığı ve zaman kanallarının niteliksel açıdan belirgin olduğu bir zaman anlayışıyla uyumluydu: Şimdi karnaval veya "kargaşa" zamanıdır ve ardından düzeni geri getirme vakti gelecektir. Modern yeniden yapılandırmanın geniş zaman ufku doğrusaldır ve "homojen, boş zamandan" oluşur.⁷³

Bu doğal düzen nosyonu 18. yüzyılda daha da gelişecek ve eski *büyük varlık zinciri* kavramının* dönüşümünü tamamlayacaktır. Bu dönüşüm, formları faaliyet halinde olan hiyerarşik düzenden koparak, ihtiyaçlarını karşılarken faaliyetleri iç içe geçecek şekilde yaratılmış ve sürekli değişirken birbirlerine destek ve yardımcı olan varlıklar evrenine yönelen bir dönüşümdür.

Gayet manidar bir şekilde, 17. yüzyıla ait özgün fikirdeki denge yitirecektir. 17. yüzyılda, direngen bir doğayla çetin bir mücadeleye girişme hissi, nihai hedefimizdeki ahenk tarafından dengelenmektedir. Oysa 18. yüzyılda, giderek, ahengın zaten var olduğu düşünülür. Çıkarların uyumu insan doğasına en başından kazanmıştır. Sempatinin ve bir çıkar topluluğunun, çatışmasız bir varlık düzeni kurmaya yetmesi gerekir. İşlerin ters gitmesine yol açan kötü failler aranır: krallar, rahipler, toprak sahipleri?

Yine de abartmamak gerekir. Zira, değişim bütüncül olmaktan uzaktır. Ama işin zor kısmı çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Ve bu yeni bir durumu, sayıları giderek artan Avrupalı elitlerin pek çoğu için “uygarlığın” gelişini yansıtır; tamamen reforme edilmiş toplum uzak bir ihtimal değildir, yakındadır ve sadece bir reform paketi daha gerekmektedir. Bu paket siyasal (örneğin temsili hükümet), ekonomik (örneğin serbest piyasa ekonomisi), toplumsal (örneğin kastlara ve ayrıcalıklara son verilmesi) olabilir. Bu son programların, anlaşıldığı manada “uygarlığa” karşı olduğu bile söylenmiştir (nitekim, Jean-Jacques Rousseau’nun birçok yazısı bu yöndedir).

Bir düzen kurulduğu, yeniden yapılandırma güçlerinin nihayet başarıyla kullanıldığı, insan-merkezliğin gelişebileceği hissi güçlenmişti ve sonunda dışlayıcı hümanizmin tarihin rahminden çıkmasını sağlayacak koşullar sağlanmıştı.

4

Ama buna geçmeden önce, geri dönüp bu hümanizmin bazı temellerinin neo-stoacı gelenekten nasıl doğduğunu incelemek istiyorum.

Yukarıda neo-stoacılığın yeniden yapılandırma tutumuna nasıl önem verdiğini belirtmiştim. Kendini gerçekleştirmeye meyilli olmakla birlikte işbirliğimizi de gerektiren bir form tahayyülünden, irade

Latince *Scala Naturae*, Platon ve Aristoteles’ten kaynaklanıp ortaçağda daha da geliştirilmiş ve yeni-Platonculukta kemale ermiş olan bu kavrayış, canlı cansız tüm var olanları en tepede Tanrı’nın yer aldığı bir hiyerarşi içinde konumlandırır—y.n.

gücüyle hayatlarımıza dışarıdan dayatılan bir tahayyüle doğru kayan bir vurgu söz konusudur. 17. yüzyılda, *poiesis* etiğine doğru hareket eden bu yöneliş, yeni ve tutarlı bir bağlantısız faillik kuramı ve erdemini yeni bir şekilde, iradenin tutkuya egemenliği olarak anlaşılmasıyla tamamlanır. Bunun en etkili formülasyonlarından bazıları Descartes tarafından sunulmuştur.

Descartes'ın neo-stoacı düşünce akımına dahil olduğu açıktır. Descartes, Lipsius'un Fransız yandaşları du Vair ve Charron'dan etkilenmişti. Laflèche'teyken Cizvit öğretmenlerinden Lipsius'un fikirlerini öğrendiğine de şüphe yoktur. İradeyi vurgulaması ve zihin/beden ikiliğiyle Lipsius'un formülasyonunun neo-stoacılığın özgün modelinden zaten farklılaştığını görmüştük. Descartes farkı daha da artırır ve oldukça değişik bir bakış açısı geliştirir.

Geçişin, gerçeklikte faaliyet gösteren bir düzende temellenen bir etikten, düzenin irade tarafından dayatıldığını savunan bir etiğe doğru olduğu söylenebilir. Descartes maddi dünyaya dair mekanikçi bir anlayışı benimseyerek, bu ilk tür etiğin herhangi bir temele dayandırılması ihtimalini tamamen ortadan kaldırır. Doğadaki şeylerin bir formu ifade ettiklerini veya gerçekleştirdiklerini söylemek anlamsız hale gelir. Artık onlara ilişkin bu terimlerle yapılacak bir nedensel açıklama anlaşılır kılınamaz. Formlar ve bunların ifadeleri ancak zihin boyutuna aittir. Madde bir mekanizma olarak açıklanmalıdır.

Dahası bu ayrımı netleştirmek etik açıdan kritiktir. Çünkü erdem denilen şey, beden ve ruhla beden birleşmesiyle ortaya çıkan şeylerin, özellikle de tutkuların üzerinde mutlak hâkim olan irade formundaki zihindir. Buradaki ayrımlar konusunda akli karışmak, neyin neyi yönetmesi gerektiğini net olarak görememek anlamına gelir.

Bilim de erdem de dünyayı sihirsizleştirmeyi, zihin ile cismi net şekilde birbirinden ayrı tutmayı, tüm düşünce ve anlamları zihin içi alanla sınırlandırmayı gerektirir. Görmüş olduğumuz gibi, tamponlanmış benliği tanımlayan net bir sınır çizilmesi gerekir. Descartes'a göre gerçekliği tümüyle mekanizma olarak görmek, bu sınırı belirlemenin vazgeçilmez yoludur.

Etik boyutta, yani praksisin söz konusu olduğu boyutta, zihin dışına bir mekanizma *gibi yaklaşabilmemiz*, yani ona yönelik araçsal veya yeniden yapılandırıcı bir tavır benimsememiz gerekir. Ama bu tavır sadece cismani olan şeyleri değil, tümüyle zihni olmayan her şeyi kapsamalıdır; yani sırf ruhla cismin birleşimi sebebiyle zihinde beliren şeyleri, tutkuları da içermelidir.

Descartes böylece stoacılarından çok farklı bir tutkular kuramı geliştirir. Stoacılara göre tutkular yanlış kanılardır. Bilgelige ulaşınca onlardan tamamen kurtuluruz. İllüzyon olduklarından ortadan kaybolurlar. Descartes'ın tutku anlayışıysa çok farklıdır: Onların söylediklerinden çok işlevleriyle ilgilidir. Tutkular belirli koşullarda gerektiği gibi bir güçle tepki vermemizi sağlamak için yaratıcının bizlere bahşettiği reflekslerdir. Hedef onlardan kurtulmak değil, onları aklın araçsal kontrolüne tabi kılmaktır.

Yok olmalarının gerekmemesi bir yana, tutkular en iyi insanlarda normalden daha güçlüdür. Ancak irade tarafından kontrol edilmeleri kritik önem taşır. Descartes'ın hayranlık duyduğu kişiler "tutkulara sahip olmalarına, hatta çoğu zaman sıradan insanlarınkinden daha güçlü tutkuları olmasına rağmen, muhakemelerinin gücü ve kudreti sayesinde akılları hâkimiyetini daima sürdüren [...] büyük ruhlardır" (les plus grandes âmes [...] ont des raisonnements si forts & si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des passions, & mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse).⁷⁴ Yani tutkulardan kurtulmak değildir mesele; "insanın tutkularını aklının emrine vermesi yeterlidir; böylece ehlileştirildiklerinde bazen aşırılığa yaklaştıkları ölçüde faydalı olurlar" (il suffit qu'on les rende suiettes a la raison, & lorsqu'on les a ainsy apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent vers l'exces).⁷⁵

Descartes bu noktada, stoacı ve neo-stoacı düşüncenin kayıtsızlık normundan büyük ölçüde etkilenmiştir. Mantığımız bize en iyi olanı söyler ve onu gerçekleştirmek için eylemde bulunuruz. Ama bir yandan da sonuca karşı tamamen kayıtsızızdır. Yukarıda alıntılıdığım "les plus grandes âmes"lı (büyük ruhlarla ilgili) pasaj şöyle devam eder:

"Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Éternité, qu'elles n'en considerent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies."

(Bu hayatta talihin yüzlerine gülmesi için ellerinden geleni yaparlar, ama yine de ebediyete kıyasla ona o kadar az değer verirler ki, dünyada olan bitene bir piyesi izlercesine bakarlar.)

Burada bir çeşit stoacılık vardır. Merkezi fikirler olan kayıtsızlık, istikrar, metanet ve aklın egemenliği korunmuştur. Ama altta yatan antropoloji kritik bir şekilde dönüştürülmüştür.

Aradaki fark en net şekilde, iyi hayatın nesinin iyi olduğunu veya bizi ona çeken mutluluğun ya da tatminin doğasının ne olduğunu sorduğumuzda görülebilir.

Antik etiğin faal-formları açısından bu “iyi” iki düzeyde bulunabilir. Birincisi, bizler insan formunun somutlaşmış hali olduğumuzdan, iyi hayatı yaşamak bizleri doğamızın gerçek eğilimine götürür ve böylece bölünmüşlükten, içsel karmaşadan kurtulup ahengin tadını çıkarırız. Artık karşıt güçler tarafından bölünmez ve dolayısıyla istikrara muktedir hale geliriz. Bundan böyle bize uymayan şeyleri arzulamadığımızdan, kendine yeterliliğe de ulaşmış oluruz.

İkinci bir düzeyde, formlar etrafımızdaki kozmosun tamamında da faaldir ve bu, başka bazı etik kuramlarda da rol oynar. Örneğin Platon’a göre, içimizdeki akıl sadece kozmostaki düzeni görme ve sevmeye gücüdür. Bu düzene duyduğumuz sevgi onu taklit etmemize ve dolayısıyla bizzat düzenli yaşamlar sürmemize yol açar.⁷⁶ İyiliğe yönelik motivasyonun gücü sadece örneği olduğumuz formdan değil, *iyilik formu* tarafından düzenlenen bütünün tamamından da kaynaklanır. Bir başka deyişle, mutluluk ya da tatmin sadece kendi doğamıza uygun davranmaktan değil, aynı zamanda bütünlü uyum içinde olmaktan gelir.

Antik etiklerin hepsinde bütünlü bu şekilde dolambaçlı bir ilişki kurulmamıştır. Örneğin, büyük olasılıkla Aristoteles bunu yapmamıştır. Ama stoacılar bu düşüncenin versiyonlarına sahiptiler. Bilge insan mutludur, çünkü doğasına uygun davranır; ama aynı zamanda olan her şeyden haz alır, çünkü bunlar ilahi takdirin tecellisinin parçalarıdır.

Descartes için bunların çoğu ya geçersizdir ya da çok farklı bir sebeple açıklanır. Metaneti kabul eder, *ilahi takdir* anlayışını da. Ama evren artık eşyada faal halde olan bir düzen tablosu sunamaz. Ondan olsa olsa şeylerin nasıl işlemeleri gerektiğine dair bir içgörü çıkartabiliriz ve o durumda da düzen, tıpkı örnek vakada, tutkular meselesinde gördüğümüz gibi bizim uygulamaya koymamız gereken bir şeydir.

Artık önemli olan içsel sevinçlerdir. Ama bunlar da artık ahengin veya çatışmasızlığın getirdiği sevinçler değildir. Çünkü iyi insan kesinlikle mücadele halindedir. Tüm gücünü kullanması gerekir. Sıradan insanlarınkinden daha yoğun tutkulara sahip olsa da, “aklı yine de egemen olmayı sürdürmelidir” (*raison demeure neantmoins tousiours la maistresse*). Kendini doğal akışa kaptırmaz, mücadele ederek bir düzen dayatır, ki bu aslında olması gereken düzendir, ama ona ancak iradenin zaferiyle ulaşılabilir.⁷⁷

Artık erdemin doruğu çatışmasız ahenk değil, uğrunda mücadele verilmiş egemenliktir ve bundan doğan haz, aklın zaferinin verdiği tatmindir. Çünkü en temelde rasyonel iradeyimdir.

“Otre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d’autant qu’il nous rend en quelque façon pareils à Dieu & semble nous exempter de luy estre sujets, & que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus nostre & qui nous importe le plus, d’où il suit que ce n’est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder.”⁷⁸

(Özgür irade sahip olabileceğimiz en soylu şeydir, çünkü bizi bir bakıma Tanrı’yla eşit kılar ve adeta onun kulları olmaktan çıkarır; dolayısıyla iradenin doğru kullanımı, sahip olduğumuz şeylerin en değerlisidir ve dahası, ondan daha fazla bize ait olan veya bizim için önem taşıyan bir başka şey yoktur. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki, en büyük huzur ancak özgür iradede kaynaklanabilir.)

Burada bahsedilen “huzur” rasyonel bir varlık olarak haysiyeti-me uygun yaşadığım hissidir ki, bu da akıl tarafından yönetilmemi gerektirir.

Descartes’ın bu noktada, onur etiğinde anahtar bir terim olan “yüce gönüllülüğü” (*générosité*) devreye sokması şaşırtıcı gelebilir. Ne var ki, bu sözcüğün 17. yüzyıldaki anlamı biraz farklıdır. Kişinin gerek mevkiini gerekse mevkiine bağlı olan ve onu konumunun gereklerini yerine getirmeye iten onuru ciddiye alışını ifade etmekteydi. Nitekim, Corneille’in kahramanları yapmak üzere oldukları çarpıcı, cesur ve çoğu dehşetli eylemin sebebinin “générosité” olduğunu söylerler hep.

Ama Descartes bu nosyonu kamusal alandan ve toplumsal olarak tanımlanmış mevkilerin uzamından çıkarıp öz-bilginin alanına sokar. Gerçek yüce gönüllülük:

“Qui fait qu’un homme s’estima au plus haut point qu’il se peut legitime-ment estimer, consiste seulement, partie en ce qu’il connosit qu’il n’y a rien que veritablement luy appartiene que cette libre disposition de ses volentez, ny pourquoi il doive estre loué ou blasmé sinon pour ce qu’il en use bien ou mal; & partie en ce qu’il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d’en bien user, c’est à dire de manquer jamais de volonté, pour entreprendre & executer toutes les choses qu’il jugera estre les meilleurs.”⁷⁹

(Bir insanın meşru sınırlar dahilinde kendini olabildiğince değerli saymasına yol açan gerçek yüce gönüllük, kişinin, kısmen iradesini bu şekilde özgürce kullanma temayülü dışında hiçbir şeyin gerçek anlamda kendisine ait olmadığını ve övgü ya da suçlamayı hak etmek için bu iradeyi iyiye ya da kötüye kullanıp kullanmaması dışında bir sebep bulunmadığını bilmesinden; kısmen de, o yetiyi iyiye kullanmaya, yani iyi olduğunu düşündüğü işleri ele almak ve gerçekleştirmek fırsatını bile isteye asla kaçırmamaya yönelik sarsılmaz ve devamlı bir kararlılığı içinde hissetmesinden ibarettir.)

Yaşayışımın hakkını vermem gereken mevki, rasyonel bir fail olmakla ilgilidir ve toplumsal olarak tanımlanmamıştır. Kendi haysiyetime ilişkin bu farkındalığa Descartes “comme la clef de toutes les autres vertus, & un remede general contre tous les dereglements des Passions”⁸⁰ (diğer bütün erdemlerin anahtarı ve tutkuların yol açtığı her türlü karmaşaya yönelik genel bir çözüm) der. Bir başka deyişle, diğer erdemleri destekleyip ayakta tutan ve örneğin Sokrates için bilgelik, başkaları için itidal olan merkezi konumdaki erdem, Descartes için yüce gönüllülüktür. Buradaki anahtar motivasyon rasyonel bir varlık olarak statümün benden talep ettikleri ve bu mevkiin haysiyetinin hakkını vermenin getirdiği tatmindir.

Artık bizi harekete geçiren şey, doğamızla ve/veya kozmosun doğasıyla uyum içinde olma hissi değil, kendi içsel değer duygumuza daha yakın, açıkça kendine gönderme yapan bir şeydir. Bu açıdan da, Kant’ın “Würde” anlayışına çok uzak değildir. Gelmekte olan dışlayıcı hümanizmin kritik bir unsuru böylece yerine oturmuştur.⁸¹

Bu yeni rasyonel kontrol etiği, yukarıda gördüğümüz gibi sihirsizliği varsayar. Aslında eski kutsalın reddedilmesine yol açan ve bu açıdan Reformasyonla birlikte faaliyet gösteren bir kuvvettir. Dolayısıyla tamponlanmış benlik dediğim yeni kimliğin yaratılmasına katkıda bulunur. Aynı zamanda onu güçlendiren de bir şeydir.

Tamponlanmış benlik artık şeytanlardan, ruhlardan, büyü güçlerinden korkmayan faildir. Hatta bunlar etkili dahi değildirler; onun dünyasında var olmazlar, yarattıkları hiçbir tehdit veya anlam bu benliğe “erişemez”. Bağlantısız rasyonel fail de şimdi arzulara karşı benzer bir operasyon düzenler.

Arzularımız fiili eğilimler olarak hâlâ etkilidirler elbette. Ama daha yüksek bir anlamdan veya haleden yoksun bırakılırlar. Genelgeçer taleplerden ibarettirler. Hepsinden uzaklaşabilmemiz ve onları nasıl kontrol altında tutacağımızı mantıklı bir şekilde belirlememiz gerekir.

“Le vraie usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu’a examiner & considerer sans passions les valeurs de toutes les perfections, tant du corps que de l’esprit... afin qu’estant ordinairement obligez de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choissions tousiours les meilleures.”⁸²

(Aklın hayatımızdaki gerçek işlevi, her türlü bedensel ve ruhsal yetkinliğin değerini tutkuların arınmış bir şekilde inceleyip düşünmektir; böylece hepimiz, bazı iyi şeyleri elde etmek için bazılarından feragat etmek zorunda olduğumuzdan, daima daha iyi olanı seçeriz.)

Tutkuların kontrol altında tutulmasını öneren her yüksek ahlakın bu türden bir eleme operasyonunu gerektireceği doğrudur. Çünkü aslında “alçak” tutkularımızın etrafında genelde çok güçlü bir hale vardır. Örneğin, şiddet dürtüsüne genellikle çok önemli bir ânın hissi eşlik eder. Hakarete uğramışımıdır, onurum söz konusudur veya girişmek üzere olduğum saldırı soylu bir gaye içindir. Üstüne üstlük şiddet heyecan verici olabilir, bizi gündelik yaşamın banallığından alarak daha yüksek, daha görkemli bir boyuta taşır görünebilir. İşte şiddet bu noktada cinsel arzu boyutuna yaklaşır ve böylece sık sık onunla iç içe girer. Ayrı ayrı veya iç içe geçerek, bize gündelik yaşamdan, gündelik dünyanın monotonluğundan kurtulma duygusu verebilirler. Bu yüzden de ayrı ayrı veya birlikte çeşitli ritüellerde, örneğin karnaval-larda görülebilirler.

Bütün geleneksel etik yaklaşımların değiştiği önemli bir tema, bu tutkuların sahte itibarlarının çürütülmesi, etraflarındaki halenin dağıtılmasıdır. Rasyonel kontrol etiği bu açıdan farklı değildir. Platon ve stoacılar da bu karanlık alanlarda parlar gibi görünen şeyin bir illüzyondan ibaret olduğunu, gündüzün soğuk ışığında bu halenin tamamen ortadan kaybolduğunu göstermeye çalışmışlardır. Ve bu çürütme, Platon’dan stoacılar, Augustinus’tan modern çağa dek onur etiğine karşı düzenlenmiş uzun saldırılarda daha da açıktır. Burada, kamusal şöreti, itibarı değerli bir amaç kılan, özgün formundaki etiği kastediyorum; Descartes’ta olduğu gibi, kamusal etiğin yerini alması gereken yüceltilmiş, içselleştirilmiş etikten bahsetmiyorum. Şan görünümünden ibaret (Platon), gururdan kaynaklanan bir amaç ve kötülüğün kaynağı (Augustinus) olarak, “boş şan” (Hobbes) olarak kötülenmiştir.

Ama bu horgörü yine de eski kuramlarda tutkunun üzerindeki tüm haleyi dağıtmayabilir. Platon’a göre, güzel bir insana duyduğum şehvet, ruhumun arzuladığı güzellik ideasının muğlak ve çarpık bir şekilde

fark edilmiştir. Bu şehvetin mevcut haliyle vaadini yerine getiremeyeceği gösterilmeliyse de, vaat tamamen yanlış değildir. Rasyonel kontrol etilseyse böyle bir şeyden eser kalmaz. Sadece fiili bir talepler alanı söz konusudur ki, bu alan da yüksek anlamların, hatta çarpık ve karmaşık anlamların uzamı olmak konusunda dışsal, mekanik dünyadan üstün bir tarafa sahip değildir. Bu tür anlamlardan tümüyle soyutlanmıştır. Şehvetin sahte itibarı, etrafında bir hale oluşturacak şekilde gerçekliği bozuyor değildir. Halenin kendisi tümüyle illüzyondan ibarettir.

Dolayısıyla bu itibarın sahteliğini görmek için özel bir içgörüyü ihtiyaç duyulmaz. Doğru tutum, yani rasyonel denetim ve araçsallık bir kez benimsendi mi, bu hisler dünyası dışı vurumsal açıdan ölü; yani gerçek, sihirsizleşmiş haliyle belirir.

Bu fail bir bakıma aşırı tamponludur. İblislerle ruhların “musallat” oluşuna karşı korunaklı olmakla kalmayıp, şehvet halesinden de hiç etkilenmez. Mekanik bir evrende ve tutkuların işlevsel açıdan anlaşıldığı bir uzamda, artık böyle bir haleye ontolojik olarak yer kalmamıştır. Tekabül edeceği bir şey yoktur. Aklımızı başımıza toplayıp da tamponlanmış kimliğimizi üstleninceye dek bizi bir şekilde ele geçiren, rahatsız edici, aşırı yüklü bir histen ibarettir.

Modernitenin rasyonel kontrol etiğiyle yetinmediğini hatırlatmaya gerek yok. Bu etik, modern kimliğe dair bu okumada yoğun tatminsizlik yaratan noktalardan sadece biridir ve bu eleştiri bazen “Romantizm” adı verilen geniş düşünce ve duyarlılık akımı tarafından ele alınmıştır. Duygunun etrafındaki haleden tamamen soyutlanabileceği fikri sadece yanlış değil, aynı zamanda korkunç şekilde yoksullaştırıcı bir şey, insanlığımızın reddi olarak görülmeye başlanır.

Ancak bu bağlantısız akıl kimliği içerisinde, sihirsizleştirmeye araçsal kontrol el ele ilerler. Ve yeni dışlayıcı hümanizm seçeneğine zemin hazırlanmasına yardım eden de bu kimliktir.

5

Benliğe ve topluma yönelik bu disipline edilmiş, bağlantısız tutum modern kimliğin temel tanımlayıcı repertuarı haline gelmiştir. Aynı zamanda üçüncü anlamıyla sekülerliğin de ana unsurlarındandır. Disiplinci tutum, tamponlanmış benlik dediğim şeyin ikinci bir yönünün oluşturulmasına katkıda bulunur. Sihirsizleştirmenin sınırların çizilmesini, ruhlar dünyasıyla kurulan ilişkide geçirgenliğe son verilmesini içerdikten yukarıda bahsetmiştim.

Bağılantısızlık tutumu da sınırların çizilmesine, bazı yakınlık biçimlerinden uzak durulmasına, ayrıca bedensel fonksiyonların bazılarında mesafe alınmasına yol açar. Norbert Elias ustaca yazılmış kitabında bunu takdire şayan bir şekilde irdelemiştir.⁸³

Birisiyle aramızda duygu akışı oluyorsa, bariyerlerimiz inmiş durumdaysa ve birbirimizin duygularını hissedebiliyorsak bir yakınlık ilişkisi içindeyiz demektir. Ailemizle ve dostlarımızla genellikle bu türden bir ilişki içindeyizdir.

Gelişim biyolojisi açısından bu ilişkiler kritiktir, çünkü bebekliğimizde ve çocukluğumuzda, gelişip insan olmak için ihtiyaç duyduğumuz onayı yakın ilişkilerle elde ederiz. Bunlardan fazla mahrum kalırsak kendimizi tanıyamaz hale gelir ya da dünyayla ilişkimizi keseriz.

Kimliğimiz ve neyin önemli olduğuna dair algımız, kritik biçimde bazı ilişkilere bağlı kalmayı sürdürebilir: Yani kim olduğumuzu ve neyin önemli olduğunu ancak belirli bir ilişki içinde kavrayabiliyoruz. Bu bir aşk ilişkisi veya kişinin bir kahramanla, azizle, guruyla, rol modeliyle kurduğu ilişki olabilir. Yani ilişkiye bir şey olursa, kimlik tehdit altında kalabilir. Bu kişilerin ölmesi çeşitli zorluklar yaşatabilir, ama çoğunlukla bunu aşip onlarla ilişki içinde yaşamayı sürdürürüz. En kötüsü aranının bozulması, bizi reddetmeleri veya haklarındaki fikrimizin değişmesidir. Bunlar insanı tanımlayan ilişkilerdir.

Bütün bunlar küçüklüğümüzde son derece geçerlidir elbette. Ama sonradan, bazı insanlar bu erken dönemdeki yakın, mahrem ilişkilerle bağlantısız bir kimliği benimsemeye güdülenirler. Örneğin, savaşçı toplumlardaki oğlan çocukları belirli bir yaştan sonra kadınlardan koparılırlar. Hâlâ onaya ihtiyacınız vardır, ama bu sefer başkalarının, savaşçı liderlerin onayını gerektirirsiniz ve onlarla ilişkilerinizde, tıpkı akranlarınızla olan ilişkilerinizdeki gibi, yakınlığın bazı boyutları eksiktir. Böbürlenilir, kaba espriler ve eşek şakaları yapılır; ama daha önce, kadınlarla birlikteyken olduğu gibi şefkatli bir içtenlikle, kırılganlıkla değil. O eski ilişkiler artık tanımlayıcı kabul edilmezler.

Bağılantısızlaşma bizi bu yönde bir adım daha ilerletir. Hatta savaşçı etiğiyle yakınlığı vardır (Descartes'ın "générosité"yi yeniden gündeme getirişinde gördüğümüz gibi).⁸⁴ Ama artık her türlü disiplin, gayrişahsi bir ilkede temellenir. Bu ilke uç noktasına vardırıldığında, buyruk şu olur: Mümkün olduğunca bağımsız ol, sadece Tanrı'yla ya da ilkeyle bağlantı kur. Şefkat hissetmene izin var, ama tanımlayıcı bir ilişkide değil. Aslında son noktada tüm tanımlayıcı ilişkiler Tanrı'ya/ilkeye doğru giden yolda aşılmalıdır (*aufgehoben*).

Bu nihai noktaya ulaşmak çok güçtür elbette ve bir başlangıç değil, bir gayenin nihayeti olabilir ancak. Hepimiz başlangıçta kimliğimize tutunabilmek için onaylanmaya ihtiyaç duyarız ve çoğu insan bu olmadan yapamaz. Kimlikler ancak liderler veya meslektaşlarla kurulan ilişkilerle gelişebilir. Ancak hâlâ tanımlayıcı olan bu ilişkiler katı, sevimsiz, ölçülü ve soğuktur. Ayrıca hedeflenen şey bu ilişkilerin niteliğine zaten yansımaktadır; bir çeşit kendine yetme halidir, öz-yeterlilik, özerkliliktir, otonomidir. Ona ulaşmak için onaylanmaya ihtiyacımız vardır; ama bunu aşmaya, kullandığımız merdivenden kurtulmaya çalışırız.

Dolayısıyla bağlantısız disiplin, kendi kendine yeterlilik ereğine sahip yeni bir benlik deneyiminin çerçevesini çizer. Freud'un sözünü ettiği, egonun gururlu yalnızlığı buna örnektir. İnsanlar arasındaki mesafeler artık önemsiz hale gelir. Büyük coşkularımız içimizdedir.

Daha sonra, bu türden bir disipline tepki vererek derin duygularımızı, yakınlığımızı bir çeşit yitik kıtayı keşfedercesine yeniden keşfederiz. Bütün bunları yeni bir tarzda deneyimler, farklı bir açıdan görürüz. D. H. Lawrence'ın eserlerindeki, duygusal derinliğin muzaferce yeniden keşfedilişini düşünün. (Hayaletlere inanmaz hale geldikten sonra hayalet öykülerinden heyecan duymamızla bunun arasında rahatsız edici bir paralellik olabilir.)

Elias gelişen medenilik ve ardından uygarlık idealine eşlik eden muazzam davranış değişikliğini fark edip kaydetmiştir. Bu süreç elitlerin arasında başlar elbette; ama sonra, 19. yüzyıl boyunca bütün topluma yayılır. Bu değişim utanç, hatta tiksinti eşliğinin son derece istikrarlı ve ilginç bir şekilde yükselişini içerir. 1500'de işlerin nasıl yürüdüğünü keşfedince şaşırır ve epeyce afallarız.

İlk görgü kitapları insanlara burunlarını masa örtüsüne silmemele-ri gerektiğini söyler (143-144). 1558'de yazılmış bir kitap bize sokakta dışkı görünce bunu bir başkasına işaret etmenin ve koklasın diye alıp kaldırmanın "çok hoş bir alışkanlık" olmadığını belirtir (177). İnsanlara büyük abdestlerini uluorta yapmamaları söylenir (177). Bu konuda bizimkinden çok farklı standartlara sahip bir çağda olduğumuz bellidir.

Elias ani bir değişikliğin değil, eşiklerin yavaş yavaş yükselmesinin izini sürer. Eski standart kitaplar burnunuzu masa örtüsüne silmenizi öğütlerken, daha sonra yazılanlar mendil kullanmanızı, masada sümkürmemenizi vs. söyler. Eskiden hollerde büyük abdestinizi yapmamanız söylenirken, sürecin sonuna gelindiğinde bir görgü kitabında bundan bahsedilmesi bile kabalık olarak görülür. Bir "Bann

des Schweigens" [dile getirme yasağı] yerleşik hale gelir. İnsanların bu tür bedensel fonksiyonlardan hiç bahsetmemeleri gerekmektedir (183-184).

Elias bu gidişatı tamamen iki ana faktöre bağlar. Birincisi, saraylarda çok sayıda kişinin birlikte yaşaması daha sert kuralların dayatılmasını zorunlu kılmıştır ve insanlar giderek daha kalabalık, etkileşimi daha yoğun toplumlarda yaşadıkça bu eğilim de sürer. Davranışların bu zorunlu disiplini "uygarlaşma sürecidir" (1322).

Elias bunun yanı sıra bir başka dinamiğin, sınıf veya statü farklılığının da bu süreçte etkili olduğunu görür. Kibarlığın gerekleri, üst tabakayı aşağı olanlardan ayrı tutmaya yarar ve sahip oldukları kaynak ve güç artık burjuvalardan net bir biçimde ayırt edilmelerine yetmeyen soylular, şehirli bir yaşam tarzına geçmeye zorlandıkça kibarlık da giderek daha elzem hale gelir. Tabii bu durum da "bourgeois gentilshommes" ve diğerlerinde daha yüksek tabakayı taklit etme arzusu doğurur ve bu da, aradaki mesafeyi korumak için kibarlıkta bir adım daha ileri gidilmesini gerektirir (136-139, 183-185). Elias konuyla ilgili yerinde bir misal verir ve Fransız dili konusunda sarayın model alınmasından, ardından da bu lehçenin, şimdi hepimizin konuştuğu Fransızcaya tamamen egemen olmasından bahseder (145-152).

Bu iki açıklamada da doğruluk payı olduğunu düşünüyorum. Ama bence Elias'ın anlattığı gelişmeler, birbiriyle ilintili farklı iki bağlamda da anlaşılabilir. Ben bu gelişmelerin bağlantısız, disipline edilmiş tutumun önce yakınlığı kısıtlayışını, ardından da bizi kendi yoğun duygularımız ve bedensel fonksiyonlarımızdan uzaklaşmaya sevk edişini yansıttığını düşünüyorum.

Bu değişimlerde neyin bize çarpıcı geldiğine bakarsak, titizlik eşiğinin yükselmesi ön plana çıkar. Az önce bahsettiklerime benzer tiksindirici pratikleri okuduğumuzda bunu özellikle hissederiz. Ama aslında, bazı eski görgü kitaplarında geçen, bu pratiklerden uzak durma tavsiyesi okuyucu kitlesinin bunlardan tiksınmediğini göstermekle kalmaz. Yapılmamalarının tavsiye edilmesinin sebebi sadece mide bulandırıcı olmaları değildir sanki. İzin verilen yakınlık ilişkileriyle ilgili, başka bir mesele söz konusudur.

Aslında bu kitaplarda değinilen birçok meselenin, örneğin başkalarının yanında çıplak olmanın, kişinin bedensel fonksiyonlarını başkalarının görmesine izin vermesinin, aynı tabaktan yemek yemenin yakınlıkla bariz bir ilişkisi vardır. Yakın olduğumuz insanların ya da nındayken bunların kaçınılması gereken davranışlar olmaktan çıktı-

ğı açıktır. Bir yabancıyla, örneğin, aynı kaşığı paylaşarak “sıvıların karıştırılmasına” yapılan itiraz, sevgililer söz konusuyken tamamen ortadan kaybolur. Sevişmek sıvıları coşkuyla karıştırmaktır zaten.

Ortaçağın sonlarından erken modern döneme dek yazılmış tavsiye kitaplarında, bu tür şeylere karşı verilen ilk nasihatler çoğunlukla yersiz yakınlık zannıyla, küstahlıkla ilgilenir gibidir. Bunlar simetrik değildir, üstleriyle yakın ilişki içindeymiş gibi davranmamaları konusunda alt konumdakileri uyarırlar.

16. yüzyılda yazılmış bir tavsiye kitabı olan *Galateo*’da şöyle denir: “Bütün misafirler için hazırlanmış tek bir tabaktan servis yapılmasını da doğru bulmuyorum; tabii servisi yapan kişi daha yüksek mevkidense ve böylece servis yapılan kişiyi özellikle onurlandırıyor o zaman durum değişir. Ama eşit konumdaki kişilerin arasında bu olursa, servis yapan kişi kendini kısmen diğerlerinden üstün bir konuma sokmuş gibi olur” (İ114). Burada yakınlık varsayımına karşı bir yasak getirildiği barizdir. Sizden üstün biri bu türden bir yakınlık sunarsa, bunu itici bulmaz, tersine onurlanırsınız. Ama tam da bu sebepten, bu yakınlığı önce sizin varsaymanız kesinlikle kabul edilebilir bir şey değildir. *Galateo*’da aynı zamanda kişinin mahrem yerlerini başkalarına göstermemesi tavsiye edilir, ama ardından şöyle denir: “Çünkü bu ve benzeri şeyler ancak karşısında utanmadığınız kişilerin arasındayken yapılır. Büyük bir lordun bunu uşaklarından birinin ya da daha düşük mertebeden bir arkadaşının yanında yapabileceği doğrudur; çünkü bu durumda küstahlık değil sevgi ve dostluk sergilemiş olur” (İ113).

Eski görgü kuralları, yakınlığı bu şekilde asimetrik olarak kısıtlayan çok çeşitli örneklerle doludur, ki bunlar günümüzde tümüyle karşılıklı hale gelmiş kısıtlamalardır. Krallar maiyetlerinin yanında giyinirlerdi, hatta başkalarının yanındayken “chaise-percée”ye (lazımlık iskemlesi) oturuyorlardı. Aynı türden hiyerarşik asimetri, Voltaire’in sevgilisi Châtelet Markizi’nin çıplak yıkanırken kendini uşağına sergileyerek adamı şaşırtmasında, sonra da onu sıcak suyu doğru dürüst dökmediği için azarlamasında da görülür (İ113).

Eşit ilişkilerin gelişmesiyle birlikte bu yasaklar gevşetilmez, tam tersine eşit konumdaki insanların arasında genelleştirilir ve sonunda evrenselleşir. Başlangıçta bedensel yakınlığa getirilen, üstlere saygı amaçlı kısıtlamalar, herkesle kurulan ilişkilerde birer tabu olarak içselleştirilir. Artık teşhir karşısında utanmayı, hatta temastan (örneğin, başkasının kaşığını kullanmaktan) tiksilmeyi öğrenmişizdir. 18.

yüzyıldaki muktedirlerin kendilerini teşhir etmelerini hayretle okur, *onların* utanmamalarına ve kendilerini savunmasız hissetmemelerine şaşırırız. Bu teşhirin, despotluğa yeltenen kişilerin aşağılama amacıyla astlarını acımasızca maruz bıraktıkları veya gardiyanların tutsaklara yaptıkları bir şey olduğunu düşünürüz; en güçlü kişilerin böyle bir şey yapabilmesi tuhaf gelir.

Teşhirin anlamının böyle tersine dönmesi ve genelleştirilmiş bir tabuya dönüşmesi bence bir düzeyde, modern disiplin tutumunun bir parçası olan şeyin, yani rastgele yakınlıktan uzak durulmasının bir yansımasıdır. Dolayısıyla, bu türden bir yakınlık küçük bir insan çevresine, genellikle de yakın akrabalara gösterilir. Hatta o zaman bile tabular kısmen etkilidir. Vücudunuzun muhtelif fonksiyonlarını, sıvılarını ve salgılarını tamamen kendinize saklarsınız, saygılı bir mesafeyi korursunuz ve başkalarıyla ses ve görüntü yoluyla iletişim kurarsınız. Dokunmayı ise yakın olduğunuz kişilerle veya el sıkışma gibi ritüellerde izin verilen anlarla sınırlı tutarsınız.

Bu gelişmenin diğer yönü, yeni mahremiyet alanları ve âdetleriyle dış dünyadan soyutlanan ailede veya sevgililer arasında mahrem ilişkilerin yoğunluğunun artmasıydı. Hatta yakınlıktan kastımızın bu dönemde oldukça değiştiğini söyleyebiliriz. Önceden, örneğin efendiler ile hizmetçiler arasındaki cinsel ilişki belki samimiyeti, her halükârda rahatlığı yansıtırken, daha yoğun ilişkilerin yeni ve daha dar çemberinde yakınlık şimdi benimsediğimiz anlamına bürünür, açıklığı ve en derin, en güçlü, en “mahrem” hislerimizin paylaşılmasını ima eder. Modern anlayışımızın bir parçası olan paylaşılan hisler boyutu, belirli derin ve yoğun hislere sahip olmanın giderek önemli bir insani başarı olarak görüldüğü bir çağda ortaya çıkar elbette. Yeni anlaşmalı evlilik ve onun yarattığı aile daha önceki çağlarda aranmayan bir mahremiyeti gerektirir, çünkü artık insan gönenci için önemli, hatta kimilerince tatminkâr bir yaşam için vazgeçilmez sayılan müşterek duyguların alanı bu mahremiyettir. Uyumlu bir yuva kurmanın, çocuk yapmanın, nesli sürdürmenin artık evliliğin anlamını tanımlamadığı; aksine evliliğin, hayırlı işler arasında kendisine ayrıcalıklı bir yer atfedilen duygusal tatminde amacına ulaştığı günümüz çağına ilerleyen yoldayızdır.⁸⁵

Ama genel olarak, atalarımıza kıyasla dünyayla bedensiz varlıklar olarak ilişki kurarız daha çok. Yani başkalarıyla etkileşirken her bir şahsa özgü olan çekim merkezi bedenin dışına kaymıştır. Dışarıda, tutkulardan uzak bir denetimi becerebilen, bağlantısız ve disiplinli bir

faildedir. Başkalarına yansıttığımız ve onların da bize yansıttığı persona'dır bu. Ve bu karşılıklı yansıtma sayesinde birbirimize yardım etmiş oluruz; çünkü böylece, kendimizi istenilen rasyonel mesafeye yerleşmiş insanlar olarak görmemiz ve dolayısıyla bu yüceltilmiş ideale uygun yaşamamız kolaylaşır.

Tabuları yıkan kişinin fazlasıyla rahatsız edici olmasının sebebi budur. Sadece kendini aptal durumuna düşürmekle kalmaz, aynı zamanda hep birlikte sürdürülen disiplini de bozar. Bu disiplini sürdürmek kolay iş değildir. Elias "uygarlaştırma sürecinin" bir dizi güçlü duyguya, örneğin şiddetle büyülenme ve hiddete, cinsel arzuya ve bedensel süreç ve salgılara duyduğumuz (cinsellik duygusuyla bir şekilde bağlantılı olan) meraka karşı mesafe almayı içerdiğini gösterir. Atalarımız kendilerine hiddete kapılma izni veriyorlardı, şiddeti ise daha açıkça yüceltiyorlardı, insanlara ve hayvanlara verilen zalim cezaları seyretmek için akın ediyorlardı; günümüzdeyse bunlar bizi genellikle dehşete düşürür. Bedensel yakınlığın yanı sıra bunlar da güçlü bir şekilde bastırılmıştır. Mesele sadece çoğunlukla öfkemizi daha iyi dizginlememiz veya en azından bunu birbirimizden talep etmemiz değildir, hiddet ve hınç hislerimizi törpülemeyi de öğreniriz. Şiddetten ancak kurgusal eserlerde veya kurgu hissi veren televizyon sunumlarında gerçekdışı hale getirilmişse haz almayı uygun buluruz (280).

Bu kontrolü sürdürmenin tek yolu bu bedensel, cinsel veya şiddetle yönelik taşkınlıkların suç ortağı olan hislere karşı, disiplinli veya rafine benliğimizde bir tiksinti veya titiz bir hoşnutsuzluk duygusu uyandırmaktır. Bu anlamda "uygarlık", kendi başlarına hoşnutsuzluk uyandırmayan eylemlerin sırf başkalarına gerekli saygıyı göstermek adına yasaklanmasının ötesine geçmiştir. Bağlantısız disiplinin yükselişi taşkınlıklardan uzak durmayı talep eder ve bunu yapabilmek için, rasyonel kontrolün haysiyeti perspektifine yerleştirildiğinde taşkınlığa bağlanan kirlenmişlik veya alçalmışlık hissinden güç almamız gerekir.

Bu anlamda iki his el ele gider, aynı bozuk paranın iki yüzü gibidirler: Bir tarafta tutkuların arınmış tarafsızlığın verdiği yücelik hissi, diğer taraftaysa hiddetin ve cinsel arzusunun, bizi her şeye yukarıdan bakmayı sağlayacak yükseklerden alıkoyan, bizi aşağı çeken bir çeşit tutsaklık olduğu hissi vardır. Son yüzyılda ham cinsel arzuya ilgili tabuları kaldırma girişimlerinde bulunulmuş (örneğin Bertrand Russell bu konuda dikkat çekicidir), tutkusuz aklı sadece hiddetle şiddetin lekelediği söylenmiş, bir yandan da bir çıkar gözetmeyen hayırseverlik etiğine bel bağlanmıştır. Bu mümkün olabilir, her ne kadar bu süreçte

cinsel arzuyu azaltma ve nesneleştirme tehlikesi oldukça yüksekse de. Gerçekleştirilebilse, modernitenin getirdiği bir başka yenilik olurdu şüphesiz. Ama aslında son yüzyıllarda yaşadığımız uygarlaşma süreci sekse de şiddete de mesafeli durmuştur.

Demek oluyor ki bu uygarlık bedensel yakınlığa, ham cinsel arzuya ve şiddete karşı titizlik ve tiksinti eşliğini yükselterek ilerler. “İncelik” (*Feingefühl*), kibar toplumun erdemi haline gelir. Kaşığınızı ortak tabağa tekrar daldırmadan önce temizleyin, der Courtin 1672’de, “y ayant des gens si délicats qu’ils ne voudraient pas manger du potage où vous l’auriez mise, après l’avoir portée à la bouche” (kaşığınızı ağzınıza götürdükten sonra tekrar daldırdığınız tabaktan yemek istemeyecek kadar hassas insanlar vardır) (154). Artık mesele üstlerinize karşı densizlik etmemek değil, tiksinti uyandıran davranışlardan kaçınmaktır.

Ve o zamandan beri, yukarıda söylediğim gibi uygarlık birlikte oynadığımız, bağlantısız personalarımız aracılığıyla birbirimizle bağlantı kurduğumuz ve böylece standartları koruduğumuz bir oyuna dönüştüğünden, bu tabulardan birini çiğnediğimizde tiksinti uyandırmakla kalmaz, feci bir utanç da duyarız. Uygarlık bir bakıma, uygun yerlerde utanç hissetmekle ilgilidir.

Böylece disiplinli, bağlantısız fail, tamponlanmış benlik dediğim şeyin bir başka yönünü oluşturur. Sihirsizleştirilmiş bir dünyada böylece net bir iç/dış ayrımı oluşturulmakla kalmaz, güçlü bedensel arzulara ve bedene duyulan yoğun meraka karşı başka bariyerler de yükseltilir. Bu taşkınlık bölgesine mesafe almış merkezi kimlik ve bağlantısızlaşmış disiplinin faili adına ve yine onun tarafından yükseltilen bariyerlerdir bunlar. Ancak bu taşkınlık bölgesi aynı zamanda insanların birbirine yönelik hislerinin aktığı bir alan olduğundan ve karşılıklı yakınlık burada kolayca kurulabileceğinden, alınan mesafe izin verilen yakınlığın alanını da epeyce daraltmış olur. Geride kalan dar yakınlık çemberlerinin dışında birbirimizle, artık yakın ilişkiler tarafından tanımlanmayan hatta birbirlerini, eninde sonunda tanımlayıcı ilişkileri de aşmaya hazırlayan, rasyonel kontrolün vakur öznelere olarak ilişki kurmak üzere eğitiliriz.

Buradaki tamponlanma sadece bir bedensel yaşam bölgesine karşı değil, aynı zamanda bir bakıma diğer kişiye de karşıdır. Bu disiplinle eğitilen failin, insanların “yerden bitmiş mantarlardan farksız” olduklarını söyleyen atomcu ideolojilerin tuzağına kolayca düşmesi şaşırtıcı değildir.

6

Artık öyküye devam etmeye ve dışlayıcı hümanizme geçişi neyin mümkün kıldığını görmeye hazırız. Ama devam etmeden önce durak-sayıp bütün bunlara, oldukça aydınlatıcı olan bir başka çerçeveden bakmak istiyorum. Sorumuz 1500’de Tanrı’ya inanmamak güçken şimdi, yani 2000’den hemen sonra, çoğu kişi için bunun gayet kolay ol-duğu bir noktaya nasıl geldiğimizdir. Şimdiki durumumuzu tarif etme-nin bir yolu da, birçok kişinin tamamen içkin hedefler için yaşamaktan mutluluk duyduğunu, aşkını hiç umursamadan yaşadığını söylemektir.

Burada iki safhalı bir anlatı öneriyorum. Birinci safhada içkini aş-kından veya Batı Hristiyanlığının entelektüel diliyle konuşursak, do-ğalı doğaüstünden net bir şekilde ayıran bir yaklaşım ve yaşam tarzı geliştirdik (ki bu başlangıçta sadece elitlere mahsustu). Bu ayrımın (te-olojik) kuramla yapıldığını kastetmiyorum sadece, gerçi bu sınırı, Latin Hristiyanların çizmiş olmaları da dikkat çekicidir (Aslında bunu ol-dukça erken, yüksek ortaçağda yaptılar). Bu başlı başına ilginçtir; Batı uygarlığını diğerlerinden ayırır ve gelecek olan şeylerin de habercisidir.

Ancak bizim için önemli olan kuramsal ayrım değil, bazı gerçeklik-leri tamamen “doğal” görmeyi ve onları aşkın olandan ayrı tutmayı mümkün kılan bir deneyim tasnifidir. Böylece uzaktaki bir şeylerin göstergesi olduklarına ne kadar inanırsak inanalım, gündelik haya-tımızda birebir muhatap olduğumuz şeyleri “doğal” düzlem olarak anlamak mümkün hale gelmiştir.

Ruhlar ve doğaüstü güçlerle dolu sihirli bir dünyada veya idea-lar ve kopyalarla biçimlendirilen ya da içinde kutsalla karşılaşılabilen bir dünyada, insanın etrafındakileri bu şekilde deneyimleyemeyeceği açıktır. Dolayısıyla önce bu dünyaların yok edilmesi veya gözden dü-şürülmesi, yani deneyim alanından uzaklaştırılması gerekiyordu; iç-kin ve aşkın düzeyler tasnif edilmeliydi.

Bu tasnif birinci safhaydı. Ama başlangıçta, süregelen Tanrı inan-cıyla uyumluydu. Hatta Tanrı’ya daha bilinçli ve şevkli bir şekilde adanmayı gerektiriyordu. Tasnifi mümkün kılan sihirsizleştirme sü-reçlerini büyük ölçüde besleyen de bu adanmışlıktı.

Sekülerleşmenin dinsel inançların güçlenmesiyle birlikte gelişti-ği sık sık söylenmiştir. “Reformasyon ve Karşı Reformasyonun ar-dındaki mesaj ve itici güç”, “dinin son derece kişisel bir karar olma yolunda ilerlemesiydi”. 17 ve 18. yüzyıllarda, “giderek sekülerleşen bir toplumda gelişen yeni bir kişisel bağlılık Hristiyanlığı”⁸⁶ vardı.

Sihirsizleştirme ile kişisel inanç arasındaki bu bağlantının bariz bir sebebi, başlangıçta ikincisinin “düzen tutkusuyla” birincisini desteklemiş olmasıdır. Daha sonra nedensellik oku diğer yöne de çevrilecektir: Tanrı’yı giderek daha az yansıtan bir dünyada yaşayan Hristiyanlar kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kalırlar.

Ama Hristiyanların tasnif dürtüsü sadece düzen tutkusundan kaynaklanmıyordu. Bu yeni, daha kişisel, daha yoğun Hristiyan inancı başka bir rotada da ilerlemekteydi. Batı Hristiyanlığında, yüksek ortaçağdan beri tekrar tekrar, inancı gündelik yaşamla daha çok bütünleştirmeye yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Bu çoğu zaman kilisedeki farklı “hızların” arasındaki farkın azaltılması amacıyla hizmet etse de, aslında onunla aynı şey değildir. Burada kastettiğim girişimler, daha yoğun bir dini yaşamı, o zamana kadar nüfuz edemediği bölgelere, yani kişisel ve toplumsal varoluş alanlarına taşıma girişimleridir.

Bunun bir meyvesi yeni tarikatların kurulmasıdır, ki bunlar manastır sisteminin bazı disiplinlerini, örneğin yoksulluğu ve cinsel riyazeti benimsemiş, ama onları manastırdan çıkarıp dış dünyaya taşımışlardır. 13. yüzyılın dilenci keşişleri ve sonrasında Cizvitler söz konusu duruma örnek verilebilir. Bu akım günümüzde Katolik Kilisesinde, örneğin Teresa Ana’nın kurduğuna benzer tarikatlarda hâlâ sürmektedir.

Bir başka düzlemdeyse, tam da dua hayatını gündelik yaşamla daha fazla bütünleştirmeyi hedefleyen, Ortak Yaşam Kardeşliği gibi ortaçağ sonu akımları vardı. Reformasyonda da bu hedefin oldukça benimsendiği, gündelik yaşamın onaylanması adını verdiğim şeyden anlaşılmaktadır. Bir Hristiyan, Tanrı’ya hem gündelik yaşamında hem de iş ve aile hayatında tapar. Bunların hiçbiri dinle ilgisiz sayılmamalıdır.

Bu bütünleştirme özlemi ile bu yüzyıllarda Batı resim sanatında görülebilen bazı derin temsil değişiklikleri arasında bir bağlantı olduğuna inanıyorum. Giotto’yla başladığını gördüğümüz yeni “realizm”, yani dini içerikli tablolarla ruhani figürün etrafına, yaşayan insanların yerleştirilmesine yönelik yeni ilgi ile Fransisken hareketi arasında bir bağlantı olduğunu yukarıda ileri sürerken Louis Dupré’yi izlemiştim. Sonraki yüzyıllarda Rönesans İtalya’sında ve ardından Hollanda’da resim sanatı İsa’yı, Meryem’i ve azizleri, yüksek zamanda yaşayan neredeyse arketipsel figürler olarak tasvir eden ikonlaştırılmış imgelerinden çıkarır ve dönemimizde var olan, kendi dünyamızda karşılaşılabileceğimiz insanlar olarak resmeder.

Eleştirmenler çoğunlukla bunu başlı başına bir çeşit sekülerleşme, ilginin bu dünyadaki nesnelere yönelmesi olarak sunarlar. Örneğin, güçlü prenslerin portrelerini düşündüğümüzde, bunda biraz doğruluk payı olsa gerektir. Ama dini içerikli tabloların çoğuna bu gözle bakmanın hata olduğuna inanıyorum. Tersine bu, inancı gündelik yaşama yaklaştırma girişiminin bir parçası olarak görülmelidir. İsa'yla Meryem'i sahiden aramızdaymışlar, bizim de paylaştığımız gündelik yaşam bağlamlarını kutsuyorlarmış gibi görme/hayal etme girişimi, fazlasıyla güçlü bir enkarnasyoncu tinselliğin göstergesidir.

Dolayısıyla bu tabloların çoğundaki realizm, şefkat, fiziksellik, ayrıntıcılık (bkz. “Kuzey Rönesansı” sergisi), aşkınlığa sırt çeviriş olarak değil, enkarnasyonun güçlü bir onaylanışı, onu tamamen dünyamıza getirerek daha derin yaşama girişimi olarak anlaşılmalıdır.

Bu tablolarda aşkınlıkla içkinlik birliktedir. Ama içkinliğe ilgi arttıkça, ki bu çoğunlukla yalnızca içkinliğin kendisine yönelik bir ilgidir, bir gerilimin doğması kaçınılmazdır. Bağlantı, kopma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Maniyerizm’de ve barok tabloların çoğunda görüldüğü gibi, yüksek gerçekliğin bu tarafa geçişini resmetme ihtiyacı doğar. Figürler insanlık durumunun ötesine taşınır veya örneğin Tintoretto’nun yukarıda bahsettiğim “Diriliş” tablosundaki bir yarık, yüksek zamanın akınını görmemizi sağlar. Veya bu bağlantı alegori yoluyla elde edilebilir.

Peki, bunun öykümüze katkısı nedir? Kanımca, öncelikle, şimdiye/buraya odaklanmanın bahsettiğim tasnife katkısı olmuştur. Perspektifin keşfi ve uzamsal ilişkilere duyulan ilginin mekânsal tutarlılık hissine katkıda bulunduğundan yukarıda söz etmiştim. Sanki belirli bir noktadan, bir pencerenin ardından, Alberti’nin meşhur tabiriyle “vetro tralucente”den (şeffaf camdan) yapılmış bir “finestra aperta”nın⁸⁷ (açık pencerenin) ardından bakarcasına tanık olunan derli toplu sahne, bizimkiyle arasında tutarlı bir bağlantı kurulamayacak daha yüksek bir zamanda yaşayan figürlerin artık içine girmediği somut bir dünya sunar. Bu şekilde temsil edilen bir dünya gittikçe tecrübe edilen dünyaya; içinde ruhlarla, doğaüstü güçlerle ve yüksek zamanlarla doğrudan karşı karşıya kalmanın anbean olanaksız hale geldiği bir dünyaya dönüşür. Bunlar inancın, nispeten deneyim-ötesi objeleri haline gelirler.

Yani Batı Hıristiyanlığında içkin ile aşkın arasına çekilen ayrıma birden fazla taşıyıcı kuvvet katkıda bulunmuştur: Sadece, daha koyu dindarlıkta örtük biçimde var olan, sihirsizleştirme dürtüsü ortada

olan bir düzen tutkusu değil; aynı zamanda gündelik yaşamda ve bu yaşamın her alanında Tanrı'yı daha çok var kılma ihtiyacı da bunda rol oynamıştır – ayrıca bu ihtiyaç insanları bu alanlara yeni bir anlam ve somutluk getirmeye de sürüklemiştir.

İşin ironik tarafı tam da dindarlığın ve inancın meyvesi olan böyle bir şeyin, inançtan kaçıp saf içkin bir dünyaya geçişin zeminini hazırlamasıdır. Bunun nasıl gerçekleştiğiye sonraki bölümlerin konusudur.

Büyük Kopuş

Latin Hıristiyanlık dünyasının önde gelen elitleri arasında, sihirli kozmostan etkilenmeyen tamponlanmış bir kimliğin geliştiğini görmüştük. Bu kimlik hem düşünce ve davranış disiplinlerini canlandırdı, hem de onlar tarafından pekiştirildi. Bu disiplinler sadece kişisel davranış reformunu değil, toplumları daha huzurlu, daha düzenli, daha çalışkan kılmak için reforme etmeyi ve baştan yaratmayı hedefliyordu.

Yeni yaratılan toplum, istikrarlı ve giderek benimsenecek anlayışa göre rasyonel bir düzende İncil'in buyruklarını tam manasıyla hayata geçirecekti. Bu düzende eski sihirli dünyanın ikili tamamlayıcılıklarına yer yoktu: dünyevi hayatla manastırın feragat hayatı, gerçek düzenle karnavalda bu düzenin periyodik olarak askıya alınması, ruhların ve doğaüstü kuvvetlerin kabul edilmiş güçleriyle onların ilahi güç tarafından sürgüne gönderilmeleri arasındaki eski tamamlayıcılık söz konusu değildi artık. Yeni düzen tutarlıydı, tavizsizdi, yekpareydi. Sihirsizleştirme yeni bir amaç ve ilke birliği getirdi.

Bu düzenin giderek dayatılması, istikrarsız eksen çağ sonrası (*post-Axial*) dengenin sona ermesi anlamına geliyordu. Adanma, itaat ya da rasyonel olarak anlaşılan erdemi içeren bireyselleştirilmiş din ile toplumların kolektif, genellikle kozmosla ilgili ritüelleri arasındaki uzlaşma, ilkinin lehinde bozulmuştu. Sihirsizleştirme, Reform ve kişisel din birlikte yürüyordu. Nasıl ki kilise her üyesi ona kendi bireysel

sorumluluğuyla bağlandığında -ki Cemaatçi Connecticut Kilisesi gibi bazı yerlerde bu, üyeliğin net bir önkoşuluydu- en kusursuz halde oluyorsa, toplum da artık bireylerden oluşan bir bütün olarak düşünülüyordu. Eksen çağ devriminde örtük olarak bulunan, *büyük kopuş* adını vermeyi önerdiğim şey, böylece kendi mantıksal sonucuna ulaşıyordu.

Büyük kopuş için toplumsal varlığımıza ilişkin, bireye eşi görülmemiş ölçüde öncelik tanıyan yeni bir özkavrayışın gelişmesi ve sağlamlaşması gerekiyordu. Kaba hatlarıyla özetlemek istediğim öykü budur.

Özkavrayıştan bahsederken özellikle “toplumsal tahayyül” diyeceğim şeyle, yani çağdaş Batı dünyasında toplumsal yaşantımızı her türlü kuramı önceleyen bir düzeyde, kolektif olarak tahayyül etme tarzımızla ilgileniyorum. Bu nosyonu ve yaşamlarımızda oynadığı rolleri daha sonra açacağım.

Ama önce, tahayyülümüzde son birkaç yüzyılda gerçekleşen devrimi genelde anlaşıldığı haliyle, daha geniş kapsamlı kültürel-dinsel gelişim çerçevesine yerleştirmek istiyorum. En başta izini sürebildiğimiz kadarıyla daha eski ve daha küçük toplumların dinsel hayatlarının bazı özelliklerine odaklanırsak bu bin yıllık değişimin boyutları daha da belirginlik kazanır. Bu dönemdeki hayatın büyük bölümü sadece tahmin edilebilse de, bütün insanların böyle küçük ölçekli toplumlarda yaşadıkları bir evre olsa gerektir.

Ama “erken dönem dini” (ki örneğin Robert Bellah’ın “arkaik din” dediği şeyi kısmen kapsar)¹ diye adlandıracağım şeye odaklanırsak, bu yaşam formlarında failin topluma ne denli “gömülü” durumda olduğunu fark ederiz. Bu üç önemli şekilde gerçekleşir.

Birincisi toplumsal açıdan: Paleolitik ve hatta bazı neolitik kabile toplumlarında, dinsel yaşam toplumsal yaşamla ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. Bir bakıma, bu sadece erken dönem dinlerine özgü değildir elbette. Kastettiğim şey, bu toplumlardaki failer için erişilir olan temel dilin, kutsallık kategorilerinin, dinsel deneyim formlarının, ritüel eylem tarzlarının vs. toplumsal olarak benimsenmiş dinsel hayatın içinde bulunmasıdır. Sanki bu küçük toplumlardan her biri, ortak bir insani melekeyi kendi özgün üslubuyla biçimlendirmiş ve ifade etmiştir. Etkilenmeler ve esinlenmeler olsa da, sözcük dağarcıklarındaki farklılıkları ve olanaklar yelpazesi sıra dışı bir çeşitliliği muhafaza eder.

Bu dinsel, ortak insani meleke nedir; ontik açıdan tamamen insan ruhuna mı atfedilmelidir, yoksa insanların insanüstü bir tinsel gerçekliğe farklı şekillerde verdikleri tepki olarak mı görülmelidir, sorusunu yanıtızsız bırakabiliriz. Böyle bir şey insan yaşamının kaçınılmaz bir

boyutu mudur, yoksa insanlar eninde sonunda onu tamamen arkalarında bırakabilirler mi, sorusunu da yanıtsız bırakabiliriz (Gerçi bu kitabın yazarının bu iki konuda da güçlü fikirleri olduğu aşîkârdır). Buna karşın dikkati çeken ilk nokta, gündelik yaşamdaki sıradan güçlerden veya hayvanlardan farklı olan ve bir bakıma daha yüksek varlıklar olarak kabul edilen ruhlarla, doğaüstü güçlerle veya kuvvetlerle ilişkiye benzer bir şeyin her yerde karşımıza çıkmasıdır. İkinci nokta, bu kuvvetlerin ve doğaüstü güçlerin çok farklı biçimlerde tasarlanmaları ve onlarla çok farklı ilişkiler kurulmasıdır. Bu bir “kuram” veya “inanç” farkının ötesindedir; dini yaşama biçimleri repertuarındaki çarpıcı bir yetiler ve deneyimler farklılığında dışa yansır.

Örneğin bazı halklarda, insanların vecit benzeri hallere girmeleri cin çarpması olarak algılanır; bazı halklarda (ki bunlar bazen aynıları da olabilir), bazı insanlar kötü şeylerin habercisi yoğun rüyalar görürler; bazı halklarda şamanlar daha yüksek bir dünyaya götürüldüklerini hissederek; yine bazılarında, belirli koşullarda, şaşırtıcı tedaviler gerçekleştirilir vs. Bütün bunlar modern uygarlığımızdaki çoğu insanın gücü ötesindedir; daha eski halkların hayatlarında da bu yetilerin hepsi yoktu, bazıları onların gücünün ötesindeydi. Dolayısıyla bazı insanlara göre, kötü şeylerin habercisi rüyalar mümkün, ama cin çarpması mümkün değildi; bazılarında göreyse cin çarpması mümkündü, ama belirli tedavi türleri mümkün değildi vs.

Ancak, her birimiz için mevcut olan dinsel dilin, yetilerin, deneyim tarzlarının, içinde doğduğumuz toplumdan geldiği gerçeği bir bakıma tüm insanlar için geçerli olmayı sürdürür. Büyük, yenilikçi din kuruçuları bile toplumlarında önceden var olan bir söz dağarcığından faydalanmak zorunda kalırlar. Bu da nihayetinde, genelde insan diliyle ilgili bariz bir noktanın, hepimizin dilimizi içinde büyüdüğümüz dil grubundan aldığımız ve bize verileni ancak ondan destek alarak aşabileceğimiz bariz gerçeğinin bir yansımasıdır. Ancak tinsel söz dağarcıklarının giderek daha geniş alanlara yayıldığı, herkes için birden fazla sözcük dağarcığının erişilebilir olduğu, her dağarcığın başka birçok dağarcıktan çoktan etkilendiği; kısacası birbirinden uzakta yaşayan insanların dinsel yaşamlarının arasındaki büyük farklılıkların azaldığı bir dünyaya geçtiğimiz bellidir.

Ama büyük kopuş açısından asıl can alıcı önem taşıyan şey, erken dönem dinlerinin ikinci sosyallik tarzıydı; önemli dinsel eylemlerin (Tanrılara veya ruhlara yakarmak, dua etmek, adak adamak veya onları yatıştırmak; bu güçlere yaklaşmak, onlar sayesinde şifa bulmak,

onlardan korunmak, onların rehberliğinde kehanetlerde bulunmak vs.) başlıca faili, bir bütün olarak sosyal gruptu veya grup adına hareket ettiği kabul edilen daha uzmanlaşmış bir faildi. Erken dönem dinlerinde, Tanrı'yla temelde toplum olarak ilişki kurarız.

Bu ilişkinin iki yönünü de, örneğin yarım yüzyıl önce Godfrey Lienhardt tarafından anlatılmış olan, Dinkaların kurban ritüellerinde görürüz. Bir yandan kurban etmenin ana faileri, “zıpkın ustaları” bir bakıma tüm toplum adına hareket eden “görevlilerdir”. Öte yandan tüm cemaat ritüele katılımda bulunur; herkes dikkati o tek ritüel eyleminde odaklanana ve yoğunlaşana dek ustaların okuduğu duaları tekrarlar. Doruk noktasına ulaşıldığında “seremoniye katılanlar tek, ayrışmamış bir kitlenin gözle görülür ve elle tutulur parçalarıdır”. Bu katılım çoğunlukla, dualarla çağrılan ilahi varlık tarafından zapt edilme biçimine bürünür.²

Bu sadece belirli bir cemaatle de sınırlı değildir. Bu kolektif eylem, ritüelin etkili olması için vazgeçilmezdir. Dinkaların dünyasında ilahları böyle güçlü dualarla çağırma işini tek başınıza başaramazsınız. “Memleketlerinden ve akrabalarından uzakta tek başlarıyken talihsizlik yaşadıklarında Dinkaların kapıldıkları korkunun sebebi de bireyin fiilen ve geleneksel olarak üyesi olduğu cemaatin kolektif eylemine verilmiş olan bu önemdir.”³

Başlıca failerin bir cemaat adına eylemde bulundukları ve cemaatin de kendi tarzında bu eyleme katıldığı, bu tür kolektif ritüel eylemler görünüşe göre erken dönem dinlerinin hemen hepsinde egemendi ve bazı biçimlerde günümüze kadar gelmiştir. Daha önce, sihirsizleştirmeyi irdelerken belirttiğim gibi, bu tür kolektif ritüel eylemlerin insanlar sihirli bir dünyada yaşadıkları sürece önemli bir yere sahip olmayı sürdüreceği kesindir. Örneğin tarımla uğraşan köylerdeki “sınırları dövme” seremonisi bütün cemaatin katılımıyla düzenleniyordu ve ancak bu bütünü kolektif bir eylemi olarak etkili olabilirdi.⁴

Toplumsal ritüele bu şekilde derinden bağlı, “gömülü” olmak genellikle bir başka özelliği beraberinde getirir. Sırf en önemli dinsel eylem kolektif olduğu için ve bu çoğunlukla bazı görevlilerin -rahiplerin, şamanların, büyücü doktorların, kâhinlerin, şeflerin- eylemde kritik roller oynamalarını gerektirdiğinden, bu rollerin tanımlandığı toplumsal düzenin kutsal ve dokunulmaz kılınması söz konusu oluyordu. Tabii bu eğilim, radikal Aydınlanma tarafından dinsel yaşamın en merkezi özelliği olarak saptanıp yerden yere vuruldu. Aydınlanmanın burada ifşa ettiği suç eşitsizlik, tahakküm ve sömürü biçimlerine

şeylerin dokunulmaz, kutsal yapısıyla özdeşleştirilerek yerleşiklik kazandırılmasıydı. Bu yüzden de “son kralın son rahibin bağırsaklarıyla boğulacağı gün” görmenin özlemi çekiliyordu. Ancak bu özdeşleştirme aslında çok eskidir ve eşitsizliğin çok daha kötü ve habis formlarının henüz o kadar gelişmediği, kral ve rahiplerin hiyerarşilerinden önceki bir zamana dayanır.

Eşitsizlik ve adalet meselesinin ardında, o eski toplumlardaki insanların, günümüzdeki tabiriyle “kimliğine” dokunan bir şey yatar. Sırf en önemli eylemlerini büyük gruplar (kabile, klan, altkabile, aile) halinde, belirli bir şekilde -şeflerin, şamanların, zıpkın ustalarının yönetiminde- gerçekleştirdiklerinden, bu toplumsal matrisle bağlantılarının kopması olasılığını hayal edemiyorlardı. Denemek muhtemelen akıllarının ucundan bile geçmezdi.

Bunun ne anlama geldiğini kavrayabilmek için, bizler için bile düşünülmesi kolay olmayan bağlamları aklımıza getirebiliriz. Başka bir anne babanın çocuğu olsaydım nasıl biri olurum? Bu soru soyut bir egzersiz olarak yanıtlanabilir (Yanıt: O diğer anne babanın şimdiki çocukları gibi olurum). Ama bunu, “Bu işi yapmasam, o kadınla evlenmesem nasıl biri olurum?” gibi sorularla arada benzerlik kurarak kavramaya çalışıp kendi kimlik algımı irdelersem zihnim bulanmaya başlar. Kimliğimi biçimlendiren katmana fazla yaklaştığımdan, soruyu anlamlandıramam. Çoğu insanda, bunun bir benzeri cinsiyet için geçerlidir.

Söylemeye çalıştığım şu ki eski toplumlarda, benliği belirli bir bağlamın dışında hayal etme konusunda görülen bu yetersizlik esasen o topluma mensup olma halini de kapsıyordu. Bunun artık bizler için geçerli olmayışı, yani bu “Nasıl biri olurum...” tarzı soruların çoğunun düşünülebilir olmakla kalmayıp aynı zamanda acil pratik meseleler (Göç etmeli miyim? Başka bir dine geçsem mi/dinsiz olsam mı?) olarak ortaya çıkması, topluma gömülmüşlük durumundan ne denli uzak, kopuk yaşadığımızın göstergesidir. Bunun bir başka meyvesiyse, soyut soruyu hayalimizde canlandıramadığımızda bile onun üstünde düşünemediklerimizdir.

Dolayısıyla topluma gömülmüşlük dediğim şey kısmen bir kimlik meselesidir. Bireyin benlik duygusu açısından bakıldığında, kişinin kendini belirli bir matrisin dışında tahayyül edemeyişi anlamına gelir. Ama bu aynı zamanda bir toplumsal gerçeklik olarak da anlaşılabilir; ve bu bağlamda, sosyal varoluşumuzu birlikte tahayyül etme biçimimizle ilgilidir; örneğin en önemli eylemlerimiz, bunların gerçekleştiril-

mesi için belirli bir şekilde yapılanması gereken toplumun tümüne ait eylemlerdir. Bu türden bir toplumsal tahayyülün egemen olduğu bir dünyada büyümenin benlik duygumuza sınırlar koyduğunu görebiliriz.

Böylece topluma gömülü hale geliriz. Ama bu kozmosta gömülü olmayı da beraberinde getirir. Çünkü erken dönem dinlerinde, temas halinde olduğumuz ruhlar ve doğaüstü güçler çeşitli şekillerde dünyaya karışmışlardır. Bunların bir kısmını daha önce, ortaçağdaki atalarımızın sihirli dünyasını irdelerken görmüştük: Taptıkları Tanrı dünyanın ötesinde olsa da, onlar yine de kozmos içindeki ruhlarla da uğraşmak zorundaydılar; rölükler, kutsal mekânlar gibi şeylerde gömülü olan nedensel güçlerle de muhataptılar. Erken dönem dinlerinde, yüksek tanrılar bile sık sık dünyanın bazı nitelikleriyle özdeşleştirilir; ve “totemcilik” adı verilen fenomenin var olduğu yerlerde dünyanın bazı özelliklerinin, örneğin bir hayvan ya da bitki cinsinin, bir grubun kimliği için merkezi önem taşıdığını bile söyleyebiliriz.⁵ Hatta özel bir coğrafi alan, dinsel yaşamımızın esası olabilir. Bazı yerler kutsaldır. Veya arazinin coğrafi özellikleri bize varlıkların kutsal zamandaki orijinal halleri hakkında bilgi verir. Bu özellikler sayesinde atalarımızla ve bu yüksek zamanla bağlantı kurarız.⁶

Toplumla ve kozmosla kurulan bu ilişkinin yanı sıra, var olan gerçekliğe gömülmenin erken dönem dinlerinde görebildiğimiz üçüncü bir formu vardır. “Yüksek” dinler olarak düşünmeye meylettiğimiz dinlerle bu erken dönem dinleri arasındaki en büyük tezat da buradadır. Erken dönem dinlerinde insanlar ilahlara ve doğaüstü güçlere seslenirken ve onları yatıştırırken refah, sağlık, uzun ömür, bereket isterler; hastalıktan, yokluktan, kısırlıktan, erken ölümden korunmak isterler. Buradaki insan gönenci anlayışını derhal kavrarız ve ona pek çok şeyler ekleyebilecek olsak da bize gayet “doğal” görünür. Burada var olmayan ve 1. Bölüm’de bahsettiğim gibi sonraki “yüksek” dinlerde merkezi önem taşır gibi görünen şeyse bu sıradan anlayışı köklü biçimde sorgulamamız gerektiği, bir şekilde bu anlayışın ötesine geçmemiz gerektiği fikridir.

Her şeyin amacının insan gönenci olduğu anlamına gelmez bu. İlahi olanın, kimi bize zarar veren başka emelleri de olabilir. Erken dönem dinlerinde, ilahi varlıkların bize hep iyi niyetle yaklaşan varlıklardan ibaret olmadıkları anlayışı vardır; bazı açılardan kayıtsız olabilirler veya savuşturmamız gereken bir düşmanlıkları, kıskançlıkları ya da kızgınlıkları olabilir. Her ne kadar ilkece hayırseverlik ağır bassada da, bu sürecin teskin etmelerle ve hatta “trickster” denilen hile-

baz kutsal figürlerin eylemleriyle desteklenmesi gerekebilir. Ama tüm bunlara rağmen gerçekliğini yitirmeyen şey, ilahi varlıkların müşfik emellerinin sıradan insan gönenci bağlamında tanımlanmasıdır. Yine burada da, bazı insanların, sıradan insanlarınkini epey aşan, örneğin peygamberlerin veya şamanların sahip olduğu yetilere ulaşabilmesi mümkündür. Ama nihayetinde bunlar, normalde anlaşıldığı şekliyle esenliğe hizmet ederler.

Buna karşın örneğin Hristiyanlıkta veya Budizm’de, 1.Bölüm’de gördüğümüz gibi, iyiliğimize ilişkin insan gönencinin ötesine geçen bir fikir söz konusudur ve bu fikre göre, bu iyiliğe insan gönencine ulaşmakta tamamen başarısız olurken bile, hatta *bu başarısızlık sayesinde* (Örneğin genç yaşta çarmıha gerilip ölmekle) erişebiliriz; veya bu iyiliğe erişmek için gönenc alanının tamamen terk edilmesi (Yeniden doğuş çemberinin sona erdirilmesi) gerekir. Erken dönem dinleri açısından Hristiyanlığın paradoksu, bir yandan Tanrı’nın insanlara kayıtsız şartsız müşfik davrandığını öne sürerken (Ve bu açıdan erken dönemlerdeki ilahi varlıkların muğlaklığına kesinlikle yer vermezken) bir yandan da hedeflerimizi bizi gönencin ötesine götürecek şekilde baştan tanımlamasıdır.

Bu açıdan, erken dönem dininin modern dışlayıcı hümanizmle ortak bir yönü vardır; birçok Aydınlanma sonrası modern insanın “paganizme” duyduğu sempatiye hissedilen ve dile gelen bir ortaklıktır bu. John Stuart Mill “paganlığın kendini öne sürüşünün” “Hristiyanlığın benlik inkârından” çok daha üstün olduğu kanısındaydı.⁷ (Bu, “çoktanrıcılığa” duyulan sempatiyle bağlantılıdır, ama aynı şey değildir; bu hususu daha sonra irdelemek istiyorum.) Modern hümanizmi benzersiz kılan şey, elbette, bu gönencin daha yüksek bir şeyle herhangi bir ilişkiyi gerektirmediği fikridir.

Daha önce söylediklerimden anlaşılacağı gibi, “erken dönem dininden” bahsetmemin sebebi, onu birçok kişinin “eksen çağ sonrası” dinler dediği şeyin karşısına yerleştirmektir.⁸ Bu terimle Karl Jaspers’in “eksen çağ” adını verdiği şeye, yani farklı uygarlıklarda, görünüşe göre birbirinden bağımsız olarak çeşitli “yüksek” din biçimlerinin ortaya çıktığı, Konfüçyüs, Gautama, Sokrates, İbrani peygamberler gibi kurucu kişilerin damgalarını vurduğu, İsa’dan önceki son bin yıllık sıra dışı döneme gönderme yapılır.

Eksen çağ dinlerinin öncelikle kıyasla şaşırtıcı olan özelliği, bir başka deyişle öngörülmelerini güçleştiren şey, gömülmüşlüğü üç boyutunda da, yani toplumsal düzende, kozmosta ve beşeri iynin ne

olduğu anlayışında bir kopuş başlatmış olmalarıdır. Bu kopuş hepsinde birden ve birdenbire olmamıştır: belki de Budizm bazı açılardan bu kopuşu en uç noktaya taşımıştır, çünkü ikinci boyutu radikal bir şekilde baltalar: bizzat dünyanın düzeni sorgulanır hale gelir, çünkü yeniden doğuş çarkı ıstırap demektir. Hristiyanlıkta da benzer bir şey vardır: dünyamız düzensizdir, yeniden kurulmalıdır. Ama bazı eksen çağ sonrası yaklaşımlar, Konfüçyüs'te ve Platon'da birbirinden çok farklı şekillerde gördüğümüz gibi düzenli bir kozmosla bağlantıda olma hissini korurlar, yine de bu kozmosla halihazırdaki son derece kusurlu toplumsal düzeni birbirinden ayırırlar, dolayısıyla kozmosla kolektif dinsel yaşam sayesinde kurulan yakın bağlantı sorunlu bir nitelik kazanır.

Francis Oakley monarşinin tarihini irdelerken, bu üç boyutlu gömülmüşlüğü güzel bir portresini çizer:

Krallık kavramı... insani olan ile ilahi olan arasında aşılabilir bir engel görmeyen, ilahi olanın doğal dünyanın döngüsel ritimlerinde içkin olduğunu ve sivil toplumun bu doğal süreçlerle bir şekilde sarmalanmış olduğunu düşünen; dolayısıyla toplumun başlıca işlevinin temelde dinsel olduğuna, kozmik düzenin korunmasını ve insanların doğal dünyayla "ahenkle bütünleşmesini" içerdiğine inanan ve tümüyle tekçi olduğu anlaşılan "arkaik" bir zihniyetten doğmuştur.¹⁰

İnsanlar toplumda, toplumsa kozmosta gömülü haldedir ve kozmos ilahi olanın cisimleşmiş halidir. Eksen çağa özgü dönüşümler olarak tanımladığım şey, bu zinciri en az bir noktada kırar. Oakley, Batı'daki gelişimimizde özellikle etkili olan kırılma noktasının tepedeki kopuş, Tanrı'yı kozmosun oldukça dışına çıkarıp onun yukarısında konumlandıran Yahudilere ait (şimdiki tabirimizle) ex nihilo, yani yoktan yaratılış fikri olduğunu savunur. Bu durum artık Tanrı'nın "dünya yolundan" ayrılmamıza yönelik taleplerin kaynağı haline gelebileceği, Brague'ın "dünyevi bilgelik" dediği şeyin bizi kısıtlamadığı anlamına geliyordu.¹¹

Ancak belki de en temel yenilik, eksen çağı dinlerinde gözlenen, insanın iyiliğine yönelik revizyonist tutumdur. Bu dinlerin hepsi de, insan gönencine dair kabul görmüş, sorgulanamaz sayılan anlayışları ve dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde, bu gönence ulaşılmasını sağladığı varsayılan toplumsal yapıları ve kozmos özelliklerini az çok ra-

dikal bir şekilde sorgular. Değişim yukarıda bahsettiğim gibi çiftiydi. Bir yandan, ister Tanrı'nın, tanrılarının veya ruhların dünyası ister *gök/cennet* olarak tanımlansın, daha öncesinde insanın iyiliği açısından hem olumlu hem olumsuz unsurlar içeren “aşkın” boyut, artık bu iyiliği net bir şekilde onaylamaya başlar. Ama öte yandan, buradaki iki kritik terim, hem aşkın hem de insanın iyiliği terimleri bu süreçte baştan tanımlanır.

Birinci terimdeki değişiklikten bahsetmiştik. Artık aşkın, örneğin Tekvin'in Yaratıcı Tanrı'sı ya da Budizm'in nirvanası gibi kozmosun epey ötesinde veya dışında olabilir. Veya kozmosun içinde kalsa bile, baştaki muğlak karakterini yitirir ve Çin felsefesinde, adil yönetimin garantörü olan *gökte/cennette*¹² veya Platon'un, anahtarı *iyilik* olan *idealar* düzeninde görüldüğü gibi katıksız bir iyilik düzeni sergiler.

Ancak ikinci terim de mecburen değişmelidir. Artık en yüce insani amaç, eskisi gibi sadece gönence ulaşmak olamaz. Ya ortaya yeni bir hedef, bizi normalde insan gönenci olarak anladığımız şeyin ötesine götüren bir kurtuluş hedefi konur. Yahut Tanrı ya da *iyilik*, muğlaklıktan uzak iyiliğini taklit etme veya somutlaştırma, dolayısıyla da buradaki, aşağıdaki dünyevi varlık düzenini değiştirme sorumluluğunu bize yükler. Bu daha geniş çaplı bir gönenci kapsayabilir ve genellikle kapsar da, ama kendi gönencimiz (birey, aile, klan veya kabile olarak) artık en büyük hedefimiz olamaz. Ve elbette bu, “gönencin” neyi içerdiğinin yeniden tanımlanmasıyla ifade edilebilir.

Bir başka açıdan bakıldığında bu, varlıkların bize zarar veren, yıkıcı yönü olarak algılanan kötülüğe karşı bir tutum değişikliği gerçekleştiği anlamına gelir. Kötülük doğal düzenin olduğu gibi kabul edilmesi gereken bir parçasından ibaret değildir artık. Kötülükle ilgili bir şeyler yapılması gerekmektedir. Yapılması gereken şey benliği değiştirme yoluyla kötülükten kaçma veya kötüyü dizginleme ya da ortadan kaldırma mücadelesi olarak algılanabilir, ama her halükârda kötülük, kaçınılmaz dengenin bir parçası olarak tahammül edilmesi gereken bir şey değildir artık. Elbette, kozmosun olumsuz yönü olmaktan çıkıp da kusurluluk olarak yaftalandığında, “kötülük” teriminin anlamı da değişmiş olur.¹³

Yukarıda bahsettiğim tezadı şöyle ifade etmeyi deneyebiliriz: Erken dönem dini, eksen çağ sonrası dinin tersine, irdelediğim üç boyutta da eşyanın düzenini kabullenmeyi içeriyordu. W. E. H. Stanner, Avustralya yerlilerinin dini hakkında yazdığı bir dizi takdire şayan makalede, bu tinselliğin merkezinde yer alan “razı olma halinden”

bahseder. Yerliler, eksen çağ sonrası çeşitli dinsel girişimlerden kaynaklanan “yaşamla mücadele” tavrını benimsememişlerdi.¹⁴ Bu tezat bazı açılardan kolayca gözden kaçırılabilir, çünkü Aborjin mitolojisi eşyanın düzeninin Rüya Zaman’da -zamanın dışındaki orijinal zamanda, “her-dem”de- meydana gelişinden bahsederken düzenbazlık, hilekârlık ve şiddet yüzünden gerçekleşen felaketlere dair bazı öyküler anlatır. Bu öykülerde insan hayatı sonu bulur, ama ardından eksilmiş ve bölünmüş bir şekilde yeniden ortaya çıkar. Böylece yaşamla acı arasındaki özlü bağlantı baki kalır ve birlik, bölünmeden ayrılmaz haldedir. Bu diğer *düşüş* öykülerini, örneğin Tekvin’in ilk bölümünde anlatılan öyküyü çağrıştıracaktır. Ama Hristiyanlığın bu *düşüşü* yorumlama tarzına tezat bir şekilde, Aborjinlere göre Rüya’nın peşinden gitme buyruğu, yani orijinal zaman düzeniyle aralarındaki bağı ritüel ve içgörü yoluyla geri kazanmak, iyi ile kötünün iç içe geçtiği bu parçalanmış ve hasar görmüş kaderle ilgilidir. Orijinal çatlağın tamir veya telafi edilmesi ya da orijinal hasarın giderilmesi söz konusu değildir. Dahası, bunun getirdiği ritüel ve bilgelik sayesinde, değiştirilemez olanı kabullenmek ve “değiştirilemeyen şeye sevinmek”¹⁵ bile mümkündür. *Orijinal felaket* bizi, Tekvin öyküsünde olduğu gibi kutsaldan veya *yüceden* ayırmaz ya da ona yabancılaştırır; “peşinden gitmeye” çalıştığımız kutsal düzenin biçimlenmesine katkıda bulunur.

Eksen çağ dinleri, daha erken dönemlerdeki dinsel yaşamı yürürlükten kaldırmadı. Erken dinsel yaşama ait özellikler, değişikliğe uğrayarak da olsa asırlar boyunca dinsel yaşamın büyük kısmını tanımlamayı sürdürdü. Değişiklikler sadece eksen çağa özgü yeni formülasyonlardan kaynaklanıyordu elbette. Daha hiyerarşik örgütlenmelere ve nüve haldeki devlet yapılarına sahip olan, geniş çaplı, daha ayrılmış, çoğu kent merkezli olan toplumların büyümesinden de kaynaklanıyordu. Aslında bunların da kopuş sürecinde rol oynadığı, çünkü devlet gücünün varlığının dinsel yaşamı ve onun zorunlu kıldığı toplumsal yapıları denetlemeyi ve biçimlendirmeyi gerektirdiği ve dolayısıyla bu yaşamı ve bu yapıları haleleyen dokunulmazlık duygusunu baltaladığı öne sürülmüştür.¹⁶ Bence bu tezde büyük ölçüde doğruluk payı var, hatta ileride bir benzerini savunacağım, ama şimdilik eksen çağdaki değişimlerin önemine odaklanmak istiyorum.

Bu değişimler toplumların dinsel yaşamında her noktada ve birden bire gerçekleşmiş değildir. Ama dinin eski mevziinden kopartılması

yolunda yeni olanaklar doğururlar: İlahi olanla ya da daha yüce olanla yeni bir ilişki aranır: Daha önce benimsenmiş gönenç anlayışlarını büyük ölçüde değiştirecek, hatta onların ötesine geçecek ve bireylerin tek başlarına ve/veya yerleşik kutsal düzenle ilintisiz yeni toplumsallaşma biçimleri yoluyla sürdürebilecekleri bir ilişki olacaktır bu. Dolayısıyla keşişler, bhikkhu'lar*, sannyasin'ler**, yaşamlarını bir avatara ya da Tanrı'ya adayanlar kendi başlarına yola koyulurlar. Ve bu durum, inisiyasyon grupları, sofu tarikatlar, *sangha**** manastır tarikatları gibi eşi görülmemiş toplumsallık biçimleri doğurur.

Bunların her birinde, toplumun genelinin dinsel yaşamından bir çeşit uzaklaşma, farklılaşma, hatta kopuş söz konusudur. Bu kopuşun kendisi de çeşitli sosyal tabakalara, kastlara ya da sınıflara göre bir ölçüde farklılık sergiliyor olabilir ve yeni bir dinsel yaklaşım bunlardan birinde yerleşik hale gelebilir. Ama genellikle yeni bir inanç bütün bunların ötesine geçebilir, özellikle de saydığımız boyutların üçüncüsünde, insanın iyiliğine dair “daha yüksek” bir fikrin yol açtığı bir kopuş söz konusuysa.

Burada kaçınılmaz bir gerilim vardır, ama aynı zamanda bütünü birliğini koruma, farklı dinsel formların arasındaki tamamlayıcılığı bir bakıma geri kazanma çabası görülür çoğunlukla. Böylece kendini tamamen “yüksek” dini formlara adayanlar bir yandan daha eski formlarda kalanları, *doğaüstü güçlere* insan gönenci için yalvaranları sürekli kınıyor görünseler de, aynı zamanda onlarla bir yardımlaşma ilişkisi içinde oldukları da söylenebilir. Ruhban olmayanlar keşişleri doyururlar ve böylece “daha yüksek” olan yolda onları biraz daha öteye taşıyacak ve aynı zamanda onları, hayatın tehlikelerinden korumaya, sağlıklarını, refahlarını, bereketlerini artırmaya yarayacak “liyakati” kazanırlar.

Tamamlayıcılık yönündeki çekim çok kuvvetlidir. O kadar ki, örneğin Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'da gördüğümüz gibi, “daha yüksek” bir dinin toplumun tamamını ele geçirdiği ve güya geride tezat oluşturacak bir şey kalmadığı vakalarda bile, (Max Weber'in tabiriyle) kendilerini adanmış dinsel “virtüöz” azınlıklar ile hâlâ büyük ölçüde insan gönenci odaklı olan toplumsal kutsalın kitlesel dini arasındaki fark varlığını korumuş ya da kendini yeniden yapılandırmıştır; üstelik

Budist keşiş-y.n.

** Dört kademeli Aşam siseminde dünya nimetlerinden vazgeçilen dördüncü safhaya gelmiş olan kişi-y.n.

*** Bhikkhu manastır topluluğu-y.n.

bunu, bir yanda zorlamanın diğer yanda hiyerarşik tamamlayıcılığın bulunduğu aynı kombinasyonla gerçekleştirmiştir.

Modern bakış açısından şimdi, geçmişini inceliyor olmanın rahatlığıyla şunu söyleyebiliriz: Eksen çağına özgü tinsellikler, çoğunluğun sürdürdüğü ve eski kalıplar içindeki dini hayatın zorlamasıyla tabir caizse mihlanmışlar ve bu yüzden, bahsettiğimiz gömülmüşlüğü bozma, yani kopuş yönündeki etkilerini tam manasıyla gösterememişlerdir. Bu tinsellikler yeni bir dinsel bireycilik formu getirdiler ve bu, Louis Dumont'un "l'individu hors du monde"un¹⁷ (bu dünyadan olmayan bireyin) ayrıcalığı dediği şeydi. Yani elit azınlıkların yaşam tarzıydı ve "dünyaya" göre bazı açılardan marjinaldi veya onunla gerilim içindeydi. Burada "dünya" sadece yüce veya kutsal olana göre düzenlenmiş kozmos değil, aynı zamanda hem kozmosa hem de kut-sala göre düzenlenmiş toplum anlamına geliyordu. Bu "dünya" hâlâ bir gömülmüşlük matrisiydi ve hâlâ sosyal yaşamın kaçınılmaz çerçevesini sağlıyordu ki bir şekilde, menzili içinde kaldıklarında ona sırt çevirmeye çalışan bireylerin yaşamı da bu çerçeveye dahildi.¹⁸

Henüz gerçekleşmemiş olan şey, bu matrisin kendisinin dönüştürülmesi, eksen çağına özgü tinselliğin bazı ilkelerine göre biçimlendirilmesi ve böylece "dünyanın" bireylerden oluştuğunun düşünül-meye başlanmasıydı. Bu ise Dumont'un tabiriyle "l'individu dans le monde"un (bu dünyalı bireyin), sıradan "dünyevi" hayatında kendini öncelikle bir birey olarak gören failin, yani moderniteye özgü failin ayrıcalığı olacaktı.

Bu dönüşüm projesinden önceki bölümlerde bahsetmiştim. Sihirli bir kozmosla bağlarını tasfiye edip tinsel olan ile dünyevi olan, Tanrı'ya adanmış hayat ile dünyadaki hayat, düzen ile kaos arasındaki eski tamamlayıcılıkların tüm kalıntılarını ortadan kaldırarak toplumu bir Hristiyan düzenin talepleri çerçevesinde yeniden kurma girişimidir bu.

Bu proje, davranışların ve toplumsal formların nesneleştirme ve araçsal bir tutum yoluyla disiplinli bir şekilde yeniden biçimlendirilmesi projesiydi ve sırf biçimi ya da işleyiş tarzı sebebiyle bile tümüyle kopuş yaratacak nitelikteydi. Amaçları da temelde bireyin bağlarını koparmakla ilgiliydi. Topluma gömülmüşlüğü ikinci boyutunu yok eden sihirsizleştirme dürtüsü de bunu açıkça gösterir; ama aynı şeyi Hristiyanlık bağlamında da görebiliriz. Bir bakıma, Hristiyanlık burada eksen çağına özgü herhangi bir tinsellik gibi faaliyet gösterir; hatta bir başka tinsellikle, stoacılıkla birlikte hareket eder. Ama Hristiyanlığa has tarzlar da vardı. İncil aileye, klana, topluma duyuy-

lan bağılıkların terk edilmesine veya göreceleştirilmesine ve *krallığa* dahil olunmasına yönelik çağrılarla doludur. Doğuştan değil, kişisel bir çağrıya cevap vererek mensup olunan bazı Protestan kiliselerinin faaliyet tarzlarında bunun ciddi yansımalarını görürüz. Böylece bir akit temelinde kurulmuş ve dolayısıyla özgür bireylerin kararlarıyla oluşturulan toplum anlayışı güçleniyordu.

Bu nispeten yakın bir akrabalıktır. Ancak ben, modern “bu dünyalı birey”i yaratarak toplumu yeniden kurmaya yönelen Hristiyan veya Hristiyan-stoacı girişimin etkisinin çok daha geniş kapsamlı ve çok yönlü olduğunu savunuyorum. Bu girişim, önce ahlaki, ardından da toplumsal muhayyilenin modern bireycilik yönünde ilerlemesini sağladı. Modern doğal hukuk kuramında ortaya çıktığını gördüğümüz ve önceki bölümde bahsettiğim yeni ahlaki düzen anlayışında bariz hale gelen şey de budur.¹⁹ Doğal hukuk kuramının kaynağı büyük ölçüde stoacılıktı ve yaratıcıları da, tartışmaya açık olmakla birlikte Hollandalı neo-stoacılar Justus Lipsius ve Hugo Grotius’tu. Ama bu Hristiyanlaştırılmış bir stoacılıktı ve insan toplumunun iradi olarak yeniden kurulmasına can alıcı bir yer vermesi anlamında moderndi.

Hem tamponlanmış kimliğin, hem de Reform projesinin kopuşa katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Gömülmüşlük, yukarıda söylediğim gibi, hem bir kimlik -benliğin hayal gücünün bağlamsal sınırları-, hem de toplumsal tahayyül meselesidir: Toplumun tamamını düşünebilme veya hayal edebilme yollarımızla ilgilidir. Ama bu yeni tamponlanmış kimlik, kişisel inanç ve disiplinde direterek, daha eski kolektif ritüel ve aidiyet biçimleri karşısındaki mesafeyi, kimliksizleşmeyi, hatta düşmanlığı artırdı; Reform çabaları ise bunların feshedilmesini tasavvur eder hale geldi. Disiplinli elitler hem benlik duyguları, hem de toplumla ilgili projeleri açısından, bireylerin meydana getirdiği bir toplumsal dünya anlayışına yöneldiler.

Bu türden geniş çaplı tarihsel yorumlarla ilgili bir sorun var. Weber’in Protestan etiğinin gelişimi ve kapitalizmle ilişkisi hakkındaki teziyle ilgili tartışmalarda da dikkat çekilmiş olan bir sorundur bu. Weber’in tezi aslında burada söylediğim şeye yakındır; burada öne sürdüğüm daha geniş çaplı bağlantının bir çeşit örneğidir. Weber’in kaynaklarımdan biri olduğu açık.

İnsanlar Weber’in tezine, sözelimi mezhepsel bağılıklarla kapitalist gelişme arasındaki açıkça izi sürülebilir bağlantıların bu tezi doğrulamadıkları gerekçesiyle sık sık karşı çıkarlar. Ancak etkinin çok daha yaygın ve dolaylı olabilmesi, tinsel bakış açısı ile ekonomik ve

siyasi icraat arasındaki bu tür ilişkinin doğasında vardır. Marksizmin en kaba biçimlerini benimseyerek, her değişimin tinsel olmayan faktörlerle, örneğin ekonomik sebeplerle açıklanabileceğine, dolayısıyla tinsel değişimlerin her zaman bağımlı değişkenler olduğuna gerçekten inansak, sorun kalmazdı. Ama aslında aradaki ilişki çok daha yakın ve karşılıklıdır. Belirli ahlaki özkavrayışlar belirli pratiklerin içine gömülüdür ki bu hem bu pratiklerin yaygınlaşmasıyla güçlendikleri, hem de pratikleri biçimlendirdikleri ve yerleşik hale gelmelerine katkıda bulundukları anlamına gelebilir. Pratiklerin her zaman önce geldiklerine inanmak da karşıt görüşü, “fikirlerin” bir şekilde tarihi yönlendirdikleri görüşünü benimsemek de aynı ölçüde saçmadır.

Ancak bu, uzun vadede bizi belirli toplumsal biçimler ile belirli tinsel gelenekler arasındaki ilişkiyle ilgili makul yargılarda bulunmaktan alıkoymaz. Anglosakson kapitalist girişimcilik biçimleri diyelim ki Çin’deki girişimcilik biçimlerine kıyasla aile ilişkilerine çok daha az bağlıysa, ki bu inkâr edilmez görünmektedir²⁰, bunun Konfüçyüsçülükte ailenin merkezi önemde olması ile Protestan bireysel kilise üyeliği anlayışı arasındaki farkla gerçekten hiç mi ilgisi yoktur? Aradaki mikro bağlantıların hepsinin izi sürülemez bile hiçbir ilgi bulunmadığına inanmak güçtür.

Burada savunduğum tez de benzer bir şekilde, modern Batı kültüründe bireyin su götürmez önceliği (ki birazdan bunu, modern ahlaki düzen anlayışı formunda keşfedeceğiz) ile toplumu eksen çağa has tinsel ilkeler doğrultusunda dönüştürmeye yönelik eski radikal girişimler arasında ilişki kurmaya çalışıyor; bir başka deyişle, bugünkü özkavrayışlarımızın nasıl geliştiğinin izini sürüyor.

Bu alandaki kayıp öykülerinin etkisi sebebiyle, bu türden bir şecerinin izini sürmemize gerek yokmuş gibi görünebilir pekâlâ. Ve bu öyküler güçlüdür, çünkü bireycilik bize sağduyululuk gibi gelmeye başlamıştır. Modernlerin hatası bu birey anlayışını sorgulamadan kabullenmeleridir; o kadar ki bu anlayış “doğal olarak” ilk özkavrayışımız sayılır olmuştur. Nasıl ki modern epistemolojik düşüncede önce varlıkların nötr bir tanımının etkisi altında olduğumuz, “değerlerin” ise daha sonradan “eklendiği” düşünülüyorsa, burada da aynı şekilde, önce kendimizi bireyler olarak kavradığımız, ardından da başkalarının ve başka toplumsallık biçimlerinin farkına vardığımız düşünülür. Bu da modern bireyciliğin ortaya çıkışını bir çeşit kayıp öyküsüyle anlamayı kolaylaştırır: Eski ufuklar yitip gitmiş, yanıp kül olmuştur ve bu kaybın ardından, en temelde hepimizin birer birey olduğu hissi doğmuştur.

Bizim burada savunduğumuz ise tersine, ilk özkavrayışımızın topluma derinden gömülmüş olduğu fikridir. Asıl kimliğimiz baba, oğul vs. kimliği idi, kabilenin üyesi olmaktı. Kendimizi öncelikle özgür bireyler olarak kavramaya ancak sonradan başladık. Sadece kendimize yönelik tarafsız görüşümüzü ilgilendiren bir devrim değildi bu, kimlik değişimlerinde hep olduğu gibi ahlaki dünyamızda da derin bir değişimi beraberinde getiriyordu.

Yani burada da, topluma gömülmüştüğün, yukarıda tasvir ettiğim ilk iki boyutla örtüşen biçimsel ve maddi tarzlarını birbirinden ayırt etmemiz gerekiyor. Birinci düzeyde, her zaman topluma gömülüydür; kimliklerimizi diyalogla, belirli bir dilin kullanıcıları arasına dahil edilmekle öğreniriz. Ama içerik düzeyinde öğrenebileceğimiz şey birey olmak, kendi görüşlerimize sahip olmaktır; Tanrı'yla kendi ilişkimizi kurmak, kendi dönüşüm deneyimimizi yaşamaktır.

Dolayısıyla büyük kopuş, ahlaki düzen anlayışımızda bir devrim olarak gerçekleşir. Ve ahlaki düzen fikirleri ona eşlik etmeyi sürdürür. Birey olmak Robinson Crusoe olmak değildir, diğer insanların arasında belirli bir tarzda bulunmaktır. Bu az önce bahsettiğim şeyin, bütüncülüğün aşkınsal zorunluluğunun yansımasıdır.

Bu devrim bizi kozmik kutsaldan koparır; daha erken tarihli eksen çağ sonrası hareketlerde olduğu gibi belirli insanlar için söz konusu olan, kısmi bir kopuş değil, tam bir kopuştur bu. Bizi toplumsal kutsaldan da koparır ve tasarımcı olarak Tanrı'yla yeni bir ilişki tesis eder. Aslında bu yeni ilişkinin gözden çıkarılabilir bir ilişki olduğu da ortaya çıkacaktır, çünkü ahlaki düzenin temelindeki *tasarımın* sıradan insan gönencine yönelik olduğu düşünülebilir. Eksen çağ devriminin bu aşkın yönü kısmen eski haline döndürüldü, daha doğrusu bu dünyadaki iyi ile öbür dünyadaki iyi arasında net bir ayırım yapıldığı için eski haline döndürülebilmiştir. Ama sadece kısmen, çünkü gönenc nosyonları modern ahlak görüşümüzün gözetimi altında tutulmayı sürdürür: kınanmaktan kurtulmak için ahlak düzeninin kendi taleplerine, adalet, eşitlik, tahakküm etmeme gereklerine uymaları gerekir. Yani gönenc anlayışlarımız her zaman gözden geçirilip değiştirilebilir. Eksen çağ sonrası durumumuza özgü bir şeydir bu.

Büyük kopuşun bu son safhası, gücünü büyük ölçüde Hristiyanlıktan almıştı. Ama, Ivan Illich'in unutulmaz tabiriyle, Hristiyanlığın bir bakıma "yozlaşmasıydı"²¹ da. Son safha gücünü ondan almıştı, çünkü İncil de bir kopuştur. İncil'deki yerleşik dayanışmaları terk etme çağrılarından yukarıda bahsetmiştim. Ama bu talep Illich'in

açıkladığı gibi, İyi Samiriyeli gibi bir meselde çok daha güçlü bir şekilde mevcuttur. Söylenmese de açıkça ima edilir. Samiriyeli kutsal toplumsal sınırların taleplerine uysaydı, yaralı Yahudi'ye yardım etmek için durmazdı asla. Krallığın bizi yeni bir *agape* ağına bağlayacak bambaşka bir dayanışma türünü gerektirdiği barizdir.

Yozlaşma bu noktada devreye girer: Elimize geçen şey bir *agape* ağından çok, içinde kategorilere dayalı ilişkilerin ve dolayısıyla normların önde geldiği, gayet disiplinli bir toplum olmuştur. Yine de her şey “dünyanın” taleplerine direnmek ve ardından onu baştan biçimlendirmek gibi takdire şayan bir çabayla başladı. Yeni Ahit’te “dünya” (kozmos) bir yandan olumlu bir anlam taşır; örneğin “Tanrı dünyayı öyle çok sevdi ki” (Yuhanna 3.16) cümlesinde görüldüğü gibi. Öte yandan olumsuz bir anlam da taşır, “dünyanın yargıladığı gibi yargılamayın” denir. “Dünya”nın bu ikinci anlamı, şimdiki kutsallaştırılmış varlık düzeni ve onun kozmosa gömülmüş oluşu babında anlaşılabilir.²² Bu anlamda, kilise dünyayla kavgalı olmakta haklıdır. Hildebrand bunu açıkça görmüş, *tayin tartışmaları* sırasında piskoposluk atamalarını, hanedanlık dürtüsü ve hırsının müdahaleci güç alanı dışında tutmak için mücadele vermişti.

Savunmayla kazanılan bu zafer temel alınarak, “dünyanın” güç alanını değiştirme ve saflaştırma girişiminde bulunmak, onu Hıristiyan tinselliğinin talepleriyle giderek daha uyumlu hale getirmek gerekliliği açıkça hissedilmiş olsa gerek. Ama bu bir anda olmadı elbette. Değişimler peyderpey oldu, ama bu proje çeşitli Reformasyonlar aracılığıyla bir şekilde günümüze kadar daha radikal biçimlerde hep yeniden canlandırıldı. İşin ironik tarafı, her nasılsa çok farklı bir şeye dönüştü: Epey farklı, başka bir anlamda kazanan “dünya” oldu. Belki de çelişki, Tanrı’nın Krallığı’nı disiplinli bir şekilde dayatma fikrinin kendisinde yatıyordu. Ne de olsa iktidarın ayartması, Dostoyevski’nin *Büyük Engizisyoncu* efsanesinde gördüğü gibi fazlasıyla güçlüydü. Yozlaşma da buradaydı.

Şimdi de büyük kopuşun modern toplumsal tahayyülümüzde nasıl gerçekleştiğini izleyelim.

Avrupa’da yerel kilise yetkililerini kimin atayacağı konusunda papalık ile hükümdarlar arasında yaşanan, 11. yüzyılın ikinci yarısından 12. yüzyılın başına kadar sürmüş tartışmalara verilen ad-y.n.

Modern Toplumsal Tahayyüller

1. Modern Ahlaki Düzen¹

Modern Batı toplumunun gelişiminde merkezi rol oynadığını öne sürdüğüm yeni ahlaki düzen vizyonu ile söze başlayacağım. Bu vizyon en net ifadesini 17. yüzyılda, büyük ölçüde din savaşlarının yol açtığı yerel ve uluslararası kargaşaya tepki olarak ortaya çıkan yeni Doğal Hukuk kuramlarında bulmuştur. Grotius ve Locke, buradaki hedeflerimiz açısından referans olacak en önemli kuramcılardır.

Grotius siyasi toplumun temelindeki normatif düzeni, toplumu oluşturan üyelerin doğasına dayandırır. İnsanlar karşılıklı çıkarları uğruna barış içinde işbirliği yapmaları gereken rasyonel, sosyal faillerdir.

Bu fikir 17. yüzyıldan itibaren siyasi düşüncemize ve toplumu tahayyül etme biçimimize giderek egemen olmuştur. Grotius'un yorumladığı haliyle bu fikir, siyasi toplumun ne olduğuna, yani neyin yararına olduğuna ve nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir kuram olarak doğar. Ama bu tür her kuram aynı zamanda bir ahlaki düzen fikrini kaçınılmaz olarak sunar. Bize toplumda nasıl birlikte yaşamamız gerektiğine ilişkin bir şeyler söyler.

Çizilen toplum tablosunda, önceden var olan belirli bir ahlaki zeminde, belirli amaçlar çerçevesinde bir siyasi varlık oluşturmak için bir

araya gelen bireyler vardır. Ahlaki zemin doğal haklardan oluşur; bu insanların şimdiden birbirlerine karşı bazı ahlaki yükümlülükleri vardır. Amaçlar da ortak çıkarlardır ki güvenlik bunların en önemlisidir.

Ahlaki düzenin temelindeki fikir, siyasi bağın öncesinde veya dışında bile bireyler olarak sahip olduğumuz hak ve yükümlülükler üzerine vurgu yapar. Siyasi yükümlülükler, daha temel olan bu ahlaki bağların bir uzantısı ya da tahakkuku olarak görülür. Siyasi otorite ancak bireyler ona rıza gösterdiği için meşrudur (asli sözleşme) ve bu sözleşme zaten var olan bir ilke, verilen sözlerin tutulması gerektiği ilkesi uyarınca bağlayıcı yükümlülükler yaratır.

Bu sözleşme kuramına daha sonra, hatta aynı yüzyılda Locke'un yaptığı katkılar düşünüldüğünde, Grotius'un bu kuramdan çıkardığı ahlaki-siyasi sonuçların ılımlılığı bize şaşırtıcı gelir. Siyasi meşruluğun rızaya dayandırılması, var olan hükümetlerin ehliyetini sorgulamak için değildir. Tersine amaç mezhepçi yobazların sorumsuzca kıskırtıcıları isyanın sebeplerini ortadan kaldırmaktır; var olan meşru rejimlerin nihayetinde bu türden bir rızaya dayandığı varsayılır. Grotius aynı zamanda savaşın ve barışın temel kurallarına, mezhepsel bahanelerin ötesinde, sağlam bir temel getirmeye çalışır. Din savaşlarının şiddetle sürüp gittiği 17. yüzyıl başlarında, bu tür bir vurgu yapılması gayet anlaşılırdı.

Bu kuramı "devrime" bir gerekçe ve hükümeti sınırlandırmak için dayanak olarak kullanan ilk kişi Locke'tur. Artık iktidarın karşısında ciddi olarak hak iddiasında bulunulabilir. Rıza sadece hükümeti kurmaya yönelik asli bir anlaşma değil, vergilendirilmeyi kabul etmeye yönelik süregelen bir haktır.

Sonraki üç yüzyıl boyunca, Locke'tan günümüze dek, her ne kadar sözleşme dili yaygınlığını yitirse de ve sadece az sayıda kuramcı tarafından kullanılır hale gelse de temel fikir, toplumun bireylerin (karşılıklı) çıkarları ve haklarının savunulması için var olduğu fikri giderek önem kazanır. Yani bu fikir hem egemen bakış açısı haline gelerek eski toplum kuramlarını ve yeni rakip kuramları siyasi hayatta ve tartışmalarda marjinalleştirir; hem de siyasi hayatla ilgili giderek daha geniş kapsamlı iddialarda bulunur. Asli rızanın gerekliliği Locke'un kuramındaki vergilendirilmeye rıza gösterilmesi aşamasından geçerek, şimdi uyarınca yaşadığımız geniş kapsamlı halk egemenliği doktrinine dönüşür. Doğal haklar kuramı sonunda yasama ve yürütme eylemlerini, çağdaş hükümetlerin önemli bir niteliği haline gelen güçlendirilmiş beyannameler yoluyla sınırlayan karmaşık bir ağ oluşturur. Başlangıç

noktasında, yani insanların her türlü ast-üst ilişkisinin dışında durdukları *doğa hali*'nde² zımnen var olan eşitlik karinesi giderek daha çeşitli bağlamlarda uygulanmış, en sağlam beyannamelerin ayrılmaz parçası olan çok yönlü eşitlikçi muamele ya da ayrımcılık yapmama koşullarını ortaya çıkarmıştır.

Bir başka deyişle, bu son dört yüzyıl boyunca, bu toplum yaklaşımındaki zımnı ahlaki düzen fikri iki anlamda genişlemiştir: hem yaygınlaşmıştır (daha çok insan tarafından uygulanmıştır, egemen hale gelmiştir), hem de yoğunlaşmıştır (talepleri ağırlaşmış ve dallanıp budaklanmıştır). Bu fikir, her biri bir öncekinden daha geniş kapsamlı ve daha talepkâr bir dizi "tashi"den geçerek günümüze ulaşmıştır.

Bu çifte genişlemenin izi birkaç yoldan sürülebilir. Modern doğal hukuk söylemi epey uzmanlaşmış bir çevrede doğdu. Filozoflara ve hukuk kuramcılarına hükümetlerin meşruluğundan, savaş ve barış kurallarından, başlangıç aşamasındaki modern uluslararası hukuk doktrinlerinden bahsetmelerini sağlayacak bir dil sunmuştur. Ancak daha sonra başka çevrelere sızmaya ve başka çevrelerin söylemlerini de dönüştürmeye başlar. Anlattığım öyküde kritik önem taşıyan bu tür vakalardan biri, yeni ahlaki düzen fikrinin Tanrı'nın takdirine ve insanlar arasında ve kozmosta kurduğu düzene ilişkin tanımları değiştirmeye ve yeniden formüle etmeye başlamasıdır. Buna aşağıda geri döneceğim.

Bugün hayatımız açısından çok daha önemli olan şeyse, bu düzen fikrinin toplum ve siyasal yönetim anlayışımızda giderek daha merkezi hale gelmesi ve bu süreçte onları baştan yaratmasıdır. Ve bu genişleme sırasında yeni ahlaki düzen fikri, bir avuç uzmanın tartışmalarına konu olan bir kuram olmaktan çıkıp toplumsal tahayyülümüzün, yani çağdaşlarımızın içinde yaşadıkları ve devam ettirdikleri toplumları tahayyül etme biçimlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu süreci ileride daha ayrıntılı anlatmak istiyorum.

Bir çevreden birçok çevreye ve kuramdan toplumsal tahayyüle geçişin dışında bu genişleme üçüncü bir eksen de görülür ki bu eksen ahlaki düzenin bizden talep ettikleriyle tanımlanır.

Bazen bir ahlaki düzen anlayışı, mutlaka gerçekleştirilmesi beklentisini içermeyebilir. Bu hiçbir beklenti olmadığı anlamına gelmez, yoksa burada bahsettiğim anlamda bir ahlaki düzen fikri de olmazdı. Bu düzen uğruna çabalanan bir şey olarak görülecektir ve bazı kişiler tarafından gerçekleştirilecektir, ama genel kanı en azından mevcut koşullarda sadece bir azınlığın ona gerçekten uymayı başarabileceği olabilir.

Örneğin İncil, Tanrı'ya, birbirlerine ve insanoğluna duydukları sevgiden ilham alan ve aralarında husumet, karşılıklı hınç, kazanç tutkusu, yönetme hırsı bulunmayan bir azizler topluluğu fikrini ortaya çıkarır. Ortaçağdaki genel kanaat, sadece azizlerden ibaret küçük bir azınlığın bunu gerçekten amaç edindiği ve onların da bu idealden epey sapmış bir dünyada yaşamak zorunda kaldıklarıydı. Ama ileride, nihai *ilahi takdir* zamanında, Tanrı'nın çevresinde toplanacak kişilerin düzeni bu olacaktı. Burada temelsiz bir idealin değil bir ahlaki düzenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz çünkü gerçekleşme sürecinde olduğu ama henüz zamanının gelmediği düşünülmektedir.

Bir başka bağlamda, bazı modern *ütopya* tanımlarıyla uzak bir benzerlik de kurulabilir, zira onlar da bazı olası koşullarda gerçekleştirilebilecek ama şimdilik yol gösterici bir standart işlevi gören bir varlık düzeninden bahseder.

Burada ve şimdi, neredeyse tümüyle hayata geçirilmeyi talep eden düzenler ise oldukça farklıdır. Gerçi bu, birbirinden epey farklı iki şekilde anlaşılabilir. Birinde, düzen gerçekleşmiş kabul edilir; normal gidişatın temelinde bu düzen vardır. Ortaçağdaki siyasi düzen anlayışları genellikle bu türdendi. “Kralın iki bedeni” anlayışında, kralın bireysel biyolojik varlığı ölümsüz kraliyet “bedenini” gerçek kılar ve temsil eder. Son derece sıra dışı ve skandal denebilecek ölçüde düzensiz koşullar, örneğin tahtın korkunç bir şekilde gasp edilmesi söz konusu değilse, bu düzen tam anlamıyla gerçekleştirilmiştir. Bu durumda düzen, tıpkı *varlık zincirinin* kozmos için ifade ettiği şeyi ifade eder ve bize bir reçete değil gerçekliği anlamının anahtarını sunar. Gerçek olanı anlamamız için bize hermenötik bir ipucu sağlar.

Ancak ahlaki düzen, henüz gerçekleştirilmemiş, ama içsel olarak gerçekleştirilmeyi talep eden bir düzen olarak gerçeklikle başka türden bir ilişki kurabilir. Uyulması zorunlu kurallar getirir.

Bu farklılıkları özetlersek, ahlaki veya siyasi bir düzen fikrinin ya azizler cemaatinde olduğu gibi mutlak ya da buraya-ve-şimdiye dair olduğunu söyleyebiliriz; ve ikincisi söz konusuysa, hermenötik ya da kural koyucu olabilir.

Modern düzen anlayışı, ortaçağ Hristiyanlık idealinin tersine, baştan beri buraya-ve-şimdiye dair görülmüştür. Ama hermenötik:en kural koyucu olmaya doğru giderek daha fazla yol aldığı kesindir. Bu fikir Grotius ve Pufendorf gibi düşünürlerce ilk doğduğu ortamda kullanıldığı haliyle, yerleşik hükümetlerin temelinde yatması gereken şeye ilişkin bir yorum sunuyordu; farazi bir kurucu sözleşmede temellenen

hükümetler sorgulanmayan bir meşruiyetin tadını çıkarıyorlardı. Doğal hukuk kuramı başlangıçta bir meşrulaştırma hermenötüğüydü.

Ama daha Locke'ta bile siyasi kuram devrimi mazur gösterebilir, hatta belirli koşullar altında onu ahlaki zorunluluk kılar; aynı zamanda, insanoğlunun ahlaki durumunun diğer genel özellikleri örneğin mülkle ilişkili olarak da bir meşruiyet hermenötüğü sunar. Bu düzen nosyonu daha sonraları, örneğin Rousseau'yla Marx'ınkiler gibi etkili kuramlarda ifade edildiği üzere, mülkiyet ilişkilerini de kapsayacak daha "devrimci" değişiklikler talep eden tashihlerden geçecektir.

Demek oluyor ki modern düzen fikri bir çevreden çeşitli çevrelere ve kuramdan toplumsal tahayyüle doğru kayarken, bir yandan da üçüncü bir eksen üstünde hareket eder ve ürettiği söylemler hermenötikten kural koyucu olmaya uzanan bir yola sıralanır. Bu süreçte geniş bir etik kavramlar yelpazesiyle iç içe geçer, ama ortaya çıkan karışımların ortak noktası, büyük ölçüde modern Doğal Hukuk kuramından türemiş bu siyasi ve ahlaki düzen anlayışını kullanmalarıdır.

Bu üç eksenli genişleme kesinlikle ilginçtir. Açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Maalesef, modern toplumsal tahayyülün yükselişine nedensel bir açıklama getirmek epey dar kapsamlı olan hedeflerimin arasında değil. Büründüğü formları az çok netleştirebilmek bana yeter. Ama bu netleştirme işi de doğası gereği, ileride hakkında bazı gelişigüzel düşünceler sunacağım nedensel açıklama meselelerine daha çok odaklanmaya yardımcı olacaktır. Ancak şimdilik bu modern düzenin kendine has özelliklerini keşfetmeyi sürdürmek istiyorum.

Baştan beri bariz olması gereken kritik bir nokta var: Burada kullandığım ahlaki düzen nosyonu, karşılıklı ilişkilerimizi ve/veya siyasi hayatımızı yönetmesi gereken bir önerilmiş normlar programının ötesine uzanır. Bir ahlaki düzen anlayışının normların fark ve kabul edilmesine katkısı, dünyanın, ilahi eylemin ya da insani yaşamın bazı normları hem haklı (belirtilen en üst noktaya dek) hem de gerçekleştirilebilir kılan özelliklerini saptamaktır. Bir başka deyişle, düzen imgesi sadece neyin doğru olduğuna ilişkin bir tanımı değil, doğru için çabalamayı anlamlı kılacak ve onu (en azından kısmen) gerçekleştirme umudu verecek bir bağlamı da içinde taşır.

Açıktır ki Grotius'un ve Locke'un doğal hukuk kuramlarında kayıtlı olup da bir dizi dönüşümle meydana çıkan ahlaki düzen imgeleri, modernlik öncesi çağın toplumsal tahayyülüne içkin imgelerden epey farklıdır.

Burada iki önemli modernlik öncesi ahlaki düzen tipinden ayrıca bahsedilmeye değer, çünkü bunların siyasi moderniteye geçiş sürecinde Grotius'çu-Locke'çu akım tarafından giderek ele geçirildikleri, yerlerinden edildikleri veya marjinalleştirildikleri görülebilir. Birinin temelinde *halk* yasası fikri yatar; bir halkı ezelden beri yöneten ve bir bakıma halk olmasını sağlayan bir yasadır bu. Bu fikir çeşitli dönemlerde Avrupa'da boy göstermiş Hint-Avrupalı kabileler arasında yaygın gibidir. 17. yüzyıl İngiltere'sinde, *kadim anayasa* kisvesi altında çok güçlüydü ve krala karşı isyanın başlıca gerekçelerinden birine dönüştü.³

Verdiğimiz bu örnek, bu nosyonların her zaman muhafazakârlık getirmediğini göstermek açısından yeterli olmalıdır; ama bu kategoriye aynı zamanda, köylü cemaatlerde nesiller boyu süregelen gibi görünen normatif düzen anlayışını da eklemeliyiz. Köylü cemaatler bu düzen anlayışından hareketle bir “ahlaki ekonomi” anlayışı geliştirdiler ve bu sayede de toprak ağalarının sırtlarına bindirdiği yükleri veya devletle kilisenin zorla aldığı haraçları eleştirebildiler.⁴ Burada da yine, başlangıçtaki makul külfet paylaşımının yerini gaspın aldığı ve bunun eski haline döndürülmesi gerektiği fikrinin tekrar ortaya çıkığı görülüyor.

Diğer ahlaki düzen biçimi, kozmostaki bir hiyerarşiyi ifade eden ve ona tekabül eden bir toplumsal hiyerarşi nosyonu temelinde örgütlenir. Bunlar genellikle Platoncu-Aristotelesçi *form* kavramından beslenen bir dille kuramsallaştırılıyordu, ama temel nosyon tekabüliyet kuramlarında da güçlü bir şekilde kendini gösterir: Örneğin kral kendi krallığında, hayvanlar arasındaki aslan, kuşlar arasında kartal vs. gibidir. İnsanların dünyasındaki kargaşaların, eşyanın düzeni tehdit edileceğinden doğaya da yansyacağı fikri bu yaklaşımdan doğar. Duncan'ın öldürüldüğü gece “havada ağıtlar, tuhaf ölüm çılgınlıkları duyuldu” ve günün doğması gerekirken hava karanlık kalmıştı. Önceki salı fare avlayan baykuş bir şahini öldürmüş ve gece Duncan'ın atları çılgına dönmüştü, “Olağan hallerinin tersine, itaat etmeyi reddediyorlardı / İnsanoğluna savaş açmışlardı”.⁵

Her iki örnekte ve özellikle de ikincisinde, düzen kendini şeylerin gidişatıyla dayatmaya meyillidir; ihlaller insanların dünyasını aşan tepkilerle karşılaşır. Modernlik öncesi ahlaki düzen fikirlerinin çok yaygın bir özelliği gibidir bu. Anaksimandros doğanın akışından herhangi bir şekilde sapmayı adaletsizliğe benzetir ve o akışa direnen şeylerin eninde sonunda “zamanın takdirine göre adaletsizliklerinin

bedelini birbirlerine ödeyeceklerini, cezalarını çekeceklerini”⁶ söyler. Herakleitos güneşin tayin edilmiş rotasından sapması durumunda Furia’ların onu tutup geri götüreceklerini söylerken, varlık düzeninden benzer şekilde bahseder.⁷ Ve elbette ki Platoncu formlar değişimler dünyasındaki eşyanın ve olayların şekillenmesinde etkilidir.

Bu durumlarda, ahlaki düzenin bir normlar dizisinden fazlası olduğu; dünyanın normları gerçekleştirilebilir kılan özelliklerini tanımlayan, “ontik” diyebileceğimiz bir öğeyi içerdiği gayet barizdir. Yukarıda, 2. Bölüm’de savunduğum gibi, Grotius ve Locke’tan miras kalan modern düzen, Hesiodos’un ya da Platon’un bahsettiği anlamda kendini gerçekleştirmez veya Duncan’ın öldürülmesi karşısındaki kozmik tepkiler gibi kendiliğinden gerçekleşmez. Dolayısıyla modern ahlaki düzen nosyonlarımızın bir ontik öğeden tamamen yoksun olduğunu düşünmek caziptir. Ama bunun bir hata olacağını ileride göstermeyi umuyorum. Arada önemli bir fark vardır. Ama bu fark ontik boyutun sanıldığı gibi tümüyle noksan oluşu değil, bu öğenin artık Tanrı’dan veya kozmostan çok biz insanların bir özelliği olmasıdır.

Doğal Hukuk kuramı tasarımlarının daha önce egemen olanlardan ne açıdan farklı olduğuna odaklanırsak, modern düzen anlayışımıza özgü olan şey en açık biçimde kendini gösterir. Modernlik öncesi toplumsal tahayyüller, özellikle de yukarıda bahsedilen ikinci tipten olanlar, çeşitli hiyerarşik tamamlayıcılık tarzları tarafından yapılandırılmışlardı. Toplumun çeşitli düzenlerden/zümrelerden oluştuğu düşünülüyordu. Bunlar birbirlerine ihtiyaç duyuyor, birbirlerini tamamlıyorlardı. Ama bu, aralarındaki ilişkilerin gerçekten karşılıklı olduğu anlamına gelmiyordu, çünkü aynı düzeyde değildiler. Daha çok, bazıların diğerlerinden daha saygın ve değerli olduğu bir hiyerarşi teşkil ediyorlardı. Bunun bir örneği ortaçağda toplumun sık sık *oratores*, *bellatores*, *laboratores*, yani dua edenler, savaşanlar ve çalışanlardan oluşan üç düzene/zümreye dayalı biçimde tasarımıdır. Her birinin diğerlerine ihtiyaç duyduğu açıktı, ama burada bir saygınlık hiyerarşisinin bulunduğu barizdir; bazı işlevler özlere itibarıyla diğerlerinden üstündüler.

İşlev dağılımının bizzat normatif düzenin kilit parçası olması, bu türden bir ideal için temeldir. Örneğin herkesin biraz dua edip biraz savaştığı ve biraz çalıştığı bir dünyada işlerin epey farklı düzenlenebileceği olasılığını akılda tutmamız durumunda, her düzenin/zümrenin, bu mübadele ilişkisine girdiği sürece karakteristik işlevini diğerleri için yerine getirmek zorunda olması değil mesele. Hayır, hiyerarşik ayrışma-

nın kendisi uygun varlık düzeni olarak görülmekteydi. Doğanın parçasıydı veya toplumun formuydu. Az önce bahsettiğim gibi, Platoncu ve neo-Platoncu geleneklerde bu form şimdiden dünyada faaldi ve ondan sapmaya yönelik herhangi bir girişim gerçeğe karşı çıkmak demektir. Böyle bir girişim toplumun doğallığını yitirmesine yol açardı. Bu erken kuramlarda organik metaforun muazzam gücü de buradan kaynaklanır. Kendi yaralarını ve hastalıklarını iyileştirmeye çalışan organizma, faal formların en başta gelen örneğidir. Ve aynı zamanda, sergilediği işlevler düzeni koşullara bağlı olmakla kalmaz; “normaldir” ve doğrudur. Ayakların başın aşağısında bulunması doğaldır.

Modern düzen tasarımı bundan köklü biçimde farklıdır. Mesele Platoncu tipte faal bir forma yer olmayışı değildir sadece; aynı zamanda, bununla bağlantılı olarak, bir toplumun geliştirebileceği herhangi bir işlev dağılımının koşullara bağlı görülmesidir. Bu dağılımın onaylanıp onaylanmamasını araçsallık belirleyecektir; iyiyi kendi başına tanımlayamaz. Aslında buradaki temel normatif ilke, toplumun üyelerinin birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamaları, birbirlerine yardımcı olmaları, kısacası rasyonel ve sosyal varlıklar gibi hareket etmeleridir. Ama bunu en etkili şekilde başarmak için benimsemeleri gereken işlevsel paylaşımın nasıl olacağının özde bir değeri yoktur. Dış koşullara bağlıdır ve değişebilir. Bazı durumlarda sadece geçici olabilir, örneğin antik *polis*lerin ilkesine göre bizler hem yönetici olabilir, hem de yönetilebiliriz. Başka durumlardaysa ömür boyu uzmanlaşmayı gerektirir, ama bunun içsel değeri yoktur ve Tanrı’nın gözünde tüm meslekler eşittir. Modern düzen, hiyerarşiye veya farklılığa dayalı herhangi bir yapıya ontolojik bir statü atfetmez.

Bir başka deyişle, yeni normatif düzende temel nokta, toplumu oluşturan bireylerin birbirilerine saygı göstermeleri ve hizmet sunmalarıydı. Var olan yapılar bu hedefe ulaşılması için vardılar ve bu açıdan, araçsal bir gözle değerlendiriliyorlardı. Eski düzenlerin de bir çeşit karşılıklı hizmeti garantilemeleri, ruhban sınıfındakilerin bu sınıftan olmayanlar için dua etmeleri ve ruhban sınıfından olmayanların bu sınıftan olanları korumaları/onlar için çalışmaları, aradaki farkın gözden kaçmasına yol açabilir. Ama can alıcı nokta, hiyerarşik düzenlenişteki bu tiplere ayrılıştır; yeni anlayıştaysa, bireylerden ve karşılıklı hizmet borçlarından yola çıkarız ve borçlar etkin biçimde ödenebildiği sürece bu ayrımlar da ortadan kalkar.

Sözgelimi Platon *Devlet*’in II. Kitabı’nda, bireyin kendi kendine yeterli olmayışından başlayıp mantık yürüterek, bir karşılıklı hizmet

düzeninin gerekliliğine ulaşır. Ama asıl meselenin bu düzenin yapısı olduğu çabucak anlaşılır. Ve bu düzenin, ruhun normatif düzeninin bir benzeri ve onunla etkileşim halinde olması gerektiğini gördüğümüzde, son şüphe de ortadan kalkar. Modern idealdeyse tersine, bütün mesele karşılıklı saygı ve hizmettir, buna nasıl ulaşıldığının önemi yoktur.

Bu ideali daha eski, Platoncu hiyerarşik tamamlayıcılık düzenlerinden ayıran iki farklılıktan bahsetmiştim: Form artık gerçeklikte faal değildir ve işlevlerin dağılımı kendi içinde normatif değildir. Üçüncü bir farklılık daha vardır. Platon'a dayandırılan kuramlarda, doğru ilişki içinde oldukları takdirde sınıfların sunduğu karşılıklı hizmet, onları en yüksek erdemlilik haline ulaştırmayı içerir; hatta deyim yerindeyse düzenin tamamının tüm üyelerine sunduğu hizmet budur. Oysa modern idealde karşılıklı saygı ve hizmet sıradan hedeflere, hayata, özgürlüğe, kendimizi ve ailemizi geçindirmeye yöneliktir. Yukarıda söylediğim gibi, toplumun örgütlenmesi öz formuyla değil araçsal açıdan yargılanır. Şimdi buna şunu da ekleyebiliriz: Bu örgütlenmenin araçsallığının hedeflediği şey artık erdemin üstünlüğü değil, özgür failerin temel varoluş koşullarıdır. (Gerçi bu örgütlenmedeki rolümüzü gereğince oynayabilmek için daha yüksek bir erdem düzeyine ihtiyacımız olduğuna hükmedilebilir).

Dolayısıyla birbirimize karşı temel hizmetimiz (daha sonraki bir çağın dilini kullanırsak) hayatlarımızı ve mallarımızı hukukun güvencesi altına almak için kolektif güvenliği sağlanmaktı. Ama aynı zamanda ekonomik mübadeleyle de birbirimize hizmet ederiz. Bu iki ana hedef, güvenlik ve refah, artık örgütlü toplumun temel gayeleridir ve bu toplumun kendisini de kurucu üyeleri arasındaki kârlı bir alışverişin doğasında var olan bir şey gibi görmek de mümkündür. İdeal toplumsal düzen amaçlarımızın örtüştüğü ve herkesin kendi amacına yaklaşırken başkalarına yardım ettiği düzendir.

Bu ideal düzenin sadece insan icadı olduğu düşünülüyordu. Tersine Tanrı tarafından tasarlanmıştı, içindeki her şeyin Tanrı'nın amaçlarına uygun biçimde bir araya geldiği bir düzendi. Daha sonra, 18. yüzyılda aynı model kozmosa uyarlandı ve evrenin birbirine kursesuzca uyan parçalar öbeği olduğu düşünüldü. Yaratılmış her şeyin amacı diğer tüm yaratılmışların amaçlarıyla bağdaşıyordu.

Bozmak ya da gerçekleştirmek elimizde olduğu sürece bu düzen, yapıcı faaliyetimizin hedefini belirler. Bütüne baktığımızda düzenin büyük kısmının çoktan gerçekleştirilmiş olduğunu görürüz elbette. Ama insani meselelere baktığımızda, ondan ne kadar saptığımızı, onu

ne denli bozduğumuzu da görürüz ve böylece düzen, geri dönmeye çabalamamız gereken norm halini alır.

Bu düzenin eşyanın tabiatında apaçık görüldüğü düşünülüyordu. Elbette vahiye bakarsak, düzene uyma talebinin orada da formüle edildiğini görürüz. Ama bize Tanrı'nın amaçlarını sadece akıl söyleyebilir. Bizler de dahil tüm canlı varlıklar kendilerini korumaya çalışırlar. Bu Tanrı'nın işidir:

"Tanrı, insanı yarattı ve tüm diğer hayvanlara olduğu gibi onun da içine güçlü bir kendini koruma arzusu yerleştirdi ve insan bir süreliğine yeryüzünde yaşayabilsin ve ikamet edebilsin diye ve böylesine hayret verici ve muhteşem bir işçilik eseri onun gafleti ya da gereksinimlerini karşılayamaması yüzünden tekrar yok olmasın diye, dünyayı yiyecek, giyecek ve yaşamak için gerekli diğer şeylere uygun ve tasarımına hizmet edecek şekilde donattı... Tanrı... insanla konuştu, (yani) onu duyuları ve aklıyla yönlendirdi,... onu geçimini sağlayacak ve kendini korusun diye verilmiş şeyleri kullanmaya yöneltti.... Çünkü hayatını ve varlığını koruma arzusu, bu güçlü arzu insanın içine Tanrı tarafından, bir eylem ilkesi olarak yerleştirilmişti; içindeki Tanrı'nın sesi olan aklın ona doğal eğilimlerinin peşinden giderek kendi varlığını koruması gerektiğini öğretmemesi ve bunu yaparken Yaradan'ın iradesine uyduğuna onu temin etmemesi mümkün değildi."⁸

Akılla donatıldığımızdan, sadece kendi hayatlarımızın değil tüm insanların hayatlarının korunması gerektiğini anlarız. Ayrıca Tanrı bizleri sosyal varlıklar kılmıştır. Dolayısıyla "herkes nasıl kendi varlığını sürdürmekle ve bu dünyayı kendi isteğiyle terk etmemekle yükümlüyse; benzer bir mantıkla, kendi varlığına yönelik bir tehdit oluşmadığı sürece, diğer insanları da elinden geldiğince korumalıdır."⁹

Benzer şekilde Locke, Tanrı'nın bize akıl ve disiplin yetilerimizi kendimizi koruma işini en etkili şekilde yapabilelim diye verdiği çıkarımında bulunur. Dolayısıyla "Çalışkan ve Rasyonel"¹⁰ olmalıyızdır. Disiplin ve ilerleme etiği, Tanrı'nın tasarladığı doğal düzenin icabıdır. Düzenin insan iradesiyle egemen kılınması Tanrı'nın tasarımının gereğidir.

Locke'un formülasyonunda, onun karşılıklı hizmeti kârlı bir mübadele olarak anladığını görebiliriz. "Ekonomik" (yani düzenli, barışçıl, verimli) faaliyet, insan davranışının modeli ve uyumlu şekilde bir arada varoluşun anahtarı haline gelmiştir. Hiyerarşik tamamlayıcılık kuramlarının aksine, bir uyum ve karşılıklı hizmet alanında buluşuruz. Bunu da sıradan hedeflerimizi ve gayelerimizi aştığımız ölçüde değil, tersine onlara Tanrı'nın planı uyarınca ulaşma süreci içinde gerçekleştiririz.

Bu tasarım başlangıçta varlıkların gerçek işleyiş tarzına, dolayısıyla toplumun hemen her düzeyinde etkili toplumsal tahayyüle hiç uymuyordu. İnsanlar krallıktan şehre, piskoposluk bölgesine, kilise bölgesine, kabileye ve aileye dek her yerde yaşamlarını fiilen hiyerarşik tamamlayıcılık ilkesi uyarınca sürdürüyorlardı. Ailede bu uyumsuzluğu hâlâ canlı biçimde hissederiz, çünkü erkekler ile kadınlar arasındaki eski hiyerarşik tamamlayıcılık imgelerine aslında ancak bizim zamanımızda geniş kapsamlı olarak karşı çıkılmaya başlanmıştır. Ama bu, yukarıda bahsettiğim üç eksenle ilerleyen modern tasarımın toplumsal tahayyülümüzle bağlantı kurup onu neredeyse her düzeyde, üstelik devrim niteliğinde sonuçlar yaratacak şekilde dönüştürdüğü bir sürecin ardından, “uzun bir yürüyüş” sonunda gelinen geç bir safhadır.

Tam da sonuçların devrim niteliğinde oluşu yüzünden, bu kuramı ilk benimseyenler onun günümüzde bize bariz görünen birçok alanda uygulanabileceğini fark etmemişlerdir. Ailede, hanede efendi ile hizmetçi arasındaki, arazide lord ile çiftçi arasındaki, eğitimli elitler ile kitleler arasındaki hiyerarşik tamamlayıcılığa dayalı yaşam biçimlerinin güçlü etkisi, yeni düzen ilkesinin belirli sınırlar dahilinde uygulanmasının “bariz” bir gereklilik olarak görünmesine yol açmıştır. Bu çoğu zaman bir kısıtlama olarak bile algılanmıyordu. Örneğin 18. yüzyılda Whig’lerin oligarşik iktidarlarını “halk” adına savunmaları bize apaçık bir tutarsızlık gibi görünse de, Whig liderlerine göre bu sadece sağduyunun gereği idi.

Aslında Whig’ler yukarıda bahsettiğim birinci tipteki modernlik öncesi bir düzen nosyonundan kaynaklanan daha eski bir “halk” anlayışını benimsemişlerdi ve bu anlayışa göre bir halk “ezelden beri” var olan bir *yasa* ile tesis ediliyordu. Bu yasa halkın bazı unsurlarını lider kılabilir, bu kişiler de gayet doğal olarak “halk” adına konuşabilirlerdi. Modern Avrupa’nın ilk dönemlerindeki devrimler (veya devrim saydığımız şeyler) bile bu anlayışla gerçekleştirilmişti. Fransa’daki din savaşlarında, isyan hakkını başıboş kitlelerde değil “emir altındaki yüksek memurlarda” gören monarşi yanlıları bunun bir örneğidir. Parlamantonun I. Charles’a isyanının temelinde de bu yatıyordu.

Bu uzun yürüyüş belki ancak günümüzde sona ermekte. Veya belki bizler de torunlarımızın bizi tutarsızlıkla ya da riyakârlıkla suçlamalarına neden olacak zihinsel bir kısıtlamanın kurbanlarıyız. Her halükârda, bu yolculuğun bazı çok önemli aşamaları pek yakın bir zamanda gerçekleşti. Bu bağlamda, çağdaş cinsiyet ilişkilerinden bahsettim. Ancak güya modern olan toplumumuzun büyük kesimlerinin

bu modern toplumsal tahayyülün dışında kaldığı günlerin çok da geçmişte kalmadığını anımsamalıyız. Eugen Weber¹¹ birçok Fransız köylü topluluğunun ancak geçen yüzyılın sonlarında 40 milyon birey vatandaştan oluşan Fransız ulusuna dönüştürüldüğünü göstermişti. Onların önceki yaşam tarzlarının kesinlikle eşit olmayan tamamlayıcı eylem tarzlarına ne kadar bağlı olduğunu ve bunun özellikle cinsiyetler arasında (onlarla sınırlı olmasa da) geçerli olduğunu açıkça göstermiştir. Bir de ayrıca aile mülklerinin bütünlüğünü ve değerini korumak adına mirasın kendilerine düşen kısmından vazgeçen küçük kardeşler meselesi de vardır. Yoksulluk ve güvensizliğin, daimi kıtlık tehdidinin egemen olduğu bir dünyada, aile ve topluluk kuralları sağ kalmanın tek garantisi gibiydi. Modern bireycilik biçimleri bir lüks, tehlikeli bir gevşeklik olarak görülüyordu.

Bunu unutmak kolay, çünkü modern toplumsal tahayyüle tamamen yerleştiğimizde, o bize olası tek yol, mantıklı tek seçenek gibi görünür. Sonuçta hepimiz bireyler değil miyiz? Karşılıklı çıkarlarımız uğruna toplumda işbirliği yapmıyor muyuz? Toplumsal yaşam başka nasıl değerlendirilebilir ki?

Süreci oldukça çarpık biçimde algılamamızı kolaylaştırır bu ve bunu iki yolla yapar. Birincisi, bu yeni düzen ilkesinin ilerleyişini ve geleneksel tamamlayıcılık biçimlerinin yerini alışı, “bireyciliğin” “cemaatler” aleyhine yükselişi olarak yorumlamaya meyilliyizdir. Oysa yeni birey anlayışının kaçınılmaz olan diğer yüzünde yeni bir toplumsallık anlayışı, işlevsel ayrışmaları nihayetinde koşullara bağlı olan ve üyeleri temelde eşit olan bir karşılıklı çıkar toplumu yer alır. Bu sayfalarda bu hususu ısrarla vurguluyorum, çünkü genellikle gözden kaçırılıyor. Eski tamamlayıcılık biçimlerinden vazgeçilmesini cemaatlerin erozyonu olarak yorumladığımızdan birey önde gelir gibi görünür. Bireyi tabi olacağı ve kurallarına uyacağı herhangi bir toplumsal düzene girmeye nasıl ikna edebiliriz ya da zorlayabiliriz sorusuyla karşı karşıya kalmış gibiyizdir.

Yinelenen bu çöküş deneyimi yeterince gerçektir. Ama modernitenin aynı zamanda yeni toplumsallık ilkelerinin yükselişi olduğu gerçeğini görmemizi engellememelidir. Fransız Devrimi’nde gördüğümüz gibi, çöküşün sebebi insanların savaş, devrim ya da hızlı ekonomik değişimler yüzünden, yeni yapılarda kendi yerlerini bulamadan eski biçimlerin dışına itilmeleri, yani bazı dönüştürülmüş pratikleri geçerli bir toplumsal tahayyül oluşturmak adına yeni ilkelerle ilişkilendirememeleridir. Ancak bu modern bireyciliğin, özü itibarıyla cemaati

çözen bir şey olduğunu göstermez. Modern siyasi müşkülâtın Hobbes'un "Atomik bireyleri tutsakların açmazından nasıl kurtarırız?" şeklinde ifade ettiği şey olduğunu da göstermez. Gerçek sorun, yinelenen sorun Tocqueville ya da günümüzde François Furet tarafından daha iyi tanımlanmıştır.

İkinci çarpıtma tanındıktır. Modern ilkenin doğruluğu bize gayet bariz görünür: Doğamız ve özümüz itibarıyla bireyler değil miyiz? Modernitenin yükselişine ilişkin bir "kayıp" anlatısını benimsemek cazip gelir. İhtiyacımız olan tek şey kendimizi eski ufuklardan kurtarmak ve geriye kalan tek bariz alternatif, karşılıklı hizmete dayalı düzeni fikriydi. Yaratıcı bir içgörüyü veya yapıcı bir çabayı gerektirmiyordu. Bireycilik ve karşılıklı çıkar, eski dinleri ve metafiziği reddetğinizde geride kalan tortudaki bariz fikirlerdir.

Ama olay bunun tam tersidir. İnsanlar tarihlerinin çoğunda, az çok hiyerarşi içeren tamamlayıcılık tarzlarında yaşadılar. Kent devleti yurttaşlarının yaşadığına benzer eşitlik adaları oldu, ama resmin bütününe bakıldığında bunların etrafında bir hiyerarşi denizi bulunduğu görülebilir. Ayrıca bu toplumlar modern bireyciliğe son derece yabancıydılar. Asıl şaşırtıcı olan modern bireyciliğin zafer kazanabilmesidir; sadece kuramsal düzeyde değil, toplumsal tahayyülü dönüştürerek ve içine işleyerek de hedefine ulaşabilmesidir. Bu tahayyül artık tarihte eşî görülmemiş ölçüde güçlü toplumlarla ilişkilendirilmiş olduğundan, ona direnmeye çalışmak olanaksız ve delice görünüyor. Ama durumun her zaman böyle olduğunu sanmak gibi bir anakronizme düşmemeliyiz.

Bu hatanın en iyi panzehri, bu kuramın sonunda hayal gücümüzü böylesine güçlü bir şekilde ele geçirmesine yol açan uzun ve çoğunlukla çatışmalı yürüyüşün bazı evrelerini tekrar anımsamaktır.

Savım ilerledikçe bunu biraz yapacağım. Ancak şu aşamada, bu tartışmayı toparlamak ve modern ahlaki düzen anlayışının ana hatlarını belirtmek istiyorum.

Bu kabataslak olarak üç maddede yapılabilir. Sonradan dördüncüyü ekleyeceğim:

(1) Bu karşılıklı çıkar düzeninin ilk tasarımılanışı bir haklar ve meşru yönetim kuramıyla gelir. Bireylerden yola çıkar ve toplumun onlar için kurulduğunu varsayar. Siyasi toplum, siyaset öncesi bir şeyin aracı olarak görülür.

Bu bireycilik daha önce egemen olan hiyerarşi nosyonunun reddinin göstergesidir ki bu nosyona göre insan ancak, doğası gereği hi-

yerarşik tamamlamıcılık sergileyen daha geniş bir toplumsal bütüne gömülmüş haldeyken tam manasıyla ahlaki bir fail olabilir. Başlangıçtaki haliyle Grotius'çu-Locke'çu kuram, kişinin toplum dışındayken tamamen yetkin bir insan öznesi olabileceğini reddeden bütün bu görüşlere karşı çıkar ki Aristoteles'inki bunların en önde gelenidir.

Bu düzen fikri geliştikçe ve yeni "tashihler" ürettikçe, yine insanları kendi başlarına ahlaki işlevde bulunamayan sosyal varlıklar olarak tanımlayan bir felsefi antropolojiyle bir kez daha ilişkilendirilir. Rousseau, Hegel, Marx bunun ilk örneklerini sunarlar ve günümüzde de onları izleyen birçok düşünür vardır. Ama ben bunları hâlâ modern fikrin tashihleri olarak görüyorum, çünkü düzenli toplum olarak ileri sürdükleri şeyde, eşit bireyler arasındaki karşılıklı hizmet ilişkileri kritik bir unsurdur. Hedef budur, "burjuva bireyin" bir kurgu olduğunu ve hedefe ancak bir komünist toplumda ulaşılabilceğini düşünenler için bile. Doğal hukuk kuramcılarının kavramlarıyla uyuşmayan etik kavramlarla bağlantılı ve hatta doğal hukukçuların reddettikleri Aristoteles'e yakın olan modern fikrin bu çekirdeği, dünyamızda iş gören bir anahtar fikir olmayı sürdürür.

(2) Siyasi toplum bir araç olarak, bu bireylerin karşılıklı çıkar uğruna, hem güvenliğin sağlanması hem de mübadeleye ve refaha teşvik konularında birbirlerine hizmet etmelerini sağlar. Toplum içindeki her ayrışma bu amaç tarafından gerekçelendirilmelidir; özü itibarıyla iyi olan hiyerarşik ya da başka tür hiçbir form yoktur.

Bunun anlamı, yukarıda gördüğümüz gibi, karşılıklı hizmetlerin bireyleri en yüksek erdeme ulaştırmaya değil, gündelik yaşamın gereklerine odaklanmasıdır. Karşılıklı hizmetler özgür failer olarak insanların varoluş koşullarını güvence altına almayı hedefler. Daha sonraki tashihler, yine burada da bir revizyonu içerir. Örneğin Rousseau'yla birlikte özgürlük kendi başına, yeni bir erdem tanımının temelini teşkil eder ve gerçek bir karşılıklı çıkar düzeni, kendine yeterlik erdemini güvenceye alan bir düzenden ayrı tutulamaz hale gelir. Ama Rousseau ve takipçileri hâlâ ana vurguyu özgürlüğün, eşitliğin ve gündelik yaşamın gereklerinin yerine getirilmesinin güvenceye alınmasına yaparlar.

(3) Kuram, siyasi toplumun hizmet etmesi gereken bireylerle başlar. Daha da önemlisi, bu hizmet bireylerin haklarının savunulması bağlamında tanımlanır. Ve özgürlük, bu haklar için merkezidir. Siyasi toplumun ona tabi olacak kişilerin rızasıyla kurulması şartı özgürlüğün önemine delalet eder.

Bu kuramın işlediği bağlam hakkında düşündüğümüzde, özgürlüğe yapılan kritik vurgunun çok yönlü olarak belirlendiğini görebiliriz. Karşılıklı çıkar düzeni, gerçekleştirilmesi gereken bir idealdir. İstikrarlı bir barış sağlamak ve ardından toplumu bu düzenin normlarına yaklaştırmak adına yeniden kurmak isteyenler için kılavuz işlevi görür. Kuramın savunucuları kendilerini bağlantısız, disiplinli eylem sayesinde hem kendi yaşamlarına, hem de daha geniş toplumsal düzene reform getirebilecek failler olarak görürler şimdiden. Onlar tamponlanmış, disiplinli benliklerdir. Özgür eylem kendilerini kavrayışlarında merkezi önem taşır. Haklara ve haklar arasında özgürlüğün başatlığına yaptıkları vurgu sadece toplumun kendi üyeleri için var olması gerektiği ilkesinden kaynaklanmaz; aynı zamanda hak sahiplerinin kendi eylemlerinin ve bu eylemliliğin dünyadan normatif olarak talep ettiği durumun, yani özgürlüğün bilincinde olmalarını da yansıtır.

Dolayısıyla burada işleyen etik, ideal düzenin gerekleri bağlamında olduğu kadar bu eylemlilik hali bağlamında da tanımlanmalıdır. Onu bir özgürlük ve karşılıklı çıkar etiği olarak düşünmemiz en iyisidir. Bu ifadedeki iki terim de kritik önem taşır. Rızanın bu etikten türeyen siyasi kuramlarda böylesine önemli rol oynamasının sebebi budur.

Özetlersek, karşılıklı çıkar düzeninin (1) bireyler arasında (veya en azından daha büyük hiyerarşik düzenlerden bağımsız olan ahlaki failler arasında) olduğunu; (2) çıkarların yaşamı ve yaşamı sürdürme imkânlarını kritik şekilde içerdiğini, ancak bunları güvenceye almanın erdemli davranmakla ilişkili olduğunu; (3) bu düzenin hedefinin özgürlüğü güvenceye almak olduğunu ve haklar bağlamında kolaylıkla ifade edilebileceğini söyleyebiliriz. Bunlara dördüncü bir hususu ekleyebiliriz: (4) bu haklar, bu özgürlük, bu karşılıklı çıkar bütün katılımcılar için eşit ölçüde güvenceye alınmalıdır. Eşitliğin tam tanımı kişiden kişiye değişebilse de, hiyerarşik düzenin reddi eşitliğin bir şekilde onaylanmasını gerektirir. Bunlar modern ahlaki düzen fikrinde, çeşitli “tashihlerle” tekrarlanan can alıcı, değişmez özelliklerdir.

2. “Toplumsal Tahayyül” Nedir?

Önceki sayfalarda “toplumsal tahayyül” terimini defalarca kullandım. Belki de bu terimin kapsamını biraz netleştirmenin vakti gelmiştir.

Bu terimle ifade etmeye çalıştığım şey insanların, toplumsal gerçekliği serbest biçimde düşündüklerinde akıllarına gelebilecek entelektüel şemalardan çok daha geniş ve derindir. Daha çok insanların

toplumsal varoluşlarını, başkalarıyla aralarındaki uyumu, ahbaplarıyla ilişkilerinin nasıl gittiğini, normalde karşılanan beklentileri ve bu beklentilerin altında yatan daha derin normatif fikirleri ve imgeleri tahayyül etme tarzlarını düşünüyorum.

Burada toplumsal kuramdan çok “toplumsal tahayyülden” bahsetmek istiyorum, çünkü ikisinin arasında önemli farklar var. Aslında birçok fark var. “Tahayyülden” bahsediyorum, çünkü: (i) insanların sosyal ortamlarını “tahayyül etme” tarzlarından bahsediyorum ve bunlar kuramsal olarak ifade edilmez çoğunlukla; imgelerle, öykülerle, efsanelerle vs. aktarılır. Ama aynı zamanda: (ii) kuram genellikle küçük bir azınlığın tekelindedir; toplumsal tahayyülün ilginç tarafıysa toplumun tamamı değilse bile en azından büyük insan grupları tarafından paylaşılmasıdır. Bu da üçüncü bir farklılığa yol açar: (iii) toplumsal tahayyül, ortak pratikleri ve yaygın olarak paylaşılan bir meşruiyet hissini mümkün kılan ortak anlayıştır.

Başlangıçta az sayıda insanın kuram olarak benimsediği bir şeyin belki önce elitlerin, zaman içinde ise tüm toplumun toplumsal tahayyülüne sızması çok sık yaşanan bir durumdur. Çok sayıda dönüşüm geçirmiş olmalarına ve çok çeşitli biçimler sergilemelerine rağmen Grotius’la Locke’un kuramları için geçerli olan kabaca budur.

Toplumsal tahayyülümüz her an karmaşıktır. Birbirimize yönelik normal beklentilerimizin kavranışını, toplumsal yaşamımızı oluşturan kolektif pratikleri sürdürebilmemizi sağlayan ortak anlayışı içerir. Ortak pratiği sürdürmekle birbirimizle nasıl uyum sağladığımızın az çok kavranışını içerir. Bu kavrayış hem olgusal hem de “normatiftir”; yani şeylerin normal işleyişini kavrarız, ama bu kavrayış nasıl işlemeleri gerektiğine, hangi yanlış adımların pratiği geçersiz kılacağına ilişkin bir fikirle iç içedir. Hükümetleri genel seçimlerle belirleme pratiğimizi ele alalım. Oy vermemizi anlamlı kılan arka plan anlayışının bir kısmı, eylemin tamamına yönelik bir farkındalıktır ve bu eylem tüm vatandaşları kapsayan, her birinin seçimi bireysel olarak ama aynı seçenekler arasından yapmasını ve mikro-seçimlerin birleşerek tek bir bağlayıcı, kolektif karara dönüşmesini içeren bir eylemdir. Bu türden bir makro-kararın neyi içerdiğini anlamamızda, neyin kurallara aykırı olacağını saptayabilme yeteneğimiz kritik önem taşır: Belli bazı nüfuz türleri, oyların satın alınması, tehditler vb. Bir başka deyişle, bu türden bir makro-kararın amaçlandığı gibi olabilmesi için belirli normlara uyması gerekir. Örneğin bir azınlık emirlerini diğer herkese dayatabilirse, bu demokratik bir karar olmaktan çıkar.

İdeal vakaları tanıyabilme, örneğin her katılımcı vatandaşın kendi kararını bağımsız bir şekilde azami ölçüde uygulayabildiği, her katılımcının fikrinin dinlendiği bir seçimi ayırt edebilme yeteneği normlara dair bu anlayış içerisinde zımnen mevcuttur. Ve idealin ötesinde, normları ve idealleri anlamlı kılan bir ahlaki veya metafizik düzen nosyonu vardır.

Toplumsal tahayyül dediğim şey, belirli pratiklerimizi manalı kılan arka plana yönelmiş dolaysız anlamının ötesine uzanır. Kavramın keyfi olarak genişletilmesi değildir bu, çünkü nasıl ki anlama olmadan pratik tek başına bize manalı gelmezse ve dolayısıyla mümkün de olmazsa, bu anlama da bir mana ifade edecekse içinde bulunduğumuz durumun tamamını, birbirimize karşı konumumuzu, bulunduğumuz yere nasıl geldiğimizi ve başka gruplarla ilişkilerimizi vs. daha kapsamlı biçimde kavradığını farz etmelidir.

Bu daha geniş kavrayışın net sınırları yoktur. Çağdaş felsefecilerin “arka plan”¹² olarak tanımladığı şeyin doğası tam da budur. Aslında dünyamızın belirli yönlerinin bize sahip oldukları anlamla belirlerini sağlayan şey kendi durumumuzun tamamına dair bu büyük ölçüde yapıdan yoksun, dile gelmemiş anlayıştır. Arka plan asla net doktrinlerle yeterince ifade edilemez, çünkü doğası oldukça sınırsız ve belirsizdir. Burada bir kuramdan değil, bir “tahayyülden” bahsedilmesinin bir başka sebebi de budur.

Demek oluyor ki pratikler ile onların ardında yatan anlayış arasındaki ilişki tek taraflı değildir. Anlama pratiği mümkün kılarken pratiğin de büyük ölçüde anlayışı taşıdığı doğrudur. Herhangi bir zamanda, belirli bir sosyal grubun kullanımına açık olan kolektif eylemler “repertuarından” bahsedebiliriz. Bunlar, toplumun tamamının katıldığı genel seçimden tutun da bekleme salonundaki bir grupla nazik ve resmi bir sohbetin nasıl yürütüleceğini dek uzanan, grubun tüm üyelerinin kotarmayı bildiği eylemlerdir. Bunları ifa etmek için yapmamız gereken ayrımlar, kiminle ve ne zaman ve nasıl konuşulacağını bilmek, hangi türden insanlarla hangi koşullar altında hangi tarzda iletişim kurabileceğimizi gösteren örtük bir toplumsal uzam haritasının varlığını gerektirir. Gruptaki herkes sosyal açıdan benden üstünse veya bürokratik olarak benden yüksek mevkilerdeyse ya da grup tamamen kadınlardan oluşuyorsa, belki de sohbet falan başlatmam.

Toplumsal alanın bu örtük kavranışı, farklı insan türlerini ve onlara bağlı normları birbirinden ayırt eden kuramsal bir toplumsal

alan tasvirden farklıdır. Pratikte örtük olan anlayışı sosyal kuramla karşılaştırmak, bildiğim bir ortamda hareket edebilme yeteneğimi bu alanın (gerçek) bir haritasıyla karşılaştırmak gibidir. Haritanın bana sunduğu genel kuşbakışı görüntüye başvurmadan da yolumu gayet kolayca bulabilirim. Benzer şekilde, insanlık tarihinin ve toplumsal yaşamın büyük bölümünde de, kuramsal genel bakıştan faydalanmadan, ortak repertuarı kavrayarak iş görülür. İnsanlar kendileri hakkında kuramlar oluşturmaya başlamadan çok önce bir toplumsal tahayyülle hareket ediyorlardı.¹³

Bir başka örnek, bu örtük anlayışın genişliğinin ve derinliğinin netleştirilmesinde yardımcı olabilir. Diyelim ki bir gösteri düzenliyoruz. Bu durumda, eylem repertuarımızda çoktan var demektir. Toplanmayı, pankartlar taşımayı ve yürümeyi biliriz. Bunun hem uzamsal bağlamda (belirli yerleri işgal etmemeliyizdir), hem de başkalarına etkisi bağlamında (Bir agresiflik eşiğini aşmamalıyızdır ... şiddet kullanmamalıyızdır) belirli sınırlar dahilinde kalması gerektiğini biliriz. Ritüeli anlarız.

Bu eylemi bizim için mümkün kılan arka plan anlayışı karmaşıktır, ama onu anlamlı kılan şey kısmen, bizi bir şekilde bağlantılı olduklarımızla (diyelim yurttaşlarımızla veya insanlıkla) konuşurken gösteren bir resimdir. Burada bir konuşma eylemi, hitap edenle hitap edilenler ve her birinin bu ilişkide nerede durduklarına ilişkin bir anlayış vardır. Kamusal alanlar vardır; birbirimizle zaten bir çeşit konuşma içindeyizdir. Tüm konuşma eylemleri gibi bu da söylenecek bir sözün beklentisi içinde, söylenmiş bir söze göndermede bulunarak yapılır.¹⁴

Hitap etme tarzı, hitap ettiğimiz kişilerin karşısındaki konumumuz hakkında bir şeyler söyler. Güçlü bir eylemdir; etkilemek, hatta belki de mesajımız duyulmazsa bunun bazı sonuçlar doğuracağı tehdidinde bulunmak için yapılır. Ama aynı zamanda ikna amacıyla yapılır; şiddetten geri durmaktır. Hitap edilen kişinin ikna edilebilecek, ikna edilmesi gereken biri olduğu kanısı vardır.

Yaptığımız şeyin, örneğin hükümete ve yurttaşlarımıza kesintilerin sona ermesi gerektiğini söylemenin ifade ettiği dolaysız anlam daha geniş bir bağlam içerisinde manalı gelir. Bu bağlamda başkalarıyla süregelen bir ilişki içinde bulunduğumuzu, onlara diyelim ki yalvarıp yakarmak ya da silahlı isyan tehdidi savurmak yerine bu şekilde hitap etmenin uygun olduğunu düşünürüz. Böyle bir gösterinin istikrarlı, düzenli, demokratik bir toplumda normal olduğunu söyleyerek, bütün bunları çabucak ifade edebiliriz.

Bunu yapmayabileceğimiz durumlar olmadığı -Manila 1986, Tiananmen 1989-, silahlı isyanın tamamen haklı görülebileceği durumlar olmadığı anlamına gelmez bu. Ama böyle koşullarda bu eylemin amacı tam da tiranlığı demokratik bir geçişe davet etmektir.

Şu anda yapıyor olduğumuz şeyi anlayışımızın (ki anlamasak *bu* eylemde bulunamazdık) içinde bulunduğumuz daha geniş durumu kavrayışımız sayesinde nasıl mana kazandığını görebiliriz: Başkalarıyla ve iktidarla ilişkimizde nerede durduğumuz veya durmuş olduğumuzla ilgilidir bu. Bu anlayış, mekânda ve zamanda nerede durduğumuza ilişkin daha geniş perspektifler açar: başka uluslar ve halklarla olan ilişkimize, örneğin taklit etmeye çalıştığımız demokratik yaşam modelleriyle ya da uzak durmaya çalıştığımız tiranlıkla ilişkimize, ayrıca kendi tarihimizde, kendi oluşumuzla ilgili anlatıda nerede durduğumuza dair perspektiflerdir bunlar. Ve bunlar sayesinde bu barışçıl gösteri yapabilme kabiliyetini, atalarımızın bin bir güçlkle kazandığı veya bu ortak eylem yoluyla erişebilmeyi umduğumuz demokrasinin bir başarısı olarak görürüz.

Uluslararası bir alanda ve tarihin içinde konumlanmış olma hissi, gösterinin ikonografisiyle de uyandırılabilir; örneğin 1989'da Tiananmen'de Fransız Devrimi'ne göndermeler yapılmış ve Amerika'nın durumu Özgürlük Heykeli aracılığıyla "alıntılanmıştır".

Dolayısıyla herhangi bir eylemi anlamlı kılan arka plan geniş ve derindir. Dünyamızdaki her şeyi içermese de, önemli anlamlandırıcı özellikleri sınırlanamaz; bu yüzden de anlam verme fiilinin dünyamızın tamamından, yani zaman ve mekândaki, başka insanların arasındaki ve tarihteki durumumuzun tamamına ilişkin kavrayışımızdan yararlandığını söyleyebiliriz.

Bu daha geniş arka planın önemli bir parçası, yukarıda ahlaki düzen anlayışı dediğim şeydir. Bununla kastettiğim, toplumsal pratiğimizin altında yatan normları, bu pratiği mümkün kılan dolaysız anlamanın parçası olan normları kavramaktan fazlasıdır. Yukarıda bahsettiğim gibi, bu normları neyin uygulanabilir kıldığına dönük bir anlayış da olmalıdır. Bu da eylem bağlamının temel bir parçasıdır. İnsanlar imkânsız bir şey için, ütöpik bir şey için gösteri yapmazlar¹⁵ ya da yaparlarsa, fiilen epey farklı bir eyleme dönüşür. Tiananmen'de yürürken söylediklerimizden biri, (biraz daha) demokratik bir toplum mümkün olduğu ve ihtiyar yöneticilerimizin inançsızlığına karşın bunu gerçekleştirebileceğimizdir.

Bu özgüvenin, örneğin başka insanlar olarak birlikte demokratik bir düzeni sürdürebileceğimiz, bunun insani olasılıklarımız dahilinde olduğu inancının temeli, insan yaşamını ve tarihini anlamamızı sağlayan ahlaki düzen imgelerini içerir. Ahlaki düzen imgelerimizin, her ne kadar bazı eylemlerimizi anlamlı kılsalar da, statükoya meyletmeyi zorunlu olarak getirmediği yukarıda yazılanlardan anlaşılmalıdır. Kurulu düzeni destekleyebilecekleri gibi, Manila’da ve Pekin’de görüldüğü üzere devrimci pratiğin temelinde de yatabilirler.

İleriki sayfalarda, modern ahlaki düzen kuramının toplumsal tahayyülümüze tedricen sızıp onu dönüştürmesi sürecini özetlemek istiyorum. Bu süreçte, başlangıçta bir tasarımdan ibaret olan şey, kabul görerek ve kısmen geleneksel olan ama çoğunlukla dışarıdan dönüştürülen uygulamalarla birleşerek karmaşık bir tahayyüle dönüşür. Yukarıda ahlaki düzen anlayışının genişletilmesi dediğim şey açısından kritik önem taşır bu. Tahayyülümüze bu şekilde nüfuz edip onu dönüştürmüş olmasa, ahlaki düzenin kültürümüzde egemen yaklaşım haline gelmesi de mümkün olamazdı.

Bu tür geçişlere örneğin çağdaş dünyamızdaki büyük kurucu devrimlerde, Amerikan ve Fransız devrimlerinde rastlarız. Amerikan Devrimi’nde çok daha yumuşak ve daha az felakete sebep olan bir geçiş yaşandı, çünkü halk egemenliği tasarımı var olan bir halk meclisi seçimi pratiğiyle nispeten sorunsuz biçimde ilişkilendi. Fransız Devrimi’nde ise aynı ilkenin istikrarlı ve üstünde uzlaşmış bir dizi pratiğe tercüme edilememesi, bir asırdan uzun süren muazzam bir çatışma ve belirsizlik kaynağı oldu. Ama bu iki büyük olayda da kuramın tarihsel bakımdan önce geldiğine yönelik bir farkındalık vardı. Ve siyasi hayatımızı, üstünde uzlaşmış ilkeler doğrultusunda baştan yaratmaya soyunurken temel aldığımız modern “devrim” fikrinin merkezinde de bu farkındalık vardır. Bu “inşacılık” modern siyasi kültürümüzün merkezi bir özelliği haline gelmiştir.

Bir kuramın toplumsal tahayyüle nüfuz edip onu dönüştürmesi sırasında tam olarak neler olup biter? Genellikle insanlar yeni pratikleri benimser ya da uyarlarlar veya bu yeni pratiklerin içine sokulurlar. Önce kuramda açıklanan yeni yaklaşım bunları anlamlı kılar; bu yaklaşım, pratiklere anlam katan bağlamdır. Ve dolayısıyla yeni anlayış, katılımcılar açısından hiç olmadığı kadar ulaşılabilir hale gelir. Dünyalarının biçimini belirlemeye başlar ve sonunda şeylerin sözü edilmeyecek denli bariz, olağan kabul edilen şekli olarak görülür hale gelebilir.

Ama bu süreç sadece tek taraflı değildir; sadece bir kuramın bir toplumsal tahayyülü değiştirmesi değildir. Kuram eylemi anlamlandırırken “cilalanır”, bu pratiklerin bağlamı olarak belirli bir şekle sokulur. Kant’ın soyut bir kategorinin zaman ve mekândaki gerçekliğe tatbik edilirken “şematize edildiği” fikrine¹⁶ epey benzer bir şekilde, kuram genel pratiğin yoğun alanında şematize edilir.

Sürecin burada son bulması da gerekmez. Yeni pratik, ürettiği örtük anlayışla, kuramda yapılacak değişikliklerin temeli olabilir ve bunlar pratiği değiştirebilir vs.

“Uzun yürüyüş” dediğim şey yeni pratiklerin veya eskilere yapılacak değişikliklerin ya nüfusun belli grupları ya da sosyal tabakaları (örneğin 18. yüzyılda eğitimli elitler arasında kamusal alan, 19. yüzyılda işçi sendikaları) arasında doğaçlama olarak geliştiği veya elitler tarafından, giderek genişleyen bir tabanın desteğini kazanacak şekilde başlatıldığı (örneğin Jakobenlerin Paris’i bölgelere ayırarak düzenlemeleri) bir süreçtir. Veya alternatif olarak, yavaş bir gelişim ve dallanma sergileyen bir dizi pratik, halkın gözündeki anlamı giderek değişince yeni bir toplumsal tahayyülün (“ekonominin”) yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Bütün bunların sonucunda, Batı toplumlarında, dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyada toplumsal tahayyül derin bir dönüşüm geçirmiştir.

3. Nesneleştirilmiş Gerçeklik Olarak Ekonomi

Aslında bu denemede ele almak istediğim üç önemli toplumsal özkavrayış formu var. Bunlar modernite için kritik önem taşırlar ve her biri Grotius’çu-Locke’çu ahlaki düzen kuramının toplumsal tahayyüle nüfuz etmesini ya da onu dönüştürmesini temsil eder. Bu özkavrayış biçimleri sırasıyla; (1) “ekonomi”, (2) kamusal alan ve (3) demokratik özyönetim pratikleri ve yaklaşımlarıdır.

İlkiyle başlıyorum. Ekonomi açıkça, “kibar” uygarlığın kendini ticari bir toplumda temellenmiş olarak görmesiyle ilintilidir. Ama bu anlayışın kökenlerini daha geride, Grotius’çu-Locke’çu düzen fikrinin kendisinde bulabiliriz.

Yukarıda bu yeni düzen nosyonunun, kozmosun Tanrı’nın inayetinin bir eseri olarak görülmesinde bir değişikliğe yol açtığından bahsetmiştim. Aslında burada, yeni düzen modelinin doğduğu çevrenin ötesine geçip, Tanrı’nın inayetli yönetimi imgesini yeniden biçimlendirişinin ilk örneklerinden birini görüyoruz.

Tanrı'nın dünyayı iyicil bir plan uyarınca yönettiği fikri kadimdi, hatta Hıristiyanlık öncesine dayanıyordu, kökleri Musevilik'te ve stoacılıktaydı. Yeni olan şey, Tanrı'nın müşfik planını kavrama tarzıdır. Bunu dünyanın tasarımından yola çıkarak iyi bir *Yaratıcı Tanrı*'nın varlığına ulaşan savlarda görebiliriz. Bunlar da epey eskiydi. Ama başta, dünyamızın içine kurulduğu çerçevenin tamamının, yıldızların, gezegenlerin vs. muhteşem bir tasarımın eseri olduğu vurgulanmıştı; sonralarıysa, bizler de dahil olmak üzere işlevlerini yerine getiren organlara sahip bütün yaratıkların hayranlık verici mikro tasarımına ve doğanın süreçleriyle yaşamın genel olarak sürdürülmesine odaklanıldı.

Bu fikirler devam etti elbette, ama 18. yüzyılda bunlara, insan yaşamının karşılıklı çıkara hizmet edecek şekilde tasarlanmasının takdir edilmesi eklendi. Bazen karşılıklı iyilikseverliğe vurgu yapılıyordu. Ama kutlu tasarım genellikle “görünmez el” faktörleri denebilecek şeylerin varlığıyla tanımlandı. Görünmez el faktörlerinden kastım, sistematik olarak genel mutluluk yararına sonuçlar doğuran, sergilemeye “programlanmış” olduğumuz eylem ve tavırlardır; üstelik eylemlerde niyetlenilen veya tavırlarla onaylanan şeylerin bu sonuçları üretmeye yönelik olması da gerekmez. Adam Smith *Wealth of Nations* [Milletlerin Zenginliği] adlı eserinde bize bu mekanizmaların en ünlüsünü, kendi bireysel zenginlik arayışımızın genel refaha katkıda bulunmasını sağlayan mekanizmayı sergilemiştir. Ama başka örnekler de vardır ki bunlardan birisi yine mesela Smith'in *Theory of Moral Sentiments* [Ahlaki Duygular Kuramı] adlı eserinde bulunabilir. Buna göre doğanın mevkiye ve zenginliğe büyük saygı duymamıza yol açmasının sebebi, toplumsal düzenin çok çarpıcı olmayan erdem ve bilgelik nitelikleri yerine, görülebilir ayrımlara duyulan saygıda temellenmiş oluşudur ve böylesi çok daha güvenlidir.¹⁷

Buradaki düzen iyi bir mühendislik tasarımıdır ve etkin nedensellik burada kritik rol oynar. Bu açıdan, daha eski düzen kavrayışlarından ayrılır; zira onlarda ahenk, toplumdaki farklı varlık veya mevki düzeylerinde tecelli etmiş *ideaların* veya *formların* arasındaki uyuşmadan kaynaklanır. Yeni kavrayıştaki kritik nokta, her birimizin bilinçli farkındalığında ne kadar farklı da olsalar amaçlarımızın iç içe geçmiş olmalarıdır. Avantajları takas etmemize yol açarlar. Zenginleri ve soyluları takdir eder ve onları destekleriz, karşılığındaysa refahı mümkün kılan istikrarlı düzenin tadını çıkarırız. Tanrı'nın tasarımı ahenkli hale getirilmiş anlamlarla değil, iç içe geçmiş sebeplerle ilgilidir.

Bir başka deyişle, insanlar hizmet mübadelesi yaparlar. Temel model, zamanla ekonomi adını verdiğimiz şey gibi görünmektedir.

Locke'un Hükümet üzerine incelemelerinin ikincisinde yer alan *doğal hukuk* kuramı formülasyonunda bu yeni *inayet* anlayışı çoktan belirgin hale gelmiştir. Burada ekonomik boyutun yeni düzen nosyonunda ne kadar önemli bir yer edinmeye başladığını şimdiden görebiliriz. Bunun iki yönü vardır. Örgütlü toplumun iki ana hedefi güvenlik ve ekonomik refahtır. Ama kuramın tamamı bir çeşit kârlı değiş tokuşa odaklandığından, siyasi toplumun kendisi yarı-ekonomik bir metafor aracılığıyla görülmeye başlanabiliyordu.

Dolayısıyla XIV. Louis gibi biri bile, en büyük oğluna tavsiye verirken, mübadele yaklaşımına benzer bir fikre katılır: "Toplumu oluşturan bütün bu farklı mevkileri birbirine bağlayan şey, bir karşılıklı yükümlülükler mübadelesidir sadece. Tebaamızdan gördüğümüz itaat ve saygı karşılıksız bir armağan değil, onlara sunmamızı bekledikleri adaletin ve himayenin karşılığıdır."¹⁸

Bu arada bu, karşılıklı çıkar düzeninin toplumsal tahayyülümüz içinde yaptığı "uzun yürüyüşün" önemli bir safhası (olduğu anlaşılabilecek şey) hakkında biraz bilgilenmemizi sağlar. Emir ve komuta üstüne kurulu rakip bir düzen modeliydi bu. Louis ve çağdaşlarının sundukları şey, yeniyile eskinin bir çeşit uzlaşısı olarak görülebilirdi. Farklı işlevler, bu örnekte hükümdar ile tebaa hakkında sunulan temel gerekçelendirme mantığı, yani zorunlu ve verimli hizmet mübadelesi yenidir. Ama gerekçelendirilen şey hâlâ hiyerarşik bir toplumdur ve hepsinden öte, en radikal hiyerarşik ilişki, yani mutlak kral ile tebaa arasındaki ilişkidir. Gerekçelendirme giderek daha fazla işlevsel zorunluluk üstünden yapılsa da temel imgeler hâlâ doğuştan gelen üstünlüğü, ontolojik bir hiyerarşiyi yansıtır. Kral herkesten üstün olmakla toplumu bir arada tutabilir ve her şeyin devamını sağlayabilir. Louis'nin favori imgesini kullanırsak, kral güneş gibidir.¹⁹

Buna "barok"²⁰ çözüm diyebiliriz; gerçi Versailles'daki en görkemli örneği kendini "klasik" olarak görüyordu. Bir süre Avrupa'nın neredeyse tamamında hüküm süren ve rejimleri hiyerarşik tamamlamıcılığın ihtişamı, ritüelleri ve tahayyülüyle -ama giderek modern düzenden esinlenen bir meşruiyet temelinde- ayakta tutan şey bu uzlaşıdır. Bossuet'nin Louis'nin mutlak hükümdarlığını savunması aynı kategoride yer alır.

Ancak ikinci olarak, ekonomi bir metafordan fazlasına dönüşebilmiştir. Giderek toplumun başlıca amacı olarak görülür hale geldi. Louis'nin tavsiyesini verdiği sıralarda Montchrétien'in ortaya koydu-

ğu bir devlet kuramı, devleti temelde bir ekonomiyi geliştirebilecek düzenleyici güç olarak görür. (Bu arada, görünüşe göre “ekonomi politik” terimini bulan da Montchrétien’dir.) Tüccarlar kâr sevgisiyle hareket ederler, ama hükümdarın (ki burada gayet görünür bir eldir) iyi politikaları bunu kamu yararına yönleltebilir.²¹

Bu ikinci değişim, yukarıdaki modern düzen özetimin (2) numaralı özelliğini yansıtır: Karşılıklı çıkar sağlamamız gereği, yaşamın ve yaşama imkânlarının korunmasına büyük önem atfeder. İnayet kuramları çerçevesinde gerçekleşen yalıtılmış bir değişim değildir bu; çağın başlıca eğilimlerinden biriyle uyumludur.

Bu eğilim çoğunlukla, 3. Bölüm’de hatırlattığım standart “materyalist” açıklamalarla; örneğin işletmeci sınıfların, tüccarların ve ardından da imalatçıların giderek çoğalıp güçlendiğini söyleyen eski Marksist açıklamayla yorumlanır. Bu açıklama kendi düzeyinde bile, devlet gücünün değişen taleplerine yapılan bir göndermeyle tamamlanmalıdır. Yönetici elitler giderek, üretim artışının ve kârlı mübadelenin siyasi ve askeri gücün anahtar koşulu olduğunu fark ettiler. Hollanda ve İngiltere deneyimleri bunu gösterdi. Ve tabii ki bazı ülkeler ekonomik açıdan “kalkınmaya” başlayınca rakipleri de bağımlı konumuna düşmemek için onların izinden gitmek zorunda kaldılar. Ticari sınıfların konumlarının gelişmesinde bu, en az sayılarının ve zenginliklerinin artması kadar etkiliydi.

Bu faktörler önemliydiler, ama daha önce bahsettiğim sebepler yüzünden, özkavrayıştaki değişimi tamamen açıklayamazlar. Bu yola girmemizi sağlayan şey birkaç düzeyde birden, sadece ekonomik değil siyasi ve tinsel düzeylerde de meydana gelen değişikliklerdir. Bu konuda Weber’i haklı buluyorum, kuramının bütün ayrıntılarını desteklemem mümkün olmasa da.

Bir meslekte istikrarlı biçimde çalışmaya başlangıçta atfedilen önem, yukarıda bahsettiğim püriten tabirle, insanların böylece kendilerini “istikamete” sokmalarındandı. Düzenli hayat sadece askeri ya da tinsel/entelektüel elitler için değil, sıradan insan kitlesi için de bir gereklilik halini almıştı ve bu durumda herkes yaptıkları, özellikle de meslek konusunda düzenli ve ciddi olmak, yani üretken bir işle uğraşmak zorundaydı. Gerçekten düzenli bir toplum, kişinin bu ekonomik uğraşları ciddiye almasını ve bunları bir disipline sokmasını gerektirir. İşte geçerli olan “siyasi” zemin buydu.

Ama Reform geçirmiş Hristiyanlıkta ve Katolikler arasında da giderek artan bir ölçüde, bu disiplin talebinin acil bir tinsel gereksesi var-

dı, ki Weber'in ilgilendiği buydu. Gerekçenin Protestan varyantı şöyleydi: Eğer cinsel riyazet ya da keşişlik hayatı gibi daha yüce uğraşlar olduğunu söyleyen Katolik fikrini, “kusursuzluk öğütlerini” reddedeceksek, bütün Hristiyanların yüzde yüz Hristiyan olmaları gerektiğini ve kişinin herhangi bir uğraşta böyle olabileceğini öne sürüyorsak, bu durumda sıradan hayatın, büyük çoğunluğun ister istemez sürdürdüğü hayatın, üretim ve aile, iş ve seks hayatının başka hayatlar kadar kutsal olduğunu öne sürmek gerekir. Hatta bu hayatlar keşişlerin cinsel riyazetinden bile kutsaldır, çünkü bu riyazetin temelinde daha yüce bir yol bulunduğunu kibirle ve gururla öne sürmek yatar.

Sıradan hayatın kutsanışının temelinde yatan budur ki ben bu kutsanışın uygarlığımız üstünde muazzam bir biçimlendirici etkisi olduğunu, özgün dini ifadesinin ötesinde çok sayıda seküler forma büründüğünü iddia etmek istiyorum. İki yönü vardır: Sıradan hayatı, Hristiyanlık hayatının en yüksek biçimlerinin gerçekleştiği bir yer olarak ön plana çıkarır; ayrıca anti-elitist bir yönü vardır: Gerek kilisede (manastır uğraşları) gerekse dünyada (derin düşünmeyi üretken varoluştan üstün tutan antik kökenli etik) daha yüce olduğu iddia edilen varoluş tarzlarını alaşağı eder. Güçlüler tahtlarından indirilir, hor ve hakir görülenler yüceltilir.

Bu iki yön de modern uygarlığı biçimlendirmiştir. Birincisi, yani sıradan hayatın kutsanması hayatlarımızda ekonomiye verilen merkezi yerin, ayrıca aile hayatına veya “ilişkilere” verdiğimiz muazzam önemin arka planının bir parçasıdır. İkincisi, anti-elitist yön ise toplumsal ve siyasi hayatlarımızda eşitliğe verdiğimiz temel önemin ardında yatar.²²

Bütün bu maddi ve tinsel faktörler ekonominin giderek merkezi bir konuma yükselişini açıklamaya katkıda bulunur, ki bu yükseliş 18. yüzyılda bile epey belirgindir. Ve o sırada bir başka faktör devreye girer; veya belki de sadece yukarıdaki “siyasi” faktörün bir uzantısıdır bu. Ticari ve ekonomik faaliyetin, barışa ve düzenli varoluşa götüren yol olduğu fikri, giderek daha çok itibar kazanır. “Le doux commerce” (tatlı ticaret), aristokratik askeri şan şeref arayışının vahşi yıkıcılığının karşısına konulur. Bir toplum ticareti ne kadar benimserse, o kadar “cılalı” ve uygar bir hal alır, barış sanatında o kadar ustalaşır. Para kazanma dürtüsü “dingin tutku” olarak görülür. Bir toplumda yaygınlaştığında, şiddetli tutkuların kontrol altında tutulmasına ve bastırılmasına katkıda bulunabilir. Veya bir başka deyişle, para kazanmak “çıkarımızadır” ve çıkar, tutkuyu dizginleyebilir ve

kontrol altında tutabilir.²³ Hatta Kant; ülkelerin cumhuriyetlere dönüştükçe ve dolayısıyla sıradan vergi mükelleflerinin kontrolüne daha çok girip, ekonomik çıkarlar doğrultusunda hareket ettikçe, savaşa giderek daha az başvuracaklarına inanıyordu.

Ekonomi merkezli yeni doğal düzen fikri, çıkarların uyumu doktrinlerinin temelinde yatar. Hatta bu fikir evrene bile yansıtılmaya başlandı; 18. yüzyılda kozmik düzenin, bir faal formlar hiyerarşisi olarak değil, ereklere birbiriyle örtüşebilen varlıklardan müteşekkil bir zincir olarak görülmesi bunun işaretidir. Şeyler uyum içindedir, çünkü varlıklarını sürdürmek ve gelişmek için birbirlerine hizmet ederler. İdeal bir ekonomi oluştururlar.

Hayatın sürdüğünü gör can çekişen sebzelerde,
Yeniden yeşerdiğini cürüyen hayatın:
Yok olan formlar besler başka formları,
(Hayat veren nefesi yakalar ve ölümleri sırayla)
Madde denizinde doğmuş kabarcıklar gibi,
Yükselir, patlar ve denize dönerler.
Hiçbir şey yabancı değildir: Parçalar bütüne bağlı;
Her şeye uzanan, her şeyi koruyan Ruh'a

O her varlığı birleştirir, en yüceyi en aşağıyla;
Hayvan'ı İnsan'a yardım etsin diye yaratır, İnsan'ı da Hayvan'a;
Hepsi hizmet eder, hizmet de edilir hepsine; hiçbir şey bir başına durmaz;
Zincir sürer ve bilinmez nerede bittiği.

Tanrı her varlığın doğasında bulur
Kendi saadetini ve çizer sınırlarını;
Ama bir Bütün'ü oluştururken, kutsanacak Bütün'ü,
Karşılıklı İstekler üstüne kurdu karşılıklı Mutluluğu;
Böylece en baştan itibaren ebedi DÜZEN işledi
Ve yaratık yaratığa bağlandı, insan da insana.

Pope bütün bunların ardından, muzafferane, “gerçek ÖZSEVGİ ile TOPLUM aynı şeydir” sonucuna varır.²⁴

Ve dolayısıyla belki de bu yeni düzen fikrinin hem kuramda, hem de toplumsal tahayyülde yol açtığı ilk büyük değişiklik toplumumuzu zamanla bir “ekonomi” olarak; yani kendi kanunlarına ve kendi dinamiğine sahip bir sistem oluşturan iç içe geçmiş bir üretim, mübadele ve tüketim faaliyetleri dizisi olarak görmeye başlamamızdır. “Ekono-

mik” olan, evde ya da devlette topluca gereksindiğimiz kaynakların yetkililer tarafından idaresinden ibaret olmak yerine, artık bizi birbirimize bağlayan yolu, kargaşa ve çatışma tehditleri olmazsa prensipte kendine yetebilecek bir ortak varoluş alanını tanımlar. Ekonomiyi bir sistem olarak düşünmek, 18. yüzyıl kuramının fizyokratlarla ve Adam Smith’le ulaştığı bir başarıdır; ama ekonomik işbirliğini ve mübadeleyi giderek toplumun en önemli hedefi ve gündemi olarak görmek, toplumsal tahayyülümüzde o dönemde başlayan ve günümüzde hâlâ süren bir değişimdir. Bu noktadan sonra örgütlü toplum siyasal yönetimle özdeş değildir artık; sosyal varoluşun başka boyutlarının da kendi formlarına ve bütünlüklerine sahip oldukları düşünülür. “Sivil toplum” teriminin anlamının tam da bu dönemde değişmesi bunun yansımasıdır.

İrdelemek istediğim üç toplumsal tahayyül formundan ilki bu. Ama ikincisine geçmeden önce, modern özkavrayışımızın, ekonomiyi diğer iki formla karşılaştırdığımızda açığa çıkan genel bir özelliği üstünde durmak istiyorum. Bunların ikisi de -kamusal alan ve kendi kendini yöneten “halk”- bizi kolektif failer olarak düşünür. Ve Batı modernitesinin ve ötesinin en çarpıcı özellikleri arasında bu yeni kolektif faillik tarzları yer alır; sonuçta bir demokrasi çağında yaşadığımızı düşünürüz.

Ancak ekonomik hayatın görünmez bir elle açıklanması bundan oldukça farklıdır. Burada kolektif fail yoktur, hatta anlatı bunun inkârından ibarettir. Failler, kendi adlarına hareket eden bireyler vardır, ama genel sonuç onların haberi olmadan gerçekleşir. Çok sayıda bireysel eylemlerin birbirine bağlanmasını yöneten belirli kanunlar olduğundan, sonucun da öngörülebilir, belirli bir formu vardır.

Toplumsal olayları doğadaki süreçlere benzeten, benzer kanunlara uyduklarını varsayan nesneleştirici bir anlatıdır bu. Ancak toplumsal yaşama yönelik bu nesneleştirici yaklaşım, toplumsal failliği tahayyül etmenin yeni tarzları gibi, modern ahlaki düzenden türeyen modern anlayışın parçasıdır. İkisi de aynı paketin içindedir. Toplumsal düzeni Platon’un anlattığı türden gerçeklikte faal olan formlar gibi değil de insan failliği tarafından atıl gerçekliğe dayatılan formlar olarak ele aldığımızda, bu atıl gerçekliğin düzeninin ve onu oluşturan nedensel bağlantıların planlarına olduğu kadar, bu gerçeklik üzerinde yapacağımız kolektif eylemlerin modellerine de ihtiyaç duyarız. Mühendis içinde çalışacağı ortamın kanunlarını bilmelidir ve aynı şekilde, ba-

şarmaya çalıştığı şeyin bir planına ihtiyacı vardır; hatta kanunları bilmeden planı çizemez.

Dolayısıyla bu çağda, William Petty'nin 17. yüzyıl ortasında İrlanda'daki araştırmasından itibaren, refah, üretim ve demografi hakkında izlenecek politikaların temeli olacak verilerin toplanıp istatistiklerin hazırlanmasıyla birlikte, nesneleştirici türden bir sosyal bilimin başladığına şahit oluruz. Sosyal gerçeklikle ilgili nesneleştirici kurgular, Batı modernitesi açısından, geniş çaplı kolektif failliklerin oluşturulması kadar belirgin bir özelliktir.²⁵ Modern toplum kavrayışı kökü kazınmaz şekilde çift odaklıdır.

Bilimin doğasındaki bu değişimi daha iyi kavrayabilmek için, onu bölünmenin diğer tarafından görmeliyiz. Toplum Platon ya da Aristoteles tarzında bir teleolojiyi andıran bir yaklaşımla düşünüldüğü sürece, bu türden bir çift odaklı anlayış mümkün değildi. Teleolojiden söz ederken niyetim ağır metafiziksel doktrinlere girmek değil; toplumun “normal” bir düzene sahip olduğu şeklindeki yaygın anlayıştan bahsediyorum. Zaman içinde kendini sürdürmeye meyilli, ama belirli bir noktayı aştığında yok oluşa, iç kargaşaya ya da uygun formun tamamen yitirilmesine yol açabilecek belirli gelişmeler tarafından tehdit edilebilen bir normal düzendir bu. Kilit kavramlar olarak sağlık ve hastalıktan hareketle, kendimizi bir organizma olarak kavrayışımıza oldukça benzer bir toplum anlayışı olarak görebiliriz bunu.

Machiavelli bile *cumhuriyet* formları konusunda hâlâ bu tür bir anlayışa sahiptir. Bu formların varlığını sürdürmesi için halk ile “grandi” (ekâbir) arasında belirli bir gergin dengenin korunması gerekir. Sağlıklı idare biçimlerinde bu denge, zümreler arasındaki oyunlarla ya da rekabetle ve karşılıklı gözetimle sürdürülür. Ama vatandaşların kendi şahsi servetleriyle ve mülkleriyle fazlasıyla ilgilenmeleri gibi bazı gelişmeler bu dengeyi tehdit ederler. Bu “corruzione”ye (yozlaşmaya) yol açar ve zamanında ve sert bir biçimde başa çıkılmazsa cumhuriyete özgü özgürlüğün sonunu getirir. Burada nedensel bir bağ vardır: Servet, özgürlüğün altını oyar; ama kullanılan terim, güçlü normatif çağrışımlarıyla, toplum anlayışının bir normal form kavramı çevresinde organize edildiğini gösterir.

Toplumsal düşünce bu şekilde organize edildiği sürece çift odaklı yaklaşım tutunamaz. Gerçeklik atıl olarak görülmez; tıpkı sağlıklı insan vücudu gibi, ideal şekle belirli mesafedeki sınırlar dahilindeyken kendini sürdürebilen ve bu sınırları aşınca yıkıma doğru ilerleyen normal bir form tarafından biçimlendirildiği düşünülür. Başarılı kolektif

eylemin bu form tarafından biçimlendirilmiş bir alanda gerçekleştiği düşünülür; hatta bu form onun koşuludur. Formu yitirdik mi, kolektif eylem dağınık ve kendini düşünen bireylerin yozlaşmış mücadelelerine dönüşür. Bu gerçekliğe dışarıdan biçim dayatan eylem de, atıl gerçeklik de söz konusu değildir.

Smith'in görünmez el nosyonunun yeni bir "normal" düzeni, bir karşılıklı zenginleşme düzenini tanımladığı düşünülebilir; bazı açılardan öyleymiş gibi ele alınılabilir ve günümüzde "piyasanın" çeşitli neoliberal destekleyicileri tarafından da bu şekilde anlaşılır. Ama bu bir kolektif eylem düzeni değildir; çünkü "piyasa" kolektif eylemin yadsınmasıdır. Düzgün işleyebilmek için müdahaleler (düzenin korunması, sözleşmelerde yaptırım, ağırlık ve ölçülerin belirlenmesi vs.) ve ısrarla vurgulanan) müdahale etmemeler (hükümeti sırtımızdan indirin) örüntüsüne ihtiyaç duyar. Eski bilimin bakış açısından bakıldığında Smith'in görünmez elinin çarpıcı tarafı *yozaşmış*, yani sadece kendilerini düşünen failler arasında kendiliğinden oluşmuş bir düzen olmasıdır. Machiavelli'nin servetle yozlaşma arasında kurduğu bağ gibi, uygun kolektif eylemin normatif koşullarına ilişkin bir sonuç değildir.

Bu koşullarla ilgilenen bir bilimde ne normatif olarak kurulmuş bir gerçekliğin sınırlandırmadığı eyleme, ne de normatif olarak nötr, atıl bir sosyal alanın incelenmesine yer vardır. Modern çift odaklı yaklaşımın hiçbir ögesi kendine bir yer bulamaz.

Bilimin doğasındaki bu değişim birkaç paragraf önce değindiğim değişikliklerle de ilişkilidir. Modernlerin gözünde örgütlü toplum, siyasal yönetimle özdeş değildir artık. Faillerin haberi olmadan vuku bulan gayrişahsi süreçleri dönüp de keşfettiğimizde, toplumun yasa benzeri bir sistematiklik sergileyen başka yönleriyle karşılaşabiliriz. Görünmez elin güdümündeki "ekonomi" bu yönlerden biridir; ama sosyal yaşamın veya kültürün ya da demografinin başka yönleri de sonradan bilimsel olarak ele alınmak için seçilecektir. Sistematik etkileşim içindeki insanların bir varlık, bir "toplum" oluşturduğunu düşünmenin birden fazla yolu olacaktır. Onlardan bir "ekonomi", "devlet", (artık siyasi olmayan yönleriyle tanımlanan) "sivil toplum" veya sadece "toplum" ya da bir "kültür" olarak bahsedebiliriz. "Toplum", "siyasal yönetim" çengelinden kurtulmuştur, çeşitli pratiklerin rüzgârında serbestçe dalgalanmaktadır.

Bu bilimsel devrimin büyük kısmı, *ereğe* (tele'ye) dayalı bir normatif düşünme tarzının reddedilmesine bağlıdır. Bu reddediş aynı

zamanda modern düzen fikrinden doğan ahlaki düşüncelerin çoğunda merkezi yere sahipti. Locke'un ve etkilediği kişilerin Aristoteles'e düşmanlıklarında ifade buldu. Tabii teleolojinin reddi, malum olduğu üzere, mekanikçi bilimi destekleyen yeni bir yaklaşım tarafından harekete geçirilmişti. Ama aynı zamanda, yeni ortaya çıkan ahlak kuramı da ona canlılık katmıştı. Yeni, atomcu *doğal hukuk* kuramını örneğin Aquinaslı Thomas tarafından formüle edilen öncelinden ayıran şey, Thomas için merkezi önem taşıyan Aristotelesçi matristen tamamen ayrılmış oluşuydu. Doğru siyasi formlara, insan toplumunda faal olan bir erekten, çıkarımlarla ulaşılamazdı. Hukuku gerekçelendiren şey, ya Tanrı tarafından buyurulmuş olması (Locke), ya insanların rasyonel ve toplumsal doğaları göz önüne alındığında mantıklı olması (Grotius) ya da (daha sonraları) çıkarların uyumunu güvenceye almanın bir yolunu sunmasıydı.²⁶

Modern çift odaklı yaklaşımın gerilimsiz olmadığını da fark etmek gerekir. Merkezi fayda olarak özgürlüğün modern ahlaki düzende çok yönlü olarak belirlendiğinden bahsetmiştim: Özgürlük hem topluma rıza veren ve dolayısıyla onu oluşturan insanların başlıca özelliklerinden biridir; hem de kendi "normal" formuna sahip bir sosyal dünyada doğmak yerine kendi sosyal dünyalarını kuran mimarlar olarak konumlarının parçasıdır. Aslında Aristoteles teleolojisinin şiddetle reddedilmesinin sebeplerinden biri, bu anlayışın, bugün olduğu gibi o zamanlarda da, kendi hayatlarımızı belirleme ve kendi toplumlarımızı kurma özgürlüğümüzü potansiyel olarak sınırlıyor görülmesiydi.

Ama sırf bu sebep yüzünden iki yaklaşım arasında savaş çıkabilirdi. Bir ekole göre kaçınılmaz gerçekliğe yönelik nesnel bir yaklaşımın alanında olan şey, diğer ekol tarafından insanoğlunun dünyamızı sahate bir "pozitifliğe" göre tasarlama kapasitesine teslim olması olarak görülebilir. Özgürlüğe verilen önemin bu türden bir meydan okumaya yol açması kaçınılmazdır. Bu tarz eleştiri Rousseau'nun ve sonradan Fichte, Hegel ve Marx'ın eserlerinde merkezi önem taşımıştır. Bu düşünürlerin uygarlığımız açısından taşıdıkları önemi vurgulamaya gerek yok. Hegel-Marx terminolojisini kullanırsak, sadece "an sich" (kendinde) yaşanan şeyi "für sich" (kendisi için) olduğu varsayılan bir şeye dönüştürme arzusu, tekrar tekrar rastladığımız bir şeydir. Bunu başlangıçta sadece nesnel sosyolojik kategoriler olan şeylerin, örneğin "engellilerin" ya da "yoksulluk yardımı alan kişilerin" seferberlik hareketleri sayesinde kolektif faillere dönüştürülmeleri yönündeki süregelen girişimlerde görebiliriz.

Ama hümanist yurttaşlık geleneği, cumhuriyetçi özyönetim etiği bu felsefecilerin eserlerinden önce de vardı ve onların eserleri de bunlardan etkilenmiştir. Burada modern ahlaki düzenden hiç eksik olmamış bir gerilime varırız. Bu gerilim gelişerek modern toplumsal tahayyülleri-mize yerleşirken dahi huzursuzluk ve şüphe uyandırmıştır. Gerilimin yerleşik hale gelmesinin modern toplumun kendisini ticari bir toplum olarak kavramasına bağlı olduğunu ve ticari safhaya geçişin de modern devletlerin barışa kavuşturulmasında rol oynadığının düşünüldüğünü gördük. Bu toplum, en yüce insan faaliyeti olarak görülen savaşı tahtından indirip onun yerine üretimi koymuştu. Daha eski savaşçılık onuru kurallarına düşmandı ve seviyeleri eşitleme yönünde bir eğilimi vardı.

Ama bütün bunların direnişe yol açmaması mümkün değildi. Sadece eski işleyiş tarzından çıkar sağlayan zümrelerin, *noblesse d'épée*'nin [Kılıç Soyluları] gösterdiği bir direniş de değildi bu; her mevki ve kesimden birçok insanın kafası karıştı. Ticari bir toplumun gelmesiyle birlikte azamet, kahramanlık ve faydacı olmayan bir davaya baş koy-mak gibi şeyler dumura uğrama, hatta dünyadan silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalmış gibiydi.

Bu kaygının büründüğü formlardan biri, kibar toplum ethos'una uyan adamların "efemine olacakları", erkeksi meziyetlerini yitirecek-leri kaygısıydı, ki 18. yüzyılda sık sık rastlanan önemli bir temaydı. En ilkel seviyede bu kaygı, üst tabakadan kabadayılardan dönemin ki-bar âdetlerine başkaldırmalarına; belki biraz daha yüksek bir seviyede de, 18. yüzyıl İngiltere'sinde düellonun geri dönmesine yol açmıştır.²⁷ Ama en yüksek seviyede bu kaygı, yurttaşlık hümanizmi etiğini, ticari toplum ethosuna bir rakip olarak desteklemekteydi veya belki de bu modern formun beraberinde getirdiği zayıflama, yozlaşma, özgürlük kaybı gibi tehlikeleri telafi etmekte amaç. Bu marjinal bir kaygı de-ğildi; Adam Smith gibi, çağın en etkili düşünürlerinden bazılarının zihnini meşgul ediyordu.²⁸

Bu kaygılar ve gerilimler modern kültürümüzün merkezi bir par-çası olarak kaldılar. Rousseau'nun ya da Marx'ın felsefelerinde gör-düğümüz gibi, yurttaşlık erdemini veya özgürlüğü ya da devredilemez özyönetim hakkını korumak için, modern düzen fikrinde bir "tashi-he" yol açabildiler. Veya gerçekten de düzenin bünyesinde olan potan-siyel bir yozlaşma tehdidi olarak görüldüler, ama bu düzeni reddetme-yi hiç istemeyen, sadece tehlike potansiyeline karşı birtakım koruyucu tedbirler bulmak isteyen kişiler tarafından. Smith ve daha sonra To-cqueville bu kategoridedirler.

Ama seviyelerin eşitlenmesi kaygısı, kahramanlığın ve azametinin son bulması, Nietzsche’de gördüğümüz gibi, modern ahlaki düzene ve temsil ettiği her şeye karşı şiddetli bir suçlamaya da dönüştü. Modern uygarlığın tam ortasında, ona rakip bir düzen fikri etrafında bir rejim kurma girişimi (ki en dikkat çekici örnekleri faşizmin çeşitli formları ve onunla bağlantılı olan otoriteryanizmdir) başarısız oldu. Ama Nietzsche’nin süregelen popülerliği, yıkıcı eleştirisinin günümüzde hâlâ birçok kişiye hitap ettiğini gösteriyor. Modern düzen kökleşmiş olsa da -hatta belki de kökleştiği için- hâlâ epey direnişe yol açıyor.

4. Kamusal Alan

(2) Ekonomik olan, belki de “sivil toplumun” siyasal yönetimden bağımsız bir kimliğe kavuşan ilk boyutuydu. Ama hemen ardından kamusal alan geldi.

Kamusal alanı, toplumun üyelerinin çeşitli iletişim ortamlarında (basılı, elektronik) ve ayrıca yüz yüze görüşmelerle, kendilerini ilgilendiren ortak meseleleri tartışmak ve böylece bunlar hakkında ortak fikirlere varabilmek amacıyla buluştukları varsayılan ortak bir alan şeklinde tanımlamak istiyorum. “Ortak *bir* alan” diyorum, çünkü çok sayıda iletişim ortamı olsa da ve bu ortamlarda pek çok alışveriş gerçekleşse de, ilkesel olarak hepsinin birbirlerinden haberdar oldukları varsayılır. Şimdi televizyonda gördüğümüz tartışma bu sabah gazetede söylenenleri göz önüne alır ve gazete de dünkü radyo tartışmasını haber vermiştir vs. Kamusal alandan genellikle tekil olarak bahsetmemizin sebebi budur.

Kamusal alan modern toplumun bir özelliğidir. O kadar ki, aslında bastırıldığı veya manipüle edildiğinde bile taklit edilmesi gerekir. Modern despotik toplumlar genellikle bu taklide yükümlü sayarlar kendilerini. Parti gazetelerinde yayımlanan makalelerde güya yazarların görüşleri açıklanır, diğer yurttaşların dikkatine sunulur; toplu gösteriler güya halkın büyük bölümünün hissettiği öfkenin ifade edilmesi için düzenlenir. Bütün bunlar sanki ortada iletişim yoluyla ortak bir akla ulaşmaya yönelik gerçek bir süreç varmış gibi yapılır, oysa sonuç baştan beri dikkatle kontrol edilir.

Bu irdelemede özellikle iki tane çok ilginç kitaptan yararlandım ki biri neredeyse otuz yıl önce yayımlanan ama ancak geçenlerde İngilizceye çevrilen, 18. yüzyılda Batı Avrupa’da kamuoyunun gelişimini konu alan, Jürgen Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşü-*

mi'dür²⁹; diğeriye çok yakın zamanda yayımlanmış olan, İngiliz-Amerikan kolonilerindeki benzer fenomeni betimleyen *The Letters of the Republic*'tir [Cumhuriyet Mektupları]³⁰.

Habermas'ın kitabındaki merkezi tema, 18. yüzyılda Batı Avrupa'da yeni bir kamuoyu kavramının ortaya çıkışıdır. Dağınık yayınlar, küçük gruplar halinde yapılan ya da yerel nitelikli tartışmalar giderek, büyük bir tartışma olarak görülür ve bütün bir toplumun "kamuoyunun" buradan doğduğu düşünülür. Bir başka deyişle, birbirinden çok uzakta bulunan ama aynı görüşü paylaşan insanların bir çeşit tartışma alanı içerisinde birbirleriyle bağlantıya geçtikleri, burada başkalarıyla fikir alışverişi yapabildikleri ve ortak nihai görüşe ulaşabildikleri düşünülür.

Bu ortak alan nedir? Aslında düşününce epey tuhaf bir şeydir. Bu-rayla ilişkili insanlar teoride hiç karşılaşmamışlardır. Ama medya (18. yüzyılda yazılı basın) aracılığıyla ortak bir tartışma alanına bağlı oldukları düşünülmüştür. Eğitimli halka dağıtılan ve ortaya tezler, analizler, savlar, karşı savlar koyan kitaplar, broşürler, gazeteler birbirlerine gönderme yapıyor ve birbirlerini çürütüyorlardı. Bunlar yaygın bir şekilde okunuyor ve yüz yüze toplantılarda, misafir odalarında, kahvehanelerde, salonlarda ve/veya parlamento gibi daha (söz sahibi) "kamusal" mekânlarda sık sık tartışılıyorlardı. Bütün bunların sonucunda ortaya genel bir görüş çıkmışsa, bu yeni anlamıyla "kamuoyu" sayılıyordu.

Bu alan, burada kastettiğim anlamda bir "kamusal alandır". Önceki paragrafta bir sonucun kamuoyu "sayılmasından" bahsetmiştim. Bir kamusal alanın ancak öyle görüldüğü sürece var olabildiği gerçeğini yansıtır bu. Ayrı ayrı tartışmalardaki katılımcıların hepsi tek bir büyük iletişimle birbirleriyle bağlantı kurduklarını düşünmedikleri sürece, vardıkları sonuçların "kamuoyu" olarak görülmesi anlamsızdır. Burada hayal gücünün mutlak kudrete sahip olduğu anlamına gelmez bu. Nesnel koşullar vardır: Örneğin bölük pörçük yerel tartışmaların birbirine göndermede bulunmasını gerektiren içsel koşullar; ortak bir tartışma olarak görülebilecek şeyin temellerinin oluşması için, ortada birden çok bağımsız kaynağın dağıttığı basılı malzemenin olmasını gerektiren dışsal koşullar söz konusudur. Sık sık söylendiği gibi, modern kamusal alan başlangıç yapmak için "matbu kapitalizme" ihtiyaç duyuyordu. Ama Warner'ın gösterdiği gibi, matbaanın kendisi ve hatta matbu kapitalizm yeterli koşulu sunmuyordu. İçinde gerekli ortak anlayışın yükselebileceği, uygun kültürel bağlama gereksinimleri vardı.³¹ Kamusal alan, toplumsal tahayyülün modern

toplumun gelişmesinde kritik önem taşıyan bir mutasyonuydu. Uzun yürüyüşteki önemli bir adımdı.

Kamusal alanın nasıl bir şey olduğunu ve 18. yüzyılda neden yeni olduğunu biraz daha iyi anlayabilecek durumdayız şimdi. Dediğim gibi, hiç karşılaşmamış insanların kendilerini bir tartışma içinde gördükleri ve ortak bir fikre ulaşabileceklerini düşündükleri bir çeşit ortak alandır. İzninizle yeni bir terminoloji sunayım. İnsanlar herhangi bir sebeple, ister ritüel yüzünden, ister bir oyunun tadını çıkarmak, sohbet etmek ya da önemli bir olayı kutlamak için vs. ortak bir eylemde bulunacak şekilde bir şeye odaklandıklarında “ortak alandan” bahsedebiliriz. Odakları sadece çakışıyor değildir, ortaktır; çünkü her insan aynı şeyle ayrı ayrı ilgileniyor değildir, odak noktaları birlikte yönelindiklerini düşündükleri ortak nesne veya amacın parçasıdır. Bu anlamda, “insanlığın görüşü” sadece birbiriyle çakışan bir birlik sunarken kamuoyunun bir dizi ortak eylemden doğduğu düşünülür.

İnsanlar ister sohbet için mahrem bir düzeyde, ister bir toplantı, bir ritüel, bir kutlama, bir futbol maçı ya da bir opera izlemek için daha “kamusal” bir boyutta toplandıklarında sezgisel olarak anlaşılabilen bir çeşit ortak alan oluşturulur. Bir yerde toplanılmasıyla oluşan ortak alana “topikal ortak alan” adını vermek istiyorum.

Ancak tanımladığımız anlamıyla kamusal alan daha farklı bir şeydir. Böyle topikal alanları aşar. Bu türden alanları, içinde toplanılmayan daha büyük bir mekanda birleştirdiğini söyleyebiliriz. Aynı kamu tartışmasından bugün bizim münakaşamızda, yarın başka birinin samimi sohbetinde ve perşembe günü gazete röportajında vs. bahsedileceği düşünülür. Bu daha büyük ve yerel olmayan ortak alana “metatopikal” adını vermek istiyorum. 18. yüzyılda beliren ortak alan metatopikal bir ortak alandır.

Böyle alanlar hakkında keşfettiğimiz şey, kısmen ortak anlayışlar tarafından oluşturulduklarıdır; yani ortak anlayışlara indirgenemezler ama onlarsız da var olamazlar. Yeni, eşi görülmemiş türden alanlar, yeni ve eşi görülmemiş anlayışları gerektirirler. Kamusal alan için geçerli olan durum budur.

Yeni olan metatopikal olma durumu değildir. Kilise, devlet zaten metatopikal alanlarda var oluyorlardı. Ama yeniliği netleştirmek bizi uzun yürüyüşteki önemli bir adım olan kamusal alanın temel niteliklerine yaklaştırır.

Kamusal alanı bu yürüyüşteki bir adım olarak görüyorum, çünkü toplumsal tahayyüldeki bu mutasyon modern düzen fikrinden esin-

lenilmişti. Bu açıdan iki özelliği dikkat çekicidir. Birincisini az önce ima ettim: Kamusal alanın siyasal olandan bağımsız bir kimliği vardır. Diğeriyse meşruluğun bir kriteri olarak sahip olduğu güçtür. Bunların neden önemli olduğu tasarının ilk haline, diyelim ki Grotius ve Locke'a dönersek netleşecektir.

Birincisi, yukarıdaki özetle açıkça belirttiğim gibi (1. husus), Grotius'çu-Locke'çu tasarımda, siyasal toplum siyaset öncesi bir şeyin aracı olarak görülmüştür; siyasal yönetimin performansını yargılamak için zihinsel olarak onun dışında durulacak bir alan vardır adeta. Toplumsal yaşamı siyasetten bağımsız tahayyül etmenin yeni biçimleri, yani ekonomi ve kamusal alan bunu yansıtır.

İkincisi özgürlük, toplumun savunmak adına var olduğu haklar açısından merkezidir (3. husus). Kuram hem buna, hem de alta yatan faillik fikrine karşılık vererek, siyasal toplumun ona bağlı olan kişilerin rızasıyla kurulması şartını oldukça önemser.

Meşru hükümetle ilgili sözleşmecî kuramlar daha önce de vardı. Ama 17. yüzyılın kuramlarında yeni olan şey, rıza şartını daha temel bir düzeye yerleştirmeleriydi. Mesele zaten mevcut varsayılan bir halkın kendisini yönetmeye talip olanlara onay vermesi değildi sadece. Şimdi asli sözleşme bizi doğa halinin dışına çıkarır ve hatta üyesi olan bireyler üstünde az çok hak iddia eden bir kolektifliğin varlığını temellendirir.

Meşruluğun bir koşulu olarak tarihte bir defalığına verilecek onaya yönelik bu ilk talep, şu anda rıza gösterme şartına dönüşebilir kolayca. Devlet, yönetilenlerin rızasını kazanmalıdır; sadece başta değil, meşruluğun süregelen bir koşulu olarak. Kamuoyunun meşrulaştırma işlevinde yüzeye çıkmaya başlayan budur.

Kamusal alanın bu özelliklerini tersten sayacağım. Bunu yapmanın belki de en iyi yolu, ondaki yenilikleri iki düzeyde ifade etmektir: Kamusal alan ne *yapar* ve *nedir*?

Birincisi, ne yaptığı; daha doğrusu onunla ne yapıldığı. Kamusal alan herkesi kapsama potansiyeli taşıyan (Gerçi 18. yüzyıldaki iddia sadece eğitilmiş ya da "aydınlanmış" azınlığın dahil edilmesine yönelik) bir tartışma mahallidir, toplumun önemli meseleleri konusunda burada görüş birliğine varılabilir. Eleştirel tartışmadan doğan ve sadece halkın görüşlerinin bir özeti olmayan, düşünsel bir görüştür bu.³² Dolayısıyla normatif bir statüsü vardır: Yönetim ona kulak vermelidir. Bunu iki sebebi vardı ve biri zemin kazanıp sonunda diğerini yuttu. Birincisi, bu görüşün muhtemelen aydınlanmışlara ait oluşu ve dolayısıyla devletin ona uymakla iyi edeceğidir. Louis Sébastien Mer-

cier'in Habermas tarafından alıntılanmış³³ şu sözleri, bu fikri net bir şekilde ifade eder:

“Le bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des États et le calme de leurs passions.”

(İyi kitaplar toplumun her sınıfındaki aydınlanmaya bağlıdır; gerçeği süslerler. Avrupa'yı yöneten şimdiden onlardır; hükümeti görevleri, hataları, gerçek çıkarları ve kulak verip uyması gereken kamuoyu konusunda aydınlatırlar. Bu iyi kitaplar, devlet yöneticilerinin uyanmasını ve tutkularının dinmesini bekleyen sabırlı üstatlarıdır.)

Bilindiği gibi Kant da benzer bir fikre sahipti.

İkinci sebep halkın egemen olduğu fikirle birlikte ortaya çıkar. Bu durumda yönetimin fikirlere uyması sadece akıllılık değil, ahlaki bir yükümlülüktür. Hükümetler muhakemede bulunan bir kamunun ortasında kanun koymalı ve yönetmelidir. Parlamento veya mahkeme karar alırken toplanıp, halkın arasında yürütülen aydınlatıcı tartışmalar sayesinde şimdiden ortaya çıkmaya başlayan fikirleri uygulamalıdır. Bundan; Warner'ın, Habermas'tan esinlenerek “denetleme ilkesi” adını verdiği, yönetim birimlerinin faaliyetlerinin kamuya, anlayan vatandaşların incelemesine açık tutulmasında direten ilke doğar.³⁴ Yasama müzakereleri kamusal hale gelerek halkı bilgilendirir ve tartışmaların azami ölçüde rasyonelleşmesini sağlarken, bir yandan da kamunun baskısına açık hale gelerek son noktada kamuoyunun egemenliğine boyun eğmek gereğini kabul eder.³⁵

Yani kamusal alan, yönetime rehberlik edecek rasyonel görüşlerin irdelendiği bir mahaldir. Bu giderek özgür bir toplumun vazgeçilmez niteliği olarak görülür. Burke'ün dediği gibi, “Özgür bir ülkede, herkes bütün kamusal meselelerin kendisiyle ilgili olduğunu düşünür”.³⁶ Avrupa'nın yakın geçmişine kıyasla 18. yüzyıl için bunun çok yeni bir tarafı vardır elbette. Ama insan şunu sorabilir: Bu, tarihte yeni midir? Bütün özgür toplumların bir niteliği değil midir?

Hayır, ince ama önemli bir ayrım var. Kamusal alana sahip modern bir toplumu, antik bir cumhuriyetle ya da *polis*'le karşılaştıralım. İkincisinde, kamusal meselelerle ilgili tartışmaların çeşitli ortamlarda

sürdürülebildiğini hayal edebiliriz: bir sempozyumda arkadaşlar arasında, agorada buluşanlar arasında ve elbette nihai kararın verildiği *ekklesia*'da (halk meclisinde). Tartışma döner dolaşır ve nihayet yetkili karar alıcı organda sonucuna ulaşır. Fark şudur ki, bu organın dışında yürütülen tartışmalar, son noktada bu organ içinde yer alan aynı insanların karar verdikleri eylemi hazırlamıştır. "Gayriresmi" tartışmalar ayrı tutulmazlar, onlara kendilerine ait bir statü verilir ve bir çeşit metatopikal alan oluşturdıkları düşünülür.

Oysa modern kamusal alanda olan bunun tersidir. O tartışma alanının, kasten iktidarın dışında olduğu düşünülür. İktidar tarafından dinlendiği varsayılır, ama kendi başına iktidarın bir icraatı değildir. Bu açıdan siyaset dışı statüsü can alıcıdır. Aşağıda göreceğimiz gibi bu statü, kamusal alanı modern toplumun yine öz itibarıyla siyaset dışı kabul edilen diğer yönleriyle ilişkilendirir. Siyaset dışılık statüsü sadece olumsuz açıdan, iktidardan yoksun olmak şeklinde tanımlanmaz. Olumlu olarak da görülür: Kamuoyu tam da iktidarın bir icraatı olmadığından, partizanlık ruhundan ve zihniyetinden ideal biçimde soyutlanabilir.

Bir başka deyişle, modern kamusal alanla birlikte siyasi iktidarın dışarıdan bir şey tarafından izlenmesi ve denetlenmesi gerektiği fikri gelir. Yeni olan, dışarıdan bir denetimin yapılması değil, bu denetimin doğasıydı elbette. Çünkü bu denetim Tanrı'nın iradesi veya *doğal hukuk* olarak tanımlanmıyor (her ne kadar bunların ifadesi olduğu düşünülebilse de); iktidardan veya geleneksel otoriteden değil akıldan kaynaklanan bir çeşit söylem olarak tanımlanıyordu. Habermas'ın dediği gibi, iktidarın akıl tarafından ehlileştirilmesi gerekiyordu. "Veritas non auctoritas facit legem"³⁷ (Yasanın dayanağı güç değil hakikattir) fikri hâkimdi.

Kamusal alan bu bakımdan daha önceki her şeyden farklıydı. "Gayriresmi" olsa da çok önemli bir hükme varabilen bir tartışma olarak, iktidar alanının dışında tanımlanır. Kamunun tamamını tek bir tartışma sahası olarak öne çıkarmak için antik meclislerden bazı imgeler -bu özellikle Amerikalılar için geçerliydi- ödünç alınır. Ama Warner'ın gösterdiği gibi, bu modelde yenilik yapar. Müdahalede bulunanlar, eskisi gibi, bir topluluğun önündeki konuşmacılara benzerler. Ama gerçek antik meclislerdeki modellerinin tersine belirli bir gayrişahsilikle, belirli bir tarafsızlığa, parti ruhundan kaçınmaya ulaşmaya çabalarlar. Kendi tikelliklerini yadsımaya ve böylece "herhangi bir şahsi ya da taraflı yaklaşımın" ötesine geçmeye çabalarlar. War-

ner'in "olumsuzluk ilkesi" dediği şey budur. Bu durum sadece, sözlü değil de basılı iletişime daha uygun olmakla kalmaz, aynı zamanda yeni kamusal alanın kritik niteliğinin, siyaset dışılığının, yani iktidara *ait* değil iktidar *hakkında* veya iktidara *yönelik* rasyonel bir söylem oluşunun da ifadesidir.³⁸

Warner'ın belirttiği gibi, kamusal alanın yükselişi eski idealin, çatışma ve farklılıklar tarafından bölünmemiş toplumsal düzen idealinin bir ihlalini içerir. Eski idealin tersine, tartışmanın yayıldığı ve sürdüğü, prensipte herkesi kapsadığı ve bunun gayet meşru olduğu anlamına gelir. Eski birlik sonsuza dek yok olacak ama yerini yeni bir birlik alacaktır. Çünkü süregelen ihtilaf iktidarın bir icraatı, diyalektik yollarla sürdürülen bir yarı içsavaş değildir. Bölücü ve yıkıcı olabilecek sonuçları, iktidarın dışında bir tartışma, rasyonel bir tartışma olduğu ve kamu yararını peşin hükümsüz tanımlamaya çalıştığı gerçeğiyle dengelenir. "İhtilafa direnişin dili, ihtilafın bir normunu ifade eder. Çatışmalı tartışmadan muaf bir toplumsal düzen idealini sessiz sedasız bir şekilde toplumsal çatışmadan muaf bir tartışma idealine dönüştürür."³⁹

Yani kamusal alanın yaptığı şey toplumun, iktidarın dışında ama yine de iktidar için normatif olan bir konuşmayla, siyasi alanın arabuluculuğu olmadan ortak kanıya ulaşmasını sağlamaktır. Şimdi bunu yapmak için ne *olması* gerektiğini görmeye çalışalım.

Bunu belki de en iyi şekilde, kamusal alanda neyin yeni ve benzersiz olduğunu tanımlayarak yapabiliriz. Birincisi, zaten değinmiş olduğum benzersizlik yönü var. Kamusal alanı kurucu imgelerinin önemli kaynaklarından biriyle, yani antik cumhuriyetle karşılaştırdığımızda, siyaset dışı bir mahal olduğu göze çarpar. "Yazın Cumhuriyeti", fikir alışverişinde bulunan uluslararası âlimler topluluğu üyelerinin 17. yüzyılın sonlarına doğru kendilerine verdikleri yaygın bir isimdi. Kamusal alanın habercisi olan bir fenomendi bu; hatta onun biçimlendirilmesine katkıda bulundu. Ortada siyasi olanın dışında kurulmuş bir "cumhuriyet" vardı.

Siyasal olana hem benzerliği hem de farklılığı ona gücünü veriyordu ve şu imgeye işaret ediyordu: Yazın Cumhuriyeti birleşmiş bir topluluk olan, bütün aydınlanmacı katılımcıları politik sınırları aşarak gruplandıran bir cumhuriyetti; ama aynı zamanda tabiiyetten muaf da bir cumhuriyetti; "vatandaşlarının" yazıp çizdikleri sürece bu cumhuriyete bir sadakat borçları yoktu.

18. yüzyılın kamusal alanına bu anlayıştan bir şeyler miras kalmıştır. Burada, toplumun üyeleri bir araya gelip ortak bir amacın peşine düşerler; bir birlik oluştururlar ve oluşturduklarının bilincinde oldukları bu birlik siyasi yapı tarafından kurulmamıştır. Antik *polis* ya da cumhuriyet içinse bu geçerli değildi. Atina ancak politik olarak kurulmuş bir toplumdur, bir “koinonia”ydı¹. Ve aynı Roma için de geçerliydi. Antik topluma kimliğini veren şey kanunlarıydı. Lejyonların sancaklarındaki “SPQR”nin açılımı “Senatus populusque romanus” idi (Roma halkı senatosu), ama buradaki “populus” Roma vatandaşlarının, yani kanunlar tarafından halk olarak tanımlananların oluşturduğu topluluktur. İnsanların bu kanunların öncesine dayanan, onların dışında bir kimlikleri, bir birlikleri yoktu. Yukarıda gördüğümüz gibi bu, toplumsal pratiğin altında yatan ahlaki/metafizik düzene ilişkin yaygın bir modernlik öncesi anlayışı yansıtır.

18. yüzyıldaki atalarımız ise tersine, bir kamusal alanı tasarlarlarken kendilerini bir birliğe, politik yapılara hiçbir şey borçlu olmayan ve onlardan bağımsız görülen bu ortak tartışma alanına yerleştiriyorlardı.

Bu siyaset dışılık statüsü kamusal alanın yeniliğinin bir yönüdür: Siyasi toplumun tüm üyelerinin (veya en azından tüm ehil ve “aydın” üyelerin) aynı zamanda devletin dışında bir toplum oluşturduklarının düşünülmesi gerekiyordu. Aslında bu toplum herhangi bir devletten daha geniştir; bazı açılardan medeni Avrupa’nın tamamına yayılıyor. Bu son derece önemli bir yöndür ve çağdaş uygarlığımızın bu aralar ortaya çıkan ve kamusal alanın dışında da görülebilir olan kritik bir özelliğine tekabül eder. Buna birazdan değinmek istiyorum, ama önce ikinci adımı atmalıyız.

Çünkü siyaset dışı olan uluslararası bir toplumun aslında yeni olmadığı açıktır. Öncesinde stoacı kozmopolis ve daha yakın zamanda Hristiyan Kilisesi vardı. Avrupalılar birbirine indirgenemez iki ilke uyarınca organize edilmiş ikili bir toplumda yaşamaya alışkındılar. Dolayısıyla kamusal alanın yeniliğinin ikinci yönü radikal sekülerliği olarak tanımlanmalıdır.

Burada sekülerlik terimini yine oldukça belirli bir anlamda kullanıyorum ki bu kullanımda orijinal anlamına, belirli bir zaman türünün bir ifadesi olma anlamına yakındır. Bu kullanımın “sekülerliğin” Tanrı’nın veya dinin ya da tinsel kamusal alandan çıkarılmasına

¹ Yunanca ortalık, pay alma, iştirak gibi anlamlara sahip κοινωνία Hristiyan teolojisinde ideal bir kardeşlik ve birlik durumu ifade etmek için kullanılmıştır. İncil’in çeşitli bölümlerinde de geçer-y.n.

odaklanan genel anlamıyla yakından ilişkili olduğu barizdir. Ancak burada tam olarak bundan değil, ona katkıda bulunmuş bir şeyden, yani toplumun temelinde yatan şeye dair anlayışımızdaki değişimden bahsediyorum. Bütün karışıklık risklerine karşın, burada “seküler” terimini kullanmamın bir sebebi var; çünkü etimolojisi bu bağlamda önemli olan bir şeye, insan toplumlarının zamana yerleşme biçimlerine işaret ediyor. Ancak aradaki anlam farkını bu şekilde tanımlamak bir ön hazırlık gerektiriyor.

Burada kullandığım sekülerlik kavramı radikal, çünkü sadece toplumun ilahi bir temele dayandığı düşüncesiyle değil, toplumun çağdaş ortak eylemleri aşan bir şeyle kurulduğunu savunan herhangi bir fikirle de çelişiyor. 1. Bölüm’de tasvir edilen modernlik öncesi düzen fikirlerine geri dönersek, örneğin *varlık zincirinin* parçası olduklarını düşünen hiyerarşik toplumlarla karşılaşırız. Krallık, aristokrasi gibi mevkileri somut olarak dolduran kişilerin ardında *idealar* ya da bu insanların geçici olarak cisimleştirdikleri süregelen metafizik gerçekler yatar. Kralın iki bedeni vardır; sadece biri, ölümlü bedeni tikeldir, şimdi beslenip giydirilmektedir ve ileride gömülecektir.⁴⁰ Bu yaklaşıma göre, bir toplumu toplum yapan şey cisimleştirdiği metafizik düzendir.⁴¹ İnsanlar eylemlerinden önce ve bağımsız var olan bir çerçevede içinde hareket ederler.

Ama sekülerlik sadece ilahi temelde kurulmuş kiliselerle veya *büyük zincirlerle* çelişmez. Toplumumuzun, öteden beri bize ait olmuş bir yasa tarafından kurulduğu anlayışından da farklıdır. Çünkü bu anlayış da eylemlerimizi, bizi birbirimize bağlayıp toplum haline getiren ve genel eylemimizi aşan bir çerçevenin içine yerleştirir.

Kamusal alan bütün bunlara tezat bir şekilde, bu alan içinde sürdürdüğümüz ortak eylem dışında herhangi bir şey tarafından kurulmamış bir birliktir; yani mümkün olan her yerde fikir alışverişi yoluyla ortak bir görüşte buluşma eylemiyle kurulur sadece. Bu ortak eylem, Tanrı’nın bir edimi yoluyla veya bir *büyük zincirin* içinde ya da bize çok eskilerden miras kalmış bir yasayla kurulması gereken bir çerçeve tarafından, eylemi aşan bir boyutta mümkün kılınmaz. Onu radikal bir şekilde seküler kılan budur. Ve şunu öne sürmek istiyorum ki, bu bizi, onda yeni ve eş görülmemiş olan şeyin kalbine götürür.

Bu çok genel bir açıklama. Bu sekülerlik kavramının daha da netleştirilmesi gerektiği bariz. Belki *mistik bedenler* ve *büyük zincirler* söz konusuken tezat yeterince belirgindir. Ama ben geleneksel kabile toplumundan farklı bir şeyin, Kuzey Atlantik’teki modern siyasi

rejimlerimizin temelini atan Cermen halklarının sahip olduğu veya bir başka formuyla antik cumhuriyetleri ve *polis*leri kuran türden bir şeyin söz konusu olduğunu öne sürüyorum.

Bu toplumlar bir yasa tarafından tanımlanmışlardı. Peki ya bu, kamusal alandan çok farklı mıdır? Sonuçta ne zaman kamusal alanda eylemde bulunmak istesek, zaten kurulu olan bazı yapılarla karşılaşırız: belirli gazeteler, televizyon kanalları, yayınevleri vs. vardır. Bunların sunduğu kanallar içinde eylemde bulunuruz. Yine belirli yapıların, şefliklerin, meclislerin, yıllık toplantıların vs. belirlediği sınırlar içinde eylemde bulunmak zorunda olan bir kabile üyesinin durumunu oldukça andırmaz mı bu? Kamusal alandaki kurumlar değişir elbette: gazeteler batar, televizyon kanalları birleşir vs... Ama hiçbir kabile, formlarının içinde mutlak bir sabitlikle kalmaz; bunlar da zamanla evrilirler. Önceden beri var olan bu yapının süregelen eylem için geçerli olduğu, ama kamusal alanı ortaya çıkaran kurucu eylemler için geçerli olmadığı öne sürülmek istenirse, tıpkı kabilenin durumundaki gibi, bu kurucu eylemlerin zamanın akışı içinde saptanmalarının imkânsız olduğu karşılığı verilebilir. Ve böyle bir kurucu anın mutlaka var olduğunda directmek istersek birçok kabilenin, örneğin Lykurgos'un koyduğu yasalar gibi bir kurucu edimi de nesilden nesle aktardığını belirtmeliyiz.

Yapıların içindeki eylemlerden bahsetmek, benzerlikleri ortaya çıkarır. Ama ortak anlayışların arasında önemli bir fark vardır. İşleyen bir kamusal alanda, herhangi bir zamanda eylemin daha önceden kurulmuş yapılar içinde gerçekleştirildiği doğrudur. Şeylerin fiili bir düzeni vardır. Ama bu düzen, içinde gerçekleştirilen eyleme göre herhangi bir ayrıcalığa sahip değildir. Yapılar ortak alanda daha önce gerçekleşen iletişim eylemleriyle, şimdiki eylemlerimizin benzerleriyle kurulmuşlardır. Şimdiki eylemimiz bu yapıları değiştirebilir ve bu gayet meşrudur, çünkü bunlar bu tür bir iletişimsel eylemin hızlandırıcıları ve kolaylaştırıcıları olmaktan ibaret sayılırlar.

Bir kabilenin geleneksel yasaları ise farklı bir statüye sahiptir. Onun talimatına uyarak onu zamanla değiştirebiliriz elbette. Ama o sadece eylemin bir hızlandırıcısı ve kolaylaştırıcısı olarak görülmez. Yasanın iptali genel eylemin öznesinin iptali anlamına gelir, çünkü kabileyi bir varlık olarak tanımlayan şey yasadır. Bir kamusal alan, bütün iletişim araçları ortadan kaldırılmış olsa bile yenilerini bularak baştan başlayabilirken bir kabile, hayatını ancak yasanın, yabancıların fethi yüzünden sekteye uğramış olsa bile hâlâ geçerli olduğu anlayışı teminde sürdürebilir.

Toplumu kuran, ortak failliği mümkün kılan şeyin, toplumun içinde sürdürülen ortak eylemleri aştığını söylerken bunu kastediyorum. Mesele sadece günümüzdeki ortak eylemler için gereksindiğimiz yapıların, doğaları açısından bugünkünden farklı olmayan dünkü eylemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaları değildir. Mesele daha çok, geleneksel yasanın herhangi bir zamanda gerçekleştirilen, herhangi bir ortak eylemin önkoşulu olmasıdır, çünkü bu ortak faillik onsuz var olamaz. Bu anlamda aşkındır. Oysa (kastettiğim anlamda) tamamen seküler bir birlikte, ortak faillik sadece ortak eylem içerisinde ve onun bir hızlandırıcısı olarak ortaya çıkar.

Dolayısıyla burada tanımlamaya çalıştığım sekülerlik kavramının temelinde yer alan kritik fark bu meseleyle şöyle ilişkilendirilebilir: Birliği kuran nedir? Bir başka deyişle, bu insan grubunu süregelen bir ortak fail kılan nedir? Bu, failliğin yaptığı ortak eylemlerin boyutunu aşan bir şeyse birlik seküler değildir. Kurucu faktör böyle bir ortak eylemden ibaretse -kurucu eylemlerin geçmişte veya şimdi gerçekleştirmeleri önemsizdir- sekülerlikle karşı karşıyayız demektir.

Bu çeşit sekülerliğin modern olduğunu, insanlık tarihinde çok yakın zamanda ortaya çıktığını öne sürmek istiyorum. Sadece ortak eylemden doğmuş çeşitli anlık ve yerel ortak faillikler olmuştur elbette. Bir kalabalık toplanır, insanlar bağıra çağıra protestoda bulunurlar, sonra da valinin evi taşlanır ya da şato yakılır. Ama modern zamandan önce, tümüyle seküler temele sahip, devamlı, metatopikal bir ortak faillik tahayyül edilemezdi. İnsanlar kendilerini ancak, Tanrı'nın kurduğu bir temel, toplumun oluşturduğu bir *varlık zinciri* veya hal-kıymızı tanımlayan geleneksel yasa gibi, eylemi aşan bir şeyin içinde düşünebiliyorlardı. Dolayısıyla 18. yüzyılın kamusal alanı yeni bir çeşit durumun temsilcisidir: Eylemi aşan bir şey tarafından kurulmamış metatopikal bir ortak alanı ve ortak failliği, yani tamamen kendi ortak eylemlerinde temellenen bir failliği temsil eder.

Peki ya geleneksel toplumların sık sık "anımsadığı" kuruluş anlarıyla ilgili ne denebilir? Sparta'ya yasalarını Lykurgos'un vermesine ne diyeceğiz? Bize ortak eylemden doğan kurucu faktörün (burada yasanın) örneğini sunar şüphesiz: Lykurgos önerir, Spartalılar kabul ederler. Ama böyle kuruluş anlarının günümüzdeki ortak eylemlerle aynı düzleme yerleştirilememeleri onların doğası gereğidir. Kurucu eylemler daha yüksek bir düzlemde, bir kahramanlık devrinde, günümüzde yaptığımız şeyle niteliksel açıdan aynı seviyede görülmeyen bir *illud tempus*'ta konumlandırılırlar. Kurucu eylem bizim eylemimiz

gibi değildir, tortusu bizim eylemimizi yapılandıran daha eski, benzer bir eylem de değildir. Sadece daha eski değildir, başka bir türden, örnek oluşturan türden bir zamanda gerçekleşmiştir.⁴²

Ortaya çıkabilecek tüm yanlış anlamalara karşın “seküler” terimini kullanmaya meyilli olmamın sebebi işte bu. Çünkü sadece “dinle bağlantısız” demek istemediğim bariz.⁴³ Terimin dışarıda bıraktıkları çok daha geniş kapsamlıdır. Çünkü “sekülerin” orijinal anlamı “çağa özgü”ydü, yani dünyevi zamanla ilgiliydi. Daha önce gördüğümüz dünyevi/tinsel ayrımındaki “dünyevi” anlamına yakındı.

Eski çağlarda, bu dünyevi zamanın yüksek zamanlarla ilişkili olduğu (Onlar tarafından kuşatıldığı, nüfuz edildiği mi demeli; burada uygun sözcükleri bulmak güç.) düşünülüyordu. Modernlik öncesi zaman anlayışları hep çok boyutlu olmuş gibi görünmektedir. Zaman, ebediyet tarafından kuşatılıyor ve aşılıyordu; bu ister Yunan felsefesindeki ebediyet olsun, ister İncil’deki Tanrı’nın ebediyeti... Her iki durumda da ebediyet bitimsiz bir dünyevi zamandan ibaret değildi, değişmeyene yükseliş ya da zamanın bir çeşit toplanması ve bir birliğe dönüştürülmesiydi; “hoi aiones ton aionon” veya “saecula saeculorum” ifadesi bundan kaynaklanır.

Zamanın ve ebediyetin Platoncu veya Hristiyanca tarzda ilişkilendirilmesi Hristiyan memleketlerinde bile hâkim olan tek anlayış değildi. Aynı zamanda, çok daha yaygın bir kurucu zaman, Eliade’in deyimiyle bir “kökenler zamanı”⁴⁴ anlayışı vardı. Bu kurucu zaman sık sık ritüellerle yakınlaşılabilmesi ve belirli ayrıcalıklı anlarda gücüne kısmen el konulabilmesi bağlamında sıradan zamandaki şimdi ile karmaşık bir ilişki içindeydi. Bu yüzden geçmişte (sıradan zamanda) basitçe, net bir şekilde konumlandırılamıyordu. Hristiyan yılı, İsa’nın hayatının “kurucu” eylemlerini canlandırırken, diğer dinsel yaklaşımlar tarafından yaygın şekilde paylaşılan bu türden zaman bilincinden esinlenir.

Önemli metatopikal alanların ve failliklerin bir yüksek zaman kipinde oluşturulduklarını düşünmek evrensel norm gibidir. Devletlerin, kiliselerin tek bir zaman boyutundan fazlasında var olduklarını düşünmek neredeyse bir zorunluluk olarak görülüyordu, sanki varlıklarının tamamının dindışı ya da sıradan zamanda bulunduğu düşünülemezmiş gibi. *Büyük zinciri* cismanileştiren bir devlet, ebedi *idealar* âlemiyle bağlantılıydı; bu devletin yasasıyla tanımlanan bir halk, yasanın başlatıldığı kurucu zamanla iletişim kuruyordu vs...

Modern “sekülerleşme” bir açıdan bakıldığında yüksek zamanların reddi ve zamanın tümüyle dindışı olduğunun varsayılması biç-

minde anlaşılabilir. Artık olaylar sadece bu tek boyutta var olurlar; bu boyutta, aynı türden başka olaylarla az çok zamansal bir mesafede ve nedensellik ilişkisi içinde dururlar. Aralarında neden ya da anlam bağlantısı bulunmayan olayların sırf bu tek dindışı zaman hattında aynı noktada birlikte ortaya çıkmaları sebebiyle bir arada ele alınmaları modern eşzamanlılık kavramını ortaya çıkartır. Modern edebiyat, medya ve destekçileri sosyal bilimler, bizi toplumu bağlantılı ve bağlantısız birçok olayı bir arada tutan yatay zaman dilimleri bağlamında düşünmeye alıştırmıştır. Bence Anderson bunun, ortaçağdaki atalarımızın kavramakta zorlanacağı, tipik bir şekilde modern bir toplumsal tahayyül tarzı olduğunu düşünmekte haklıdır, çünkü onlar gündelik zamandaki olayların yüksek zamanla çok farklı şekillerde bağlantılı olduklarını düşünüyorlardı ve olayları modern eşzamanlılık ilişkisinde sadece yan yana getirip gruplamayı herhalde doğal bulmazlardı. Modern eşzamanlılık, egemen zaman bilinci tarafından temelde reddedilen bir homojenlik varsayımını içerir.⁴⁵ Buna aşağıda döneceğim.

“Sekülerlik” dediğim şeye geçişin, radikal biçimde ortadan kaldırılmış bu zaman bilinciyle bağlantılı olduğu barizdir. Bu geçiş, bahsettiğimiz birlikler tamamen homojen, dindışı zamanda sağlam bir şekilde konumlandırıldıklarında gerçekleşir; yüksek zaman bütünüyle reddedilmiş de olabilir, başka birliklerin onun içinde var olmalarına hâlâ izin veriliyor da olabilir. Kamusal alan için de aynısının geçerli olduğunu ve onun yeni ve (neredeyse) eşi görülmemiş doğasının burada yattığını savunmak istiyorum.

Belki şimdi bu irdelemeyi toparlayıp, kamusal alanın *ne olduğunu* belirtmeye çalışabilirim. İçinde toplumun üyelerinin fikir alışverişinde bulunup ortak kaniya ulaşabildikleri yeni bir metatopikal alandı. Dolayısıyla, metatopikal ama toplumun siyasi yapısından bağımsız ve dünyevi zamanın tamamen içinde var olduğu düşünülen bir faildi.

Siyaset dışı, seküler, metatopikal bir alan; kamusal alan buydu ve budur. Ve bunu anlamanın önemi kısmen, kamusal alanın bu türden tek mekân olmamasında, zaman ve toplum anlayışımızı tamamen dönüştüren bir gelişmenin parçası olmasında yatar; dolayısıyla daha öncesinde neye benzediğini anımsamakta bile zorlanırsınız.

5. Egemen Halk

(3) Bu sonuncusu toplumsal tahayyülde gerçekleşen ve modern toplumun kurulmasına katkıda bulunan büyük mutasyonlar zincirin-

deki üçüncü halkadır. Bu da bir kuram olarak başlar ve sonra giderek toplumsal tahayyüllere sızıp onları tamamen değiştirir. Ama bu nasıl gerçekleşir? Aslında birbirinden çok farklı iki yolu ayırt edebiliriz. Burada, gerçek tarihsel gelişmelerde çoğunlukla birleştiklerini ve bazen birbirlerinden ayrılmalarının güç olduğunu hesaba katarak, onları ideal tipler olarak tanımlayacağım.

İlk olarak, bir kuram yeni pratikler içeren yeni bir faaliyet türüne esin kaynağı olabilir ve böylece bu pratikleri benimseyen grupların tahayyülünü biçimlendirebilir. İlk püriten kiliselerinin bir “Akit” fikri etrafında kurulmuş olmaları bunun bir örneğidir. Bir teolojik yenilikten yeni bir kilise yapısı doğdu; ve bu, siyasi değişim öyküsünün parçası haline geldi, çünkü bazı Amerikan kolonilerinde sivil yapıların kendileri de kiliselerin yönetilme tarzlarından etkilendiler; sadece “din değiştirenlerin” tam vatandaşlıktan faydalanabildikleri Connecticut Kongregasyonalizminde¹⁶ görüldüğü gibi.

İkinci olarak, toplumsal tahayyüldeki değişim, dinin etkili olduğu eski dönemde zaten var olan bir pratiğin yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkar. Eski meşruiyet formları, görünüşe göre yeni düzen anlayışlarıyla adeta sömürgeleştirilirler ve bazı durumlarda, net bir kopuş yaşanmadan dönüşürler.

ABD buna bir örnektir. Britanya ve Amerika’daki yaygın meşruiyet kavramları, örneğin İngiliz İçsavaşı ve koloni isyanlarının başlamasına sebep olan kavramlar, temelde geçmişten esinlenilmişlerdi. Bir “kadim anayasa”, parlamentonun kralın yanındaki meşru yerini aldığı, “ezelden beri” var olmuş yasa temelli bir düzen fikri etrafında dönüyorlardı. Sıradan zamana değil, (Eliade’ın deyişiyle) geçmişteki bir “kökenler zamanına” gönderme yapan en yaygın modernlik öncesi düzen anlayışlarından biri için tipik bir özellikti bu.

Bu eski fikir Amerikan Devrimi’nden sonra halk egemenliğinin olgunlaşmış temeline dönüştü ve onun aracılığıyla ABD anayasası “Biz, halkın” ağzından kaleme alındı. Bundan önce, Bağımsızlık Bildirgesi’nde “kanıt gerektirmeyen hakikatlerden” bahsedilmesi, idealize edilmiş *doğal hukuk* düzenine geçme arzusunu yansıtıyordu.⁴⁶ Geçiş kolay oldu, çünkü geleneksel hukuk olarak görülen şey, seçilmiş meclislere ve vergilendirmeye rıza gösterilmesine önem veriyordu. Gere-

16.yüzyılda İngiltere’de, Püriten Reformasyonu sırasında Robert Browne’un öncülüğünde ortaya çıkmış ayrılıkçı bir akım olan kongregasyonalizmi benimsemiş kişilerin 1638’den itibaren Connecticut eyaletinde uyguladıkları ve 19. yüzyılın ikinci yarısında gücü doruğa çıkan kilise organizasyonu. Yale Üniversitesi’nin temellerini atan da bu harekettir-y.n.

ken tek şey bunların dengesini seçimleri tek meşru iktidar kaynağı olacak şekilde değiştirmekti.

Ama bu değişimin gerçekleşmesi için oluşması gereken şey, kuruluş fikrinin mitsel eski zamanın dışına çıkarıldığı ve insanların bugün gerçekleştirebileceği bir şey olarak görüldüğü, dönüştürülmüş bir toplumsal tahayyüldür. Bir başka deyişle kuruluş, güncel, tümüyle seküler zamanda kolektif eylemle gerçekleştirilebilecek bir şey haline gelir. Bu 18. yüzyılda bir ara gerçekleşmişti, ama yüzyılın başında değil, sonuna doğru. Elitler önceden ortaya kurucu eylem *kuramları* koymuşlardı, ama bunlar genel toplumsal tahayyüle eyleme geçirecek kadar yerleşmemişlerdi. Dolayısıyla 1688, şimdi geçmişe bakınca bize radikal bir kopuş gibi görünebilse de bir süreklilik, önceden var olan bir meşruluğa geri dönüş eylemi olarak sunuluyordu. (Semantikteki bir değişiklik yüzünden yanılırız. “Şanlı Devrim”in özgün anlamı başlangıçtaki konuma geri dönüşü ifade ediyordu; modern anlamda yenilikçi bir hareketi değil. *Wirkungsgeschichte*’si [tarihsel etkisi] anlam değişikliğine katkıda bulunmuştur elbette.)

Yeni kuramla geleneksel pratikler arasındaki bu uyumun sonuca kritik bir etkisi oldu. Amerikalıların durumunda *halk egemenliği*nden bahsedilebiliyordu, çünkü genel kabul gören bir kuramsal anlama sahip olabiliyordu. Bütün koloni yerleşimcileri yeni bir anayasa oluşturma yolunun belki normalden biraz daha büyük olan, örneğin 1779’da Massachusetts’te kurulan meclis gibi bir çeşit meclisten geçtiğini biliyorlardı.

Amerikan Devrimi’nin bir meşruiyet fikri temelinde başladığını ve çok farklı bir başka fikri doğurarak, bir yandan da her nasılsa radikal bir kopuştan uzak durarak sonlandığını söyleyebiliriz. Koloni yerleşimcileri küstah ve duyarsız imparatorluk yönetimine karşı “İngilizlerin geleneksel haklarını” savunarak işe başladılar. Parlamento ile kralın ilişkisi tümüyle kopunca ve valilere artık itaat edilmeyince, direnişin liderliği doğal olarak, var olan ve bir Kıta Kongresi’nde toplanan seçilmiş yasama üyelerine geçti. 1640’taki içsavaşla benzerlik barizdi.

Ama savaş hep bir radikalleşme kaynağı olmuştur. Kopuş artık sadece İngilizlerin haklarını değil evrensel insan haklarını beyan eden bir *bildirgeyle* gerçekleşti. Bazı eyaletler halk iradesine dayanarak yeni anayasalar benimsediler. Ve sonunda bütün hareket, yeni *cumhuriyeti* tamamen modern ahlaki düzenin içine yerleştiren bir anayasa ile sonuçlandı: Bir halk olarak hareket etmek için önceden var olan bir hu-

kuka ihtiyaç duymayan ve kendini hukukun kaynağı olarak görebilen bir halkın iradesiyle.

Yeni toplumsal tahayyül temelde geriye dönük bir yorumlamadan kaynaklanır. Devrimci güçler büyük ölçüde eski, geçmişe dayalı meşruiyet fikrine dayanarak harekete geçirilmişlerdi. Bu sonradan, egemen bir halkın doğasında var olan bir gücün uygulanması olarak görülecektir. Halkın varlığının ve meşruluğunun kanıtı kurduğu yeni rejimdedir. Ama halk egemenliği sahneye çok erken girmiş olsaydı bu işi başaramazdı. Bir halkın kadim anayasası tarafından tanımlanmış geleneksel haklarından bahseden eski fikir, modern devrimlere özgü, geçmişe yönelik acımasız nankörlükle unutulmadan önce, büyük ilk adımı atıp, koloni yerleşimcilerini mücadele için seferber edecekti.

Pratiklerde hiçbir şeyin değişmediği, sadece meşrulaştırıcı söylemin değiştiği anlamına gelmiyordu bu elbette. Tersine, atılan bazı önemli yeni adımları sadece yeni söylem meşrulaştırabilirdi. 1979'da Massachusetts'te hazırlanan anayasa gibi, yeni eyalet anayasalarından bahsetmiştim. Ama federal anayasanın kendisi en çarpıcı örnektir. Federalist bakış açısına göre, sadece eyaletlerin ürünü olmayan yeni bir merkezi iktidar yaratmak şarttı; değiştirmeye çalıştıkları konfederal rejimin en büyük hatası bunu yapmamak olmuştu. Çeşitli eyaletlerin ortak bir araç yaratan "haklarından" fazlası olmalıydı ortada. Yeni birlik hükümeti meşru temelini "Birleşik Devletler halkından" almalıydı. Federalist projenin tamamlayıcı bir parçasıydı bu.

Ama aynı zamanda, egemen bir halkın eyleminin geriye doğru bu şekilde yansıtılması, geçmişteki eylemlerin yeni ilkelerin meyvesi olarak yeniden yorumlanmalarını sağlayan kuruluşlarda ve pratiklerde süreklilik olmadan gerçekleşemezdi. Bu sürekliliğin özü, koloni yerleşimcilerinin seçilmiş meclislerin meşru iktidar formları olduklarını hep beraber kabul etmelerinde yatıyordu. Bunun iyice yürekten hissedilmesinin sebebi seçilmiş yasama meclislerinin, kraliyet ve imparatorluk kontrolündeki bir hükümetin tecavüzlerine karşı uzun süredir yerel özgürlüklerinin ana siperi olmasıydı. Koloni yerleşimcileri yeni bir eyalet anayasasının benimsenmesi gibi kritik bir dönüm noktası geldiğinde, genişletilmiş özel meclislere başvurdular. Halk egemenliği benimsenebilirdi, çünkü net ve itiraz edilmeyen bir kurumsal anlam taşıyordu. Yeni düzenin temeli buydu.⁴⁷

Fransız Devrimi'nde durum çok farklıydı ve bunun ölümcül etkileri oldu. Bütün tarihçilerin "Devrim'i sonlandırmanın" imkânsızlı-

ğından⁴⁸ bahsetmeleri kısmen burada, herhangi bir halk egemenliği ifadesine bir başkası tarafından, sağlam bir destekle meydan okunabilmesinden kaynaklanıyordu. Devrimin ilk yıllarındaki korkunç istikrarsızlık kısmen bu olumsuz gerçekten, hanedanlık yönetiminin meşruluğundan ulusunkine geçişin geniş tabanlı bir toplumsal tahayyülde üstünde uzlaşmış bir anlam taşınamasından kaynaklanıyordu.

Bu, istikrarsızlığın genel “açıklaması” olarak anlaşılmamalı, onu açıklamak için belirttiğimiz çeşitli faktörlerin bildiğimiz sonucu üretmek üzere nasıl birlikte işledikleri hakkında fikir verdiği düşünülmelidir. Kralın maiyetinin hatırı sayılır bir bölümünün, ordunun ve soy-luların yeni ilkeleri kabullenmemeleri istikrarın önünde muazzam bir engel oluşturdu elbette. Ama bu sonraki bölünmeleri öylesine ölümcül kılan şey, ulusun egemenliğinin anayasal anlamına ilişkin üstünde hemfikir olunmuş bir anlayışın yokluğu.

Burke’ün devrimcilere tavsiyesi geleneksel anayasalarından şaşmaları ve onu parça parça değiştirmeleriydi. Ama bu, devrimcilerin güçlerini şimdiden aşıyordu. Mesele sadece bu anayasanın temsilci kurumlarının, Danışma Meclisinin 175 senedir toplanmaması değildi. Aynı zamanda eğitilmiş sınıflar, burjuvalar ve aristokratların önemli bir kısmı tarafından benimsenen eşit vatandaşlık arzusuyla derin bir uyumsuzluk içindeydiler (Bu özlem olumsuz açıdan aristokratik imtiyaza saldırı, olumlu açıdan ise Cumhuriyetçi Roma’ya ve onun ideallerine düşkünlük biçiminde ifade buluyordu).⁴⁹ Bu yüzden 1789’da *Tiers-état*’nın [Üçüncü Sınıf] ilk talebi ayrılıkları ortadan kaldırıp bütün delegeleri tek bir milli mecliste birleştirmekti.

Daha da vahim bir durum, temsili bir anayasanın anlamını bu eğitilmiş elitlerin dışında pek bilen olmamasıydı. Evet, halk kitleleri Danışma Meclisinin çağrısına *cahiers de doléance*’larıyla [Şikâyet Listeleri] karşılık veriyorlardı, ama bütün bu prosedürün uygulanması için kraliyet egemenliğinin sürmesi gerekiyordu; halk iradesinin bir kanalı olmaya hiç uygun değildi.

İlimlilerin umduğu şey, Burke’ün önerdiği çözüme benziyordu: Geleneksel anayasanın herkes tarafından kesinlikle ulusun iradesinin ifadesi olarak anlaşılabilecek şekilde, vatandaşların oylarıyla temsilci kurumlar kurulacak şekilde evrilmesi. Avam Kamarası’nın 18. yüzyılda aldığı biçim buydu, her ne kadar buradaki “halk” çeşitli fiili temsil tarzları aracılığıyla herkes adına konuştuğu varsayılan az sayıda elit-ten ibaret olsa da.

İngiltere’de bu biçimi doğuran evrim, genel olarak toplumun toplumsal tahayyülünün parçası olan öz yönetim formları anlayışını doğurmuştu. İngiltere’de daha geniş halk katılımı talepleri bu yüzden oy hakkının yaygınlaşması önerileri şeklini aldı. Halk kurulu temsili yapıda yer almak istiyordu ki bunun en dikkat çekici örneği 1830’lardaki ve 1840’lardaki Çartist harekettir. Yukarıda irdelenen Amerikan vakasıysa bu evrimde bir adım ilerideydi; onların temsilci meclisleri erkeklere oy hakkı temelinde, genel seçimle oluşturuluyordu.

Bu formlar, seçilmiş meclis aracılığıyla öz yönetim formları Anglosakson toplumlardaki genelde mevcut olan repertuvarın parçasıydılar. Fransa’da halk sınıflarının böyle bir repertuarı bulunmuyordu, ayrıca bu sınıflar çok farklı bir mantıkla yapılandırılmış kendi halk protestosu formlarını da geliştirmişlerdi. Ama bunları incelemeye geçmeden önce, yeni kuramlar temelinde gerçekleştirilen modern devrimci geçişlerle ilgili genel bir husustan bahsetmek gerekir.

Geçişin az çok arzulanan bir şekilde gerçekleşmesi, ancak “halkın” veya en azından önemli eylemci azınlıkların bu kuramı anlamalarıyla ve içselleştirmeleriyle mümkündür. Ama politik failler için bir kuramı anlamak, onu kendi dünyalarında eyleme geçirebilmek demektir. Onu uygulamalarla pratiğe dökerek anırlar. Bu uygulamalar onlara kuramın önerdiği şekilde anlamlı gelmelidir. Ancak pratiklerimizi anlamlı kılan şey toplumsal tahayyülümüzdür. Sonuçta bu türden bir geçişte kritik önem taşıyan şey, halkın (veya aktif halk kesimlerinin) bu gereksinimi karşılayabilecek, yani yeni kuramı uygulamanın yollarını içeren bir toplumsal tahayyülü paylaşmasıdır.

Yani 2. Bölüm’de öne sürdüğüm gibi, bir halkın herhangi bir zamandaki toplumsal tahayyülünü bir çeşit repertuvar olarak düşünebiliriz, ki buna anlamlandırabildikleri pratikler topluluğu dahildir. Toplumu yeni bir meşruiyet ilkesi uyarınca dönüştürmek için, bu ilkeyi uygulamanın yollarını içeren bir repertuvara sahip olmamız gerekir. Bu gereksinimin iki yönünün bulunduğu söylenebilir: (1) failler ne yapılması gerektiğini bilmelidir, repertuvarlarında yeni düzeni yürürlüğe koyabilecek pratikler bulunmalıdır; ve (2) failler topluluğu bu pratiklerin ne olduğunda uzlaşmalıdır.

Kant felsefesinden bir benzetme sunayım: Kuramlar soyut kategoriler gibidir; tarihte etkin olacaklarsa “şematize edilmeleri”, uygulama alanında somut bir şekilde yorumlanabilmeleri gerekir.

Bazı modern devrimci durumlarda bu yönlerden ilkinin tamamen noksan olduğu vakidir. Rusya örneğini ele alalım: 1917’de Çarlık yö-

netiminin çökmesinin yeni bir cumhuriyetçi meşruiyetin yolunu açması bekleniyordu ve güya ertesi sene kurulacak Kurucu Mecliste geçici hükümet tanımlanacaktı. Ama Orlando Figes'in analizine⁵⁰ göre, köylü nüfusun büyük çoğunluğu Rus halkının bütünü bir egemen fail olarak tasavvur edemiyordu. Gayet iyi anladıkları ve arzuladıkları şeyse, *mirin* (Rus köylülerinin) kendi başına hareket etme, soyluların (onlara göre) gasp ettiği toprakları bölüştürme ve artık merkezi hükümetin baskısına maruz kalmama özgürlüğüydü. Toplumsal tahayyülleri *yemel* bir kolektif failliği, köy ya da *mir* halkını içeriyordu. Bu failliğin onlara epey zarar verebilecek, ancak arada sırada iyilik de yapabilecek bir milli hükümetle başa çıkması gerekiyordu. Ama egemenlik gücünü despotik hükümetten alabilecek bir milli *halk* fikrine sahip değildiler. Repertuvarları ulusal düzeyde bu tip kolektif eylemleri içermiyordu; anlayabildikleri, hedefi merkezi iktidarı ele geçirip yerini almak değil, onu daha az habis ve tacizci olmaya zorlamak olan, Pugaçovşına gibi geniş çaplı ayaklanmalardı.

Buna zıt bir şekilde, Fransız Devrimi döneminde eksik olan şey yurtdışındaki ikinci yöndü. Halk egemenliğini gerçekleştirmek için birden fazla formül sunuluyordu. Bir yandan, Danışma Meclisinin geleneksel kurumları halk egemenliği hedefine uygun değildi; (sıradan) halk üç meclisten sadece birini seçebiliyordu; ve sisteminin tamamının bir egemen monarka ricada bulunan tebaayı temsil etmesi bekleniyordu.

Ama öte yandan, sunulan türlü türlü kuramlar, Amerika örneğine kıyasla çok daha kapsamlıydı. Bunun sebebi kısmen, Anglosakson dünyasında temsilci kuruluşların tahayyül üzerindeki güçlü etkilerinin kuramsal hayal gücünü kısıtlamasıydı; ama Fransız kültürünün ve düşüncesinin kendine has yönelimleri de bir başka sebeptir.

Fransa örneğinde, Rousseau'dan esinlenen bir dizi kuram özellikle önemliydi. Bunlar devrimin gidişatında belirleyici olan iki niteliğe sahipti. Birincisi Rousseau'nun *la volonté générale* fikrinin temelinde yatan şeydi. Rousseau'nun modern düzen fikrine ilişkin getirdiği yeni ve daha radikal "tashihi" yansıtıyordu bu.

Bu düzen fikrinin ilkesi, gördüğümüz gibi, her birimizin hayatımızı sürdürme imkânlarının peşinden özgürce gitmemiz, ama bunu bir yandan da başkalarının paralel arayışlarına yardımcı olacak veya en azından onları engellemekten kaçınacak şekilde yapmamız gerektiğidir. Bir başka deyişle, hayat planlarımızı uygulama çabalarımız birbiriyle uyumlu olmalıdır. Ama bu uyum çeşitli şekillerde tasarlanmıştı. Adam Smith'in ünlü kuramındaki gibi, uyum görünmez el süreçleriyle

gerçekleşebilir.⁵¹ Ama bunun yeteceği asla düşünülmediğinden uyumun bilinçli olarak, doğal hukukumuzda uymakla da gerçekleştirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Locke bunun Tanrı'nın bir emri olduğu ve ona uyma motivasyonunun bizi Tanrı'ya itaate sevk eden şey olduğu kanısındaydı: Yaratıcımıza karşı yükümlü olduğumuz fikri ve ilahi ceza korkusu.

Sonradan Tanrı korkusunun yerini gayrişahsi iyilikseverlik fikri veya bir doğal sempati kavramı alır. Ama bütün bu daha eski görüşlerin ortak noktası içimizde bir motivasyonlar ikiliği olduğunu varsaymalarıydı. Hem kendi çıkarlarımıza başkalarının aleyhine olacak şekilde hizmet etme dürtüsüne kapılabiliriz hem de kamu yararına hareket etmeyi -Tanrı korkusu, gayrişahsi iyilikseverlik gibi sebeplerle- isteyebiliriz. Rousseau bu ikiliği ortadan kaldırmak istiyordu. Gerçek uyum; ancak bu ikiliği yenebildiğimizde, kendime duyduğum sevgi, diğer faillerin (bu uyumu yaratmaya benimle birlikte katılanların) meşru hedeflerini gerçekleştirme arzumu örtüştüğünde gerçekleşebilir. Rousseau'nun dilinde, ilkel özsevgi (*amor de soi*) ve merhamet (*pitié*) içgüdüleri rasyonel ve erdemli insanda kaynaşarak bir kamu yararı sevgisine dönüşür, ki bu sevgi siyasi bağlamda "umumi irade" olarak bilinir.

Bir başka deyişle, kusursuzca erdemli insanda özsevgi artık başkalarına duyulan sevgiden ayrı değildir. Ancak bu ayrımın aşılması beraberinde bir başka noktada yükselen yeni bir ikiliği getirir. Özsevgi aynı zamanda insanlık sevgisiyse içimizdeki, erdemle savaşılan bencilce eğilimleri nasıl açıklamalı? Bunların başka bir sebebi olmalıdır, ki Rousseau bu sebebe "gurur" (*amour propre*) adını verir. Yani kendim için kaygılanışım, birbirine iyiyle kötü kadar zıt olan iki farklı şekle bürünebilir.

Bu ayrım Aydınlanma bağlamında yenidir. Ancak bir başka anlamda, geleneklere derinden bağlı bir düşünce tarzına geri dönüşü içerir. İradede iki niteliği ayırt ederiz. Augustinus'un ahlaki dünyasına geri döneriz: İnsanlar iki çeşit sevgi duyabilirler; biri iyidir, diğeri kötüdür. Ancak değiştirilmiş bir Augustinus'tur bu, belki şaşırtıcı bir paradoks ama Pelagiusçu bir Augustinus'tur, çünkü iyi irade artık doğuştan gelmez, doğaldır, Monseigneur de Beaumont'un çok net gördüğü gibi tümüyle insanmerkezlidir.

Ve kuramın kendisi gayet moderndir, modern ahlaki düzenin içinde yer almaktadır. Amaç bireysel iradeleri uyumlu kılmaktır, bu yeni bir kimlik, bir "moi commun" ("ortak benlik")⁵² yaratmadan

mümkün olmasa da. Kurtarılması gereken şey özgürlüktür, herkesin bireysel özgürlüğüdür. Özgürlük mutlak yarardır, öyle ki Rousseau erdemle ahlaksızlığın zıtlığını yeniden yorumlayarak özgürlük ve esaret zıtlığıyla eş tutar. “Car l’impulsion de l’appétit est esclavage, et l’obéissance à une loi qu’on s’est prescrite est liberté” (“Çünkü sadece nefisle yönetilmek köleliktir ve kişinin kendine koyduğu yasaya itaat etmesi özgürlüktür”).⁵³ Yasayı severiz çünkü hedefi herkesin iyiliğidir, özgürlüğü frenleyici değildir. Tersine en sahici yönümüzden, genişleyerek daha yüksek ahlak alanına geçen bir özsevgiden kaynaklanır. Yalnızlıktan topluma geçişin (ki aynı zamanda hayvanlıktan insanlığa geçiştir) meyvesidir.

“Ce passage de l’état de nature à l’état civil produit dans l’homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l’instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant ... Quoiqu’il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent et se développent, ses idées s’étendent, ses sentiments s’ennoblissent, son âme toute entière s’élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradait souvent audessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais, et qui, d’un animal stupide et borné en fit un être intelligent et un homme.”

(Doğa durumundan medeni duruma geçiş insanda, davranışlarında içgüdünün yerini adaletin almasıyla ve eylemlerine daha önce sahip olmadıkları ahlaklılığın katılmasıyla, kayda değer bir değişime yol açar. İnsan bu durumda doğanın kendisine verdiği bazı avantajlardan yoksun kalır, ama kazandığı başka avantajlar -yetileri kullanılıp geliştirilir, ufku açılır, hisleri soyululaşır, tüm ruhu şahlanır- öyle büyüktür ki, bu yeni durumu suiistimal ettiği için çoğunlukla öncekinden daha aşağı bir seviyeye inmeyecek olsa, doğa durumundan sonsuza dek çıkarıldığı ve aptal, dar görüşlü bir hayvandan zeki bir varlığa ve bir insana dönüştürüldüğü mutlu ana şükretmek için sürekli sebebi olurdu.)⁵⁴

Öte yandan bu yasaya karşı çıkan şey sahici benlik değil, yozlaşmış ve başkalarına bağımlılık yüzünden uygun rotasından sapmış bir iradedir.

Rousseau’nun “tashihi” bize Locke’tan gelme standart Aydınlanma dönemi anlayışından çok farklı bir ahlak psikolojisi verir. Bizi iki potansiyel niteliğe, iyiliğe ve kötülüğe sahip bir iradeye geri döndürmekle kalmaz. Aynı zamanda akılla iyi irade arasındaki ilişkiyi çok

farklı bir şekilde sunar. Genel geçer anlayışa göre, bizi evrensel bir bakış açısına yükselten ve tarafsız seyirciler kılan bağlantısız akıl içimizde bir genel iyilikseverliği serbest bırakırken veya en azından bize aydınlanmış özçakarımızı tanımayı öğretirken, Rousseau'ya göre bu nesneleştirici akıl stratejik düşüncenin hizmetindedir ve tek işlevi iktidar hesaplarına dalıp gitmemize yol açmaktır. Böylece başkalarını yönetmeye çalışırken aslında giderek onlara daha bağımlı hale geliriz.

Hem yalıtılmış halde olan hem de başkalarının onayını arzulayan bu stratejik benlik, gerçek benliği daha da çok bastırır. Erdem mücadelesi, içimizin derinliklerine gömülmüş ve neredeyse susturulmuş bir sesi geri kazanma çabasıdır. Gereksindiğimiz şey bağlantısızlığın tam tersidir; dünyanın gürültüsü yüzünden duyulmaz hale gelmiş olan içimizdeki en özel ve temel şeyle, Rousseau'nun geleneksel "vicdan" terimiyle adlandırdığı şeyle tekrar temasa geçmemiz gerekir.

"Consciencel Consciencel instinct divin, immortelle et céleste voix guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe."

(Vicdan! Vicdan! İlahi içgüdü, cennetten gelen ölümsüz ses; cahil ve sonlu, ama yine de zeki ve özgür olan bir yaratığın şaşmaz rehberi; iyiliğin ve kötülüğün, insanogluğunu Tanrı'ya benzeten yanılmaz yargıcıl İnsan doğasının mükemmelliği ve eylemlerinin ahlaklılığı sende yatar; senden başka, beni hayvanlardan üstün kılan bir şey yok, kuralsız bir idrakin ve ilkesiz bir aklın yardımıyla bir hatadan diğerine koşmanın üzücü ayrıcalığı dışında.)⁵⁵

Bu kuram, devrimin doruğa ulaştığı 1792-1794'te uygulandığını gördüğümüz yeni bir tür siyaset önermekteydi. Bu siyaset; (a) erdemi özsevgi ile vatan sevgisinin kaynaşmasından oluşan bir erdemi merkezi bir kavram kılar. Robespierre'in 1792'de dediği gibi: "L'âme de la République, c'est la vertu, c'est l'amour de la patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général" ("Cumhuriyet'in ruhu erdemdir, vatan sevgisidir, bütün kişisel çıkarları halkın çıkarına tabi kılan yüce gönüllü fedakârlıktır").⁵⁶ Bu bir bakıma, Montesquieu'nün *cumhuriyetlerin* "zembereği" olduğunu düşündüğü antik bir erdem kavramına, "une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre" a ("kişinin devamlı, kamu çıkarını

kendi çıkarına üstün tutmasına")⁵⁷ geri döndü. Ama "tüm çıkarları kamunun çıkarında birleştiren" ("qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général") Rousseau'cu yeni kaynaşma bağlamında yeniden düzenlenmişti.

(b) Bu kuram, Maniciliğe meyillidir. Erdemle ahlaksızlık arasındaki gri alanlar genellikle ortadan kalkar. Kamu yararı sevgisinin yanında kişisel çıkara, ikinci planda bile olsa meşru yer yoktur. Kendi çıkarını gözetme yozlaşma, dolayısıyla ahlaksızlık belirtisidir ve uç noktadayken karşıtından ayırt edilemez hale gelebilir. Egoist, hainle bir tutulur.

(c) Bu siyasetin söyleminde yarı dinsel bir nitelik vardır. Buna sık sık değinilmiştir.⁵⁸ "Kutsal" dan sık sık bahsedilir (l'union sacrée –kutsal birlik- veya Marat'yı öldürerek "kutsalı kirleten el" vs.)

(d) Ancak bu siyasetin en belirleyici özelliklerinden biri karmaşık temsil anlayışıdır. Normal anlamıyla siyasi temsil, yani seçilmiş meclis aracılığıyla siyasi temsil, Rousseau'ya göre kötüydü elbette ve bu, kuramının ikinci önemli özelliğidir. Bunun Rousseau'nun şeffaflıkta ısrarıyla ilgisi vardır.⁵⁹ Azami şeffaflık, iradelerimizin kaynaştığı ve birbirimiz karşısında açık ve hazır olduğumuz bir durumda elde edilebileceğinden, umumi irade azami şeffaflığı mümkün kılan şeydir. Şeffaf olmayış tikel iradelerin özelliğidir ve bunları çoğunlukla dolaylı stratejilere başvurarak, manipülasyon ve sahte görünüşler yoluyla gerçekleştirmeye çalışırız (ki Rousseau'ya göre bu, kötü ve zararlı olan bir başka, yarı teatral tipteki "temsil" çeşidiyle ilintilidir). Bu siyasi yaklaşımın memnuniyetsizliği açıkça sergilenmeyen gizli eylemlerle, hatta kumpaslarla, en uç noktasında da ihanetle kolayca özdeşleştirmesinin sebebi budur. Umumi irade ise açıkça, herkesin gözü önünde yaratılır. Dolayısıyla bu siyaset tipinde umumi iradenin mutlaka halkın önünde, Rousseau'nun net bir şekilde tasvir ettiği bir başka tiyatrodan tanımlanması, ilan edilmesi, hatta denebilir ki üretilmesi gerekir. Bu tiyatrodan failer kendilerini seyircilere takdim etmezler; herkesin hem performansçı hem de seyirci olduğu halk festivallerini andıran bir gösteri söz konusudur. Gerçek cumhuriyetçi festivali, modern yozlaşmış tiyatro türlerinden ayıran budur. Onun hakkında şu sorulabilir:

"Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Planter au milieu d'une place publique un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spec-

tateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis."

(Peki ama bu eğlencelerin amacı ne olacak? Onlarla ne gösterilecek? Hiçbir şey. Özgürlük varken, bolluğun bulunduğu yerde selamet de hüküm sürer. Bir meydanın ortasına çiçeklerle taçlandırılmış bir kazık saplayın; insanları orada toplayın, işte size festival. Daha da iyisi bırakın seyirciler kendilerini eğlendirsinler; onları birer oyuncu yapın; her birinin kendini başkalarında görüp sevmesini sağlayın ki herkes daha iyi birleşsin.)⁶⁰

Şeffaflık, yani temsilin olmayışı, ortak iradeyi alenen tanımlayan belirli bir söylem türünü; hatta bu iradeyi, insanlar için ve insanlar tarafından, hem tek bir kez değil defalarca, hatta saplantılı denebilecek şekilde aşıkâr kılan ayin türlerini gerektirir. Bu da, Paris'in o tarihi önem taşıyan yıllarındaki devrimci söylemin kritik bir boyutunu anlamamızı sağlar: Meşruluğun zaten var olan umumi iradenin (nihayet doğru) bir ifadesi aracılığıyla, yani sağlıklı ve erdemli bir *cumhuriyet* aracılığıyla kazanılması gerekir. 1792-1794'te çeşitli hiziplerin arasında gerçekleşen mücadeledeki dikkat çekici laf kalabalığını bir ölçüde açıklar bu. Ama aynı zamanda, Mona Ozouf'un⁶¹ incelediği devrimci festivallere verilen önemi de gösterir. Bunlar *cumhuriyeti* halka açıkça göstermeye veya Rousseau'nun deyişiyle halkı kendi kendisine göstermeye yönelik girişimlerdi; bu festivallerin tarzları çoğunlukla Corpus Christi tören alayları gibi eski dinsel törenlerden esinleniliyordu.

Rousseau'nun temsil anlayışının karmaşık olduğunu söylüyorum, çünkü olumsuz boyutundan, yani temsilci meclislerin yasaklanmasından ötesini içeriyordu. Devrimci söylemin kendisinde ve festivallerde söylemsel, yarı teatral bir başka "temsil" şekli görebiliriz. Makuldür, denebilir; bu Rousseau'nun yaşasını ihlal etmez; hatta festivaller onun planına uymaktadır. Ama burada çok bariz olmayan ve tehlike potansiyeli taşıyan bir şey vardı şimdiden. Umumi irade sadece gerçek erdemin, yani bireysel ve ortak iradelerin gerçekten kaynaştığı yerde mevcutsa, birçok insanın ve hatta belki de çoğu insanın hâlâ "yoz" oldukları, yani bu kaynaşmayı henüz başaramadıkları bir durum hakkında ne denebilir? Artık umumi iradenin tek mahalli erdemli azınlık olacaktır. Gerçek ortak iradenin, nesnel açıdan herkesin ortak iradesinin vasıtası, yani erdemli olan herkesin katılması gereken ortak amaçların vasıtası bu azınlık olacaktır.

Bu azınlık, kendi doğruluğuna ilişkin bu anlayışla ne yapmalıdır? "Herkesin iradesi" olan yoz bir çoğunluğun, resmen kabul edilmiş

oylama prosedürlerinin işleyişiyle kendi yolundan gitmesine izin mi verecektir? Herkesin iradesinin umumi iradeyle örtüştüğü gerçek bir *cumhuriyetin* şimdiye kadar var olmadığı varsayımı göz önüne alındığında, bunun değeri ne olur? Gerçek *cumhuriyetin* kurulması, dolayısıyla yozlaşmayla savaşılmaması ve erdemin sağlanması için azınlık eyleme çağırılacaktır elbette.

Burada, dünyamızın belirleyici bir parçası olmuş öncü kuvvet siyasetinin baştan çıkarıcılığını görebiliriz. Bu siyaset türünde yeni bir “temsil” iddiası vardır. Eski modernlik öncesi eski temsil türü gibi değildir bu: O temsil türünde, kral krallığını, piskopos kilisesini, duk tebaasını vs. “temsil eder”, çünkü sırf işgal ettikleri konumda bulunmakla tebaalarını temsil edilebilir topluluklar haline getirirler. Yeni türse bundan çok farklıdır, ama devrimci iktidar temsil işlevini belirgin kılmak için, tıpkı bu eski formlar gibi, yarı teatral kendini sunma biçimlerini kullanacaktır.

Vekillerin herkesi bağlayıcı kararlar alsınlar diye seçmenler tarafından seçilmesini içeren, Rousseau’nun kınadığı modern anlamdaki temsil de değildir bu. Bu yeni, henüz ikrar edilmemiş formun daha çok “vücut bulma” yoluyla temsilin bir türü olduğunu söyleyebiliriz. Azınlık umumi iradenin vücut bulmuş halidir ve bu iradenin vücut bulduğu tek yerdir. Ancak bu durumda temsil iddiasının formüle edilmesi zorlaşır. Sebep sadece azınlığın kendini resmen seçilmiş temsilciler modelinden ayrı tutmak istemesi değil, aynı zamanda bu bütün adına konuşma iddiasında doğası gereği bir iğretilik bulunmasıdır. Varsayımsal olarak, işleyen bir Cumhuriyet’te yeri olamaz. Ancak devrimci geçişte bir rol oynayabilir. Devrim kuramının bir parçasıdır bu iddia ama yönetim kuramında yeri yoktur.⁶² 20. yüzyıldaki başlıca örneği olan Bolşevizme varıncaya dek, öncü kuvvet siyasetinde hep gördüğümüz tutarsızlığın kökeni budur.

Her halükârda, yalnızca yarım ağızla ikrar edilmekten öteye gide-memiş bu vücut bulma yoluyla temsil kuramı yeni siyasi formlar doğurdu. Jakobenlerin en meşhur örneği olduğu yeni aktif öncü kuvvet “kulüpler” türünün ardında yatan budur. Augustin Cochin’in izinden giden Furet, Danışma Meclisinin toplanması sürecinde “sociétés de pensée”nin (düşünce kulüplerinin) ne kadar önemli rol oynadıklarını göstermiştir.⁶³

Burada, 1792-1794’teki baş döndürücü doruğun bizi tanıdık kıldığı ve örneğin Leninist komünizmde sürdüğünü gördüğümüz modern bir geleneği yaratan yeni bir siyaset türünün kuramsal temelini görebir-

liriz. Bireysel ve umumi iradenin kaynaşması olarak bir erdem siyasetidir ve Manicidir, son derece “ideolojik”tir, hatta üslubu yarı dinseldir. Şeffaflık peşindedir ve dolayısıyla zıt kutbundan, gizli emellerden ve komplolardan korkar. Ve iki “temsili” formu uygular: Birincisi, söylemsel ve yarı teatral formlarda, umumi iradeyi belirgin kılar; ikincisi üstü kapalı da olsa, vücut bulma yoluyla temsil iddiasında bulunur.

Bu siyaset stiline kuramdan doğması ve bir temsili hükümet repertuarının bulunmayışı, 1792-1794’ün korkunç olaylarını açıklamaya yetmez elbette. Başka ortak eylem repertuarlarını, özellikle de Fransa’da bilindik olan halk ayaklanması formlarını göz önüne almamız gerekir. Bunlar, yeni ideolojiyle bu köklü geleneklerin bir bakıma ortak yaratısı olan, *terör* dediğimiz şey üzerinde belirleyici olmuştur.⁶⁴

Ancak modern ahlaki düzeni dışı vuran kuramların zamanla toplumsal tahayyülleri, dolayısıyla da önce elitlerin, ardından da tüm toplumun eylem repertuarını birbirine karşıt iki yoldan biçimlendirdiklerini görebiliriz. Bu yolların sonuçları nasıl etkilediğini de görebiliriz. Çünkü Fransa’da “yerleşikleşen” formların Anglo-Amerikan tarzından ilginç bir şekilde farklı oldukları ortaya çıktı. Pierre Rosanvallon, Fransa’da genel oy hakkının edinilmesine götüren tuhaf yolun izini sürmüş ve bu cumhuriyetçi gelenekteki toplumsal tahayyülün kazandığı farklı biçimi aydınlığa kavuşturmuştur.⁶⁵

6. Doğrudan Erişim Toplumu

17. yüzyılın doğal hukuk kuramının belirgin özelliklerini bir yandan şekillendirirken bir yandan da süreç içinde bu kuramı dönüştürmüş ve karakteristik toplumsal pratiklerimize de yansımış bir fikir olan ahlaki düzen fikri bağlamında modern toplumsal tahayyülümü zü tasvir ettim. Ancak temel düzen nosyonundaki değişikliğin beraberinde başka değişiklikler getirdiği barizdir.

Modern toplumsal formların yalnızca seküler zamanda var olduklarından, eylem-aşkın bir temelin yokluğundan daha önce bahsetmiştim. Modern toplumsal tahayyül artık yereli aşan daha büyük varlıkları seküler zamandaki ortak eylemin dışında, ondan daha yüksek bir şeyde temellenmiş olarak görmez. Yukarıda savunduğum gibi, bu modernlik öncesi durum için geçerli değildi. Krallığın hiyerarşik düzeninin *büyük varlık zincirine* dayandığı düşünülüyordu. Kabilenin “çok eskilere” veya belki de Eliade’ın kastettiği anlamda “kökenler

zamanı” statüsüne sahip bir kuruluş anına kadar geri giden bir yasayla kurulduğu düşünülüyordu. İngiltere İçsavaşı’na dek ve onu da içeren modernlik öncesi devrimlerde geriye bakışın, bir kökensel yasa oluşturma’nın önemi bu anlayıştan, siyasi varlığın eylem-aşkın olduğu şeklindeki anlayıştan kaynaklanır. Siyasi varlık kendini kendi eylemleriyle yaratamaz. Tersine, bir varlık olarak eylemde bulunabilmesinin sebebi zaten o şekilde yaratılmış olmasıdır; başlangıç yasasına geri dönüşe işte bu yüzden böyle bir meşruiyet atfedilir.

Halkın bir doğa durumundan çıkıp bir araya geldiğini savunan 17. yüzyıl toplum sözleşmesinin ise başka bir düşünce tarzına ait olduğu barizdir. Ancak yukarıdaki savım doğruysa, bu yeni tasavvur tarzı toplumsal tahayyüle 18. yüzyılın sonuna kadar nüfuz etmedi. Amerikan Devrimi bir bakıma dönüm noktasıdır. Koloni yerleşimcilerinin İngilizler olarak, edinilmiş hakları için savaşmaları bağlamında bu devrime bir geriye bakış ruhuyla girilmişti. Dahası bir kongre çatısında toplanmış, kendi yerleşik koloni meclislerinin idaresinde savaş veriyorlardı. Ancak bütün o sürecin sonunda can alıcı bir “biz, halk” kurgusu doğdu ve yeni anayasanın ilanı “biz, halk” tarafından yapıldı.

Burada bir halkın ya da o zamanki ismiyle bir “ulusun”, siyasi anayasasından önce ve ondan bağımsız olarak var olabileceği fikrine başvurulur. Böylece bu halk seküler zamanda özgür iradesiyle kendine kendi anayasasını verebilecektir. Çığır açıcı eylemlere çabucak eski kutsal devir mefhumlarından alınma imgeler yüklenir elbette. “Novus Ordo seclorum” [Çağların Yeni Düzeni], tıpkı yeni Fransız devrimi takvimi gibi, büyük ölçüde Yahudi-Hristiyan vahiyçiliğinden esinlenilmiştir. Anayasanın kuruluşuna da, sürekli yaklaşılmaya çabalamamız gereken daha üstün failerle dolu bir yüksek zamanın, bir “kökenler zamanının” gücü yüklenir. Ancak yine de, şeyleri tasavvur etmenin yeni bir yolu meydandadır. Uluslar, halklar bir kişiliğe sahip olabilirler, birlikte daha önceki siyasi düzenlerin dışında hareket edebilirler. Modern ulusalcılığın anahtar öncüllerinden biri yerine oturmuştur, çünkü bu olmadan ulusların kendi geleceklerini belirleme talepleri anlamsızlaşır. Talep edilen şey, halkların kendi tarihsel siyasi kurumlarından bağımsız olarak kendi anayasalarını hazırlama hakkıdır.

Bu yeni kolektif fail fikrinin, “ulusun” ya da “halkın” yeni zaman anlayışına nasıl eklemlendiğini görmek için, Benedict Anderson’ın son derece aydınlatıcı tartışmasına dönmek istiyorum.⁶⁶ Anderson bir ulusa ait olmak gibi yeni bir hissin, toplumu eşzamanlılık kategorisi altında düşünen yeni bir kavrayış tarzı tarafından nasıl hazırlandığını

vurgular:⁶⁷ Bir bütün olarak toplum, o anda üyelerinin hayatlarını etkileyen sayısız eylemlerin aynı anda gerçekleşmesinden oluşmaktadır. Bu olaylar bir çeşit homojen zamanın bu dilimini doldurur. Bu gayet açık ve net eşzamanlılık fikri, zamanı tamamen seküler olarak gören anlayışa aittir. Seküler zaman çeşitli yüksek zaman türleriyle iç içe olduğu sürece, bütün olayların net eşzamanlılık ve ardıllık ilişkilerinde konumlandırılmalarının garantisi yoktur. Yüce şölen bir bakıma hayatımla ve diğer hacıların hayatlarıyla eşzamanlıdır, ama bir başka açıdan bakıldığında ebediyete veya kökenler zamanına ya da haber verdiği olaylara yakındır.

Tümüyle seküler bir zaman anlayışı, sıradan olay dizisinin yüksek zamana dokunduğu herhangi bir “önemli noktadan” bağımsız olarak ve dolayısıyla varsayılan bu noktalarda durup aracılık eden imtiyazlı kişileri ya da faillikleri -örneğin kralları ya da rahipleri- tanımadan toplumu “yatay” olarak tahayyül etmemizi mümkün kılar. Bu radikal yataylık tam da doğrudan erişim toplumuyla, yani her üyenin “bütünle doğrudan ilişki içinde olduğu” toplumla kastedilen şeydir. Anderson bu yeni anlayışın örneğin matbaa kapitalizmi gibi toplumsal gelişmeler olmadan ortaya çıkamayacağını savunmakta şüphesiz haklıdır, ancak bunu söylerken toplumsal tahayyüldeki dönüşümlerin bu gelişmeler tarafından yeterince açıklandığını ima etmek niyetinde değildir. Modern toplum kendimizi toplumlar olarak algılayış tarzımızda da dönüşümler gerektiriyordu. Bu dönüşümlerin en önemlilerinden biri, toplumu kimseye ait olmayan merkezsiz bir yaklaşımla kavrama yetisidir. Yani benimkinden daha doğru ve daha yetkin bir perspektif arayışı beni bir kralı, kutsal meclisi ya da buna benzer bir şeyi toplumun merkezine yerleştirmeye yöneltmez ve konumlanmamış bir gözlemcinin görebileceği bu yanal, yatay manzarayı mümkün kılar. Toplum ayrıcalıklı düğüm noktaları olmadan bir tabloya dökülebilecek bir şeymiş gibi görünür. Modern toplumlar, bu toplumların özkavrayışları ve “Dünya Resimleri Çağı”ndaki⁶⁸ modern sinoptik temsil tarzları arasında yakın ilişki vardır: Toplum anlık olayların toplamından ibaret olarak, toplumsal mübadele gayrişahsi “sistem” olarak, toplumsal alan haritalandırılmış olarak, tarihsel kültür müzelerinde sergilenen şeyler olarak temsil edilir.

Dolayısıyla yüksek zamanda temellenişe bağlı olan ve modern toplumda ortadan kaybolmuş belirli bir toplumsal “dikeylik” vardı. Ama başka bir açıdan bakıldığında bu eski toplum aynı zamanda bir dolaylı erişim toplumuydu. Fransa gibi bir Eski Rejim krallığında,

tebaa, ancak en tepede yer alan kral tarafından bozulması engellenen bir düzen içinde bir arada tutulur ve bu düzen yüksek zamanla ve varlık düzeniyle kral aracılığıyla bağlantı kurar. Kralla ilişkimiz aracılığıyla bu düzenin üyesi oluruz. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, eski hiyerarşik toplumlarda iktidar ve tabiiyet ilişkilerini kişileştirme eğilimi vardı.

Modern yatay toplumun ilkeleri ise kökten farklıdır. Her birimizin merkeze uzaklığı eşittir, bütünle doğrudan bir ilişki içindeyizdir. “Doğrudan erişim” toplumu dediğimiz şey budur. Hiyerarşik bir kişileştirilmiş bağlantılar düzeninden gayrişahsi bir eşitlikçi düzene, dikey bir dolaylı erişim toplumundan yatay doğrudan erişim toplumlarına geçtik.

Daha önceki toplum biçiminde, hiyerarşi ile aracılığa dayalı erişim birlikte yer alıyordu. Örneğin 17. yüzyıl Fransa’sı gibi bir mevkiler toplumu -Tocqueville’in deyişiyle “zümreler toplumu”-, bariz şekilde hiyerarşıktı. Ancak bu aynı zamanda kişinin bu topluma, onun bir unsuruna ait olmakla ait olduğu anlamına geliyordu. Köylü lorda, lord ise krala bağlıydı. Kişi krallıkta nüfuz sahibi bir yerel kuruluşa mensuptu ya da kabul edilmiş statüsüyle parlamentoda görev sahibiydi vs... Modern yurttaşlık nosyonu ise dolaysızdır. Toplumun geri kalanına aracı kurumlar vasıtasıyla çeşitli şekillerde bağlı olsam da, yurttaşlığımı bunlardan ayrı olarak düşünürüm. Devletle aramdaki aidiyet ilişkisi, diğer aidiyetlere ve onların aracılığına bağlı değildir. Benimle aynı konumdaki diğer yurttaşlarla birlikte, ortak bağlılığımızın nesnesi olan devletle doğrudan ilişki içindeyimdir.

Bunun işlerin halledilme tarzını değiştirmesi şart değildir elbette. Bir tanıdığının eniştesi yargıç ya da milletvekilidir, dolayısıyla başım sıkışınca o tanıdığımı ararım. Değişen şeyin normatif tablo olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yeni normun bizim için var olmasını mümkün kılan bu tablonun altında, insanların aidiyeti tasavvur ediş tarzındaki değişiklik yatar. 17. yüzyıl Fransa’sında ve daha öncesinde, doğrudan erişim fikrini yabancı bulan, onun net kavranmasını olanaksız bulan insanlar vardı kesinlikle. Eğitimliler antik cumhuriyet modeline sahiptiler. Ancak başka birçok kişinin krallık ya da evrensel kilise gibi daha geniş bir bütüne aidiyeti kavrayabilmesinin tek yolu daha yakın, anlaşılır aidiyet birimlerini –cemaati, lordu- üst üste koyarak daha büyük bir oluşuma varmaktır. Modernite başka şeylerin yanı sıra, toplumsal tahayyülümüzdeki bir devrimi, bu aracılık formlarının marjinalleştirilmesini ve doğrudan erişim imgelerinin yaygınlaşmasını içeriyordu.

Bu da, burada tasvir ettiğim toplumsal formların doğuşuyla gerçekleşti: İnsanların ulus çapında (hatta bazen uluslararası çapta) bir tartışmaya doğrudan katıldıklarını düşündükleri kamusal alan; tüm ekonomik faillerin birbirleriyle anlaşmalı ilişkilere eşit seviyede girdikleri düşünülen pazar ekonomileri ve bir de elbette, modern yurttaşlık devleti... Ancak dolaysız erişimin tahayyülümüzü başka yollardan ele geçirdiğini de düşünebiliriz. Kendimizi moda alanlarında görürüz, örneğin stilleri benimseriz ve benimsetiriz. Kendimizi medya yıldızlarının tüm dünyadaki izleyicileri arasında görürüz. Ve bu alanlar kendi içlerinde hiyerarşik olsalar da -yarı efsanevi figürleri merkez alırlar-, bütün katılımcılara diğer bağılıklarının ya da aidiyetlerinin aracılık etmediği bir erişim sunarlar. Benzer bir şey, daha güçlü bir katılım tarzının söz konusu olduğu çeşitli toplumsal, siyasi ve dinsel hareketler için de geçerlidir. Modern hayatın önemli bir parçası olan bu hareketler insanlar arasında yerelliği aşan uluslararası bağlar kurmak suretiyle onları birleştirip tek bir kolektif fail haline getirir.

İnsanlar tarafından tahayyül edilen bu doğrudan erişim tarzları aslında modern eşitliğin ve bireyciliğin farklı yönleridir sadece. Erişimin doğrudanlığı hiyerarşik aidiyetin heterojenliğini ortadan kaldırır. Bizi tekipleştirir ve bu da eşit olmanın bir yoludur. (Tek yolu olup olmadığı, günümüzdeki çokkültürlülüğe ilişkin mücadelelerin çoğunda önemli bir meseledir.) Aynı zamanda, çeşitli aracılıkların geri plana itilmesi, hayatlarımızdaki önemlerini azaltır; birey giderek onlardan bağımsızlaşır ve dolayısıyla birey olarak özbilinci artar. Ahlaki bir fikir olarak modern bireycilik kesinlikle aidiyetin sona ermesi -yani kuralsızlığın ve çözülmenin bireyciliği - anlamına gelmez; kişinin daha geniş ve kişisellikten daha uzak varlıklara, devlete, harekete, insanlık topluluğuna ait olduğunu tahayyül etmesi anlamına gelir. Bir başka açıdan bakıldığında, “sosyal ağ” kimliklerinden ya da “ilişkisel” kimliklerden “kategorik” olanlara geçiş şeklinde tanımlanan değişimdir bu.⁶⁹

Modern doğrudan erişim toplumlarının önemli bir açıdan, modernlik öncesi olanlardan daha homojen olduklarını hemen görebiliriz. Ancak bu tespit, farklı tabakalar arasında kültür ve yaşam tarzı açısından birkaç yüzyıl öncesine kıyasla genellikle daha az fiili farklılık bulunduğu anlamına gelmez, her ne kadar böyle bir durum şüphesiz geçerli olsa da. Farklı sınıfların toplumsal tahayyüllerin birbirine çok daha yaklaştığı da doğrudur. Bir yerel topluluktaki, örneğin bir köydeki ya da kilise cemaatindeki insanların toplumlarının geri kalanı

hakkında çok az fikre sahip olmaları hiyerarşik, aracılı toplumların bir özelliği idi. Bir merkezi otorite imgesi, bu otoritenin iyi bir kralla kötü bakanlardan oluştuğu fikri olabilirdi insanların zihinlerinde, ancak tablonun geri kalanını nasıl dolduracaklarını pek bilmiyorlardı. Özellikle de krallığın başka hangi halklar ve bölgelerden oluştuğuyla ilgili pek fikirleri yoktu. Aslında siyasi elitlerin kuramı ve toplumsal tahayyülü ile daha az eğitilmiş sınıfların ya da kırsal kesimlerde yaşayan insanların tahayyülü birbirinden çok farklıydı. Bu durum birçok ülkede nispeten yakın zamana dek böyle sürüp gitti. Fransa’da 19. yüzyılın çoğu boyunca cumhuriyetçi liderlerin ulusun “tek ve bölünmez” olduğunu özgüvenle söylemelerine karşın, durumun bu şekilde olduğu gayet güzel biçimde belgelenmiştir.⁷⁰ Bu bölünmüş bilinç, bir doğrudan erişim toplumunun varlığıyla tamamen uyumsuzdu. Gerektiği dönüşüm sonunda Üçüncü Cumhuriyet tarafından gerçekleştirildi ve Devrim’in kuramsallaştırdığı modern Fransa ilk kez gerçek ve herkesi kapsayıcı oldu. Eugene Weber’in *Fransızlara Dönüşen Köylüler* adlı eserinin başlığı toplumsal tahayyüldeki bu (birden çok anlamdaki) devrimci değişimi yakalar.⁷¹

İdealizm Hayaleti

Bu Batı modernitesi tartışmasına önce bir kuram olan, ardından- sa toplumsal tahayyüllerin biçimlendirilmesine katkıda bulunan temel bir düzen fikriyle başlamış olmam bazı okuyuculara “idealizm” gibi, yani “fikirlere” tarihte bağımsız bir güç atfetmek gibi gelebilir. Nedensellik oku kesinlikle ters yönde gidiyor denebilir. Örneğin yukarıda bahsettiğim modern düzen anlayışında “ekonomik” modele verilen önem gerçekte olup bitenleri, örneğin tacirlerin yükselişini, kapitalist tarım formlarını, pazarların genişlemesini yansıtıyordur mutlaka. Doğru, “materyalist” açıklama bu olsa gerektir.

Bu tarz bir itirazın, birbirine rakip nedensel etkenler olarak gösterilen “fikirlerle” “maddi faktörlerin” arasında kurulan yanlış bir ikiliğe dayandığı kanısındayım. Oysa aslında insanlık tarihinde aynı anda bunların ikisi birden olan insani uygulamalar görürüz; yani insanlar tarafından zaman ve mekânda gerçekleştirilen ve genellikle zora başvurularak sürdürülen “maddi” pratikler ve aynı zamanda özkavrayışlar, anlama tarzları söz konusudur. Pratiklerin taşıdıkları anlamı katılımcılara aktarabilmesinin temel koşulu özkavrayışlar olduğundan, toplumsal tahayyüllerle ilgili olarak daha önceki bir bölümde tanımladığımız üzere, bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Sırf insan pratiklerinin anlamlı olmaları sebebiyle, bazı “fikirler” onlara içkindir; hangisinin hangisine yol açtığını sormak için birbirlerinden ayrı tutulamazlar.

“Materyalizmin” mantıklı gelmesi için, G. A. Cohen’in ustalıklı tarihsel materyalizm yorumuna benzer şekilde formüle edilmesi gerekmektedir.¹ Bu teze göre tarihte “maddi” şeylere, örneğin ekonomik olanlara, yaşam imkânlarına veya belki de güce yönelik güdüler egemendir. Üretim tarzlarının “daha yüksek” formlara tedricen dönüşmesini açıklayabilir bu. Her halükârda, belirli bir üretim tarzı belirli “fikirleri”, hukuki formları, genel kabul görmüş normları vs. gerektirir. Dolayısıyla Marksist kuramda, tam anlamıyla gelişmiş kapitalizmin feodal dönemin emek koşullarıyla uyumsuz olduğu kabul edilir. Gelişmiş kapitalizm hareket serbestisi olan ve emeğini uygun gördüğü şekilde satabilecek, resmen (kanunen) özgür işçileri gerektirir.

“Materyalist” tez, bu tür bir üretim tarzı ve hukuki formlar ve fikirler “paketinde”, kritik açıklayıcı faktörün birincisi olduğunu söyler. Failleri yeni tarzı benimsemeye iten temel güdü aynı zamanda onları yeni hukuki formları benimsemeye yöneltmişti, çünkü bunlar o tarz için gerekiydiler. Bu açıklamanın formu teleolojiktir, etkin bir nedensellik söz konusu değildir. Bir etkin nedensellik ilişkisi varsayılır ve tarihsel anlatıya yedirilir: Hukuki formlar kapitalist üretim tarzını (etkin neden) kolaylaştırdığından, temel motivasyonları bu tarzı benimsemek olan failer (başta ne yaptıklarının bilincinde olmasalar da) yeni hukuki formları yeğlemeye sevk edildiler. Bu “öyle-olması-için” tarzı bir açıklamadır, dolayısıyla teleolojik bir açıklamadır.

Materyalizmin bu şekilde formüle edildiğinde tutarlılaştığı, ancak buna karşılık evrensel bir ilke olarak inandırıcı olmadığı söylenmelidir. Ekonomik güdünün başatlığını ayırt etmemizi sağlayacak ve belirli ahlaki fikirlerin benimsenmesini açıklayan birçok bağlam vardır; örneğin 1960’larda reklamcılarının yeni dışavurumcu bireycilik dilini ve sonunda yeni idealleri benimsemeleri. Ancak Reformasyonun iman yoluyla kurtuluş doktrininin yayılmasını ekonomiyle açıklamak pek inandırıcı değildir. Tarihteki tek genel kural, tek bir motivasyon düzenini daimi yönlendirici kuvvet olarak belirleyen bir genel kuralın bulunmayışıdır. Tarihteki “fikirler” hep belirli pratiklerle sarmalanmış olarak ortaya çıkarlar, bunlar sadece söylemsel pratikler olsa bile. Ancak bu fikir ve pratik paketlerinin benimsenmesine ve yaygınlaştırılmasına yönelik motivasyonlar çok çeşitli olabilir; hatta bu motivasyonların (“ekonomik”, “siyasi”, “ülküsül” vs.) insanlık tarihi boyunca geçerli olan bir tipolojisine sahip olup olmadığımız bile belli değildir.

Bu fikir farklı bir şekilde de ifade edilebilir. Herhangi bir yeni pratiğin ya da kurumun “maddi” koşullarının bulunduğu barizdir. Mo-

dem kapitalizm dallanıp budaklanan bir ticari pratikler öbeği; ticaret, para, bankalar, muhasebe yöntemleri vs. olmadan yükselemezdi. Ancak bir başka açıdan bakıldığında bunlar “fikirler” boyutunda koşullar getirirler. İnsanların bu pratiklere girişmek için başka insanlarla birlikte nasıl faaliyet göstereceklerine ve normların ne olduğuna ilişkin belirli anlayışları paylaşmaları gerekir. Bunu kanıksadığımız için farkına varmayız. Veya Adam Smith gibi, insanların “mal ve hizmet takasına”² ezelden beri meyilli olduklarını ve belki de önceden sadece böyle faaliyetlere girişmek için gerekli becerilerden veya belirli prosedürlere ilişkin ayrıntılı bilgilerden yoksun olduklarını varsayabiliriz.

Oysa geçmişe, Marcel Mauss’un hakkında yazdığı türden³ armağan-takas toplumlarına götürülsek “ticaretimizi” açıklamakta son derece zorlanacağımızı, hatta ticaretimizin o topluma mensup insanlara korkunç ve aşağılayıcı gelebileceğini görürdük: Örneğin verilen armağanın karşılığını hemen parayla ödemediğimizde veya daha kötüsü, armağanı iade edip yerine başka bir şey istediğimizde olduğu gibi.

Demokratik özerklik gibi yeni bir siyasi pratiği başlatmak söz konusu olduğunda örneğin, pek çok örnekte eksik olan şeyin (Söz konusu halkların birbirine yakınlığı ya da iyi iletişim imkânları gibi) belirli “maddi” koşullar veya (Kraliyet baskısına ya da aristokratların sömürüsüne karşı duyulan öfke gibi) “maddi” kabul edilebilecek motivasyonlar olmadığını görürüz; asıl mesele, önceki bölümde irdelenen durumlarda görüldüğü gibi müşterek bir özerklik repertuvarının yokluğudur.

Genellikle yeni bir pratiğin hem “maddi”, hem de “fikirsel” koşulları olur; hangisini açıklamaya çalışacağımız hangisinin sorunlu olduğuna bağlı olabilir. Neden bir demokratik devrim daha önce değil de tam o sırada gerçekleşmiştir? Yanıt şu olabilir: Çünkü insanların hükümdarlık yönetimi yüzünden çektikleri sıkıntı devrimin hemen öncesinde doruk noktaya çıkmıştır. Veya şu olabilir: Çünkü demokrasi- nin refah getirisinin çarpıcı örneklerini (Avrupa’nın cazibesi?) görmeye başlamışlardı. Ama şu da olabilir: Çünkü o anda, bir despotluğun yerine yenisini getirecek bir devrimle yetinmek yerine, kendini sürdürebilecek bir demokrasi kurmalarını sağlayacak repertuvarı geliştirmişlerdi. Şu da olabilir: Çünkü demokratik yönetim şekilleri o sıralar insanlık haysiyetine daha uygun ve doğru görünmeye başlamıştı. Birinci türden açıklamaların, mutlaka ikinci gruptakilerden daha doğru olması gerektiğini düşündürecek ampirik temelli bir geçerli sebep yok. Hangisinin ağır bastığı önsel olarak belirlenemez ve duruma göre değişir.

Ama sırf iki seviyenin böyle iç içe geçmesi sebebiyle, yeni ahlaki düzen fikrinin zamanla modernitenin toplumsal tahayyüllerini değiştirebilmesini sağlayan gücü nasıl edindiğinden burada biraz bahsetmek faydalı olabilir ve ayrıca “idealizmle” ilgili kaygıları bahsettiğim türden değişimlere ilişkin bir nedensel açıklama sunmadan dindirme-ye yarayabilir.

Bu modern düzen fikrinin bir bakıma kökeni olan bir bağlamdan, din savaşlarının yol açtığı yıkıma tepki veren kuramcıların söylemsel pratiklerinden bahsetmiştim. Hedefleri mezhepsel farklılıkların ötesinde istikrarlı bir meşruiyet zemini bulmaktı. Ancak bu girişimin tamamının daha da geniş bir bağlamda konumlandırılması gerekir: 14. yüzyılın sonundan 16. yüzyıla dek süren, feodal soylular sınıfının ehlileştirilmesi ya da evcilleştirilmesi denebilecek bir bağlamdır bu. Soylu sınıfının teoride krala bağlı olan, ancak pratikte zorlayıcı güçlerini kraliyet iktidarından onay almadan her türlü sebeple kullanabilen ve genellikle çok sayıda yandaşa sahip olan yarı bağımsız savaşçı beyleri olmaktan çıkıp hükümdarlığın/ulusun sık sık askeri hizmet verebilen, ama artık bu açıdan bağımsız hareket edemeyen hizmetkârlarına dönüşmesini kastediyorum.

Bu değişim İngiltere’de temelde Tudorlar döneminde gerçekleşti; onlar Güller Savaşı’nda krallığı harabeye çeviren eski savaşçı kastın kalıntıları üzerine yeni bir hizmetkâr soylular sınıfı inşa ettiler. Fransa’da eski *noblesse d’épée*’nin yanı sıra yeni *noblesse de robe*’u [Cüppe Soyluları] da inşa etmeyi içeren süreç daha uzun ve çekişmeli oldu.

Bu değişim soylu ve seçkin elitlerin özkavrayışlarını, toplumun tamamına değil bir sınıf ya da tabaka olarak kendi konumlarına ilişkin toplumsal tahayyüllerini değiştirdi. Yeni sosyallik modellerini, yeni idealleri ve bu sınıfların rollerini icra etmeleri için gereken yeni eğitim anlayışlarını beraberinde getirdi. İdeal artık onur kurallarını benimsemiş yarı bağımsız savaşçı, “preux chevalier” [Yiğit şövalye] değil, başkalarıyla birlikte kraliyet iktidarına danışmanlık yapan/hizmet veren saray adamıydı. Yeni centilmenin temelde silah kullanmayı öğrenmesi değil, “sivil” yönetici olmasını sağlayacak bir hümanist eğitim alması gerekiyordu. İşlevi artık önce meslektaşlarına, nihai olarak da egemen iktidara danışmanlık yapmak ve onları ikna etmektir. Kendini takdim, belagat, ikna, arkadaşlık kurma, etkileyici görünme, lütfkârlık ve hoş gitme kapasitelerini geliştirmesi şarttı. Eski soylular konaklarında, aslları olan hizmetçilerle çevrili halde yaşarlarken, üst tabakanın yeni insanları hiyerarşik ilişkilerin daha karmaşık ve çoğunlukla muğ-

lak, bazense henüz belirlenmemiş olduğu saraylarda ya da şehirlerde faaliyet göstermek durumundaydılar.⁴ (Çünkü ustaca manevralar sayesinde bir anda tepeye çıkabilirdiniz veya hatalar yüzünden ansızın düşebilirdiniz.)

Elitlerin hümanist eğitim almalarının önem kazanmasının sebebi budur. Oğlunuza atlı mızrak dövüşü yapmayı öğretmek yerine ona Erasmus ya da Castiglione okutun ki doğru düzgün konuşmayı, iyi intiba uyandırmayı, çeşitli durumlarda başkalarını ikna edecek şekilde sohbet etmeyi öğreysin. Bu eğitim, soyluların ya da seçkinlerin çocuklarının kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kalacakları yeni türden toplumsal alanda, yeni sosyallik tarzlarında anlamlıydı. Yeni sosyalliği tanımlayan paradigma ritüelleşmiş dövüş değil, bir yarı-eşitlik ortamında sohbet etmek, konuşmak, memnun etmek, ikna edici olmaktır. Yarı eşitlik derken hiyerarşinin yokluğunu kastetmiyorum, çünkü saray toplumu baştan aşağı hiyerarşıkti; karmaşıklık, muğlaklık ve belirsizlik gibi yukarıda bahsettiğimiz nedenlerle hiyerarşinin kısmen paranteze alınmasını gerektiren bir ortamdan bahsediyorum. Kişi bu yüzden, çeşitli seviyelerdeki insanlarla nezaket sınırları dahilinde konuşmayı öğrenir, çünkü memnun edici ve ikna edici olmak bunu gerektirir. Sürekli mevkiinizi istismar edip astlarınızı yok sayıyorsanız veya üstleriniz karşısında diliniz tutuluyorsa bir yere varamazsınız.

Bu nitelikler genellikle “kibarlık” teriminin kapsamına alınıyordu, ki etimolojisi nerede sergilenmeleri gerektiğine işaret eder. Terim eskiydi, trubadurların zamanına dayanıyordu ve 15. yüzyılın serpilen Burgonya sarayında kullanılmıştı. Ama anlamı değişti. Eski saraylar, yarı bağımsız savaşçıların kraliyet mensuplarının etrafında atlı mızrak dövüşleri yapmak ve hiyerarşik gösterilerde bulunmak için arada sırada toplandıkları yerlerdi. Ancak Castiglione’nin çoksatın *Courtier*’indeki ortam Urbino Düşesi’nin şehirdeki sarayıdır; orası saray adamının daimi ikamet yeridir ve mesleği hükümdarına danışmanlık yapmaktır. Hayat süregelen bir konusmadır.

“Kibarlığın” sonraki anlamı zamanla bir başka terimle, “medenilik” özdeşleştirilmiştir. Bunun da yoğun bir arka planı vardır, ki 2. Bölüm’ün ikinci altbaşlığında anlatmaya çalıştım. Gördüğümüz gibi o da düzenli devletle ve aşırı şiddetin bastırılmasıyla ilgiliydi.

Yani Yüksek-Rönesansın “kibarlık” anlayışı onu aynı çağın “medenilik” anlayışına yaklaştırır.⁵ Bu yaklaşma, yeni oluşan modern devletin idaresinde aristokrasinin ehlileştirilmesini ve toplumun büyük içsel pasifizasyonunu yansıtır (dış savaş ayrı bir meseleydi). Bu iki

erdem, kişinin yeni elit toplumsal alanda birlik ve bütünlük oluşturması için gereken niteliklere işaret eder. “Bütün insan toplulukları kibarlıkla ve insanlıkla sürdürülür ve korunur”; ve “uygarlığın başlıca belirtileri sessizlik, uyum, uzlaşma, arkadaşlık ve dostluktur”. Sosyal uyumu ve genel barışı destekleyen erdemler uygarlığın yanı sıra “Kibarlık, İncelik, Canayakınlık, Merhamet, İnsanlık”tır.⁶

Yukarıdaki uygarlık irdelemesi bize pasifize edilmiş elitlere dönüşümün üçüncü bir yönünü işaret eder. Uygarlık insanların doğal bir durumu değildi. Kolayca erişilen bir şey de değildi. Büyük disiplin çabalarını, ham doğanın ehlileştirilmesini gerektiriyordu. Çocuk “doğal” kanunsuzluk durumunun somutlaşmış halidir ve baştan biçimlendirilmesi gerekir.⁷

Yani uygarlık kavramını sadece soyluların ehlileştirilmesi bağlamında değil, toplumun tüm sınıflarını en az 17. yüzyıldan itibaren Avrupa toplumunun çarpıcı bir özelliği olan yeni ekonomik, askeri, dinsel, ahlaki disiplin çeşitleri aracılığıyla baştan biçimlendirmek gibi çok daha geniş kapsamlı ve büyük bir girişimle ilintili olarak anlamamız gerekir. Bu girişim gücünü hem Protestanlarla Katoliklerin daha eksiksiz bir dinsel reformu arzulamalarından, hem de devletlerin daha çok askeri güç ve dolayısıyla daha verimli bir ekonomi edinme arzularından alıyordu. Aslında bu iki program genellikle iç içe geçiyorlardı; reformcu devletler dini çok iyi bir disiplin kaynağı, kiliseleriye faydalı araçlar olarak görüyorlardı. Buna karşılık birçok dinsel reformcu da düzenli sosyal yaşamı imana gelişin temel ifadesi olarak görmekteydi.

Yani kibarlık, uygarlık ve (dinsel) Reform ideallerinin iç içe faaliyet gösterdiklerini ve bağlantılı oldukları Avrupa toplumundaki değişim vektörlerini görüyoruz: Düzenli devlet, şiddetin azalması, özdenetim disiplinleri ve ekonomik reform, böyle ilkelerde temellenmiş yeni kurumlar/pratikler, örneğin değişmiş ekonomik girişimcilik tarzları, yeni “kapatılma” tarzları -hastaneler, okullar, ıslahevleri-, yeni askeri organizasyon tarzları vs...

Bu idealizm midir? Öyle denebilirdi sanırım, bu ideallerin Avrupa toplumunu durup dururken etkileyerek bu değişimlere yol açtıklarını düşünenecek kadar aptal birisi çıksaydı. Ama aslında böyle bir şey düşünülemez. Her aşamada ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş çoğul motivasyonlar görürüz: Düzeni korumaya çabalayan kraliyet devletleri, savaşacak gücü toplamaya çalışan ve bunun için ekonomik gelişmeye ihtiyaç duyduklarını giderek daha çok anlayan aynı devletler; bu kra-

liyet devletlerine hizmet ederek veya ticaret yoluyla yükselebilecek, soylu olmayan yeni tabakalar; bir de birçok insanı etkileyen ve direnilmesi güç değişimleri sık sık dayatan Reform itkisinden kaynaklanan güçlü güdü vardır elbette. Bütün bunlar ideallerin ifade bulduğu değişimlerin gerçekleşmesine katkıda bulundular.

Bütün bunlar, modern düzen idealiyle uyumlu yeni bir zihinsel dünyanın yaratılmasına katkıda bulundular. Bağlantıların ve yakınlıkların izini sürmek güç değildir. Bir yanda paradigmasının yarı eşitlik koşullarında konuşmak olduğu, uygarlık kavramıyla bağlantılı yeni bir elit sosyallığı modelinin gelişimini görürüz; diğer yandaysa bu uygarlığı egemen tabakanın ötesine, toplumun çok daha geniş kesimlerine yayma projesini görürüz. Burada modern ahlaki düzen anlayışıyla yakınlıklar vardır. Konuşma olarak sosyallik, hiyerarşik düzen yerine takas toplumu modelini akla getirmiş olabilir; elit olmayan kişileri disiplin yoluyla dönüştürme projesiyse uygarlığın özelliklerinin son- suza dek tek bir sınıfa ait olmayacakları ve daha yaygınlaşmalarının tasarlandığı anlamına gelebilir. Aynı zamanda, halkı baştan biçimlendirme hedefinin kendisi, eski düzen anlayışlarının terk edildiğini ima eder; yarı Platoncu versiyonda bu anlayış, gerçeğin zemininde yatan ve kendini gerçekleştirmeye ya da en azından gerçekleşmesi önündeki engelleri aşmaya çalışan –Macbeth’in işlediği suç karşısında dehşete kapılan doğa unsurları hatırlanabilir- bir ideal *formdur*.. Yeniden biçimlendirme hedefi daha çok düzenin yapıcı zanaatla uygulanması gereken bir formül olduğu anlayışına uyar, ki modern düzenin sunduğu da budur; toplumlar insan failliğinden, anlaşma aracılığıyla doğarlar; ama Tanrı bize uymamız gereken modeli vermiştir.

Bunlar olası yakınlıklardır; ama başkaları da vardır. Örneğin konuşma olarak toplum, cumhuriyetçi özerklik idealine yeni bir geçergililik katabilir, tıpkı Rönesans İtalya’sında ve daha sonra Kuzey Avrupa’da, özellikle de içsavaş sırasında ve sonrasında İngiltere’de kattığı gibi.⁸ Veya diğer toplumsal dönüşümün failinin, “mutlak” monarşi devletinin egemenliğinde kalabilir.

Tasvir ettiğimiz elit toplumsal bilinci modern toplumsal tahayyül alanına sürüklediği anlaşılan şey, 18. yüzyılda yeni sosyalleşme tarzlarının gelişmesidir; özellikle de, bu gelişmelerin biraz daha erken bir tarihte başladığı İngiltere’de... Bu dönemde, toplumun yönetilmesi ya da denetlenmesiyle ilişkili elit sosyal tabakaların genişleyip, temelde “ekonomik” işlevlerle ilgilenen tabakaları ya şimdiden egemen olan sınıfın mensuplarının bu işlevlere yönelmeleri, örneğin zenginleşen

toprak sahipleri olmaları sebebiyle ya da tacirlere, bankerlere ve genel olarak mal mülk sahiplerine yer açılması yoluyla kapsadıkları görüldü.

Şimdi, yukarıda bahsettiğim yarı eşitlik koşullarının daha geniş bir uçurumun üstünde köprü kurmaları gerekmektedir. “Topluma” üyelik anlayışı çağcıl eşitlik anlayışını tamamen tehlikeye atmadan genişletildi ve belirli seçkinlik ya da soyluluk özelliklerinden ayrı tutuldu (Ancak bu arada “soyluların” dili korundu). Artık çoğunlukla “kibarlık” denen genişletilmiş medenilik anlayışı uyum yaratma ve sosyal ilişkilere rahatlık getirme hedefine yönelik olmayı sürdürdü, ama artık farklı sınıflardan insanları bir arada tutması ve kahvehaneler, tiyatrolar, bahçeler gibi yeni mahallerde faaliyet göstermesi gerekiyordu.⁹ Yine eski medenilik anlayışında olduğu gibi, kibar sosyeteye girmek için kişinin ufkunu açması ve mahremi aşan daha yüksek bir varoluş tarzına geçmesi şarttı; ancak artık vurgu yardımseverlik erdemindedir ve eski savaşı ya da saray adamı kurallarının teşvik ettiğinden daha az bariz bir şekilde rekabetçi bir yaşam tarzındadır. 18. yüzyılın kibar sosyetesini bir “duyarlılık” etiğinin yükselmesini bile sağladı.

Hiyerarşiden bu göreceli uzaklaşma ve iyilikseverliğin yeni merkeziliği o çağı yukarıda tasvir edilen modern düzen modeline yakınlaştırdı. Aynı zamanda, “topluma” ekonomik işlevlerin eklenmesi medenilikle bu düzen anlayışının arasındaki yakınlığı artırdı.

Bu 18. yüzyıl dönüşümü, Batı modernitesinin gelişiminde bir bakıma kritik önem taşır. “Kibar” sosyetenin yeni bir öz bilinci vardı, ki buna yeni bir anlamda “tarihsel” denebilir. Ekonomik desteklerinin öneminin eşi görülmemiş bir şekilde bilincinde olmakla kalmıyordu; aynı zamanda “ticari” topluma, tarihin yakın zamanda varılmış bir safhasına ait bir yaşam tarzı olarak tarihteki yerini yeni bir şekilde kavırıyordu. 18. yüzyılda üretilen yeni aşamacı tarih kuramlarına göre insan toplumu, ekonomilerinin formu (Örneğin avcı-toplayıcı, çiftçi vs.) tarafından belirlenen bir dizi aşamayla geliyordu ve çağdaş ticari toplum bunların sonucunda oluşmuştu.¹⁰ Böylece insanlar soyluların ehlileştirilmesi adını verdiğim dönüşümün tamamını ve modern toplumların içsel pasifizasyonunu yeni bir açıdan değerlendirmeye başladılar. Ticarete, “le doux commerce”e bu güç, askeri değerleri geri plana itme ve askeri yaşam tarzına astlık rolü biçme, insan kültüründeki çağlar boyu süregelen egemenliklerine son verme gücü verildi.¹¹ Siyasi toplumlar artık basitçe kalıcılıklarına göre anlaşılamazlardı; olayların gerçekleştiği dönemi göz önünde bulundurmak gerekiyordu. Modernite benzersiz bir dönemdi.¹²

II

DÖNÜM NOKTASI

6

İnayet Deizmi

Şimdi öykümüzün ana temasına geri dönelim: Dışlayıcı hümanizm nasıl önce elitlerin arasında, sonra da daha genel olarak, daha çok sayıda insan için uygun bir seçenek haline geldi?¹

Dışlayıcı hümanizmin doğuşu, genellikle “deizm” denen bir ara safhadan geçerek gerçekleşti. Deizmin çeşitli yönleri vardır ve bu kısmın bölümlerinde bu yönlerin üç tanesine odaklanmak istiyorum. Birincisinin merkezinde dünyanın Tanrı tarafından tasarlandığı fikri yer alır. Genel bir fikir olarak elbette ki tümüyle geleneksel olan bu anlayışta, 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılda insanmerkezliliğe doğru bir kayma gerçekleşir. Bu kaymanın sonucuna *inayet deizmi* adını vereceğim. Deizmin ikinci yönü gayrişahsi düzenin önceliğidir. Tanrı bizlerle esasen, belirli bir varlık düzeni tesis ederek bağlantı kurar ve yanlış ve batıl görüşlerle yanıltılmazsak bu düzenin ahlaki şeklini kolayca kavrayabiliriz. Bu düzenin gereklerine uymakla Tanrı’ya itaat etmiş oluruz. Deizmin üçüncü yönünü ilaveler ve yozlaşmalar yüzünden karartılmış ve şimdi tekrar aydınlığa çıkartılması gereken bir gerçektir, ilk doğal din fikrinde görürüz.

1

Modern ahlaki düzen söyleminin *ilahi takdir* anlayışını nasıl yeniden yapılandırıldığını yukarıda görmüştük. Ona dair, bir anlamda

“ekonomist” bir algıya yol açmıştı. Ancak burada anlattığım öykü için kritik önem taşıyan değişim, *ilahi takdirin* hedeflerinin daraltılmasıdır. Tanrı’nın bize ilişkin emelleri azalır ve tek bir amaca, bizim için tasarladığı bu karşılıklı çıkar düzenini benimsememiz amacına dönüşür.

Tanrı’nın düzeninin can alıcı bir özelliği, onu oluşturan yaratıkların ve özellikle bizlerin iyiliğine yönelik olmasıdır ve bu düzeni keşfedip tanıyabilmemiz de bu yüzdendir. Yahudi-Hristiyan geleneğinde yeni değildir bu. Tanrı’nın dünyayı yaratmakta başka amaçları da olduğu; bunların çoğunu anlayamayacağımız, ama Tanrı’yı sevmek ve ona tapmanın bunlar arasında yer aldığı öteden beri düşünülmüştü. Bu yüzden Tanrı’yı ve ona bağlı olduğumuzu kabul ettiğimiz anda, insan gönencinin ötesine geçen bir taleple de yüz yüze kalıyorduk.

Ancak 17. yüzyıl sonu/18. yüzyıl başları civarında insanmerkezliliğe doğru çarpıcı bir kayma gerçekleşti. Aslında bu kaymayı daha iyi anlayabilmek için her biri aşkının rolünü ve yerini daraltan dört değişim yönünü ayırt etmeliyiz.

İnsanmerkezci ilk değişim, Tanrı’nın daha başka niyetleri olduğu anlayışının, yani Tanrı’ya planını gerçekleştirmekten fazlasını borçlu olduğumuz fikrinin silikleşmesiyle birlikte gerçekleşir. Bu da temelde kendi iyiliğimize ulaşmayı ona borçlu olduğumuz anlamına gelir. Bu, Tindal tarafından *Christianity as Old as the Creation*’da [Yaradılış Kadar Eski Olan Hristiyanlık] formüle edilmişti; bu başlık deizmin yukarıda değindiğim üçüncü yönünü, bir ilk doğal dine yapılan atfı da yansıtır. Tindal’a göre Tanrı’nın bizimle ilgili niyeti “akıllı yaratıklarının karşılıklı çıkar ve mutluluklarının”² gerçekleştirilmesinden ibarettir.

Tindal uç bir örnekti ve 18. yüzyılın başında yayımlanan kitabına katılan çok kişi olmadı. Tindal en uç noktaya kadar gitmişti, ben- se burada bir eğilimden bahsediyorum. Ama bu eğilimi dile getiren tek kişi Tindal değildi kesinlikle. Hollanda’da Huguenot’lu sürgünler, Jean Leclerc ve Jacques Bernard vardı; bir süre sonra Fransa’da Abbe de Saint-Pierre erdemli yaşayışın Tanrı’ya layık tek ibadet şekli olduğunu savundu. Din ve siyasetin hedefleri aynıydı: “l’observation de la justice et la pratique de la bienfaisance.” (Adaleti gözetmek ve hayır işlemek). Yaklaşımı son derece yaygınlık kazanan Abbe de Saint-Pierre’in yarattığı bu “bienfaisance” terimi Aydınlanmanın anah- tar kavramlarından biri haline geldi. Tanrı’ya taktığı en gözde isimler “l’Être souverainement bienfaisant” (Hayırların En Yücesi) ve “l’Être infiniment bienfaisant” dı (Sonsuz Hayırlı).³

Ancak bu net ifadeleri paylaşılanların ötesinde, geleneksel inançlara sahip kişiler bile bu insanlaştırma eğiliminden etkilendiler; imanlarının aşkın boyutu daha az merkezi hale gelmeye başladı.

İnsanmerkezli ikinci değişim ilahi lütfun geri plana çekilmesidir. Tanrı'nın tasarımı, aklın fark edebileceği türdendi. İnsanlar zor olanı başarıp akıl ve disiplin yoluyla bu düzeni hayata egemen kılabilirlerdi. Aklın gücünün bu denli yüceltilmesine katılabilecek, eskinin geleneksel düşünceleri bile düşmüşlüğüümüzü göz önüne alarak bu noktada, rasyonel disiplin programının uygulanması için gerekli iyi niyet ölçütünün Tanrı'nın lütfunu gerektirdiğini eklerlerdi herhalde. Daima reddedilmemiş olsa da Tanrı lütfu, "deist" adını verdiğim düşünsel iklimde belirginliğini yitirir.

Tanrı'nın hâlâ bir rolü vardır elbette; hatta ona genellikle iki rol atfedilir. Birincisi, bizleri yaratmış ve akılla donatmıştır; bazı durumlarda bunlara iyilikseverlik de eklenir. Harekete geçip Tanrı'nın planını uygulamamızı sağlayan yetiler bunlardır. İkincisi, bunun yeterli olmaması durumunda, Tanrı zamanın sonunda yargıç olarak duruş, hayal edilemeyecek kadar mutluluk verici ödüller ve ağza alınmayacak kadar acı çektirici cezalar vermeyi vaat eder; ve bunlar yapmamız gereken işe odaklanmamızı sağlayacaktır.

Kimi yazarlar insanın özündeki iyilikseverliğe, kimileriye ödüllere ve cezalara daha çok bel bağlar. Locke uç bir noktadadır. Tembellik, kıskançlık, şehvet, hırs, batıl inanç, kötü eğitim ve gelenekler tarafından doğru aklın yolundan saptırılabilceğimizi, Tanrı'nın bu ödülleri ve cezaları koymakla ve (vahiy yoluyla) bildirmekle inayetli davranıldığını, bunlar olmazsa ona itaat etme motivasyonunu bulamayacağımızı düşünür.

"Filozoflar gerçekten de erdemin güzelliğini gösterdiler: Onun güzelliğini sergilediler ve insanların dikkatini ve övgüsünü ona yönelttiler; ancak Tanrı vergisi olmaktan çıkardıklarından, erdeme sarılmak isteyen pek az kişi çıktı ... Ama artık teraziye erdemin kefesinin ağır basmasını sağlayacak "olağanüstü ve ölümsüz bir ihtişamın ağırlığı" eklendiğinden, ona ilgi duyuldu; ve erdem artık bariz bir şekilde en zenginleştirici ve kesinlikle en karlı kazanımdır ... İnsanları cezbeden bir başka güzel ve faydalı yönü var; burada iyi yaşarlarsa sonrasında hep mutlu olacaklar. Gözleri bir başka hayatın sonsuz, ifade edilemez hazlarına açılırsa kalpleri onları harekete geçirecek sağlam bir sebep bulacak. Ahlak sadece bu temel üstünde sarsılmadan durabilir ve tüm rakiplerine meydan okuyabilir."⁴

Bu fikir başkalarına, örneğin Shaftesbury'e ve sonrasında Hutcheson'a itici geldi. Onlar içimizdeki sevgi, iyilikseverlik ve dayanışma güdülerinin gücünde ısrar ettiler. Bu ikinci varyant 17. yüzyıl boyunca zemin kazandı; "cehennemin gerilemesi" sürecinde, amansız ve cezalandırıcı bir Tanrı'ya duyulan geleneksel inancı kabullenmek yönünde giderek artan bir gönülsüzlük ortaya çıktı. Ancak iki formda da ilahi lütfâ rol verilmemiştir.

Üçüncü değişim ilk ikisinden kaynaklanır. Gizem hissi zayıflar. Yüzyılın sonunda Toland'ın *Christianity not mysterious*'ıyla bu konuda da uç bir açıklama yapıldı; kitap epey eleştirildi, hatta İrlanda'da infaz memuru tarafından yakıldı. Ancak bu kitap da başkalarının ifade etmeye çekindiği daha kapsamlı bir eğilimi yakalayarak onu sonucuna vardiyyordu.

Bu bir bakıma diğer iki değişimin ve doğal düzenle ilgili genel anlayış tarzının sonucudur. Tanrı'nın bizimle ilgili niyetleri sadece kendi iyiliğimizden ibaretse ve bu, doğamızın tasarımıyla anlaşılabilirse, burada artık gizem barınamaz demektir. Geleneksel Hristiyan inancının merkezi gizemlerinden birini, kötülüğü, Tanrı'ya yabancılaşmamızı ve yardım almadan ona geri dönmeyişimizi bir kenara itersek ve gereksindiğimiz tüm motivasyona özçıkarcımızı iyi anlamakla ya da iyilikseverlik hislerimizle ulaşabileceğimizi düşünürsek, bu durumda insan kalbinde artık gizem kalmaz.

Diğer büyük gizem alanı olan Tanrı'nın *inayeti*nin de içi boşaltılmıştır. Tanrı'nın *inayeti* bizim için kurduğu plandan ibarettir ve bu planı anlarız. "Cüzi takdirin", belirli durumlardaki öngörülemezlik müdahalelerin artık planda yeri yoktur; tıpkı mucizelerin yerinin olmaması gibi. Hatta eğer Tanrı evreninin kanunlarını kavrayabilmemiz ve dolayısıyla planını uygulayabilmemiz konusunda aklımıza güveniyorsa, mucizevi müdahalelerde bulunması sorumsuzluk olur ve planına ters düşer. Tanrı kanunlarını özel durumlara göre değiştirseydi Hutcheson'ın savunduğu gibi bu, "insanların tüm plan ve tedbirlerini, bütün sağduyulu eylemlerini anında geçersiz kıları".⁵

Dördüncü değişim, Tanrı'nın insanları şimdiki durumlarındaki yetersizliklerinin ötesine geçirecek bir dönüşümü planladığı fikrinin sönükleşmesiydi. Hristiyan geleneğinde bu fikir genellikle insanların Tanrı'nın yaşamını paylaşmaları şeklinde ifade edilmiştir. Yunanca yazan kilise kurucuları ve ardından Cambridge Platoncuları, insanoğlunun kaderinin parçası olan "theiosis"ten, "tanrılaşmadan" bahsediyorlardı. Bu ümit, bir anlamda insan gönençinin ötesine geç-

me talebinin bir benzeridir. Tanrı'yı sevmek ve yarattıklarını da tıpkı Tanrı'nın yaptığı gibi tümüyle sevmek çağrısına, bu yükseklikleri bize ulaştırılacak bir değişim vaadi eşlik eder.

Bu ümit, ahiret hayatı anlatısı olarak uzun ömürlü olur. Bu hayattaki yetersizliklerimizi aşmamızı sağlayacak dönüşüm, ölümden sonraki bir başka hayatta gerçekleşecektir. Örneğin Butler ve Kant gibi figürler, diğer değişimlerden bazıları karşısında geri adım atsalar da geleneksel Hristiyan doktrininin bu kalıntısına tutunurlar. Dönüşüm doktrini bu haliyle bu dünyadaki Hristiyan hayatından güvenli bir şekilde soyutlanmış, tamamen diğer dünyaya ilişkin kılınmıştır elbette.

Tüm bu değişimlerin temelinde yatan nedir? O sıralar, açıklama getirilmesine katkıda bulunacak birçok faktör vardı şüphesiz (Burada sunulan açıklamaların yukarıda bahsettiğim kısmi ve parçalı türden olacaklarını hiç unutmamak gerekir).

Dinsel coşkunun ve anlaşmazlıkların Chaunu'nün bahsettiği "yüksek dalgaları", bir buçuk asırlık yoğun akıştan sonra geri çekilmeye başlar. Güçlü bir ideolojik seferberlik hareketindeki bu türden yorulma tepkisine kendi yüzyılımızdan da aşınayız; benzer bir şey 17. yüzyılın sonunda hem İngiltere'de, hem de Fransa'da gerçekleşmiş gibidir. İki ülkenin de egemen sınıfları agresif dinsel partizanlığa giderek daha az sempati duymaya başladılar. Hoşgörü giderek daha çok benimsenen bir norm halini aldı. Louis'nin 1685'te Nantes Fermanı'nı feshetmesine Avrupa'nın genelinin verdiği tepki, bu eylemin Avrupalı elitlerin güçlü fikir akımlarına epey ters düştüğünü gösterir.⁶

Daha belirgin bir şekilde, içsavaştan sonra İngilizlerin yoğun partizanlığın bedellerini düşünmek için sebepleri oldu. Restorasyonda fanatikliğe ve "taşkınlığa" tepki gösterilir. Aynı zamanda, kısmen bu yüzden ve belki de kısmen yeni bilimin başarısı sebebiyle, daha akılcı ve doktrinsel açıdan daha az karmaşık, daha basit bir dinde ısrar ediliyordu.

Bütün bu faktörler bir rol oynadılar; ama bunların tasvir etmekte olduğum dört yönlü değişimi, insanmerkezliliğe geçişi tamamen aydınatabileceklerini düşünmüyorum. Birçok Avrupa ülkesinin yönetici katmanlarındaki dinsel hararetin azaldığı kesindir. Çoğu kahvehane ya da salon sohbetlerinde belirli bir şüphecilik, hatta eleştirel bir yaklaşım seçilebiliyordu. Dönemin din adamlarının ve önde gelen dindar kişilerin sık sık önemli bir dini müdafaa (*apology*) görevinin kendilerini beklediğine inanmalarının sebebi, net biçimde ifade edilen yaygın bir inançsızlık değil, bu genel ortamdır. Boyle ve Clark gibi önemli

figürler, Tanrı'nın varlığının ve iyiliğinin somut kanıtlarını sunma peşindeydiler. Butler'ın yazılarının çoğunda dini müdafaaya yönelik bir niyet vardır.

Hatta Butler, 1751'de kendi piskoposluk bölgesindeki din adamlarını eleştirirken "Bu ülkede dinin genel olarak yozlaştığını, bunun artık herkes tarafından görülen ve ciddi olan herkesi bir süredir yakındıran bir durum olduğunu" söyler. Butler'a göre böyle meseleleri ciddiyetle düşünen "ve inançsızlıklarını açıkça ifade eden kişilerin sayısı ve sayılarıyla birlikte gayretleri de" artmaktadır.⁷

Günümüzde dünyada bol bol bulunan türden gerçek inançsızların, yani Tanrı'ya inanmayı açıkça reddeden kişilerin sayısı 1751'de o kadar fazla değildi, ama bu tanıma uyan azınlık yüksek mevkilerdeydi. Butler dinde gayretin azalmasına, hatta dinden soğumaya tepki gösteriyordu. Ancak bu durum tarihin birçok döneminde görülmüş ve rakip bir inanç sisteminin yükselmesine yol açmamıştır.

Daha da önemlisi, etkili kitabında Michael Buckley'in belirttiği gibi, bu soğumanın yol açtığı büyük müdafa çabası kendi kendine çabalarının odağını son derece daraltmıştır. İsa'nın kurtarıcı eyleminden pek bahsedilmiyordu, ibadet ve dua hayatına da değinilmiyordu, oysa 17. yüzyıl bu değiniler açısından zengindi. Savlar son noktada sadece Tanrı'nın yaratıcı olduğunun ispatlanmasına ve inayetinin sergilenmesine yönelik oluyordu.⁸

Bu daralmanın kökeni nedir? Ben onun kısmen, yeni ahlaki düzen fikrinin etkisini yansıttığına inanıyorum. İlahi lütufla, özgür iradeyle ve kaderle ilgili derin teolojik meselelerin korkunç mücadelelere yol açmasından sonra birçok kişinin kendilerini kutsal hayata yönlendirecek, teolojik açıdan daha az karmaşık bir inancı arzulamaları belki de gayet anlaşılırdı. Cambridge Platoncuları bunu mesele edinmişlerdi. Jeremy Taylor, Tillotson ve Locke gibi figürler de öyle. Burada dikkat çeken şey, kutsal hayat çağrısının indirgenerek ahlaki merkeze alma çağrısı olarak görülmeye, ahlakın da bir davranış meselesi olarak düşünölmeye başlamasıdır.

Cambridge Platoncularından Tillotson'a, Locke'a ve 18. yüzyıla geçtikçe, müdafaaların ve aslında vaazların da çoğunda varlığımızda bir dönüşümle kurtarılmamız gereken bir durum olarak günahattan çok ikna, eğitim ya da disiplin yoluyla sırt çevirebileceğimiz yanlış davranış olarak günah üzerinde durulduğunu görürüz. Doğru davranış ahlakına gösterilen bu ilgi dönemin birçok tarihçisi tarafından gözlemlenmiştir. Din daralarak ahlakçılığa indirgenmiştir.⁹

Bu ahlakçılık ise karşılıklı çıkarlarımız çerçevesinde amaçlarımızın birbiriyle örtüştüğü modern düzen anlayışı bağlamında şekillendi. Öz sevgi ile toplumsal sevgi nihayetinde birdi. Bu uyumun Tanrı'nın inayetiyle sağlandığı, din müdafaalarının anahtar savlarından biriydi. Tillotson'ın dediği gibi: "Bilge ve düşünceli insanları dindar olmaya en çok sevk edecek şey dinle mutluluğun, görevimizle çıkarımızın farklı açılardan ele alınmış aynı şeyler olduklarına tamamen ikna olmalarıdır."¹⁰

Günümüzde bir gözlemci her iki taraftan, hem Wesley'den hem de sonrasında seküler hümanistlerden gelecek köklü reddedişi hazırlayan bu din anlayışına hayretle bakar¹¹. Peki din nasıl bu kadar dar tasavvur edilebilmişti?

Bu noktada sık sık başvurulana yaygın açıklama, aklın talepleriyle ilgilidir. Restorasyon rahiplerinin akla sık sık hitap ettikleri kesinlikle doğrudur. Bölücü ihtilaflara daha az fırsat verecek, daha basit, teolojik açıdan daha az karmaşık bir dine dönmenin bir yoluydu bu. Kişi akıl sayesinde, sağlam ve şüphe götürmez bir iman çekirdeği tanımlamayı umabilir. Anglikan Kilisesi akıl sayesinde "batıl inançları," çürüterek ve "fanatizmin" temelsizliğini göstererek her iki taraftaki, hem Katolik hem de püriten düşmanlarını zayıflatmayı ummuş olabilir. Royal Society'nin güçlü bir destekçisi olan rahip Thomas Sprat'a göre "açıklanamayan imana ve dini heyecana güvenenler" bilimin ilerleyişinden çekiniyor olabilirler, fakat "Kilisemiz ... aklın ışığında bilginin artırılmasına ve el emeğindeki ilerlemelere karşı asla önyargılı olamaz ... Dolayısıyla akla savaş açmamız kendi kendimizi zayıflatmamız demektir"¹².

Şimdi bugünden bakabildiğimiz için, bu tarz bir uslamlamanın Sprat'ın mensubu olduğu Anglikan Kilisesi aleyhine kullanılabileceğini biliyoruz; ancak dinin aklın karşısında gerilemesi gerektiği şeklindeki kolaycı bir sekülerleşme tezini kabul etmediğimiz sürece, bu açıklamayı Sprat'ın dönemindeki resmi dinin daralmasının makul bir izahı olarak görmek güçtür. Bir kere "aklın" tek, net bir anlamı yoktur. Cambridge Platoncuları da kutsal hayatı besleyecek daha basit, daha saf bir dini tanımlamaya çalışırken akla başvurmuşlardı. Ancak onların akıl anlatısında ilahi olanın sezilmesine de yer vardı. Elbette bu Kartezyen-Platoncu anlayış yeni doğa bilimlerinin başarısıyla sarılmıştı. Ancak duyuların sunduğu kanıtlara odaklanan yeni, ampirik bilgi anlatısını kabul etsek bile yine de, İsa bilimi'nin, dinsel deneyim ve dine bağlılığın din müdafaalarında ve vaazların büyük bölümünde neden dışarıda bırakıldığına dair yeterli bir sebep bulamıyoruz.

Yeni doğa bilimleri gerçekten de dinle iç içe geçmiş bazı dış kaynaklı formları, örneğin Batlamyus sistemini ve skolastik yöntemi tehdit ediyordu ve tabii ki dünyanın sihirsizleştirilmesini hızlandırdı ve ruhun maddeden ayrı tutulmasına katkıda bulundu. Daha önemlisi yeni doğa bilimlerinin ortaya attığı istisna kabul etmeyen doğa kanunu anlayışı, sonradan mucizelerin olanaklılığının sorgulanmasına yol açacaktı. Ancak bu da kendi başına, dinsel deneyime ve bağlılığa sırt çevrilip ahlakçılığa yönelinmesini açıklayamaz.

Gerçi Chaunu'nün "yüksek dalgalarının" geri çekilmesi dine bağlılıkta azalma olduğunu gösteriyordu. Ancak yine bu da, geriye kalan şeyin niçin ahlakçılık formuna büründüğünü veya örneğin dini görüşleri 17. yüzyıl tanrımerkezciliğinden güçlü izler taşıyan William Law gibi birinin 18. yüzyılın ilk yarısında niçin bu denli kıyıda köşede kalmış bir figür olduğunu açıklamıyor (Ve kendisine hayranlık duyan Wesley vaazlarında Law'un dua hayatını ön plana çıkartana dek bu konumda kalmayı sürdürmüştür).

Erken modern dönem, ibadet pratiklerinin gelişimi açısından zengindi. Daha ruhani dinin ortaçağın bitişine rastlayan büyük serpilisinin bir devamı söz konusuydu. Disiplin, yöntem, yeni insan failliği anlayışı Ignatius Loyola tarafından, kalbimizi Tanrı'ya açmayı hedefleyen ruhsal egzersizler formunda ifade edilmişti. 17. yüzyıl başı Fransa'sının Henri Bremond¹³ tarafından çok iyi tasvir edilmiş olan "dindar hümanizmi", kişinin hayatında "tanrımerkezciliğe" ulaşmasının yollarını araştırdı. Dindar hümanizm insanın kendi yönelimlerine dair yüksek bir tefekkür düzeyini, kişinin hangi durumlarda kendini oyalandığına ya da kendi içine daldığına dair bir farkındalığı gerektirir, bu farkındalık ve tefekkür düzeyini daha da yukarıya taşıyarak bizi bunların ötesine geçirecek, Tanrı sevgisini ve Tanrı'ya bağlılığı güçlendirecek yolları önerir. Bu dua ve ibadet pratiklerinde ve örneğin St. François de Sales'in *Traité de l'Amour de Dieu*'sündeki düşüncelerinde, Tanrı'nın dünyadaki varlığı -ilahiyatçıların kuramlarında her ne kadar daralmış olsa da- hâlâ epey hissedilirdir.¹⁴

Ama dindar hümanizm içimizde Tanrı şevkini bulup temel alabileceğimizi, o tohumu besleyebileceğimizi varsayar. O çağda çok güçlü olan hiper-Augustinusçu tinsellik akımıyla çelişir bu. Eğer doğamız gerçekten çok ahlaksızsa, içimizdeki bu şevki bulma umudu bir tuzak ve yanılsama, kendi gururumuzun bir icadı olabilir. Tanrı'ya uzaklığımızı fark edince tek yapabileceğimiz onun insafına sığınmak, bozulmuş doğamızı iyileştirebileceğini ummaktır. Ona sevgi yoluyla ya-

kınlaşılabileceğimizi varsaymak yerine, belirli bir mesafeden emirlerine korkuyla itaat etmemiz gerekir.

Tabii ki bu, Jansenizm dediğimiz tinsel akım tarafından genel olarak benimsenmiş yaklaşımdı. St. Cyran, Arnauld, Nicole ve diğerleri dindar hümanizme epey şüpheyle yaklaşıyorlardı ve onu çok eleştiriyorlardı.¹⁵ Ancak bu tavır mezhep dışındaki geniş bir kesim tarafından da benimsendi. Bu tür bir korku dini savunusunu Bossuet’de, onun dindar hümanizmin son dönem savunucusu Fénelon’la “amour pur” (ilahi aşk) konusunda yaptığı tartışmada görürüz.

Bu tinsellik görünür davranışlara, ahlaki ve törensel hareketlere vurgu yapıyordu. Öyle ki Jansenistler kilise duasına büyük önem verdiler ve törenlerle ilgili birtakım reformlarda bulundular; son derece yüksek etik davranış standartları talep ettiler. Organizasyon ve öz-disiplin konularında çağın önde gelen kazanımlarına katkıda bulundukları da kesindir. Ancak muhtemelen, Tanrı’yla irtibat duygusunda temellenen daha ruhani bir dindar yaşantının körelmesine de katkıları oldu aynı zamanda. Ve dolayısıyla, ibadetin yüksek dalgaları çekildiğinde, doğru davranışın ahlakiliği bağlamında epey tek taraflı bir din anlayışını desteklemiş olabilirler.

Burada bir paradoks var, çünkü Jansenist bakış açısına göre dindar hümanizmin insana duyduğu bu güven hümanizmin daha sonraki dışlayıcı formunu destekleyen bir şeydi tam da ve hatta o yolda atılmış bir ilk adımdı. Ve daha sonra ortaya çıkacak, içteki ve dıştaki doğanın iyi olduğu anlayışının hümanist dindarlık mirasından yararlandığını kesinlikle savunabiliriz. Görünüşte iki hümanizm arasında, dindar bir günahkârlık ve korku bilinci ile doğanın masumlüğünün iyimserlikle onaylanması arasında olduğundan çok daha büyük bir süreklilik vardır. Ancak yine de bu ikinci paradoksal eşleşmenin, aradaki ilişkinin dinamiğini bir parça gösterdiği savunulabilir. Ve şunu ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir: Bir görünür davranışlar dini 18. yüzyılda nasıl bu kadar önem kazanmıştır ve buyurduğu davranış biçimleri nasıl olup da toplumun çeşitli katmanlarında çoktan yerleşiklik kazanmış durumdadır? Kesinlikle açıklanmasına katkıda bulunacağı şey ise, insan masumiyetinin bu yeni onaylanışının günahkârlık ve korku anlayışı karşısında nasıl bir tepki olarak ortaya çıktığıdır ve bu tepkinin ortaya çıkışı, söz konusu anlayışın hayat verdiği ruhani dindarlığın artık yaygın bir şekilde ve derinden hissedilmez hale gelmesinden sonradır.

Bu spekülasyonlardaki doğruluk payı ne olursa olsun, 18. yüzyıl başında kapsamı daralan dinin ve yapılan din müdafaalarının bir

tamponlanmış benlik kavramıyla ve modern ahlaki düzen tarafından biçimlendirilmiş bir inayet anlayışıyla gayet uyumlu oldukları açıktır. Dolayısıyla belki de sormamız gereken soru şudur: Modern ahlaki düzen sonuçta neden bu çağın meşruiyet hermenötiğine böylesine güçlü bir şekilde damgasını vurdu?

Yanıtı bulmak için o zamanın deneyiminin bir başka yönüne bakmamız gerekir. Elitlerin, peşinde oldukları düzeni kendi şahıslarında ve toplumda hâkim kılmakta başarılı olma deneyimini kastediyorum. İlk olarak, disiplinli, sağduyulu, verimli bir hayat için eğitilmek yeterince yaygınlık kazanınca bu birçok beşer için bir alışkanlık, bir âdet halini aldı; bireyler bu âdetten sapabiliyorlardı, ancak sürekli dışlanma ve terk edilme tehdidi altında değillerdi. Örneğin 18. yüzyıl İngiltere’sindeki egemen sınıfların bu açıdan durumu, içlerinden bazılarının ataları olan, erken Tudor döneminin şiddete ve düzensizliğe meyilli ham şövalyelerinin durumundan çok farklıydı. Aynı dönemde, diğer sınıfların eğitilmesinde ve onlara bu düzenli yaşantının bazı yönlerinin aşılmasında bir miktar ilerleme kaydedildi. Egemen sınıfların gözünde daha kat edilecek çok mesafe vardı ve mülkiyeti korumak için konan zalimce yasalar bunun kanıtıdır. Ancak bu mesafe algısına rağmen bir “uygarlaşma sürecinin” başladığı ve ilerletilebileceği düşünülüyordu.

Böylece erken neo-stoacılıkta çok belirgin olan bir kanı, hem failin kendi içinde hem de toplumla ilişkisinde disiplinli hayatın yoğun mücadeleyi gerektirdiği kanısı 18. yüzyılda gözden düşer. Locke bile hâlâ bu tür bir hayatın ne kadar zahmetli olduğuyla ilgili güçlü bir algıya sahiptir, ama yarım yüzyıl sonra birçok etkili yazar çok daha söt liman bir tablo sunar. Ya özçikarın kendiliğinden kamusal çıkara vesile olduğu düşünüldüğünden ya da sıradan insani motivasyonların çok daha iyicil ve cömert sayılmaya başlamasıyla, düzen artık daha olası görünür.

Bu sebeplerden ilki, Halévy’nin deyişiyle “çıkarların uyumu”, çağın düşünce tarzında giderek daha egemen hale geldi. Bunu 17. yüzyılda Nicole’de, toplumun en bayağı güdülerimizin bile düzene vesile olabileceği şekilde organize edilebileceği fikrinde görürüz. Bu fikir Mandeville’in *The Fable of the Bees*’indeki, bireysel kötülüklerin kamu yararına yol açabileceği gibi afallatıcı bir düşünceyle kötü bir şöhrete kavuşturuldu. Sonunda Adam Smith’in görünmez el doktriniyle standart biçimine kavuşturuldu ve sonrasında neredeyse evrensel olarak kabul gördü.

Bu değişimin disiplinli, çalışkan ve üretken bir yaşam tarzının başarıyla telkin edilmesi deneyimini yansıttığı bariz görünmektedir. Her ne kadar bu gerçekler ebedi hakikatler gibi sunulsalar da, aslında öz-çıkarın askeri sömürü ve yağmalardan çok üretken çalışmada ve adil mübadelede normal ifadesini bulacağını varsayıyorlardı. Ahaliye bir askeri macera etiğinden çok bir “burjuva” etiğinin, disiplinli üretim etiğinin çoktan aşılınmış olduğunu varsayıyorlardı. Bu tür bir etiğin “doğal” görülür hale gelmesi, Batı Avrupalı elitlerin kurdukları düzene güvenmeye başlamalarının önemli bir göstergesidir. Getirdikleri düzenlemeler içinde kendilerini o kadar rahat hissediyorlardı ki onları edininmiş alışkanlıklar değil, doğal şeyler olarak görmeye başlamışlardı.

Veya bir başka yaygın kaniya göre, bu düzenlemeler insanların yabanilikten çıkıp da uygarlığın getirilerini tatmalarından beri güvenli görülmekteydi. Barış içinde çalışmaya ve mübadeleye verilen bu önem, entelektüel tartışma ortamında serbestçe sosyalleşme ve daha rafine bir duyarlılıkla birlikte, o dönemin insanları için “kibar” bir çağda yaşamanın parçasıydı.

Bu insanların torunları olarak hâlâ üzerimizde etkili olabilen bir yanılısamadır bu. Benzer şekilde, Harvard’lı en parlak ekonomistlerin eskiden Sovyetler Birliği’ne dahil olan bir cumhuriyete önerdikleri “özeleştirme” çoğu kuruluşun başına suç örgütlerinin geçmesiyle sonuçlandığında veya bir önceki egemen zümrenin bir kleptokrasi kurmasına yol açtığında da hâlâ şaşırabiliyoruz.

Çıkarların uyumu doktrinlerinin yayılması önceki bölümde açıkladığımız, doğal düzen fikrindeki değişimi yansıtır. Bu doğal düzende ekonomi giderek daha fazla önem kazanır ve “ekonomik” (yani düzenli, barışçıl, üretken) faaliyetler giderek insan davranışları için model haline gelir.

Bu ekonomi merkezli uyum fikrinin yukarıda bahsettiğim, insan-merkezlilik doğrultusundaki dört değişime nasıl katkıda bulunduğunu görebiliriz belki. Düzen yaratma gücümüze duyduğumuz ve ahenge inancımızın göstergesi olan güven, ilahi lütfun yardımının daha az gerekli görünmesine yol açtı. Sistemin tamamının anlaşılabilirliği gizeme pek yer bırakmadı. Ayrıca barışın ve düzenin yüksek bir kahramanca gayeye değil içimizdeki bayağı, çıkar güdümlü özsevgiye bağlı olması fikri kendimizi aşmaya, sıradan insan gönencinin ötesini hedeflemeye yönelik her türlü girişimi yararsız kılmış gibidir.

Aslında bu girişimler gereksiz olmakla kalmazlar, potansiyel açıdan tehlikelidirler de. Kahramanlıklar aristokratik savaşçı onuru eti-

ğine daha uygundur. Karşılıklı çıkardan kaynaklanan düzenli hizmet mübadelesini sekteye uğratmaları tehlikesi vardır. Tanrı'nın bizim için hedefi gerçekten sadece gönencimizse ve araçsal aklın sağduyulu kullanımı sayesinde çalışmayla gönence ulaşıyorsak, bu durumda coşkuyla bir sevgiyle takipçilerine kendilerini yoksulluk hayatına adanmaları gerektiğini söyleyen Aziz Francesco gibilerinin bize ne yararı olabilir? En iyi ihtimalle bu, o keşiflerin işgücünden çekilmeleri sebebiyle gayrisafi milli hasılanın düşmesine yol açar; ama daha kötüsü, üretkenlerin moralini azaltabilir.¹⁶ Nefsini seven yaratıklar olarak doğamızdaki sınırlılığı kabul etmek ve elimizden gelenin en iyisini yapmak daha iyidir.

Tindal'ın yaklaşımı bu gibidir. Bizim aksimize Tanrı'nın çıkar gözetmeyen sevgi duyabildiğini savunur. Biz Tanrı'yı ancak bize iyi davrandığı için sevebiliriz. Tanrı'nın yüceliğinin sebebiyse bize ihtiyaç duymamasına karşın sadece iyiliğimizi düşünmeye meyilli olmasıdır. Tindal bu özverili sevgiye bir şekilde davet edilmiş olduğumuzu görmez.¹⁷

Ancak bu noktada başka bir şey bariz hale gelir. Deizme geçiş de Hıristiyan geleneğinde merkezi olan, genellikle de Reformcular tarafından kullanılan savlarla gerekçelendirilmişti. Örneğin sahte kahramanlıklardan vazgeçip nefsi seven, sıradan doğamızı benimseme meselesini ele alalım. Reformcuların sıradan hayatı ve işle, aileyle ilgilenmeyi, cinsel riyazetin sözde fevkaladeliliğine yeğlemelerine çok benzer bu. İnsanların Tanrı'nın bahsettiği ihtiyaçları karşılamadan yaşayabileceklerini düşünen gözü yükseklerdeki dindarların, kibirli bir yanılsamaya kapıldıklarına inanılıyordu. Onlar Tanrı'nın armağanlarına dudak bükerek, oysa "Tanrı bize geçici hazları, keyiflerini sürelim diye verdi... Dolayısıyla onların tadını çıkarıp iyice doymalısınız ki daha fazlasını istemeyelim."¹⁸ Tindal bu savı daha ileri götürür; hatta makbul Hıristiyan itikadının ötesine taşıdığı düşünülebilir, ancak bundaki niyeti, elit sınıfın ortaya attığı küstahça ve temelsiz saflık iddiasına karşı Hıristiyanca bir tepki doğurmaktır.¹⁹

Sonradan dışlayıcı hümanizm tarafından benimsenen daha radikal bir fikir, yani olağan hatta duyumsal arzuların iyi görülüp onaylanması ve geleneksel dinin karalamalarına karşı savunulması bile Katolikler kadar koyu Protestanlara karşı ortaya atılmış bir fikir olsa da, Reformasyonun ana temalarından birini benimseyip kullanmıştır. Bunun Hıristiyanları gereksiz ve kibirli bir sofuluğun ağırlığından kurtardığını öne sürüyordu. Hıristiyan'ın özgürlüğü, der Calvin, önemsiz şeylere kafayı takmamasıdır.²⁰ Şimdi bu özgürleşme hissinin aynı arzusunun masumiyeti etrafında seferberdir. Kadim bir lanetin etkisi al-

tında olan bu parçamızı serbest bırakırız. Hümanizmin onu iyi kabul etmekle esareten kurtardığını da söyleyebiliriz. Ve şehvetle birlikte insan yaşamında, şimdiye kadar duyumsal ve dünyevi olarak görülüp küçümsenmiş mütevazı, gündelik şeyleri de kurtarırız.

Benzer şekilde, gizemin reddi Reformcuların Katolik Kilisesine yönelttikleri bir eleştiriyi devam ettirdi. Kilisenin kutsallarına, özellikle de ekmek şarap ayinine yapılan saldırılar, onda bir gizem olduğu iddiasıyla alay ettiler. Bir ekmek parçası nasıl İsa'nın bedeni olabilirdi ki? Bunların, günümüzde mistifikasyon dediğimiz şeyin, yani insanları gizemle uyutmanın bir bahanesi olduğu, asıl amacın Hristiyanları zorla ele geçirilmiş bir iktidarın pençesinde tutmak olduğu söylendi. Sıradan insanlar Kitabı Mukaddes'i okuyup onun sade anlamını kavrayabilirlerdi. Bu otoriteye ihtiyaçları yoktu. Calvin'in Katolik Kilisesinin gizemlerine yaptığı şeyi Toland gizemin kendisine yaptı.²¹

Tindal, Reformcuların uç noktadaki Augustinusçuluğuna, geleneksellikten yana kusuru bulunmayan Hristiyanlar tarafından yöneltilmiş bir sava da başvurur. Whichcote ve başkaları Tanrı'nın bizimle iyiliğimiz dışında bir sebeple ilgilendiğini, örneğin hizmetimize ihtiyaç duyabileceğini ve istediklerini yapmazsak öfkelenebileceğini varsaymanın onu küçük düşürmek olduğunu savunmuşlardı. Tindal da kitabında bundan bahseder; insanların yanlış davranışlarının Tanrı'ya zarar verebileceğini düşünmememiz gerekir. Tanrı'nın kendi onurunu korumak için bizleri cezalandıracağını düşünmek yanlış ve aşağılayıcıdır. O bizleri sadece kendi iyiliğimiz için cezalandırır.²²

Burada tartışmanın bir başka yönünü görürüz. Tindal erken modern dönemde Hristiyanlığın iki ana koluna da egemen olan Augustinusçuluğa karşı duran bir akımdan aldığı bir savı kullanır. Bir bakıma Tindal yaygın Hristiyanlık anlayışına karşı verilen güçlü bir *tepkiye* katılır. Dışlayıcı hümanizmin yükselişini anlatırken bu tepkiyi de göz önünde bulundurmamız gerekecek. Ancak Whichcote'un bu yaklaşımı o dönemde her ne kadar bir azınlığın görüşü olsa da kesinlikle geleneğin sınırları dahilindedir. Whichcote'a göre, Tanrı'nın bizim için istediği iyiliğimiz "tanrılaşmayı", insan doğasının yüceltilerek tanrısal olandan pay almasını içerir.²³ Oysa Tindal sıradan insan gönencinin ötesinde bir hedef sunmaz.

Şimdiki gibi o zaman da birçok kişi Tindal'ın dile getirdiği yaklaşımı insanın kapasitesinin gereksiz biçimde indirgenmesi olarak gördü. Romantik dönemden itibaren, Tocqueville ile Nietzsche'nin de dahil olduğu uzun bir düşünürler zinciri, kahramanlık boyutunun insan ya-

şamından çıkarılmasına tepki göstermiştir. Hatta bu indirgeme insani açıdan anlaşılabilir bulunabilir. Ancak unutmamalıyız ki başka bakımdan, bir tür kendini aşmayı da içeriyordu: Özsevgiyle toplum sevgisinin aynı şey olduğunu görebilen ve bunda temellenen bir toplumsal düzen tasarlayan rasyonel fail, tek bir varlık olarak sahip olduğu dar bakış açısının ötesine geçmiştir çoktan. Araçsal aklın bir faili olarak bütünün bakış açısına sahiptir ve bu bütünün büyüklüğü ve tasarımı tarafından harekete geçirilir. Kuramcılar, insan faile ilişkin kuramlarda, kendilerini kuramcılığa ve genel planlamacılığa sevk eden güdülerini göz önüne almayarak, bir çeşit pragmatik çelişkiye düşerler bazen. Ancak bu aşkınlık tarzı hâlâ oradadır ve konumlarının ardındaki itici güçlerden biridir.

Bu bizi dinsel yaklaşımın böyle şaşırtıcı bir şekilde daralmasının bir başka sebebine yöneltebilir ve bu sefer tamponlanmış benliğe, özellikle de bağlantısız akla odaklanmaya sevk edebilir. Bu dönemin din müdafaaları dünyayı bir karşılıklı çıkar düzeni olarak ele alır. Yeni doğa bilimlerine çok benzer bir şekilde ve kısmen onlardan esinlenerek, evreni tamamını kavrayabileceğimiz bir çeşit tablo olarak sunarlar. Hatta bu dönemde geliştirilen egemen ahlak kuramına göre, gerçekten ahlaklı fail kendi durumundan soyutlanıp, önce Hutcheson'ın, ardından Smith'in ve sonra da faydacıların tartışmaya kattıkları "tarafsız seyirci" konumunu benimseyebilmelidir.

Tabii bu klasik bağlantısızlık yaklaşımıdır ve evreni düşünürün kendini ayrı tuttuğu bir tablo olarak sunar; düşünür bu tablo içinde küçük bir unsur olarak var olduğunu kabul de edilebilir, ama bütüne bakarken durduğu yer orası değildir artık. Heidegger'in "Dünya Resimleri Çağı"²⁴ adını verdiği şeydeyizdir.

Kozmosun bir formlar hiyerarşisi olarak anlaşılmasında epey farklı bir şey oluyordu. O anlayışta insan gözlemcinin belirli bir seviyede bulunduğu barizdir ve daha yüksek seviyelerin varlığının farkında olsa da ve doğaları hakkında az çok fikir sahibi olsa da, onları mükemmelen kavrayamayacağı da kabul edilir. Bu anlamda, tüm parçaları düşünenele aynı ilişki içinde konumlandığından eşit derecede anlaşılır olan bir tabloymuş gibi bütünü görmek açıkça olanaksızdır. Bütünün görüntüsü, bütünün içindeki belirli bir konumdan algılanır ve temelde o konumu yansıtır.

Peki bu, o dönemin dinini ve din müdafaalarını nasıl etkiler? Tanrı'nın gayelerinin dünyaya bakılarak anlaşılmasına, iyi niyetinin ispatlanmasına egemen olan güven duygusu belki tam da yüksek se-

viyelerin tamamen anlaşılır olmayabilecekleri fikrini geride bırakmış olan bu dünya-resmi yaklaşımını, bütünü bağlantısız bir konumdan kavranışını yansıtır.

Dahası bu çağın din müdafaalarına egemen olan teodiseye, yani Tanrı'nın iyiliğinin ve adaletinin evrenden yola çıkılarak kanıtlanmasına yapılan vurgu, bu bağlantısız konumu yansıtır. Kişi Tanrı'nın hakkaniyetini sorgulamaya her zaman sevk olunabilir. Ne de olsa İbrahim ve Musa, Tanrı'yla niyetleri konusunda tartışmaya çok eskiden başlamışlardı. Ancak Tanrı'yı yargılamak (ve müdafaamızla onu muzafferce beraat ettirmek) için gerekli bütün unsurlara sahip olduğumuz kanısı ancak dünya-resimleri çağında ortaya çıkabilir. Zaten teodiseyle* giderek daha çok meşgul olunması bu çağın bir özelliği gibi görünmektedir. Daha önce, yarattığı dünyada zor durumdayken, yardım etmesi ve bizi kurtarması için Tanrı'ya yalvarmaya ve bir yandan da yaratısının neden böyle bozulduğunu ve bunun kimin suçu olduğunu (ki muhtemelen bizim suçumuzdu) anlayamayacağımızı kabullenmeye daha meyilliydik. Şimdiyse, artık her şeyin nasıl işlediğini anladığımızı düşünürken, bu argüman geçersizleşir. Kahvehanelerdeki ve salonlardaki insanlar ilahi adalet konusundaki hayal kırıklıklarını ifade etmeye başlarlar ve ilahiyatçılar yükselen inançsızlık dalgasıyla mücadele etmek için bu meydan okumayı kabullenmeleri gerektiğini düşünür hale gelirler. Teodiseye duyulan yoğun ilginin çerçevesi, bambaşka biçimde tasavvur edilen yeni epistemik durum tarafından çizilir.

Böylece *inayet deizmi* ideal tipi üzerinden kavramaya çalıştığımız dörtlü değişime yol açan karmaşık güçler hakkında fikir sahibi olabiliriz artık. Kısmen düzenin ve disiplinin bireye ve topluma başarıyla dayatıldığı toplumsal deneyim; kısmen reform geçirmiş Hristiyanlıkta çoktan yer etmiş düşüncelerin ileriye taşınması ve daha radikal bir bağlama oturtulması; kısmen de ortaçağ Hristiyanlığının ve reform geçirmiş Hristiyanlığın dışlayıcı bir ufka dönüştürdüğü adli-cezai çerçeveye gösterilen tepki. Bu tepkinin, örneğin Yunanca yazan kilise kurucuları gibi köklü Hristiyan kaynakları vardı; ancak deizmin desteklenmesine de yaradı. Ve aynı şekilde daha sonra dışlayıcı hümanizmi güçlendirmeye de yarayacaktır.

Bu dört yönlü deist değişimden sonra Tanrı'dan geriye kalan neydi? Hâlâ önemli bir şey kalıyordu. Tanrı hâlâ Yaratıcı'dır, dolayısıyla hami-

Teodise: Tanrı'nın her şeye gücü yeter ve iyi oluşu ile kötülüğün varlığının mantıksal açıdan birbiriyle çelişmediğini ve bunların bir arada var olmasının imkansız olmadığını savunan önermelere verilen isim-y.n.

mizdir ve ona sınırsız bir minnet borçluyuzdur. Bizim için iyiliği tasarlamış olan inayetine minnettarızdır; ancak bu inayet tümüyle külli kalır: Cüzi takdire ve mucizelere yer yoktur. Aslında bunlar Tanrı'nın bizim için tasarladığı iyiliği iptal edecek şeylerdir. Bir de Tanrı bize ödülleri ve cezaları içeren bir ahiret hayatı hazırlamıştır. Bu da kendi iyiliğimiz içindir, çünkü bize onun hayırlı planını uygulama motivasyonu verir.

Ama bu, dışlayıcı hümanizmi engellemeye yeterli değildir. Uslamalamayı tekrar gözden geçirebiliriz. Dünya bir kez sihirsizleştirdi mi, Tanrı'nın ruhsal ve ahlaki hayatımız için vazgeçilmez bir kaynak olduğu hissi ortadan kalkar. Tanrı ruhlar ve anlamlı güçler dünyasında iyiliğin zafer kazanmasının veya en azından yıkılmamasının garantörüken, (1) dünyayı sihirsizleştirip kendi hedeflerimize uygun hale getirmemizi sağlayan düzenleyici gücün temel enerji kaynağına dönüşür. Ruhsal ve fiziksel varlığımızın kaynağı olarak (2) bağlılığımız ve ibadetimiz kendisinedir ve bu ibadet sihirli dünyadan kurtarıldığı için artık daha saftır.

Ancak dörtlü değişimde, Tanrı'nın bizimle ilgili, iyiliğimize yönelik planını dünyada gerçekleştirmenin ötesinde birtakım emelleri olduğu fikri gözden düşmeye başlar. İbadet Tanrı'nın hedeflerine (= bizim hedeflerimize) dünyada ulaşmaya indirgenir. Dolayısıyla (2) numaralı unsur giderek zayıflar.

(1) numaralı unsura gelince, ilkece o da bir ilahi lütuf doktriniyle ifade edildi. Laik etikle de desteklendi: Neo-stoacılıktaki, bireye ve dünyaya düzen getirme gücünün Tanrı'nın içimizdeki gücü olduğu, bu gücü tanıyıp beslememiz gerektiği anlayışı örnek verilebilir. Uyumlu, ekonomi odaklı yeni düzende dışa yansıyan özgüven artışıyla birlikte, ilahi lütuf da Tanrı'nın içimizdeki gücü de vazgeçilmez görülmemeye başlar. Düzen getirme gücünün tümüyle beşeri bir güç olarak görülmesini mümkün kılacak bir değişime yer açılmıştır.

Deist bakış açısına göre Tanrı bize bir başka şekilde daha yardım edebilir. Onun eserlerine bakarak iyiliğini düşünmek bize ilham verir ve muradını yerine getirmek için gereken enerjiyi sağlar.

Evrensel mutluluğa yönelmiş ruhun engin ve dingin kararlılığı nasıl ki asli, bağımsız, kadiri mutlak *iyilikten* başka bir yerde sevinç ve rahat bulamıyorsa; aynı şekilde ruh onu bilmeden, ona en tutkulu aşkla teslim olmadan en dengeli ve en yüksek mükemmelliğe, kusursuzluğa ulaşamaz.²⁵

Bunun bize verebileceği güç hafife alınacak gibi değildir ve belki de çoğu insan böyle bir kaynağa ihtiyaç duyduğunu kabul edecektir.

Ancak bu noktaya gelindiğinde, aynı ilham verici gücün neden bir *yaratıcıya* gönderme yapılmaksızın sadece doğanın düzeni üstünde düşünmekten kaynaklanamayacağı belli değildir. Dışlayıcı hümanizm biçimlerinde bu fikir tekrar tekrar ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla dışlayıcı hümanizm, çok küçük bir azınlığın benimsemediği bir kuramdan ibaret olmaması, giderek makulleşen bir tinsel yaklaşım olması sayesinde tutunabildi. Ortaya çıkmasının iki koşulu vardı: olumsuz koşul, sihirli dünyanın ortadan kaybolmasıydı; olumlu olansa, Tanrı'ya gerek duymadan tanıyabileceğimiz ve gerçekleştirmeye çabalayabileceğimiz, en yüksek tinsel ve ahlaki emellere dair makul bir anlayışın ortaya konabilmesiydi. Bu ise dayatılan düzenin getirdiği bir etikle -ki aynı etik sihirsizleştirmede de kritik rol oynamıştır- ve onun denenmesiyle oldu (ve bu deneme tümüyle beşeri güçlere dayanılarak gerçekleştirilmesi mümkün görünen bir denemeydi). Tanrı'nın bu düzen getirici güç için vazgeçilmez bir kaynak gibi görüldüğü noktalar, artık solup görünmez hale gelmeye başlayan noktalar. Eski-den düşünülmeyen şeyler, düşünülebilir hale gelmişti.

2

Belki düşünülebilir, ama henüz düşünülmüş değil. İmkândan fiiliyata geçişe daha yakından bakmak istiyorum. Bu geçiş 18. yüzyıl Batı Avrupa'sının ileri toplumlarının elitleri arasında gelişen kültürde, "kibar" toplum kültüründe gerçekleşir.

Bu kibar toplum fikri neydi? Batı'nın (özellikle İngilizlerin-Fransızların-İskoçların) elit tabakasının kendi dünyalarına ilişkin özkavrayışlarının parçasıydı. Tarihsel biçim verilmiş, modern toplumun her tarafına nüfuz etmiş bir özkavrayıştı. Kibar toplum yakın zamanda, daha eski bir formdan türemişti ve onunla arasındaki tezatla tanımlanıyordu.

Ortaçağ toplumu şiddetle, silahlı aristokrasinin düzensiz çatışmalarıyla doluydu. Bu aristokrasinin üyeleri kendilerini savaşçı olarak tanımlıyorlardı; antik kent devletleri ve cumhuriyetler de bir savaşçı sınıf tarafından yönetilmişlerdi ve kendi tarzlarında savaş odaklıydılar. "Kibar" toplumun üyeleriye kendilerini esasen barış sanatlarına vakfetmişlerdi.

Bir defa, bu toplum üretkendi ve dolayısıyla faydalı sanatlara ve bunların sürekli geliştirilmesine önem veriliyordu. Modern terimlerle konuşacak olursak, toplumun ekonomik boyutuna ve özellikle de

ekonomik kalkınmasına büyük değer verilmekteydi. Genel kanı, ticaretin gelişmesinin kibar topluma geçişin önemli bir sebebi olduğu yönündeydi.

Ancak bu toplum kendini sanatlara, şimdi bazen “güzel sanatlar” dediğimiz şeye, edebiyata, sohbete, felsefeye bağlılığıyla da tanımlıyordu. Kibar toplum medeniydi ve bu, kendinden bir önceki medeniyete kıyasla daha üstün bir incelik seviyesine ulaştığı anlamına geliyordu (Klasik uygarlığı aşp aşmadığı ise tartışma konusuydu).

Ancak bu durum, kibar toplumun kendini en önemli amaçları (Savaş yerine barış, savaş yeteneğini değil sanat yeteneğini geliştirmek) üzerinden tanımlamakla kalmayıp, karakteristik eylem tarzlarıyla gurur duyduğu anlamına da gelmekteydi. Rafine ya da incelikli tavırlar anahtardı ve aslında “kibar” terimi 18. yüzyıldaki başka birçok kullanım şekli ortadan kaybolursa da bu manasıyla dilimizde kalıcı olmuştur. “Görgü” belirli bir sosyallik türünü, birbirimizle ilişki kurmamızın, birbirimize yaklaşmamızın, birbirimizle sohbet etmemizin bir yolunu tanımlıyordu.

Kibar tarz ya da tavır, karşımızdaki adamı (ve artık aynı zamanda kadını) kendi meşru bakış açılarına ve ilgi alanlarına sahip bağımsız bir fail olarak görmek ve karşılıklı çıkar uğruna nazik bir etkileşim kurmaktır; bu etkileşim karşılıklı zenginleşme için yapılan bir ekonomik mübadele olabilirdi ya da karşılıklı aydınlanma ve eğlenme için yapılan bir söz teatisi olabilirdi. Dolayısıyla bu türden bir sosyalleşmenin ideal ortamı ya pazar ya da salon veya kahvehaneydi, böyle yerlerde aydınlatıcı konuşmalar yapılıyordu ve o konuşmaları beslemesi hedeflenen ve sayıları giderek artan yayınlarda tartışmalar sürdürülüyordu. Kibar toplum bu türden buluşmaların ve etkileşimlerin rafine hale gelmesi konusunda diğer bütün toplumlardan üstün olduğunu gösterdi. Tabii bu etkileşimler sırasında yeni bir saygısızlık ve sürtüşme türü de ortaya çıkabiliyordu, ama bunlar kibar hazırcevaplık biçimleri ve usulleri dahilindeydi. Enfes bir ironi barındıran respitinizi beni yerin dibine geçirir ve suarenin geri kalanı boyunca kontesin sizinle ilgilenmesini garantiler. Ancak bu tespit eğlendirmek ve hatta belki de eğitmek için tasarlanmıştır ve bu açıdan, daha eski bir çatışma usulü uyarınca sizi benimle şafakta buluşmaya ikna edebilirsem yapmayı hayal ettiğim meç hamlesinden büsbütün farklıdır.

Benzer şekilde, eşitler arası karşılıklı saygının katı sınırları vardı. Çiftçi ve zanaatkâr kitleleri içermiyordu gerçi, ama aralarında aşırı rütbe farkı olmayan kişileri, soyluları ve nüfuzlu halktan insanları bir araya getirmeyi takdire şayan bir şekilde başarıyordu.

Görgünün yanı sıra bir de kibar toplumun üyelerine birbirleriyle etkileşimlerinde rehberlik eden ve Fransız yazarların “les mœurs” [âdetler] adını verdikleri, çoğunlukla dile dökülmemiş bir değerler ve normlar bütünü vardı (Bunlar ile görgü arasına bir sınır çizmek güçtür). Neyin gerekli olduğu ve neye izin verildiği, itibarın ağırlığı veya neleri yapmayı gerektirdiği, neyin utanç verici ya da onurlu, vicdansızca ya da övgüye değer olduğu “mœurs”le ilgiliydi. Kibar toplum “mœurs”ün son derece bilincindeydi, çünkü hemen önceki yüzyıllarda değişen şeylerin çoğunlukla ülkelerin kanunları olmadığının farkındaydılar; yerleşik dinsel formların, otoritenin ve egemenliğin temeli olan şeylerin de sık sık değişmediğini görüyorlardı. Voltaire, kibar toplumun Avrupa’daki merkezi Fransa’da (Tüm Fransızlar, hatta birçok Britanyalı da bu merkezi Fransa olarak görüyordu) yerleşik hale geldiği zaman olduğu için XIV. Louis dönemini övüyordu.²⁶ Ancak o dönemde değişen şey toplumun açıkça geçerli kurallarından çok elitler arası alışverişin ruhu, gayriresmi ve büyük ölçüde zımni olan normlarıydı. Louis’nin Nantes Fermanı’nı iptal etmesini ve Protestan tebaaya zulmetmesini kanunen engelleyen bir şey yoktu, ancak düşünce özgürlüğünün böylesine açıkça horgörülmesi kibarlık prizmasından bakıldığında vicdansızlık olarak görüldü.²⁷

Dolayısıyla bu yeni kültürü doğuran değişim kısmen ekonomik ve siyasi bir değişim olarak görülmüştü: ticaretin genişlemesi, daha uzağa seyahat edilmesi ve “keşifler”; savaşı soyluları düzensiz kuvvetlerini terhis edip barışı bozmamaya zorlayabilen güçlü devletlerin yükselişi söz konusuydu. Ancak bu değişim bir yaklaşım değişimi olarak da görülmüyordu: Zihinlerde bir genişleme, duyarlılığın rafine hale gelişi, bilimlere ve felsefeye duyulan ilginin artışı da söz konusuydu. Hume’un *History of Great Britain*’da ifade ettiği gibi:

“Bu dönem civarında [takriben 1500’den sonra] Avrupa’nın her yerinde, özellikle de İngiltere’de insanların zihinlerinde genel, ancak fark edilmeyecek kadar hafif bir devrim gerçekleşmiş gibidir. Her ne kadar önceki çağda yazına ilgi canlanmış olsa da, bu genellikle zihinsel işlerde çalışan kişilerde gerçekleşmişti; görmüş geçirmiş insanlar arasındaysa şimdiye kadar hiçbir şekilde yayılmamıştı. Fende ve beşeri bilimlerde her geçen gün büyük ilerlemeler kaydediliyordu. Gemi yolculukları bütün dünyaya yayılmıştı. Seyahat giderek daha güvenli ve keyifli oluyordu. Ve Avrupa’daki genel siyasi sistem daha geniş ve kapsayıcı hale gelmişti. Bu evrensel yavaş değişimin sonucunda, fikirler dört bir yana yayılıp genişledi.”²⁸

Yukarıda modern ahlaki düzen adını verdiğim ve bu uygarlaşma idealinde yansıyan şeyin oynadığı merkezi rolü kibar toplumun öz-kavrayışında görebiliriz. Özgürlüğe, başkalarının bireysel çıkarlarına ve görüşlerine saygı duyan bir sosyalleşme biçimine verilen önem; sosyal ilişkilerin karşılıklı çıkar için tasarlandığı anlayışı; ticaretin ve üretken faaliyetlerin yüceltilmesi, bütün bunlar modern düzenin özelliklerini yansıtır.

Ancak daha da önemlisi, bu düzenden türetilmiş ve sosyal ilişkiler için bağımsız bir kriter haline getirilmiş bir sosyallik ideali söz konusudur burada. Buradaki “bağımsızlık” her şeyden önce siyasi yapıdan bağımsızlık anlamına gelir. Bu başta devrimci bir tehdit değildi elbette. Hatta kibar toplumun kendi doğuşunu düşünerek edindiği bu özkavrayışta, güçlü ve hatta “mutlak” devletlerin yükselişi, toplumun bu yeni ve daha yüksek aşamayı mümkün kılacak şekilde barışçıl kılınmasında önemli bir etken olarak görülüyordu. Voltaire’in XIV. Louis’yi bu değişimin ana faili olarak övmesi doğaldı. Ancak İngilizler bağlamında yazan ve İngilizlerin “özgürlüklerine” büyük bir hassasiyet besleyen kişilerin bile otoriteye ihtiyaç duyulduğu konusunda belirgin bir kanaatleri vardı. Hume için bu kesindir; gerçi onun Whig’lere bu alandaki çoğu yazardan daha çok şüpheyle yaklaştığını da dikkate almamız gerekir.

Ancak Aydınlanmacı görüşe göre bu kibarlık anlayışı sayesinde modern ahlaki düzen; akıllı hükümdarların, hatta “despotların” bile dikkate alması gereken bir iyi yönetim kriterine dönüşür. Voltaire bu kanıdaydı ve “despotlar” -Frederick, Joseph, Catherine- bile bu görüşten kısmen etkilenmeye başladılar. Eski Rejim’in son yıllarında “kamuoyunu” kralın eylemlerinin yargıci kılacak olan yola şimdiden girilmişti.

Burada modern ahlaki düzenle “uygarlık” arasında kurulan bağ aynı zamanda bu eserde savunduğum ana tezlerden birini, düzen ideali ile toplumu “uygarlaştırma” amacı güden disiplin ve organizasyon tarzları arasındaki yakın ilişkiyi örnekler. Aslında bu sosyalleşmeye bağımsız bir kriter olarak güvenilmesinin temelinde yatan şey de bu kendi kendini biçimlendirme formlarının hissedilir düzeyde başarı kazanmasıydı. Yukarıdaki tartışma bağlamında şunu söyleyebiliriz ki modern ahlaki düzenin basit bir kuram olmaktan çıkıp, eğitilmiş ve “incelmiş” bir elit tabakanın uygulamalarını alttan alta destekleyen bir toplumsal tahayyül formuna dönüşmesinin ilk aşaması kibarlık kültürüydü.

Ancak “bağımsızlık” başka bir anlama da geliyordu. Kilise otoritesinden ya da özel-öğretisel otoriteden bağımsızlık anlamını taşıyordu. Bu elbette dinden bağımsız olma manasında değildi, çünkü yukarıda bahsettiğim gibi, modern ahlaki düzen kolaylıkla inayetçi bir çerçeveden, Tanrı’nın insanlar için tasarımı olarak görülebilirdi. Ancak bu, bağımsızlığı daha da kuvvetlendirir sadece, çünkü düzeni Tanrı’nın tasarımı olarak görmek ona herhangi bir magisteryumun* hükümleriyle azaltılamayacak veya herhangi bir mezhebe özgü öğretiler adına bir kenara itilemeyecek bir otorite kazandırır. Burada modern ahlaki düzenin en eski formülasyonlarının, örneğin Grotius’un-kilerin hedefinin siyasi otoriteye mezhep çekişmelerinden bağımsız bir konum kazandırmak olduğunu anımsayabiliriz.

Bu konumun mantığının sonuna kadar takip edilmesi bu sosyalliğin normatif gücünün herhangi bir kilisenin hükümleri tarafından geçersiz kılınamayacağını savunmayı gerektirir, ki kibar toplumun Nantes Fermanı’nın feshi gibi bir eyleme verdiği tepkinin olumsuz olmasının ve 18. yüzyıla girdiğimizde iyice olumsuzlaşmasının sebebi budur. Tanrı’nın ahlaki düzenin tasarımcısı olduğu hakikatiyle alakasız bir doktrinsel farklılık yüzünden böyle zalimce bir tehcire başvurulması başlı başına bir düzen ihlalidir; kamunun sükûnet ve itaatini sağlamanın gerektiği durumlar hariç elbette, ama bu durumda böyle bir zorunluluğun olmadığı barizdir. Aydınlanmış Avrupa, öğretisi yerleşik otoritenin ya da mülkiyetin altını oymayı mazur gösteren bir mezhebin bastırılmasını -kanlı bir şekilde bile olsa- anlayışla karşılayabilirdi, ancak biraz farklı bir teolojiyi benimsemiş, kanunlara saygılı tebaaya keyfi dayatmalarda bulunulmasını değil.

Dolayısıyla kiliselerin eylemlerine ve müdahalelerine ve dinsel farklılıkların ortadan kaldırılmasına, kibar toplum çerçevesinde bir dizi normatif sınırlama getirilir: Bunlar çağdaş toplumdan tanıdığımız sınırlamalarla büyük ölçüde örtüşürler. Devlet gücü, kilise kontrolünden bağımsız hareket etmelidir ve kamu düzeni, dinsel-öğretisel çekişmeler tarafından bozulmadan sürdürülmelidir; bu çekişmeler ister aşağıdan, mezheplerden kaynaklansın, ister yukarıdan, devletin keyfi dayatmalarından ya da zulmünden.²⁹

Örneğin Katolik Kilisesi magisteryumunun sahip olduğunu iddia ettikleri türden kutsal otoriteyle ya da İngiltere Kilisesindeki “Yüce” otorite yorumlarıyla bu sosyallik ideali arasında güçlü bir çatışma po-

tansiyelinin bulunduğu anlamına gelir bu. Deizm ve Üniteryanizmin* çeşitli formlarından tutun da dışlayıcı hümanizme kadar uzanan bir dizi Hıristiyanlık dışı ve Hıristiyanlık karşıtı duruşun ortaya çıkması en iyi şekilde, bu potansiyel ve sık sık fiiliyata da geçen çatışmalar çerçevesinde anlaşılabilir.

Kibar topluma has sosyalleşme, güçlü kutsal otorite formlarına bağlılığı zorlaştırır, topluma ve siyasete düzenin ötesine geçen veya hatta onu bozacak şekillerde müdahale etmeye hakkı olduğunu savunur. Aynı şekilde, bu tür güçlü bir kutsal otoritenin temelini oluşturabilecek çeşitli inançlara ve pratiklere de baskı yapar. Bu inançlar arasında bir önceki bölümde tanımladığımız güçlü bir anlayış, kutsalın bazı insanlarda, mekânlarda, zamanlarda ya da eylemlerde yerleşik olduğu ve bunlar dışında kalanların “dindışı” oldukları anlayışı yer alır. Dolayısıyla kibar toplumun yaklaşımı, sihirsizleştirme dediğim şeye daha sıcak bakar ve bu yeni kültür, kutsalı bir kenara itme sürecinin devamıdır.

Dahası, ilahi İsa figürü kutsal otorite iddialarının ardında durduğu için, İsa’nın Tanrı mı yoksa sadece büyük bir peygamber ya da öğretmen mi olduğu sorununun Tanrı’nın karşılıklı çıkar düzeninin tasarımcısı olup olmadığı meselesiyle alakasız hale gelmesiyle, hem bu meseleye hem de İsa’nın ilahiliği öğretisine boş vererek Socinusçuluğa** veya deizme kaymak ya da böyle sorulara karşı septik bir yaklaşım benimsemek cazip hale gelir.

Kibar uygarlık ve onun yerleşik kıldığı ahlaki düzen toplumsal, ahlaki ve siyasi hayatımızdaki standartları karşılayacak, kendine yeterli bir çerçeve haline gelebilir kolayca. Bu çerçevede izin verilen yegâne aşkın referanslar, düzeni alttan alta destekleyen ve ihlal edilmesini onaylamayan referanslardır. Bu düzen toplum ve uygarlık düzeyinde, yukarıda “tamponlanmış kimlik” dediğim şeye, yani sihirsizleşme sonucu ortaya çıkan özkavrayışa mükemmelen uyar, hatta onu ifade eder. Bir başka deyişle, aşkınlığın insanları tarihsel bir şekilde etkilme ve hayatlarında bulunma şekillerinden bazılarını kısıtlayan ya da engelleyen bir toplum ve uygarlık çerçevesi söz konusudur. Ve bu çerçeve önceki altbölümde anlattığım insanmerkezliliğe geçişi uygarlık düzeyinde tamamlama ve pekiştirme eğilimindedir. Tamponlanmış bir kimlik için tamponlanmış bir dünya inşa eder.

Hız. İsa’nın Tanrı olduğunu ve Üçleme dogmasını kabul etmeyen, Tanrı’nın birliğini vurgulayan dinsel akım–y.n.

** İtalyan ilahiyatçı Faustus Socinus’un (1539-1604) adıyla anılan bu Hıristiyan öğretisi 16 ve 17. yüzyıllarda Polonya’da gelişmiş ve Üniteryen Kilisesi üzerinde etkili olmuştur–y.n.

Bu mantıktan doğan yaklaşımı 18. yüzyıl yazarlarının kibar uygarlığın tarihini ve o günkü mevcut durumunu anlatırken kullandıkları bazı anahtar terimlerde görebiliriz. Üç tehlikeli din çeşidi “batıl inanç”, “fanatizm” ve “taşkınlık” şeklinde kategorize edilmişti. İlkıyla kastettikleri dinin sihirli boyutuydu, bu yazarların anlayışına göre büyüye iştirak eden ayinler, mezhepler ve pratiklerdi. Bu bağlamda, Katolikliğin kötülenmesine yönelik var olan Protestan sözcük dağarcığını kullanıyor ve genişletiyorlardı.

“Fanatizmden” kasıt, söz konusu faili karşılıklı çıkar düzeninin ötesine geçmeye, hatta kaba ihlallerde bulunmaya sürükleyen türden dinsel bir tereddütsüzlük haliydi. “Taşkınlık” ise kişinin Tanrı’nın sesini duyduğuna emin olması ve dıșsal otoriteye, kilise otoritesine ya da sivil otoriteye bağılı olmak zorunda kalmadan o sese göre hareket edebilmesiydi. Taşkınlık fanatizme götürebilirdi, ama Quaker’lar gibi bazı barışçıl mezheplerde görüldüğü üzere insanları fanatizmden uzaklaştırabilirdi de. Öte yandan fanatizm Katolik Kilisesi gibi, taşkınlıkla ilgisi bulunmayan güçlü otorite yapılarına sahip dinlerde ortaya çıkabilirdi elbette.

Abbé Raynal epey ses getirmiş bir eserinde, “l’intérêt général” adını verdiği bu modern düzen fikrine uymanın sivil toplumun başlıca ilkesi olduğunu açıkça belirtir. “L’intérêt général est la règle de tout ce qui doit subsister dans l’État” (kamu yararı, Devlet’te olması gereken her şeyin ölçütüdür). Bundan da şu çıkar: “le peuple ou l’autorité souveraine, dépositaire de la sienne, a seule le droit de juger de la conformité de quelque institution que ce soit avec l’intérêt général” (herhangi bir kuruluşun kamu yararına olup olmadığına karar verme hakkına sadece halk ya da halkın otoritesinin devredildiği egemen güç sahiptir). Bunu takip eden tartışmasında Raynal, dinin bu düzene karşı oluşturmāsından korktuğı tehditleri açıkça belirtir:

“C’est à cette autorité, et à cette autorité seule qu’il appartient d’examiner les dogmes et les disciplines d’une religion; les dogmes, pour s’assurer si, contraires du sens commun, ils n’exposeraient point la tranquillité à des troubles d’autant plus dangereux que les idées d’un banheur à venir s’y compliquant avec le zèle pour la gloire de Dieu et la soumission à des vérités qu’on regardera comme révélées; la discipline, pour voir si elle ne choque pas les mœurs régnantes, n’éteint pas l’esprit patriotique, n’affaiblit pas le courage, ne dégoûte point de l’industrie, du mariage et des affaires publiques, ne nuit pas à la population et à la sociabilité, n’inspire pas le

fanatisme et l'intolérance, ne sème point la division entre les proches de la même famille, entre les familles d'une même cité, entre les cités d'un même royaume, entre les royaumes de la terre, ne diminue point le respect dû au souverain et aux magistrats, et ne prêche ni des maximes d'une austérité qui attriste, ni des conseils qui amènent à la folie."³⁰

(Bir dinin dogmalarını ve disiplinlerini denetlemek yalnızca ve yalnızca bu otoritenin işidir. Dogmaları denetler, çünkü bunların sağduyuya aykırı olup, Tanrı'nın ihtisamı için duyulan coşku ve vahiy sayılan hakikatlere hürmet duyguları ile dogmatik bir müstakbel mutluluk fikrini birleştirerek iyice tehlikeli hale gelebilecek kargaşalara, barış düzenini maruz bırakmayacaklarını garanti altına alması gerekir. Otorite disiplini de denetler, çünkü disiplinin egemen geleneklere ters düşmediğine, vatanseverlik ruhunu ve cesareti azaltmadığına, insanların çalışmaya, evliliğe ve kamu işlerine sırt çevirmelerine yol açmadığına; nüfusa ya da toplumsallığa zarar vermediğine, fanatizmi ve hoşgörüsüzlüğü desteklemediğine; aile üyelerinin, aynı şehirdeki ailelerin, krallıktaki şehirlerin, yeryüzündeki krallıkların aralarını açmadığına; hükümdara ve yargıclara duyulan saygıyı azaltmadığına ve moral bozucu bir katılığın düsturlarını ya da çılgınlığa sürükleyen tavsiyeleri savunmadığına emin olmalıdır.)

Aydınlanmanın daha az radikal kanadı diğer iki sapmaya kıyasla batıl inanca çok daha hoşgörülü yaklaşabiliyordu, çünkü Hume ve Gibbon gibi yazarlar Aydınlanma ve kibarlığın elitlerin tekelinde kalacağına inanıyor gibiydiler ve kitleler arasında düzenin nasıl korunacağı sorunu hâlâ çözülmeyi bekliyordu. Bu yazarlara göre biraz batıl inanç iyi bir şey olabilirdi, isyana yol açmadan dinsel güdülerini tatmin ederdi. Dinin temelde başka itikatlara sahip kişilerle tartışmaya yol açabilecek öğretiler tarafından değil mezhepler tarafından tanımlanacağı varsayılıyordu.

Buradaki anti-model Katolik Hristiyanlığıydı, ki batıl inançları gerçekten de militan bir doktrinle bağlantılıydı. Oysa Gibbon antik dünyayı model almıştı ve ona göre o dünyanın inançsız elitleri ulusal mezheplere görünüşte uyum sağlayacak ve halkın kutsal pratiklerine ilismeyecek kadar akıllıydılar. "Roma dünyasında egemen olan çeşitli ibadet biçimlerinin hepsi de halk tarafından eşit ölçüde doğru görülüyordu; felsefeciler tarafından eşit ölçüde yanlış görülüyordu; yargıçlar tarafından eşit ölçüde faydalı görülüyordu."³¹ Gibbon büyük kamusal ayinlere, benzer şekilde görünüşte ayak uydurarak yükümlülüklerini ifa etmeyi fanatikçe reddeden Hristiyanlarla karşı karşıya kalan Romalı yargıclara sempati göstermeden edemez. Onları gönülsüzce

zulmeden kişiler olarak tasvir eder, XIV. Louis gibi modern dayatmacılarla kıyaslayarak över. Çünkü o yargıçlar öfkelenmekten çok şaşırıyorlardı ve Hristiyanları anlamakta gerçekten zorlanıyorlardı. Gibbon ayrıca Romalı devlet görevlilerin, Hristiyan modern muadillerinden çok daha hoşgörülü oldukları sonucuna varır. “Bağnazlara özgü hiddetli fanatizmle değil, kanun koyucuların ılımlı siyasetiyle hareket ettiklerinden, İsa’nın adsız sansız, mütevazı takipçilerine çoğunlukla fazla horgörüyle yaklaşmamış ve kanunların yürütülmesini sık sık insanca sebeplerle askıya almış olmalıdırlar.”³² Bu Romalı memurlar kibarlık etiğinden yüksek not alırlar, çünkü niyetleri yalnızca kamu düzenini korumaktır, doktrinsel fanatizmle kesinlikle ilgili değildir. Louis tam anlamıyla çuvallarken onlar sınıfı geçerler.

Kibar kültürün Gibbon ve Hume tarafından benimsenen versiyonu yalnızca o zamanki anlamıyla “taşkınlığa” karşı olmakla kalmaz, günümüzdeki anlamıyla taşkınlığa da karşıdır. Kibarlık ve incelik aynı zamanda dinsel fanatizmin pençesindeki kişilerin ateşli, çirkin ve çoğunlukla zalim ve yıkıcı eylemlerine karşı soğukkanlılık ve ironiyle mesafeli durmayı içeriyordu. Bu yazarlar, her ne kadar bu tür eylemleri şiddetle kınadıysalar da, uygar yaklaşımlarının üstünlüğünü arada sırada ironik bir alaycılıkla süsledikleri soğukkanlı bir mesafeyi muhafaza ederek gösteriyorlardı. Onlara göre bu sarsılmaz duruş kendi başına Aydınlanma kibarlığının bir sembolüydü ve Gibbon’ın çarpıcı üslubunun gücü ve nüfuzu biraz da bundan kaynaklanıyordu.

Gibbon bir başka pasajda, antik pagan düşünürleri Hristiyan mezhepçilerle kıyaslarken, Hristiyan imparatorların pagan dinine uyguladığı baskı karşısında bu düşünürlerin hissettikleri ıstırapı anlatır:

“Sofistler pagan dininin mahvoluşunu dünyaya karanlık çöktüren, kaosun ve gecenin kadim egemenliğini geri getiren müthiş ve korkunc bir şey olarak tasvir ederler. Tapınakların kabirlere dönüştürülmesini ve eskiden tanrı heykelleriyle süslü kutsal mekânların Hristiyan şehitlerin rölikleriyle rezilce kirletilmesini ağırbaşlı ve dokunaklı bir şekilde anlatırlar.”

Bu alıntının son kısmını ve özellikle de “kirletilmek” gibi ağır bir lafı, hiç zorlanmadan *style indirect libre*’in [serbest dolaylı anlatım] ilk örneklerinden biri olarak görebilmemiz, Gibbon’ın tarzı ve aldığı ironik pozisyon açısından tipiktir. Ancak Gibbon daha ileride, şu kuru tespitle kendi yorumuna geçer gibidir: “Sofistlerin garezini onaylamasak da, Roma yasalarının adsız sansız kurbanları olan insanları Roma imparatorluğunun ilahi ve görünmez hamileri haline getiren bir

devrimin seyircileri olarak kapıldıkları şaşkınlığı anlamak kolaydır.”³³ Bizler aydınlanmış okuyucular olarak, bütün bunların absürtlüğünü o felaketlerin çok yukarısından *sine ira ac studio* [öfkesiz ve önyargısız] seyretmeye davet ederiz.

Kibar uygarlık, Hristiyanlıkla ağır çatışma riskleri barındıran bir ortam sunar ve bu ortamda farklı tepkiler olasıydı. Kimileri bu ikisini uzlaştırmaya çalıştılar, kimileri çatışmayı hissettiler ve “kibarlığı” eleştirdiler; kimileri de çatışmayı hissedince Hristiyan gelenekselliğini türlü reddetme biçimlerine sürüklendiler. Ancak tek başına kibarlık, daha geniş kapsamlı reddedişlerin anlaşılması için gerekli arka planı sunmaz. Gibbon ve Hume gibi elit septikleri anlamamıza yardımcı olabilir, ama tepkileri daha radikal olanları değil. Bunu iki anlamda söylüyorum: Hem bu duruşların siyasi açıdan daha radikal, yani Voltaire ve Gibbon’ın aydınlanmacılığına kıyasla yerleşik düzenlere karşı bazen daha hoşgörüsüz olmaları anlamında; hem de bazen materyalizme bile uzanabilen ödünsüz bir dışlayıcı hümanizmi biçimlendirecek kadar ileri gitmeleri anlamında. Dışlayıcı hümanizmin kitleler için gerçek bir alternatif olarak nasıl sahneye çıkabildiği üstüne daha çok şey söylemeliyiz.

3

Önceki sayfalarda dışlayıcı hümanizmin nasıl doğabildiğini göstermeye çalıştım. Ancak bu anlatı henüz onun doğuşunun, gerçek bir alternatif olarak sahneye çıkmasının ne anlama geldiğinin bir anlatısı değildir.

Söylenecek şeyleri daha iyi betimlemek adına, anlatımın ana hatlarını tekrar açıklamaya çalışayım. İnsanmerkezlilik yönünde 18. yüzyılda gerçekleşmiş dört değişimden bahsediyorum ve bunu *inayet deizmi* adını verdiğim kavramla ilişkilendiriyorum. Bu dört değişimden ikisi bir anlamda elzemdir ve diğer ikisini beraberinde taşır.

Birincisi Tanrı’nın planının, insanların mutluluk ve selametleri için Tanrı tarafından tasarlanmış düzeni kendi hayatlarında gerçekleştirmelerine indirgenmesiydi. Temelde, Tanrı bizi karşılıklı çıkar düzenini sürdürmemiz için yaratmıştı. İnsanoğlunun varlığının insan gönencinin ötesinde bir sebebi olduğu fikri, “deizm” ikliminde zayıflar.

Bu değişim Avrupa kültürünün çok uzun zamandır sahip olduğu, en geniş anlamıyla Reforma yönelik bir eğilim çerçevesinde gerçekleşti. Bundan kastım, elitlerin toplumu ve elit olmayan kişilerin

hayatlarıyla pratiklerini kendilerinin yüksek standartlar addettikleri şeylere uygun hale getirme çabalarıdır. Bu çarpıcı bir olgudur. Buna açıklama getirebileceğimi iddia etmiyorum, ama 11. yüzyıldaki büyük Hildebrand Reformu'ndan beri kitlesel pratiklerin standartlarını yükseltme girişimlerine tekrar tekrar rastlandığını bir olgu olarak sunuyorum. Bunlar başta dinsel reformlardı; ruhban sınıfının tamamını ve ardından sıradan halk kitlesini de, büyük ölçüde en seçme manastır ve ruhban uygulamaları tarafından belirlenen daha yüksek bir ibadet ve dindarlık standardına yükseltmeye çalışıyorlardı. Ruhban sınıfından olmayan herkesin senede bir kez günah çıkartmasını, günahlarını bağışlatmasını ve ekmek şarap ayinine katılmasını emreden bir düzenin getirilmesi 1215'te IV. Lateran Konsilinin hedef olarak koyduğu ve herkesten beklenen standartlardaki yükselişin bir örneğiydi.

Arquillière, Hildebrand reformunun ardındaki fikre “siyasi Augustinusçuluk” adını vermişti. Kendisinin de itiraf ettiği üzere bu Augustinus'a biraz haksızlık etmek oluyordu.³⁴ Augustinus, Tanrı şehriyle Dünya şehri arasındaki uçurumun oldukça farkındaydı, öyle ki devlet gücü tarafından desteklenen magisteryumun toplumu Tanrı şehrine daha çok benzetme çabasını en hafif tabirle son derece tehlikeli bulurdu mutlaka.³⁵ Reformcu Papalar Augustinus'a göre Tanrı'ya hakkının teslim edilmesini de kapsayan mutlak adaletin bu dünyada beklenemeyeceğini kabul ediyorlardı elbette. Günahkârlar dünyanın sonuna kadar ortalıkta cirit atacaktır. Ama insanları mutlak adaleti model alan bir yönetime boyun eğdirecek bir rejim tasarlanabilirdi. Eğer kraliyet iktidarı gerçekten Tanrı'nın iradesinin (Kilise hiyerarşisinin) otoritesiyle konuşan kişilerin sözlerini dinlerse, o zaman gerçekten iyi insanların yönetici olacakları ve kötülerin itaat etmek zorunda kalacakları bir düzen kurulabilirdi.³⁶

Bu fikir, yani burada şu anda olan ve herhangi bir alternatif ilkeyle uzlaşma gerektirmeyen bir dünya fikri yavaş yavaş doğar ve yüzyıllar boyunca çeşitli aşamalarla gelişir. Parousia vaadi, “Tanrı'nın her şeyde her şey olacağı” vaadi, kısıtlama gerektiren indirgenmiş bir formda da olsa bu dünyada gerçekleştirilebilir. Hristiyan reformunun bu noktadan sonraki hamlesi bu yöne meyleder: İnananlar kitlesi sofu Hristiyan azınlığa mümkün olduğunca yaklaştırılmalıdır. Foucault 1215'te IV. Lateran Konsilinin halkın tamamına rahiplere günah çıkartmayı emretmesinin bu yeniden düzenleme projesinin parçası olduğunu söylemekte haklıydı.

Reformlar asla planlanan şekilde gerçekleşmediler elbette. Ancak çarpıcı olan şey, kilise elitlerinin gevşeme ve yozlaşma dönemlerinin ardından tekrar tekrar bu girişimi yinelemeleridir. Hildebrand da böyle bir gevşeklik döneminin ardından gelmiştir ve ona tepki gösterir. Hem ruhbanlara ve halka dayatılan kurallar aracılığıyla, hem de insanlara dine dönmeleri ve şahsen yargılanacak olmanın ağır sorumluluğuyla yüzleşmeleri çağrısında bulunan vaizler aracılığıyla faaliyet gösteren daha sonraki reformcular için de aynı tespit geçerlidir.

Bilinen anlamıyla Reformasyon dediğimiz şeyi bu bağlamda ele almak gerekir. Çünkü o da başka bir döneme, kilisenin yüksek mevkilerinde afallatıcı bir yozlaşma ve gevşemenin görüldüğü bir döneme tepkiydi. Öte yandan reddettiği Katolik Kilisesi de yüzyıllar boyu reform çabalarının mahalli olmuştur ve sapmaların ve hizipleşmelerin etkisiyle muazzam bir reform geçirmiştir. Hristiyanlığın başka hiçbir kolu çağımızın bu ikinci milenyumundaki sık, geniş kapsamlı ve küresel reform girişimlerine Latin Hristiyanlık dünyası kadar maruz kalmamıştır muhtemelen ve bu girişimler günümüzde de sürmektedir. Bir bakıma reformun, yeniden uyanmanın, yeniden örgütlenmenin, yenilenmiş bağlılığın ve disiplinin Batı Hristiyanlığından çıkmış bütün kiliselerin kalıcı kültürünün parçası haline geldiği söylenebilir. Bunun sebebini anladığımı da öne sürmüyorum; ama bu bana bir gerçek, hem de epey önemli bir gerçek gibi geliyor.³⁷

1500 civarında, bu hamle biraz farklı bir yöne meyletmeye başlar. Daha büyük bir hedefi, sadece din adamlarının değil sivillerin, nüfusun tamamının alışkanlıklarını ve hayat pratiklerini değiştirmeyi; düzen, sağduyu, disiplin, üretken yaşam biçimini herkesin hayatına sokmayı gözetir. Dinsel reform hamlesi uygarlık getirme, dolayısıyla “uygarlaştırma” (ki anahtar terim haline gelmiştir bu) girişimleriyle bu noktada iç içe geçer. Bu basit bir devralma, dinsel reform hamlesinin uğradığı bir sapma değildi; çünkü dinsel reformcular dindarlığın inkâr edilemez meyvesinin düzenli, disiplinli hayatlar olacağını bizzat kabul ediyorlardı. Ayrıca uygarlaştırmayı istemelerinin geçerli teolojik sebepleri vardı.³⁸

Yine de *longue durée*’de [uzun vadede] burada muhtemelen bir sapma söz konusudur. En azından korkunç bir ironi vardır. Çünkü dindarlığın şaşmaz bir belirtisi ve dolayısıyla ulaşmak için çabalamaya kesinlikle değer sayılan şey zamanla dindarlığın özüne bir şekilde sızar, ondan ayırt edilemez hale gelir. Latin ve eskiden Latin olan Hristiyanların, başka dinlere ve hatta diğer Hristiyan kiliselere mensup kişileri düşündüklerinde bir manevi üstünlük hissine kapılmalarına yol açan bu muazzam reform ve disiplin çabası, sanki inancın te-

mellerini muğlaklaştırmış ve temel hedefin, yani her şeyin merkezine Tanrı'yı yerleştirme hedefinin yerine ikincil bir hedefin konmasına yol açmış gibidir. İnsanmerkezliliğe ilk kayma budur.

İkincisi ilkinin tamamlar. Hedef küçültülünce, ona yardımsız ulaşabileceğimizi düşünmeye başlayabiliriz. İlahi lütuf daha az gerekli görünür. Dışlayıcı hümanizmin nereden doğacağını görebiliriz. Arzı endam etmesi için sahne hazırlanmıştır. Ancak etkili bir şekilde sahneye çıkabilmesi için, ilahi lütfun çok gerekli görülmemesi gibi olumsuz bir koşuldan fazlasına ihtiyacımız vardır. 16. yüzyılda, kendi toplumlarındaki kargaşa, şiddet, kötü alışkanlık, sefahat ve tehlike ortamı üstüne düşünen ve sadece güçlü bir tinselliğin düzen getirebileceğinin bilincinde olan Calvin ve meslektaşları için ilahi lütfun taşıdığı anlamı yitirmesi gerekir. (Aynı bilince günümüzde içki bağımlılığından kurtulup Pentekost Kilisesine* katılan bir Brezilyalı işçinin; İslam ümmetine katılarak uyuşturucu kültüründen kaçan getto sakini bir Afrikalı-Amerikalının sahip olduğunu da ekleyebiliriz.)

Bu olumsuz değişimin ötesinde olumlu bir harekete, ahlaki/tinsel kaynakların tümüyle içkin olarak deneyimlenebilmelerine ihtiyaç vardır. Bu da öykümüzün can alıcı bir parçasıdır. Bu deneyim neyi içerir? Yanıtı bu soruyu giriş bölümündeki sorma tarzımla formüle edersem: En yüksek esinlerin ve ahlaki yetilerin mahallini Tanrı'ya gönderme yapmaksızın, tümüyle beşeri güçlerin menzili içinde saptamamızın, ahlaki tamlığı bu şekilde deneyimlememizin nasıl mümkün hale geldiğini görebilmemiz gerekir.

Ancak bahsettiğimiz bağlamda, böyle herhangi bir deneyim işe yaramaz. O zamandan beri, referansı tümüyle beşeri olan birçok tamlık formülasyonuna şahit olduk; örneğin Nietzsche *Güç İstenci*'nin sonunda ebedi dönüşten bahseder; burada kastedilenin yüksek bir ilham anı olduğunu sezeriz, ancak altında yatan anlayış kesinlikle ateisttir.³⁹ Ama ilk dışlayıcı hümanizm tarzı böyle olamazdı. Çünkü içinde yükseldiği bağlam, karşılıklı çıkar düzeninin ahlaki öneminin önde geldiği, bu düzenin olabildiğince ilerletilmesi gerektiği ve bunu yapmanın elimizde olduğu anlayışıyla tanımlanmıştı. Ahlaki tamlığın, en yüksek ahlaki kaynakların saptanması bu düzeni gerçekleştirme görevine uygun olmalıydı. Gerçekleştirilmesi için bize gereken enerjiyi verebilecek bir şey, işlevsel açıdan Hristiyan *agape*'sinin ya da neo-stoacıların çıkar gözetmez iyilikseverliğinin yerini tutabilecek bir şey olmalıydı.

ABD'de 19. ve 20. yüzyıllar da özellikle etkili olmuş ve Tanrı'nın vaftiz edilmiş insanlar aracılığıyla doğrudan etkili olabildiğine inanan bir dinsel akım-y.n.

Yani dışlayıcı hümanizmin yalnızca hayatlarımızı gerçekten yeniden düzenleyip biçimlendirebileceğimize duyulan güveni değil, bunu herkesin çıkarı için gerçekleştirme motivasyonunu da içermesi gerekiyordu. En yüksek ahlaki yetinin mahallinin, iyilikseverliğin ve evrensel adalete ulaşma arzusunun kaynaklandığı yer olması gerekiyordu. İyilikseverlik ve evrensellik kaygısının 18. yüzyıl dışlayıcı hümanizminin alametifarikaları olduğu kesindir; veya belki de dışlayıcı olduğu ortaya çıkan hümanizmin demeliydik. Bunların aynı şekilde, faydacılığın veya Kant'ın kuramının; insan haklarının veya umurun mutluluk ve refahında temellenmiş yeni bir yönetim anlayışının Aydınlanmacı taraftarlarının da ayırt edici özellikleri oldukları söylenebilir. Bentham'ın ünlü sözünde belirttiği gibi: "Yazdıklarım arasında, insanlık sevgisinin bir an olsun unutulduğu tek bir sayfa var mıdır? Varsa gösterin, o sayfayı ilk yırtan ben olayım."⁴⁰

Bu ahlaki kaynakların yaratılması/keşfedilmesi gerekiyordu. Standart bir kayıp öyküsü, eski dinsel ve metafiziksel inançların gözden düşmelerinden sonra artık, tümüyle insani ahlaki motivasyona nihayet yer açıldığına bizi ikna ederdi. Oysa durum bu değildi. Öyleymiş gibi görünebilir, çünkü artık en yüksek ahlaki yetilerin mahallinin "insan doğası" olduğu düşünülüyordu. Ve bu yüzyıllarca sürmüş olan, dışlayıcı olmayan hümanizmle ve özellikle de bize antiklerden kalmış ahlak kuramlarıyla bağlantılıydı. Ve kuşkusuz bunlar çoktan elimizin altındaydı.

Ancak bu modern hümanizmin bir bakıma neredeyse tüm antik insan doğası etiklerinden farklı olduğu şimdiden barizdir; çünkü dışlayıcıdır, yani insan gönenci anlayışı, insanların saygı duyması, sevmesi ya da kabul etmesi gereken daha yüksek bir şeye gönderme yapmaz. Ve bu yönüyle örneğin Platon'dan veya stoacılar net bir şekilde ayrılır. Öte yandan, benim kullandığım anlamda gerçekten dışlayıcı görünen bir Epikür-Lucretius felsefesi söz konusudur (ki bu felsefe sırf bu sebeple bazı modern düşünürlerin, örneğin Hume'un referans noktası olmuştur). Modern hümanizmi bu felsefeyle kıyasladığımızda iki bariz farklılık görülür.

Birincisi, modern insan gönenci imgesi hem doğaya, hem de insan toplumuna yönelik aktivist, müdahaleci bir yaklaşımı barındırır. Hem doğanın hem insan toplumunun, insani amaçlara uygun hale getirilmeleri için araçsal aklın ışığında yeniden düzenlenmeleri gerekir. İnsan toplumuna ilişkin geliştirilmiş kuramlar topluma faydacı açıdan yaklaşılır: Örneğin toplum canı ve mülkü korumak için vardır. İşlev-

sel olarak anlaşılır. Aktivist yeniden düzenleme ve araçsal akıl anahtar kategorilerdir.

İkinci fark şudur ki, yeni hümanizm evrenselciliği Hıristiyan kökenlerinden devralmıştır. Veya 16. ve 17. yüzyılların etkili modern düşünce akımında (genellikle “neo-stoacılık” denir) görüldüğü gibi bu evrenselliği stoacı kaynaklarda bulmaya çalışır. Evrensellikten kastım, yeniden düzenlemede herkesin iyiliğinin gözetilmesi gerektiğinin prensipte kabul edilmesidir. Bu “prensip” kısmı sınıf, doğum yeri, cinsiyet ve inanç alanında o dönemki kültürel kısıtlamalar tarafından ihlal edilmiş durumdadır tabii ki. Ancak prensip yine de önemliydi, çünkü bu ihlaller ve hariç tutmalar zaman içerisinde basılanmaya başladılar; öylece varlıklarını sürdüremiyorlardı, gerekçelendirilmeleri gerekiyordu.

Ama dahası, yeni hümanizm diğer insanların iyiliği için hareket etme motivasyonuna sahip olduğumuzu varsayar. Buna meyilliyizdir. Modern hümanizmin ahlak psikolojisi bu açıdan antiklerinkinden çarpıcı bir şekilde farklıdır. Antiklere göre bizler başkalarıyla (ama herkesle değil) arkadaşlık ya da ortak yurttaşlık bağlarıyla bağlıyızdır; çünkü kendi iyiliğimize, ancak genelin iyiliği yoluyla ulaşmaya çabalayabiliriz. Yardımsever eylemlerde bulunma arzumuz ortak hedeflerin kabulünden kaynaklanır. Aristoteles’e göre, adaletin dağıtılması bile ancak *polis*’in ortak projesi çerçevesinde anlamlıdır. Yardımsever davranışta bulunma konusunda antiklerin benimsediği bu dar görüşlülüğün tek istisnasını stoacılık sunar. Ama burada bile stoacılar, dayanışmanın gerçekten türümüzün tamamına özgü olduğunu düşün-seler de, bir bakıma aynı çerçeve içinde yer aldılar: Tek yaptıkları, bizi tüm tanrıların ve insanların geniş kozmopolisinin bir parçası olarak görerek bu çerçeveyi genişletmekti.

Tersine, Hıristiyan *agape*’sinde hep vurgulanmış olansa bu sevginin bizi var olan bütün dayanışmaların ötesine götürebilecek olmasıdır. İyi Samiriyeli yardım ettiği adama hiçbir bağla bağlı değildi. Aslında öykünün bir anlamı da buydu. Cemaatin sınırları dışına çıkan bu aktif iyilikseverlik Tanrı’nın bütün çocuklarından oluşan bir üst-cemaat bağlamında konumlandırılabilir elbette, böylece stoacı kozmopolise yakın bir şey ortaya çıkar. Ancak bu daha çok, inşa edilmesi gereken bir şey, öte dünyaya dair bir kavram olarak görülür. Ve paradigma düzeyinde *agape*’nin ötesi, İsa’nın ölüme teslim oluşu ve enkarnasyonu önceden var olan bir cemaatle ya da dayanışmayla bağlantılı değildir. Tanrı’nın karşılıksız armağanıdır.

Cemaatin ötesine geçen, bu aktif yardımseverlik, modern dışlayıcı hümanizmin ahlak psikolojilerinde sık sık yeniden ortaya çıkan bir fikirde dışa yansır. Bu fikre göre insanlar bir iyilikseverlik veya özgecilik yetisiyle donatılmıştır ve bunlar elverişsiz koşullar tarafından bastırılmadığı sürece meydana çıkarlar. Buna örneğin bir sempati kuramıyla, natüralist bir açıklama getirilmeye çalışılır zaman zaman, ama yine esas fikir, yani başkalarına herhangi bir ortak çıkar ya da hedef algısından bağımsız şekilde, sadece onlar da insan oldukları için yardım etme eğiliminin insan motivasyonunun bir parçası olduğu fikri belirgindir, ortadadır.

Bir başka deyişle, modern hümanist ahlak psikolojisine göre yardımseverliğe sevk eden, önceki bağlardan bağımsız, belirgin bir dürtü vardır. Bu dürtünün kapsamı, ilkece evrenselidir. Adeta *agape'nin* tarihsel izidir bu. Veya başka bir şekilde ifade edersem, bu yukarıda bahsettiğim, bireysel ve kolektif hayatlarımızda düzen kurma gücünü artık Tanrı'da ve ilahi lütufta aramayan ikinci içkinleştirici hamlenin sonucudur. Ancak bu hamleyi sadece olumsuz olarak tanımlayamayız. Çünkü Tanrı'yı dışlamakla kalmayıp, bu büyük iyilikseverlik ya da özgecilik gücünü insanlara atfeder. Örneğin Lucretius'unki gibi modernlik öncesi bir dışlayıcı hümanizme gerçek bir geri dönüş adına Hristiyanlığı reddetmek ayrı bir şeydir. Bunu cazip bulanlar, buna yönelenler oldu, örneğin Hume. Ancak modern dışlayıcı hümanizmin ana hamlesi daha çok bu yardımseverlik kapasitesini içkinleştirme çabasıydı ve bu antik bilgeliğe geri dönmekten çok farklıdır. Nietzsche bu hususu ısrarla belirtmiştir. Hume bile kuramına gayet modern bir sempati kavramını dahil eder.

Modern hümanizmlerin antik benzerlerine kıyasla, içinden türedikleri Hristiyan inancı formlarından etkilenerek nasıl yenilikler getirdiğini vurgulayıp duruyorum: aktif yeniden düzenlenme; araçsal rasyonellik; evrenselcilik; iyilikseverlik. Ama tabii modern hümanizmlerin bir hedefi de, Hristiyanlığın insani gönenci aşma emelini reddetmektir. Dolayısıyla ancak şimdiki tanımıyla genel gönence faydası olan fedakârlıklar rasyonel ve doğal kabul edilebiliyordu; ve bunun bile makul sınırlar içinde olması gerekiyordu. Geri kalanlarsa aşırılık ya da "taşkınlık" addediliyordu. Hume'un ve Gibbon'ın Hristiyan çilecilik geleneklerine, manastır sistemine, misyonerlere, kehanette bulunmaya, Wesley'cilerin duygusal vaazlarına karşı duydukları hor görüyü düşünün. *Agape'nin* halefi olacak şey ölçülülüğün, araçsal aklın ve hatta belki ince beğenin sınırları içinde özenle tutulacaktı.

Yine de bu *agape* benzerliğinin sürdürülmesinde ilginç bir taraf vardır. Ve bence bu dönüşümle ve dolayısıyla bizlerle ilgili iki önemli şey anlatır.

Birincisi, bir dışlayıcı hümanizme geçişin başka bir temelde gerçekleşmesi muhtemelen mümkün değildi. Buradaki varsayımım, hayata ve topluma en azından ideal karşılıklı çıkar modeline yaklaştırmaya başlayan düzenler getirmenin verdiği güvenle bu geçişin gerçekleştirilebildiği şeklinde. Ancak *agape* veya yardımseverlik bu ideal modele üç düzeyde yerleştirilmişti. İyilikseverlik ideal bireysel tutum ve davranışların bir parçasıydı; iyi toplumsal düzen, toplumun bütün üyeleriyle ilgilenilmesini içermeliydi; ve düzgün bir insanın içsel teamülleri iyilikseverliği de içermeliydi. Bu geçişteki esas hamle, bu düzeni yaratma gücünün hepimizde bulunduğu kabul edilmesiydi; ve bu düzen kısmen *agape* veya iyilikseverlik tarafından tesis edildiğinden, bu güç içimizde bulunmalıydı.

Düz bir Lucretius'çu zihniyete geçiş, toplumun ve ahlakın bütün gidişatında çok daha büyük bir kopmanın gerçekleşmesini gerektirirdi ve böyle bir kopuşun hiçbir ön hazırlığı yapılmamıştı. Sonradan, inançsızlık kültürümüze yerleştiğinde, bu ve diğer olasılıklar belirmeğe başladılar elbette.

İkinci nokta, bu meseleyi farklı bir açıdan ele alır. Az önce, o sıralar saf bir Lucretiusçuluğa geçişin -marjinal, sıra dışı bir fenomenden fazlasını kastediyorum- değil, ancak bu değişimin mümkün olduğunu savunmuştum. Ama mümkün *olması* bile dikkat çekicidir. Hazırlanması gereken arka planın bir kısmı var olanın yadsınmasına dayanıyordu, olumsuz bir yanı vardı. Bu düzenlemenin dünyanın sihirsizleştirilmesine katkıda bulunduğundan bahsetmiştim. Ruhlar ve doğaüstü güçler dünyasında tanrısız bir evren tasavvur etmek açıkça zordu. Ancak sihirsizleştirmenin kısa vadeli etkileri ve bunların sonucunda kendimizi ve toplumu dönüştürme gücümüze yüksek talep olması, Tanrı'nın aktif lütfunu iyice gerekli kılmış gibidir. Bu düzenleme sürecinin belirli bir başarı kazanıp rutin hale gelmesi sayesinde tanrısız bir dünyaya yer açıldı.

Ancak bunu hesaba katsak bile, geçişin gerçekleşmesi yine de zorunlu değildi. Olumlu bir şeye, yani sonunda insanların bu gücün gerçekten de kendi içlerinde bulunduğuna ikna olabilmelerinin türlü yollarına da ihtiyaç vardı. Evrensel yardımseverliğe ve adalete sevk eden motivasyonu kendi insani kaynaklarında bulabilirlerdi.

Bu kaynakları bulabilecekleri bariz yerlerden biri gururdu. Hıristiyan vaazlarında olumsuz gösterilen gurur değil; savaşçı-aristokrat etiğinin merkezinde olan ve kişinin konumunun gereklerine uygun biçimde, haysiyetiyle davranmasını sağlayan olumlu güç olan gurur... 18. yüzyılda bu saike Fransızca “générosité” deniyordu. Corneille’in karakterleri sürekli ondan bahsediyorlardı. İşte Kleopatra’nın *Pompeé*’deki konuşması:

Les Princes ont cela de leur haute naissance
 Leur âme dans leur sang prend des impressions
 Qui dessous leur vertu rangent les passions.
 Leur générosité soumet tout à leur gloire.⁴¹
 (Prenslerde bu soyluluklarındandır,
 Asil kanları sayesinde
 Tutkuları daha kolay dizginlenir.
 Âlicenaplıkları herkesi ihtişamlarına kul eder.)⁴²

Buradaki, dünyevi tutkuları kontrol etme motivasyonu tam da soyluluklarının, sadece onların mevkilerine yakışan yüceliğin bilincinde olmaktır.

Yukarıda Descartes’ta gördüğümüz gibi, bu etiğin dönüştürülmüş bir versiyonunu benimsemek mümkündü. Descartes daha önce (2. Bölüm’ün dördüncü altbaşlığında) belirttiğim gibi yüce gönüllülüğü “comme la clef de toutes les autres vertus, & le remede general contre tous les dereglements des Passions” (diğer bütün erdemlerin anahtarı ve tutkuların yol açtığı her türlü karmaşaya yönelik genel bir çözüm) olarak görür. Ancak gereklerini yerine getirmek zorunda olduğumuz yüksek konum artık bir sosyal mevki değildir. İnsanoğlunun rasyonel kontrol sahibi bir fail olmasıdır. Ve bu konum, rasyonel bağlantısızlığı buyruklarına itaat etmek anlamına gelir.

Onur etiği ile neo-stoacılıktan türeyen soyutlanmış özdisiplin ideali arasındaki benzerlikler yeterince barizdir. Aradaki bağlantıyı gören tek kişi Descartes değildi. Yukarıda değindiğim gibi, disiplinin gerekleriyle savaşçı etiğinin gerekleri arasında, belirli yakın ilişkilerden uzak durulmasını şart koşmalarının arasında paralellik vardır.

Montesquieu “une noble fierté qui vient de cette satisfaction intérieure que laisse la vertu”nun “sied aux grands” bir duygu olduğunu belirtir. “Une grande âme ne saurait s’empêcher de se montrer tout entière: elle sent la dignité de son être.”⁴³ (Erdemin getirdiği bu içsel

tatminden kaynaklanan soylu gurur, yüce insanlara yaraşır bir duygudur. Yüce bir ruh kendini ister istemez, tümüyle sergiler; varlığındaki izzeti hisseder.) Bu içsel tatmin anlayışı sonradan bir hazcı felsefede kullanılır; en büyük hazlardan biri olarak görülür. “Oui! voluptés, c’est le nom que je donne aux témoignages flatteurs qu’on se rend à soi-même, après une action vertueuse” der Marivaux. (Evet! duyumsal haz, erdemli bir hareketten sonra insanın kendini övmesi budur bence). Diderot buna katılır, “la félicité que procure la vertu est durable, et que ces plaisirs si purs qui en dérivent sont les délices du sentiment”⁴⁴ der (Erdemden kaynaklanan vecit kalıcıdır ve ondan kaynaklanan saf hazlar muhteşem hislerdir).

Bu motivasyon tümüyle beşeri bir ahlaki kaynak olma özelliğine kesinlikle uyar. Tanrı’yı ya da tanrıları kabul eden bir zihniyetin parçası olmayıp tek başlarına kalsalar, eski savaşı etiklerinin dışlayıcı hümanizmler haline geleceklerinden kimse şüphe edemez; tıpkı sonrasında, Nietzsche’nin dönüştürülmüş bir aristokrat etiğine ulaşma çabasının dışlayıcı olması gibi. Ancak mesele, yeni evrensel iyilikseverlik etiğinin temelde kendini önemsemekten ibaret bir tavrın ötesinde ve dışında bir saike ihtiyacı olmasıydı.

Montesquieu bu hususu açıkça belirtilir. Onur ekolünde:

“les vertus qu’on nous y montre sont toujours moins ce que l’on doit aux autres, que ce que l’on se doit à soi-même: elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui nous en distingue. On n’y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires.”⁴⁵

(Burada bize gösterilen erdemler başkalarından çok kendimize borçlu olduğumuz erdemlerdir; bizi hemşerilerimize çekmekten çok onlardan ayırır. Burada insanların eylemleri iyilikleriyle değil güzellikleriyle, adil oluşlarıyla değil ihtisamlarıyla; makul oluşlarıyla değil sıra dışılıklarıyla değerlendirilir.)⁴⁶

Montesquieu elbette burada orijinal “honnête homme” etiğinden bahsetmektedir, yoksa bu etiğin (Descartes’ın ve kendisinin de benimsediği, disiplinli rasyonel iyilikseverliğin failini harekete geçireceği düşünülen) değiştirilip dönüştürülmüş halinden değil. Ancak söylediklerinin bu ikincisi için de kısmen geçerli olması gerektiği barizdir.

Rasyonel bir varlık olarak haysiyetime uygun davranmam, evrensel yardımseverlik ve adalet adına hareket etmemi içeriyorsa, bu durumda bu değerlere eğilim rasyonelliğin bir parçası, rasyonel bir

failin tanımlayıcı bir özellik olarak kendinde bulması gereken bir şey olmalıdır. Gurur hissi evrensel iyilikseverliğin yerini tamamen alamaz. Onu destekleyebilir sadece, şevkim kaçtığında bile ona uygun davranmam için bir sebep sunabilir; ama iyilikseverliğin yokluğunda faaliyet gösteremez. Veya en azından öyle bir durumda ortada bambaşka bir etik, haysiyetimin gerektirdiği şeyler arasında yardımseverliğin artık yer almadığı bir etik, örneğin Nietzsche'nin *Übermensch*'i [üstinsan] söz konusu olur.

Yine en iyisini Montesquieu söyler:

*"Rien n'est plus près de la Providence divine que cette bienveillance générale et cette grande capacité d'aimer qui embrasse tous les hommes, et rien n'approche plus de l'instinct des bêtes que ces bornes que le coeur se donne lorsqu'il n'est touché que de son intérêt propre, ou de ce qui est autour de lui."*⁴⁷

(İlahi takdire en yakın şey bu genel iyilikseverliktir ve bütün insanları kucaklayan bu büyük sevme kapasitesidir; ve hayvani içgüdüye en çok yaklaşılan şey, sadece kendi çıkarıyla veya yakın çevresindekilerle ilgilenen kalbin kendine koyduğu sınırlardır.)

Dolayısıyla yeni hümanizm iyilikseverliğin içsel kaynaklarını gereksiniyordu ve bunları buldu. Hem de birden fazla şekilde.

Bu buluşlardan biri, tutkularдан arınmış gayrişahsiliğiyle evrensel yardımseverlik için yeterli görülen bağlantısız araçsal aklın güçlerine odaklanmakla gerçekleşti. Modern hümanizmin neo-stoacı kökleri işte burada görülür; ama tabii neo-stoacılıktan farklı olarak, iyiliksever bir Tanrı tarafından tasarlanmış olan ve bilge kişinin kabullenip onaylamayı öğrenmesi gereken inayetli düzen artık yitirilmiştir. Bunun yerine gelen fikir, bizzat bağlantısız aklın bizi dar perspektifimizde sıkışıp kalmaktan kurtararak ve bütünü görebilmemizi sağlayarak bizde o bütüne hizmet etme arzusu uyandıracak fikridir. Tarafsız seyirci bu olay sayesinde yardımsever olacaktır; en büyük mutluluğun ne olduğunu görünce ona ulaşmak isteyecektir.

Bu yaklaşım tehlikeli yanılsamalar içeriyor olabilir. Ancak modern dünyada güçlü bir ahlaki deneyime tekabül ettiğine şüphe yoktur. Bağlantısızlığın kendisi bizi kişisel arzuların, özlemlerin, kıskançlığın karmaşık, tedirgin tutkularından kurtarmakla içimizdeki evrensel iyilikseverliği serbest bırakır. Yüzyılımızda bu olayı Bertrand Russell ifade etmiştir. "The Essence of Religion"da [Dinin Özü] insanların iki

doğasının bulunduğunu, birinin “özel, sonlu, benmerkezci; diğerinin- se evrensel, sonsuz, tarafsız” olduğunu söyler. Sonsuz kısım “tarafsız- ca parıldar”;

“Eski çağlar ve ücra yerler ona simdide ve yakında olan şeyler kadar gerçek gelir. Düşüncede, duyuşsal yaşantıyı aşar, genel ve bütün insanlara açık olanı arar hep. Arzuda ve iradede, benim ya da senin iyiliğin diye düşün- meden basitçe iyiliği hedefler. Hissetmede, yalnızca kendi amaçlarına destek olanlara değil herkese sevgi verir. Sonlu benliğin tersine tarafsızdır; tarafsızlığı düşüncede hakikate, eylemde adalete ve histe evrensel sevgiye götürür.”⁴⁸

Ahlaki gücü içkinleştirmenin bir başka yolu, Kant’ın savunduğu gibi, karşısında huşu duyduğumuz bir içsel güçten, saf, evrensel bir iradede geçiyordu. Bu az önce tasvir ettiğim bağlantısız akılla ya- kından ilişkilidir, ancak burada iyilikseverliğin kaynağı gözden geçiril- len şeylerin kapsamı değildir. Daha çok, evrensel yasaya göre hareket etme gücünün kendisinin, şaşkınlık verici ve sonsuzca saygı uyandı- rıcı olmasıdır. Kant bundan bahsederken “üstümde yıldızlı gökyüzü, içimde ahlak yasası”⁴⁹ der. Bizi yükselten ve adaletle iyilikseverliğin tüm gereklerini yerine getirmeye sevk eden budur.

Üçüncü yol, erdeme dönüşebilmek için uygun koşullara ihtiyaç duyan bir evrensel sempati hissinden geçiyordu. Burada artık sev- ginin kaynağının tutkusuz akılda ya da evrensel ilkelere göre hare- ket edebilmek gibi muazzam bir kapasitede bulunduğu düşünülmez. Duygusal yapımızın derinliklerinde yatmaktadır; ama bastırılmıştır, çarpıtılmıştır, tarihte gelişen suni ve yozlaştırıcı koşullar tarafından üstü örtülmüştür. Görevimiz onu hür kılabilecek koşulları bulmaktır. Rousseau, özellikle *pitié* (merhamet) kavramıyla, bu kolun ilham ve- rici yazarlarından biridir.⁵⁰

Kısa süre sonra ortaya çıkan bir başka yaklaşımsa Feuerbach’ın, Tanrı’ya atfettiğimiz güçlerin aslında insan potansiyelleri oldukları görüşüdür. İçimizdeki bu zengin ahlaki ilham hazinesi tekrar keşfe- dilebilir.

Burada yeni olan, ahlakın kaynaklarıyla ilgili sunulan bu kuram- sal açıklama değildi sadece. Bunlar yeni ahlaki deneyim tarzlarıdır. Bu açılımlar öncesinde ve sonrasında ahlaki güç duyusunun, hissini aynı olduğunu düşünebiliriz; bunların sadece farklı açıklandıklarını, birindeki *agape*’nin diğerinde örneğin “içimizdeki ahlak yasası” ol- duğunu düşünebiliriz. Sonuçta daha önceki yaklaşımlardan bazıları

da, bu kaynakları bir bakıma iç dünyamıza atfediyorlardı; örneğin neo-stoacıların, aklın Tanrı'nın içimizdeki kıvılcımı olduğu fikri böyledi. Bir Kantçı da aynı kıvılcımı hissediyor ama buna farklı bir açıklama getiriyor olamaz mı?

Bu fikirde doğruluk payı olduğu kesindir. Örneğin Kant'ın ahlaki deneyimiyle, oldukça etkilendiği stoacıların ve neo-stoacıların deneyimi arasında bariz süreklilikler vardır. Ancak farkın *yalnızca* arka planla ilgili açıklamalardan ibaret olduğunu; Lipsius ile Kant'ın ortak bir doğal hissi paylaştıklarını ve yalnızca alta yatan nedensel mekanizmalar hakkında, tıpkı aynı boğaz ağrısını çeken ama hastalıklarının sebebi konusunda farklı fikirler öne süren iki kişi gibi görüş ayrılığında olduklarını düşünmek çok yanlıştır.

Bertrand Russell yukarıdaki alıntıda, ahlaki ilham anlayışını açıklarken, alta yatan bir nedenselliği açıklamakla kalmayıp daha yüksek, daha evrensel bir ahlaki boyuta yükselme deneyimini ifade etmektedir. Ahlaki ilhamın bu şekilde anlaşılması deneyimin bir parçasıdır. Bu yüzden bu deneyimin tüm benzerliklere karşın, bir Kantçının içsel ahlak yasasını düşünmesi ya da bir inançlının bir Bach kantatını dinlemesi deneyiminden farklı olması gerekir. Bu durumların her birinde ilham, insanlık durumunun özel bir kavranışıyla birlikte ve o form içerisinde gelir. Dolayısıyla bu insanlık durumuna daha net şekilde odaklandığımızda veya gerçekliğini derinden hissetmek bizi sarstığında bu ilham da yoğunlaşabilir.

Bu onun, eleştiriye yer bırakmayan kaba bir deneyim olgusu olduğu anlamına gelmez (Örneğin, belirli bir fikrin beni neden heyecanlandırıldığını bilmediğim gibi otobiyografik bir ayrıntıdan bahsederken olduğu gibi). Çünkü burada sunulan bir açıklama da vardır ve yanlış olabilir. Sonuçta burada, neyin *harekete geçirici* olduğunu teşhis ettiğimi iddia ediyorum; ve bu iddia çeşitli şekillerde çürütülebilir. Anlayışımız geliştikçe ilham işe yaramayabilir; veya gerçeklik hakkındaki başka iddialar (örneğin Tanrı'nın varlığı) artık temelsiz görünebilir. Bütün bu durumlarda deneyim cansızlaşır.

Veya orijinal deneyimi reddetmeden onu yeniden yorumlayabiliriz. Bede Griffiths'in yaptığı budur, ki yaşadığı belirleyici tamlik anının tasvirini 1. Bölüm'de alıntılamıştım. Bu deneyim başta Griffiths'i, Wordsworth, Shelley ve Keats gibi romantik şairleri okumasıyla da biçimlenen bir tür "doğa tapıncına" yöneltti. Sonradan bir Katolik keşiş oldu ve bunu Tanrı'yı aramaya yöneldiği an olarak gördü. Ancak yeniden yorumlama, orijinal deneyim ile ağrıyan boğazı

aynı seviyeye getirmez; artık ağrının alternatif bir açıklamasına da sahibizdir. Çünkü anlam, deneyimin parçasıdır, onu kuran bir öğesidir. Mesele deneyimi tekrar yorumlayınca onu tümüyle aynı şekilde tekrar yaşamanın olanaksız hale gelmesi değildir sadece; değişen şey artık onda öncekinden daha derin, daha zengin bir anlam görmemiz de olabilir. Yetişkin Bede, öğrenci Bede'nin onyıllar önce yaşadığı anı böyle görüyordu.

Bahsettiğimiz bu yeni ahlaki motivasyonların keşfi, hem gerçekliğe dair bir iddia hem de bir deneyim olarak bileşik nitelik arz eder ve ahlaki kaynakları iç dünyamıza atfetmekle, dışlayıcı hümanizm formlarını oluşturan yeni ahlaki hayat tarzlarına yol açar. Kayıp öyküsünün açıklamakta zorlandığı budur.

Yukarıda; yeni ahlaki hayat tarzlarının, antik dünyadan esinlenilmiş geleneksel hümanist etiklerle ilişki içerisinde icat edildiklerini göstermeye çalıştım. Ancak kayıp öyküleri içerisinde en yaygın olanı bunları pek önemsemez. Fikir şudur: Dinsel ve metafizik inançlar ortadan kalktığında elimizde sıradan insani arzular kalır ve bunlar modern hümanizmimizin temelidir. Sahte mitolojiler çıkartılınca geride kalan budur. Öykünün en radikal versiyonunda, sıradan arzular değer bakımından tepetaklak olur, tersine dönerler. Eskiden bu arzular öbür dünyada kurtulabilmek adına tamamen kötüleniyordu. Şimdiyse onaylanmaktadır. Cinsel tatmin, cehennem azabına giden yol olarak kötülenmek yerine, artık en büyük keyiflerden biri olarak görülür. Sıradan benlik sevgisi artık günah değil, sağlıklı insan yaşamının temelidir. Kayıp öyküsünün özü, bu sapkın ve asılsız suçlamaları sırtımızdan attığımızda sıradan insani arzuların değerinin her zaman olduğu gibi, gerçek doğasıyla parlayacağı fikrinden ibarettir.

İnsan doğasının rehabilitasyonu kesinlikle Aydınlanmanın önemli bir yönünü oluşturuyordu; ve bu tersine dönüşü, bahsettiğimiz bu sırtımızdan atma öyküsünü destekleyen pek çok insanın kendilerini bu öyküdeki gibi görmüş oldukları ve halen gördükleri de açıktır. Ancak bu öykünün can alıcı bir hususu atladığı da barizdir.

Tersine dönüş Aydınlanmada iki şekilde anlaşılıyordu. Aslında burada iki ideal tipten bahsediyorum, çünkü çoğu düşünür ikisinden de bir şeyler aldılar. Bu iki ideal tip adalet/iyilikseverlik motivasyonunu içkinleştirmenin yolunu kendi tarzlarında sunarken, aynı zamanda bu motivasyon konusundaki eski Hristiyan ve stoacı anlayışlarda devrim yaratırlar. Bu devrim önceden evrensel adalete/iyilikseverliğe engel olarak görülen, şimdiyse ya masum ya da iyiliğe yönelten olum-

lu güç addedilen sıradan, dönüştürülmemiş insani arzunun ve benlik sevgisinin rehabilitasyonunu içerir.

1. “Masumlaştırma” stratejisi insan motivasyonunu nötr gösterir; bu motivasyon daima benlik sevgisinin bir tarzı olduğundan iyi ya da kötü, mantıklı ya da mantıksız şekillerde kullanılabilir. Aklın yönlendiriciliğinde adalete ve yardımlaşmaya götürür. Bu ideal tipin saf halinin uç örneğini mesela Helvétius verir: “La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes”⁵¹ (Fiziksel acı ve haz, tüm insan eylemlerinin henüz tanınmamış ilkesidir). Burada motivasyonun doğası meselesi tamamen ortadan kalkar. Her şey onu yönlendiren şeye bağlıdır.

Adi, duyuşsal biçimde benlikle meşgul olmanın daha geniş, daha yüksek ve saf bir perspektife yükseltildiği geleneksel ve dışlayıcı olmayan hümanizmlere özgü yaklaşımlara benzer bir şeyler vardır burada; dünyayı dar, irrasyonel, kaba, aydınlanmamış şekillerde görme yollarından aydınlanmaya ve bilime geçiş söz konusudur. Bilim doğası gereği, şeylere nesnel ve bu anlamda evrensel bakmamızı gerektirir. İnsan hayatını “hiçbir yerden” veya dönemin deyişiyle “tarafsız seyircinin” bulunduğu yerden görmek, artık dar değil, evrensel bir bakış açısıyla görmek demektir. Ancak bu seyirci konumuna yükseliş artık tamamen idrakin kapsamında addedilir; irade sabit kalır.

Bu çerçevede, iradenin niteliğinin neden etikle alakasız olduğu netir. Ne yapmamız gerektiğini bulmak için gereken tek şey tümüyle bağlantısız kalmış akıldır.

2. “Olumlu” strateji ise orijinal, bozulmamış insan motivasyonunun başkalarıyla dayanışmaya meyilli olduğunu öne sürmektir. 18. yüzyılda bu bağlamda sempati kavramına sık sık başvuruluyordu. Bu ideal tipin uç noktası bazı ilkelcilik formlarında görülebilir: Soylu vahşi yozlaşmıştır; hakiki, dürüst ve sağlıklı tepkilerin üstü örtülmüştür. Rousseau ilkelcilik üzerinde düşünürken buna kafa yorar (İkinci *Discourse*’da geçen, orijinal doğa durumundaki, düşünce barındırmayan “pitié” davranışlarının tasvirine bakılabilir)⁵², gerçi kuramının tamamı çok daha karmaşıktır yine de.

Burada her zaman anlaşıldığı ve tecrübe edildiği anlamıyla sıradan insani arzuların basit bir onaylanışı olmadığı kesindir. Her durumda, arzunun iyi veya masum gösterildiği özel bir bağlam oluşturulmuştur. İlki arzunun masum olduğunu, çünkü bağlantısız akıl tarafından yardımseverlik düzenine yöneltilebileceğini gösterir. Bu açıdan uysal olmasa, kendini bu düzene adanmış herkesin, yani Aydınlanmanın bü-

tün savunucularının gözünde arzu çok kötü bir şey olurdu elbette. Bağlantısız akıldan doğduğu varsayılan bu evrensel, tutkusuz, tarafsız iyilik yapma isteği bağlamında doğa da masumiyetini geri kazanmış gibi görünür gerçekten de. Ancak bunun sadece zaten hep orada olan bir şeyin keşfedilmesi olduğunu söylemek biraz acelecilik olur. Helvétius'un çizdiği tabloda böyleymiş gibi görülür. Ancak şehvet, açgözlülük, öfke ve *yedi ölümcül günah*ın diğerlerini tecrübe etme biçimimiz, bu tabloyu benimsememizden öncekine göre çok farklıdır artık ve tabloyu makul bulmayan kişiler için de öyle olmayı sürdürür. Burada elimizde olan şey, yukarıda bahsedilen birinci ahlaki hayat tarzında (Bertrand Russell) ortaya çıkabilen ve bazı insanların –burası önemli bir gerçektir- yardımsever eylemlerde bulunmalarını sağlayabilen bir bakış açısıdır. Bu dönem için yeni bir gelişmeydi bu.

İkinci stratejide durum daha da açıktır. Sıradan arzunun varsayılan olanaklılığına, bir tür *agape*'yle (*pitié*, merhamet) aynı çizgiye gelebilme yeteneğine ilişkin oldukça yeni bir kavrayıştır bu. Bu yetenek arzunun özünde vardır, ama zamanla kaybolmuş ya da üstü örtülmüştür ve geri getirilmesi gerekmektedir. Burada da yine, her zaman yaşandığı haliyle sıradan arzunun basit onaylanışı, onu dinin karalamalarından kurtarma söz konusu değildir. Bu "*agapeleşmiş*" arzu yeni bir ahlaki hayat tarzına, yukarıda bahsedilen üçüncü tarza (Rousseau) aittir.

Yani dışlayıcı hümanizm, eski mitlerin etkisini yitirmesinin veya "kötü şöhretli" Eski Rejim kilisesinin ezilmesinin ardından öylece içine yuvarlandığımız bir şey değildi. Yeni insani olanaklılıkların yolunu açmış, yani kaynakların köklü biçimde içkinleştirildiği bu ahlaki hayat tarzlarını yaşamayı mümkün kılmıştır. Kayıp öyküsü bu başarıya gereğince şaşırmamıza veya onu takdir etmemize imkân vermez; oysa, son noktada içeriğiyle veya sınırlılıklarıyla ilgili ne düşünürsek düşünelim, sonuçta insanlığın gelişim tarihindeki en büyük başarılardan biridir.

Başarıdır, çünkü şeylere tarafsız bakarak veya içimizde gömülü bir sempati hissiyle yardımseverliğe yönelme ve yardımsever olabilme noktasına gelmek, eğitimi veya öğrenilmiş içgörüyü ve çoğu zaman da benlik üzerinde yoğun çalışmayı gerektirir. Bu açıdan bu başarı, çağımızdaki diğer büyük ahlaki kaynaklardan, örneğin *iyilik fikri*, Tanrı'nın *agape*'si, Tao ya da insaniyet tarafından etkilenmek gibidir. Böyle şeyler, karanlıktan veya düşmekten korkmamızın ya da anne-babamızın gülümseyişine verdiğimiz tepkinin tersine, doğuştan gelmezler. Dolayısıyla yeni kaynakları erişilir kılmak yepyeni bir yönde atılmış, hafife alınmaması gereken bir adımdı.

Russell'ın bağlantısızlık yoluyla evrensel iyilikseverliğe ulaşma fikrine tinsellik tarihindeki benzer dönüşümler ışığında bakabiliriz. Bizde dar dayanışma zincirimizin ötesine geçiverme, daha geniş bir kitleyi hatta tüm insanlığı yardımsever eylemlerimizle kucaklama arzusunu uyandıran bu tarz başka dönüşümler de vardır. İncil, Muhammed'in ümmet kurulurken kabilenin ya da milletin ötesine geçme çağrısı, stoacılık, Buda'nın kastları ve diğer ritüelleşmiş ayrımları aşması... Bu hareketler mutlaka bazı insanlar tarafından muhalefetle, direnişle karşılsalar da bazıları için yeni ufuklar, daha yüksek bir tinsel gaye düzlemi açarlar. İnsanların çeşitli biçimlerde karşılık verebildikleri bir şeydir bu. Russell'ın açıkladığı yeni modern biçimin yeniliği şudur: Karşımızda ilk kez, bir şekilde aşkınla bağlantıda temellenmemiş bu türlü bir evrensele açılım vardır. Bunun yeterince cazip olmadığını, çünkü önemli bir şeyi dışarıda bıraktığını düşünsek bile, tümüyle içkin olan bu evrensel dayanışma anlayışının gelişmesinin önemli bir başarı, insanlık tarihinde bir dönüm noktası olduğunu kabul etmemiz gerekir.⁵³

Bu noktada, yukarıda yeterince incelemediğim bir meseleye geri dönebilirim. Modern ahlaki düzen anlayışındaki “ontik öğe” nedir? Ahlaki düzen fikirlerimizin normların veya ideallerin tanımlanışından fazlasını içerdiğini savunmuştum; aynı zamanda Tanrı'nın muradında, evrende ya da içimizde, bu normları bizim için uygun ve gerçekleştirilebilir kılanın ne olduğuna dair bir resim de sunarlar. Bu daha önceki modernlik öncesi fikirlerde yeterince belirgin gibidir. Kendini gerçekleştirme eğiliminde olan ve herhangi bir ihlale, hayvanlar âleminin Duncan'ın öldürülmesine tepki göstermesi gibi tepki veren, kozmosla hemhal olmuş bir düzenin çok sahici bir “ontik öğeye” sahip olduğu barizdir. Ancak insan odaklı tanımlara, özellikle de düzenin kendini gerçekleştirici olmadığı ve kurulması gerektiği fikrini içeren tanımlara geçişin, bu ontik öğeyi epey kenara ittiğine inanmaya meyilliyizdir; bu tanımlar bir normlar öbeğinden başka bir şey sunmaz.

Şimdi bu yaklaşımda neyin yanlış olduğunu görebiliriz. Aydınlanmadan doğan dışlayıcı hümanizmlerin merkezindeki modern karşılıklı çıkar düzeni anlayışı gerçekte bu tür bir ontik öğeye sahiptir. Aradaki fark onun artık beşeri olmasıdır. Bu düzenin bize uygun ve tarafımızdan gerçekleştirilebilir olmasının sebebi tam da belirli koşullar altında evrensel iyilikseverlik ve adalet uyarınca davranabilmemizdir. Daha koyu materyalist varyantlarda bu düzen artık “dışleri ve pençeleri kırmızı” olduğu anlaşılan doğaya başvurmayabilir bile. İnsanlık ailesinin kayıtsız, hatta düşman bir evrenle çevrili olduğu-

nu düşünebiliriz. Hatta insanların ne kadar korkunç, yıkıcı arzular barındırabileceklerini bile görebiliriz. Ancak bütün bunlara karşın, belli bazı eğitim, disiplin ve “uygarlık” koşullarının veya cezalandırıcı olmayan, onaylayıcı bir yetiştirme tarzının bağlantısız iyilikseverlik motivasyonlarını veya ahlak yasasına duyulan huşuyu ya da evrensel sempatiyi serbest bırakabileceği fikri yine de baki kalabilir.

Bir başka deyişle, bu düzenin içimizdeki derin bir şeye hitap ettiği, dolayısıyla onu kurmanın kumdan kaleler inşa etmeye benzemediği inancı kalabilir. Tersine, bu düzen kendi kendini istikrara kavuşturan türden olabilir, gerçekleşmesi onu ne kadar istediğimizi fark etmemizi sağlayabilir. Dolayısıyla bu düzenin kısmen bile olsa, sağlam bir şekilde kurulması, içimizde hitap ettiği yönün serbest bırakılabilmesine, geliştirilebilmesine, olgunlaştırılabilmesine bağlıdır. Ama içimizde bu düzenin karşılığı olan şey bu iyilikseverlik motivasyonlarıdır. Demek oluyor ki modern, inançsız düzen anlayışlarında varlıklarını sürdüren ontik öğeler bunlardır.⁵⁴

Varlıklarını sürdürmeleri de reddedilmelerinin neden kolay olmadığını açıklıyor. Nietzsche reddetmişti, ondan sonra gelen faşizm de. Ama onların peşinden gitmek için bu yolda epey ilerlemek gerekir. Bütün evrensellik normlarını ve ideallerini de reddetmek gerekir. Bütün ontik öğeleri atıp da bu düzenin standardı olmuş şeyleri koruyamazsınız. Nietzsche’ye gönderme yapan ve bazen “postmodernist” denen bazı çağcılların yaptığı bu gibi görünür. Ama örneğin “farklılıkların” evrensel kabul görmesi gibi talepleri, modern ahlaki düzen anlayışının kendilerine özgü varyantını kurduklarını gösterir. Bu kabullenme mümkün değilse, onu kabul etmeyi başaramayan insanları niye suçlamalı? Ve onu mümkün kılan nedir? İçimizdeki neye hitap eder?

Yukarıda bahsettiğim, iyilikseverliğin içsel bir yeti olduğunu gösteren iki strateji, iyilikseverliğin doğamızdaki ontik konumlanışına ilişkin iki ana görüşe tekabül eder. Bunlardan birincisi iyilikseverliği dar ve tikel bakış açımızdan kurtulmamızın bir meyvesi olarak görür. Aydınlanma ve disiplin yoluyla yardımseverliğe yükseliriz. İkincisi onun kökenini doğamızın derinliklerinde, yitirilmiş ve üstü örtülmüş olabilecek orijinal bir sempati eğiliminde görür. İki görüş de erdeme yükselişimizin veya kabahate *düşüşümüzün* tarihsel ve kişisel anlatılarının epey farklı şekillerde anlaşılmasına yol açarlar. Dolayısıyla disiplin ve rasyonel özdenetim birinci görüşte tamamen olumlu bir rol oynar; ama ikincisinde, örneğin Rousseau’da gördüğümüz gibi, genellikle bizi orijinal ve spontan iyi doğamızdan uzaklaştıran bir şey olarak görülür.

Öte yandan doğuştan gelen bir derin doğa fikrinin kendisi, Locke'tan ve Helvétius'tan gelen rasyonel disiplin etiğine genellikle terstir.

Burada iki tip öykü vardır, ancak bu bir sentezin denenemeyeceği anlamına gelmez. Aslında modern kuramların en güçlü ve en etkileyicilerinden bazıları onları birleştirme girişimleridir. Kant iyi bir örnektir: Numenal doğamız gerçekten de doğuştan gelir; ama ortaya çıkması uzun bir akıl disiplini gerektirir. Alman idealizminin tamamı Kant'ın bu içgörüsünü geliştirip süsler. Ve Marx da bu gelenekten esinlenir. John Stuart Mill iki farklı geleneği epey farklı bir şekilde birleştirmeye çalışır.

Ancak nasıl tasarlanırsa tasarlansın, bu beşeri iyilikseverlik kaynaklarının keşfi/tanımlanışı uygarlığımızın büyük başarılarından biridir ve modern inançsızlığın tüzüğüdür. Bu büyük değişimi mümkün kılan nedir? Önceki sayfalarda cebelleştığım soru bu. Dışlayıcı hümanizme sıçrayışın ortamının daha önce bahsettiğim “deizm” tarafından hazırlandığı barizdir; insanlığın hedefi olarak karşılıklı çıkar düzenine ve hatta “uygarlığa” giderek daha fazla odaklanılır; ve gayet göreceli ama yine de emsalsiz biçimde bu düzenin hayata geçirilmesi gelir ardından; insanoğlunun güçlerine ve evrenin insani amaçlara uydurulabileceğine duyulan güven artar. Çerçeveyi “deizm” sunsa da, sıçrayışın “maddi koşullarını” bu ilerleme sağlamıştır.

Ancak açıkça başka koşullar da söz konusuydu: Örneğin bağlantısızlaşma ve kamusal alanın sekülerleşmesi. Ancak bunlara, failin özkavrayışıyla ilgili bir şey eklememiz gerekir. Ahlaki kaynakların bu içkinleştirilmesinin yolunu modern kültürdeki içe dönüşün açtığı barizdir. Buna başka bir yerde kapsamlı olarak değindim;⁵⁵ burada birkaç dikkat çekici noktadan bahsetmek istiyorum sadece.

İçe dönüşün bağlantısız akıl formunda, bu yeni ahlaki yaşam tarzlarından bazılarını, en azından bahsettiğimiz birincisini (B.Russell) doğrudan hazırladığı barizdir. Benliğini biçimlendirebilen, kendi içinde kontrolün muazzam gücünü keşfedip serbest bırakmış, bağlantısızlaşmış, disiplinli failin modern dışlayıcı hümanizmin son derece önemli desteklerinden biri olduğu ortadadır.

Bağlantısızlaşma başka bir şekilde de katkıda bulunur. Descartes'ta gördüğümüz kritik adım faili hareket sahasından yalıtıp, kendi üzerine yoğunlaşmasını sağlamak ve onu çevresinden soyutlayarak kendi içinde sahip olduklarını açığa çıkarmaktır. Descartes'ın *cogito*'daki stratejisinin temelidir bu: Önce “içimizde” bulunan fikirleri görün, sonra “dışarıdaki” şeylere tekabül edip etmediklerini inceleyin.

Paralel bir şekilde, gelişmekte olan bir nosyonun, varlıkların doğasının onların “içinde” olduğu görüşünün dışlayıcı bir biçimde geleneksel felsefe kuramlarında çeşitli şekillerde ortaya çıkışının izini sürebiliriz.⁵⁶ Bu görüş bağlantısızlaşmaya verilen tepkiyle iç içe geçerek, duygularımızın içselliğine yeni bir şekilde odaklanmayı getirir. Böylece 18. yüzyılda “ahlaki duygular” etrafında yoğunlaşan etkili bir etik kuramımız olabilir ve sonradan, ahlaki kurtuluşun içsel doğamızın sesiyle olacağı düşünülebilir.⁵⁷

Bütün bunlar ahlaki kaynakların içkinleştirilmesinin kültürel olanaklarını yarattı. Burada belki bir başka ironi de vardır. Çünkü bu içe dönüş dinsel yaşamda da belirgindir; hatta değişimin tamamı büyük ölçüde dini saikler tarafından idare ediliyordu.

Ortaçağdaki halk dini, yukarıda gördüğümüz gibi, temelde bir eylemlerle ibadet diniydi; oruç tutulurdu, toplu ritüellere ve dualara katılınırdı, ekmek şarap ayinine iştirak edilirdi vs... Ancak ortaçağda daha sonraları, içsel ibadete güçlü bir yöneliş gerçekleşti, yani insanlar kendi benliklerini düşünerek Tanrı ve Tanrı'nın iyiliğine yoğunlaştılar. Daha sonra Erasmus tipi dindarlıkta, önemli olanın dışsal pratikler değil zihniyet, niyet olduğu vurgulandı. Ardından Reformasyon iman yoluyla kurtuluşu savundu ve imanın niteliği meselesi sayısız inançlının hayatlarında merkezi hale geldi.

17. yüzyılda “tanrımerkezcilik” meselesi Fransa’da Bérulle ve başkaları tarafından ortaya atılır; artık iyice içsel eğilimlere odaklanılmıştır: “Varoluşumun merkezi ben miyim yoksa Tanrı’yı mı merkez almalıyım?” Bu noktadan sonra, hümanist kültürde gördüklerimize paralel akımlar belirir. Ahlaki duygulara yapılan vurgunun eşliğinde dinde duygu bağlılıkları gelişir: Pietizm, Metodizm ve Katoliklerde Kutsal Kalp’e ibadet.

Eski, değişmeyen dinin reddedildiği ve bunun kalıcı insanı ortaya çıkartıp hür kıldığı hikâyesi her iki kamp için de yanlıştır. Yeniden icat, yenilik iki tarafta da vardır ve süregelen karşılıklı etkileşim onları bağlantılı kılar.

Sahneyi elimizden geldiğince hazırlayabiliriz; dışlayıcı hümanizmin yükselişini ise asla tamamen açıklayamayız. Hele açıklamak onun belirli koşullar altındaki kaçınılmazlığını göstermek anlamına geliyorsa, bunu kesinlikle yapamayız. Bütün çarpıcı insan başarıları gibi onda da, onu mümkün kılan koşullara indirgenmeye direnen bir şey vardır.

Bu başarının olanaklı oluşu, çeşitli yorumlara açık olsa da, insanoğluna ilişkin önemli bir gerçektir. Feuerbach gibi, ahlaki kay-

naklarımızı *elbette* içimizde bulabildiğimizi, çünkü bu güçlere ilişkin fikrimizin kendi insani potansiyelimize yönelik yabancılaşmış bir farkındalıktan ibaret olduğunu savunabiliriz. Karşıt uçta da bu varsayılan farkındalığın bir yanılsama, insan gururunun ve küstahlığının düşürdüğü bir gölge olduğunu savunabiliriz. Veya benim gibi, aslında bu iki yorumun da ikna edici olmadığını savunabiliriz. Feuerbach'ın yaklaşımı saf içkin hümanizmin çevresinde yaşadığımız bütün sıkıntıları açıklayamaz. Bu tür bir hümanizm gerçekten de zafer kazanmışçasına elde edilmiş, hataları ortadan kaldıran hakikat olsaydı, kendini kendine daha çok istikrar yaratabilmesi, kitleleri daha çok ikna edebilmesi gerekirdi. Tümüyle yanılsama olduğu yaklaşımıysa insanların bu hümanizmin çeşitli versiyonlarıyla iyiliğe yöneltilmelerini açıklayamaz.

4

Peki bu, şimdiki çağı anlamamıza yardımcı oluyor mu? Dün dündür, bugün bugündür, diyerek itiraz edebiliriz. Şimdi birçok inançsızlık biçimi var, ki çoğu Aydınlanma hümanizmine çok az şey borçlu gibi görünüyor, bazıları Aydınlanmaya açıkça düşman ve bazıları kendini anti-hümanist olarak takdim ediyor. Modern karşılıklı çıkar düzenini tamamen reddeden Nietzsche'nin ilham verdiği onca bakış açısına ne demeli?

Bu konudaki savım üç alt kola ayrılabilir. Birincisi, dışlayıcı hümanizm dediğim şeyin özgürlük ve karşılıklı çıkar etiğiyle bağlantılı bir şekilde, hatta ona alternatif bir ahlaki kaynaklar öbeği olarak ortaya çıktığını söylüyorum. İkincisi, o devirde başka herhangi bir şekilde ortaya çıkamayacağını söylemek istiyorum. Ve üçüncüsü, bu kaynağın günümüzde hâlâ etkili olduğunu; günümüzde mevcut olan çok daha geniş çaplı inançsızlık türlerinin her nasılsa, yardımseverlik düzeni etiğindeki çıkış noktasının damgasını hâlâ taşıdığını öne sürmek istiyorum.

Birinci sav muhtemelen genel kabul görecektir. Bahsettiğim geçiş 17. yüzyılın ikinci yarısında başlar ve 18. yüzyılda sürer. Bir değişiklik olduğunun ilk açık belirtilerinden biri XIV. Louis'nin Nantes Fermanı'nı feshedişine verilen tepkiydi. Avrupa'nın eğitimli insanları feryat ettiler. Öylesine çok sayıda saygın ve sadık Fransız'a yönelik bu şiddet, keyfi ve vahşice görüldü. Özellikle Bayle birçok kişinin kapıldığı infiale tercüman oldu.

17. yüzyılın başlarında böyle bir tepki mümkün olmazdı. Gerçi o zamanlar bile hoşgörüyü savunan birçok kişi vardı. Richelieu, fermanı La Rochelle'deki sorunlar sırasında iptal etse bu eylem birçok kişinin canını sıkardı, epey eleştirilirdi, Protestanların Katolik baskısı karşısında kapıldıkları öfkeyi körüklerdi. Ancak vicdan özgürlüğünün mezhep tercihlerinden bağımsız olarak benimsenmesi gerektiği ve ihlal edilmesinde gerici, barbarca bir taraf bulunduğu fikri söz konusu olamazdı. Bu yeni kanı bir sonraki yüzyıl boyunca da güçlenmeyi sürdürdü ve Voltaire'in başlattığı ünlü kampanyalarla, özellikle de Calas vakasıyla* ilgili olanla birlikte doruğa ulaştı.

Bu olaya içinde yer aldığı ve katkıda bulunduğu uzun zihniyet değişimi süreci çerçevesinden baktığımızda, Batı Avrupa'daki elit ahlaki duyarlılığın çekim merkezinde belirleyici bir kayma görürüz. Özgürlük, özellikle de inanç özgürlüğü kendi başına bir değer, makbul herhangi bir siyasi düzenin kritik bir ögesi haline gelmeye başlamıştır.

Açıklanması çok güç olan, sadece kısa zaman aralıklarında odaklanırsak fark edilmeyebilecek, ama örneğin 1685'ten sonraki yüzyılı veya daha iyisi 1650'den sonraki bir buçuk yüzyılı ele aldığımızda gayet bariz görünen bir hareketten, bütün bir toplumun zihniyetinde gerçekleşen depreme benzer bir kaymadan bahsediyoruz.

Özgürlüğe yapılan bu vurgunun giderek artmasıyla birlikte veya onu takiben, -kalkınmanın sağladığı olanaklar daha iyi anlaşılmaya başladıkça- refah diyebileceğimiz şeye, ekonomik başarıya ve kalkınmaya yönelik daha yoğun bir ilgi ortaya çıkar. Bunun sebebi kısmen, devletlerin savaş için mali ve ekonomik güç yaratma gereksinimleri idi elbette, ancak eğitilmiş Avrupa refahla, başka bir amaç gözetmeden de ilgilenmeye başlar. En önemlisi, bu alandaki yeni olanaklara dair sezgiler 18. yüzyıl boyunca yaygınlaşır.

Özgürlüğe ve refaha yapılan vurgu 18. yüzyıl sonunda daha radikal bir biçim alır. Bununla kastettiğim, mevcut pratiklerden epey radikal şekilde ayrılmayı içeren önerilerde bulunulması ve bunların tartışılmasıdır. İngiltere'ye kıyasla Fransa örneğinde çok daha geniş kapsamlı bir öneri olduğuna kuşku bulunmayan, Adam Smith ve fizyokrat kaynaklı *laissez-faire* ekonomisi örnek olarak verilebilir. Ancak 18. yüzyılın son çeyreğine ve büyük devrimler dönemine girdiğimizde bu yeni radikallik, hukuk reformuna (Bentham, Beccaria)

Voltaire'in Fransa'da ceza yasasında reform ve dinsel hoşgörü için kampanya başlatmasına yol açan bu vakada, giyim tüccarı olan Jean Calas (1698-1762) oğlunu Katolikliğe dönmek istediği için öldürmekle suçlanıp idam edilmişti-y.n.

ve sonunda siyasete uzanır. Modern ahlaki düzen fikri bu yüzyılda temelde hermenötik olmaktan çıkıp giderek daha kuralcı hale gelir.

Özgürlük ve yardımseverlik düzeni etiği ışığında yorumlamış olduklarım, işte elit kamuoyundaki bu bağlantılı değişimlerdir ve elbette bununla birlikte, meşrulaştırıcı güçle donatılmış muteber kamuoyu fenomeninin doğuşudur. Bu hareketin tamamını bu etiğin taleplerini karşılamaya yönelik sürekli bir çaba ve aynı anda, onun hayata geçirilmesine yönelik giderek artan bir talep olarak görebiliriz gibi geliyor bana.

İlk “deizm”, yani *inayet deizmi* ve ardından dışlayıcı hümanizmin ilk etkili formülasyonları bu hareket içerisinde doğar. Bu rastlantısal eşzamanlılık inkâr edilemez görünür, ama ben daha yakın bir bağlantının peşindeyim. Bu nedir?

Yukarıdaki savımı özetlersem, dışlayıcı hümanizmin makul görünmeye başlaması, insanmerkezlilik yönünde tasvir ettiğim türden değişimlerin yaşanması nedeniyledir. Bu değişimlerin ilki, bireysel ve toplumsal yaşama disiplinli bir düzen getirilmesinin merkezi ahlaki kaygı haline gelmesidir. Bu iş birey için özdenetim ve iyi davranışa yönelik yüksek standartların, toplum için ise barışın, düzen ve refahın garantilenmesini içeriyordu. Dindarların pek çoğu dahi bu düzen getirme projesine büyük önem vermeye başladı. Din alanında bile insanların en büyük amaçları tümüyle insani olan yararlarla yönelmek gibi görünüyordu. Bir de bu amaçlara ulaşma yolunda ciddi ilerlemeler kaydedilmeye başlandığında, insanoğlunun bu emelleri yardımsız gerçekleştirebileceği fikri rağbet kazanabilir.

Ama Tanrı’nın mucizevi ya da inayetli müdahaleler şeklindeki yardımı giderek daha az gerekli ve önemli görünse bile, Tanrı’nın lütuf biçimindeki yardımı olmadan insanların bu hedeflere ulaşmaya çalışmak için gerekli iradeyi sergileyemeyecekleri fikri dinsel geleneğin temel bir dogmasıydı yine de. İkinci değişim işte burada, tümüyle beşeri olan bir ahlaki kaynaklar sahası açar. Bu noktada, en yüksek ahlaki/tinsel hedeflere ulaşmak için Tanrı’nın yardımına ihtiyaç duyulması bariz, inkâr edilemez, çoğu kişinin hissettiği bir deneyim meselesi olmaktan çıkar. İnsanlar düzen getirme projesini ilerletirken, tarafsız bir iyilikseverlik hissi veya salt insani bir sempati gibi tümüyle insani saiklerle harekete geçirildiklerini fark etmeye başlayabilirler; bir yandan da bu projeden daha önemli ya da yüce bir şey olmadığını hissederler.

Bunun gerçekleşmesi için iki değişimin birden gerektiği barizdir. En yüksek amaçların insan boyutuna indirgenmeleri gerekiyordu, insan

gönencinin ötesindeki gayeler, dindarların pek çoğunun kafasında bile göz ardı edilmeliydi ki insanoğlunun geliştirilmiş ahlaki güçleri onlarla orta yolda buluşabilsin ve amaçlarımızla ahlaki yeteneklerimiz arasında bir çeşit denge kurulabilsin. Yukarıda tanımladığım, insanmerkezlilik yönündeki üçüncü değişim olan “gizemin dağıtılması”, yine bağlantılı bir başka alanda aynı çifte hareketi sergiler. Bir yandan, anlaşılması gereken şeyler artık tümüyle insani amaçlarla ilintili olarak tanımlanır; tatmini ve mutluluğu sağlamak için insan yaşamının nasıl organize edilebileceğini görmemiz gerekir. Aynı zamanda, yeni bilimlerin yöntemleri sayesinde bilişsel güçlerimiz epey artmış gibidir. Gizemin boyutu bu iki hareket arasında küçülür, hatta sifıra yaklaşır.

Sonrasındaysa, ilk iki değişimin yarattığı ortamda öbür dünya beklentisinin ortadan kalkması, dördüncü değişimin tamamlanması için yeterlidir. Bu dönemde şimdiden ahret hayatını huzur, dinlenme, sevilenlerle buluşma temaları üzerinden tasavvur etme eğilimi vardır. Beklenen dönüşüm ufku, özellikle de bu dünyadaki hayatla ilişkili olarak silikleşir.

Bu çift yönlü hareket, dışlayıcı hümanizmi akla uygun bir seçenek kılmaya başlar. Bu da, yeni hümanizmi benimsemek için olumlu bir saikin artık var olduğu anlamına gelir. Bağlantısız ve tarafsız bir düzenleyici veya kendi kendine kanun koyan fail olarak insanın ya da kendi içindeki muazzam iyilikseverlik ve sempati kaynaklarından faydalanarak evrensel insan iyiliği için benzersiz bir ölçekte eylemde bulunma erkini kazanabilen bir fail olarak insanın artan gücü bu saike eşlik eder. Bir başka deyişle, insanların kötü ruhlardan, Tanrı tarafından lanetlenmekten, doğanın kör ve yıkıcı güçlerinden duydukları çağlardan beri süregelen korkuları, kendi kendine yeten bu fail alt edip rafa kaldırabilirdi.

Kısacası disiplinli kontrol ve iyilikseverlik yetisine sahip tamponlanmış kimlik kendi güç ve haysiyet anlayışını, kendi içsel tatminlerini üretiyordu ve bunlar dışlayıcı hümanizmin lehine olabilirdi.

Ama olumsuz bir saik de vardı. Geleneksel Hristiyanlığa yönelik bir öfke, hatta nefret temasının Aydınlanmanın büyük kısmı boyunca sürdüğünü fark edebiliriz. Bazı yerlerde, örneğin Katolik ülkelerde veya genel olarak “deizm”in etkisinin, insanmerkezlilik ile Hristiyan inancı arasındaki çekişmeyi hafifletemeyecek kadar zayıf olduğu yerlerde bu duygular daha yoğun. Aydınlanma taraftarları dine öfke ve düşmanlık beslediklerinde, onun gericiliğine ve akıldışılığına saldırdılar; ancak saldırılar da baskının ve acının dayatılmasına bahane

sundukları için pek çok kişi tarafından kınandı. İnsan gönencinin ötesinde amaçlar önerilmesi, mutluluk hakkının reddi olarak görüldü.

Hıristiyanlığı Aydınlanmacı zihniyet açısından özellikle itici kılan şey, yüksek ortaçağ ve Reformasyon dönemi boyunca ilk günah ve kefaret doktrininin içinde şekillendiği adli-cezai geleneğin tamamıydı. Kusursuzluğa uzaklığımız, ilk günahın adil cezası olarak yorumlanmıştı; ve İsa'nın bu kabahatin bedelini ödeme teklifi sayesinde kurtulabileceğimiz düşünülüyordu.⁵⁸

Sırf kendi içinde bile bazı itici yönleri vardı bunun. Ancak son derece rahatsız edici olma potansiyeli taşıyan iki doktrinle ilişkilendirildi. Birincisi çok az kişinin kurtulacağı inancıydı. İkincisi, adli-cezai sistem modeli bağlamında bir kadir-i mutlak varlık inancından kaçınılmaz biçimde çıkıyor gibi görünen kader doktriniydi.⁵⁹

Aslında, 17. ve 18. yüzyıllarda bu doktrinlere karşıt fikirler ortaya atılmaya başlar. Bir yanda “cehennemin gerilemesi” ve evrenselciliğin yükselişi vardır; diğer yandaysa alinyazısı olan bir lanetlenmeye karşı duyulan tiksinti Kalvenci cemaatlerde bile artmaktadır. Bu gelişmeler yukarıda izini sürdüğüm gelişmeden, insanoğlunun iyilik yapma gücüne duyulan güvenin artmasından kesinlikle bağımsız değildi elbette. Ancak bu gelişmeler fazladan bir motivasyon tabakasını, geleneksel formülasyonlara yönelik bir tiksintiyi işin içine katarlar ve bu da ya gözden geçirilmiş bir inanca ya da belirli durumlarda, inançtan şiddetli bir şekilde kopmaya yol açabilecektir.

Benzer şekilde, insanoğlunun güçlerine ve özellikle de aklın güçlerine duyulan güven arttıkça, kiliselerin yer yer gizemler barındıran bir din adına otorite sahibi olma taleplerini kabullenmek giderek zorlaşır. Bilimde temellenmiş bir modern akılcılığın, bilimin yükselişinin dini çürüttüğünü savunabilme yollarından bir başkasıdır bu.

Ancak tüm bunlar yine de olumsuz anı, bu dönemde elitler arasında yaygınlaşan Hıristiyanlık düşmanlığını tamamen açıklamaz. Sebep sadece adli-cezai modelin belirli doktrinleri ya da akılcılığın gizemi reddi değildi.

Tarihsel Hıristiyanlık pratiğinin çoğu zaman bu yeni tümüyle içkin insan iyiliği etiğiyle zıtlastığını görürüz: Bu iyiliğin ötesini hedefleyen her şey, ister manastır sistemi olsun ister tefekkür hayatı, ister Fransiskan tinselliği olsun, ister Wesley'ci adanmışlık, bizi sıradan insani hazların ve üretken faaliyetlerin yolundan çıkaran her şey, iyi hayata yönelik bir tehdit olarak görülüyordu ve “fanatizm” ya da “taşkınlık” olarak mahkûm ediliyordu. Hume gerçek erdemlerle (kişinin kendisi-

ne ve başkalarına faydası olanlarla), insan gönencine faydası değil zararı dokunan “keşiş” erdemlerini (“cinsel riyazet, oruç, kefare, nefsi köreltme, feragat, mütevazılık, sessizlik, yalnızlık”) birbirinden ayırır. Keşiş erdemleri “sağduyulu insanlar” tarafından reddedilirler, çünkü bir amaca hizmet etmezler; kişinin refahını artırmazlar, onu toplum için daha değerli kılmazlar, başkalarını eğlendirmezler ve kişiye keyif vermezler. “Kasvetli, kuş beyinli taşkın kişi öldükten sonra dini takvimde kendine yer bulabilir; ama sağlığında kendisi kadar hezeyanlı ve iç karartıcı insanlar hariç kimseyle yakın ilişki kuramayacak ve toplumda kabul görmeyecektir.”⁶⁰

Pek çok tarihsel pratiğin bu şekilde reddedilmesi, Protestanlığın standart Katoliklik eleştirisinin *inayet deizmi* tarafından benimsenip uç noktaya taşınmasının bir parçasıdır. Hristiyanlığın bu “taşkınca” pratiklerle özdeşleştirilmesi, daha doğrusu Hristiyanlığın modern ahlaki düzende tanımlandığı haliyle insan gönencinin ötesine geçen herhangi bir özlemle özdeşleştirilmesi, bu modern hümanizmin -ister zayıf bir anlamda “deist” olarak kalsın, ister açıktan açığa ateizm kaysın- kendisini Hristiyanlık karşıtı olarak tanımlaması için yeterli olmuştur.

Günümüzde, böyle bir öteye geçişin hedeflenmesi ile Hristiyanlığın özdeşleştirilmesi gerekliliğini bariz bulan bizler için bu karşıtlık kaçınılmaz görünüyor. Oysa o sıralar, Hristiyan inancını Tindal’dan Paley’e dek pek çok kişinin kabul ettiği sadeleşmiş biçimiyle özdeşleştirenlerin yolundan gitmek de mümkündü. Bu yolun atalar dinine bağlılığı artıracığı mı, yoksa azaltacağı mı konusu, bu tamponlanmış yeni kimliği, disiplin ve iyilikseverlik kimliğini benimsemiş elitler için hoş bir hermenötik meseleydi.

Üç duruşun benimsendiğini görüyoruz. (1) Kimileri “gerçek”, reformdan geçmiş dini uygarlıkla ve “kibarlıkla” ilişkilendiriyorlardı; kimileri (2) bu ilişkilendirmeye karşı çıkıyor ve dinin kişiyi kendi kendini denetleyen ve kendine yeten bu güzel hayat tarzının ötesine geçirmesi gerektiğini, biraz fedakârlığı ve otonomiden bir ölçüde feragati gerektirdiğini iddia ediyorlardı. Bunu 18. yüzyılın sonundaki Evanjelikal tepkide, hatta daha öncesinde, Wesley’cilikte görürüz. (3) Bu daha talepkâr din tanımına katılan, ama tam da bu sebepten dolayı onu kibarlığın düşmanı, hatta nihai olarak barbarlığa yönelten bir güç olarak görenlerin, örneğin Edward Gibbon’ın tepkisi vardır.

Birinci kategoridekiler, dine ve uygarlığa bağlılıklarını birleştirmekte zorlanmıyorlardı. Ama aynı şey, öbür dünya için çalışmanın

uygarlığı (onlara göre gerçek uygarlığı) reddetmeyi gerektirmediğini düşünen ikinci kategorideki birçok kişi için de geçerliydi. Mevcut reform ve iyilikseverlik tanımlarını, örneğin köleliği yasaklama kampanyalarıyla radikalleştirmeye çalışmış birçok Evanjelikali bu kişilere örnek olarak gösterebiliriz.

Öte yandan gizeme büyük ilgi duyan veya Katolik sakramentalizminin cazibesine kapılan ya da Pietist veya Metodist olan kişilerin çoğu, dinlerinin egemen etikle uyumsuz olduğu konusunda inançsızlarla hemfikirler.

Yani kişilerin bu konudaki yaklaşımı şahsi deneyimleriyle, mizaçlarıyla ve eğilimleriyle yakından ilişkili olabiliyordu. Tamponlanmış kimliğe gömülü birisi için Hristiyanlığa mensubiyet, örneğin Anglikanlık epey güven verici olabilirdi. Ama bu kimlikle aynı ölçüde güçlü biçimde özdeşleşmesine karşın hayatının bir noktasında daha talepkâr bir dinin çekimini hissetmiş olan birisi, Hristiyanlığın düşman olduğunu kolayca hissedebilirdi. 18. yüzyıldaki Hristiyan karşıtlığını ifade etmek ve tanımlamak konusunda çok şey yapmış olan Gibbon'ın ergenliğinde Katolikliğe geçmeyi düşünmüş olması konuyla alakasız olmayabilir.

Yani kişi çeşitli yollardan geçerek sonunda Hristiyanlığı reddedebilirdi, çünkü Hristiyanlık insan gönencinin ötesinde bir şeyi istemekle insan iyiliğinin amansız düşmanı oluyor ve aynı zamanda kendi kendine yeten tamponlu kimliğin haysiyetini yadsıyordu.

Ancak buradan açıkça çıkan şey, olumlu ve olumsuz saikleriyle dışlayıcı hümanizmin doğuşunun özgürlük ve yardımseverlik düzeyi etiğiyle yakından ilişkili olduğudur. İnsanmerkezliliğe geçişi teşvik eden şey, bu etiğin merkeziyeti ve uygulanılmasındaki göreceli başarıydı. Ve yeni hümanizmin benimsenmesinde, bu başarılı düzenlemenin getirdiği yoğun ahlaki tatminlerin olumlu etkisi oldu; çoğunlukla değişimi olumsuz yönde motive eden şey ise bu etiğe kıyasla dinin yaşadığı başarısızlıklardı.

Sunduğum bu anlatı, inançsızlığın gelişiminin yalnızca bilimin ve akılcı sorgulamanın gelişmesinden kaynaklandığını varsayan yaygın kayıp öyküsüne aykırıdır. Bunun ortaya çıkardığı kritik bir meseleye birazdan dönmek istiyorum.

Reform ile günümüzde “sekülerleşme” dediğimiz şey arasındaki ilişkiye dair savımı ifade etmenin bir başka yolu var ki bunun için bu ikinci terimden başlamak gerekir. Kökeni uzun bir zaman dilimi, bir

çağ anlamına gelen Latince “saeculum” kelimesidir. Yunancaya genellikle “aion” (İngilizce’de “aeon”) şeklinde çevrilir. Yakın zamanlarda, bu terimin modern dillerdeki karşılığı (*siècle, siglo*) 100 yıllık sabit bir süreyi, asır dediğimiz şeyi ifade eder hale gelmiştir.

“Saeculum” ve “seküler” sıfatı Latin Hristiyanlık dünyasında çeşitli zıt anlamlarda kullanılır olmuştur. Bir zaman tanımı olarak yüksek zamandan, Tanrı’nın zamanından veya ebediyetten ayrı olan sıradan zamanı, asırlarla ölçülen zamanı ifade eder. Dolayısıyla bu sıradan zamanda yaşama durumunu da ifade edebilir, ki bu durum bazı açılardan ebediyetin koşullarından, Tanrı’nın zamanına götürüldüğümüzde tabi olacağımız koşullardan epey farklıdır. Buradaki durumumuzun Tanrı’nın mutlak planına dahil olmayan iki bariz niteliği devletlerde, yani siyasi iktidarın yönetiminde ve mülkiyet rejimlerinde yaşamamızdır; başka birçok nitelik de söz konusudur.

Saeculum bu anlamda, durumumuzun tamamen düzelmesiyle birlikte egemen olacak ve şimdi bile faal olan yaşam türüne karşı dirençlidir. Augustinus bu yüksek yaşam türünden “Tanrı Şehri” diye bahsediyordu. Bu şehir saeculum’la biraz sürtüşme içindedir ve bunun tek sebebi o iki yaşam halinin birbirinden çok farklı olmalarıdır; insanlar “seküler” hallerini nihai olarak görüp ona yapıştıklarında, bu sürtüşme alevlenip düşmanlığa dönüşebilir.

Veya “seküler” bu dünyanın meselelerine, “dindışı meselelere” ilişkin olabilir ve Tanrı şehrinin “ruhani” meselelerine ters düşer. Ve bu noktadan sonra genişleyerek meslekleri ve bu farklı alanlara ait insanları kapsar. Bu itibarla Lordlar Kamarası “ruhani ve dünyevi lordlardan” (Piskoposlardan ve asilzadelerden) oluşuyordu. Kâfirler cezalandırılmaları için “seküler kola” teslim ediliyorlardı. Rahipler ve keşişler genellikle “ruhani” tarafa aittir, ama “seküler” ve “muntazam” din adamları arasında da ayrım vardır. İkincisi, manastır kurallarına göre ve “dünyadan” ayrı yaşayan keşişlerdir; birincisiyse cemaatleriyle ilgilenen ve dolayısıyla “dünyada” bulunan kilise rahipleridir.

Orijinal ortaçağ formunda, kendi faaliyetlerine ve pratiklerine sahip olan ve tarihte birlikte var olan iki “şehir”, Tanrı şehrine ve dünyevi şehir karşılık gelen iki yaşam alanımız vardır. Bunlar kendi özel kurallarına ve normlarına sahiptirler. Örneğin “ruhani” güçler kan dökmemelidir ve kâfirlerin “seküler kola” teslim edilmeleri bu yüzden gereklidir.

Reform dediğim süreç bu birlikte varoluşun koşullarını değiştirir; sonunda bu ikiliği neredeyse tamamen ortadan kaldırır. Birbirleriyle

yakından bağlantılı olan ve önceki sayfalarda bahsettiğim üç taşıyıcı düzlemde gerçekleşir bu.

1. Birincisi, 11. yüzyıldaki Hildebrand reformlarından kısa süre sonra başlar; *saeculum*'da yaşayan halk kitlesini daha çok Hristiyan kılma girişimidir. Bu daha dolu yaşamı tanımlayan normlar, “ruhani” mesleklerde şimdiden gelişmiş olan normlara bazı açılardan benzerler; özellikle kişisel ibadeti ve çileci disiplini giderek daha çok vurgularlar. 1215'teki IV. Lateran Konsilinde bütün inananların yılda bir kez günah çıkartmalarına ve komünüyona katılmalarına hükmedilmesi bir dönüm noktasıdır.

2. İkincisi Protestan Reformasyonu ile ortaya çıkar ve ikiliğin kendisine doğrudan saldırıdır. Keşişlerin “ruhani” mesleklerinin ruhban sınıfından olmayanlarınkinden daha üstün oldukları fikrini reddetmekle kalmaz. Bunları tamamen geçersiz sayar. *Saeculum*'un dışına çıkarak düzgün bir Hristiyan olamazsınız. Bu çileci soyutlanma yalnızca ruhani kibrin ve sahte bir inancın, sadece kendi çabalarınızla kurtulabileceğiniz inancının yansımasıdır. Bütün geçerli Hristiyan meslekleri sıradan yaşamla veya bu dünyadaki üretimle ve çoğaltımla ilgili olanlardır. Önemli olan şey bu mesleklerle nasıl uğraşılacağıdır. İki alan çöküp iç içe geçer. Manastır kuralları ortadan kalkar, ama ruhban olmayanların gündelik yaşamı artık daha bağlayıcı taleplerle muhataptır. Manastır hayatının bazı çileci normları sekülere aktarılır. Weber bu “dünyevi çilecilik”⁶¹ bağlantısından bahsetmiştir. Bunun 1. trendi sürdürdüğü, hatta desteklediği barizdir.

3. Üçüncüsü, Reformun bütün dalları sihirsizleştirmeyi ileriye taşır ve Protestanlar bunu daha radikal bir şekilde yaparlar. İki alanın çöküp iç içe geçmesini son derece hızlandırır bu, çünkü “ruhani” alanı belirginleştiren en önemli göstergelerinden biri üyelerinin belirli zamanlarda, mekânlarda, kişilerde ve eylemlerde, şölenlerde ve kiliselerde, din adamlarında ve sakramentlerde toplanmış halde bulunan kutsalla ilgilenmeleridir. Öyle ki kutsal/dünyevi tanımı hayatlarımızdan çıkar, Hristiyan hayatına ancak “dünyada” belirli bir şekilde yaşamakla ulaşılabileceği daha da bariz görünmeye başlar.

Buraya kadar gelip de hâlâ bahsettiğim değişimi, seküler dünyanın “ruhani” taleplerden bağımsızlığını ilan edişini görmeyebiliriz. Bir Hristiyan olarak dünyada sakramentsiz yaşama ideali bir kanuna veya organizasyona ya da ayrıntılı bir disipline indirgenmeden, büyük ölçüde bir derin ilham meselesi olarak kalmış olabilir. Reformasyon-

dan kaynaklanan bir akım, *iç ışıgım* önemini vurguluyordu ve ilk Quaker'lara da benzer bir şey ilham vermiştir.

Ancak kiliseler ve sonradan kiliseli devletler Hristiyan hayatına (yani öyle görülen şeye) daha yüksek uyum sağlama düzeyini seferber ve organize etme, faal biçimde yaratma işini kendilerine amaç olarak tayin ettikçe, Hristiyan hayatı da sisteme bağlanmaya, bir dizi normla düzenlenmeye başladı. Reform, alternatifi olmayan ciddi bir iş olarak görülmeye başlanır. Artık kişinin *saeculum*'un dışına çıkarak bir dua hayatını benimsemesine izin veren ayrı bir "ruhani" alan yoktur; benzer şekilde, Karnaval tarafından temsil edilen bir başka almaşa, düzen ve anti-düzen arasındaki gidiş geliş de yoktur artık. Sadece toplumsal ve bireysel alanın tamamını kapsaması gereken bu amansız doğru düşünce ve eylem düzeni vardır.

Kopuş nasıl gerçekleşir peki? *Saeculum*'daki faaliyet kuralları bağlamında Hristiyan hayatının ne anlama geldiğini ifade etme çabasının kendisi, ana hedefi *saeculum*'daki temel yaşamsal iyileri; yani hayatı, refahı, barışı, karşılıklı çıkarı kapsamak olan bir kurallar dizgesi oluşturmayı mümkün kılar. Bir başka deyişle, insanmerkezliliğe geçiş adını verdiğim şeyi mümkün kılar. Bu gerçekleşince kopuşun önünde engel kalmaz. Gereken tek adım, bu "seküler" iyilerin kurallar dizgesinin tamamının hedefi haline gelmesidir. Kilise kurallarının aşırı çileci talepleri karşısında sinirlenen ve hınç duyan birçok kişi bu adımı atmaya gönüllü olacaktır.

Bu adım atıldığında ortaçağ Hristiyanlığının, en azından Protestan ülkelerde ruhani-seküler bir bütün oluşturacak şekilde çoktan sıkıştırılmış olan ikici dünyası üniter olmaya daha da yaklaşır. Bunu tamamen gerçekleştiremez, çünkü ruhanilik algısı toplumumuzda en azından bir ayırım sebebi olarak hâlâ canlıdır. Bunun ötesinde ise örneğin komünizm ve faşizm gibi, seküler hayat için daha ulvi amaca benzer bir şeyi saf içkinlik bağlamında geri kazanmaya çalışan din karşıtlığı türleri yer alır.

Birinci savım bu kadar. Peki ya ikinci iddiamla, başka türölüsünün olamayacağı, bir inançsızlık ethosunun başka bir formda ortaya çıkmayacağı iddiasıyla ilgili ne söylenebilir? Bu türden bir iddiayı ispat etmek eşyanın tabiatı gereği çok zordur. Yine de bana son derece makul bir iddia gibi geliyor. Dinin o çağda insan yaşamı üstündeki muazzam gücüne, yine o dinin bizzat yerleşikleşmesine (yani yaygın bir fenomen haline gelmesine) katkıda bulunduğu en etkili etik fikirlere

başvurmadan nasıl karşı konulabilirdi? Elbette sıra dışı bireyler için her tür bakış açısı değişimi mümkündür. Bu sıra dışı kişilerden bazıları, örneğin Saint Evremond ya da Fontenelle hem Hristiyan inancından, hem de modern yardımseverlik düzenine bağlılıktan uzaklaşabilmiş ve bir tür münferit, dinginci Epikürcülüğü benimsemiştir. Hristiyanlığa karşı bariz bir entelektüel alternatifti bu, sıfırdan icat edilmesi gereken bir şey değildi; modeli antik dünyada vardı zaten. Ama Hristiyanlığın yakın zamana dek, bazen neo-stoacılıkla iç içe geçmiş bir şekilde, ruhsal hayatın parametrelerini belirlediği ve hâlâ bariz bir şekilde egemen olduğu bir toplumda bunun eğitilmişler arasında kitlesel bir harekete dönüşmesi düşünülemezdi.

Değişimi temelde bilişsel düzeyde yaşanan bir değişim olarak açıklayan, yukarıda değinmiş olduğum bir kayıp öyküsü var ki buna göre Hristiyanlığın savları, bilimin ilerlediği bir çağda inandırıcılıklarını yitirmeye başlamışlardır. Dolayısıyla insanların elinde tümüyle insani değerler kalmıştı. Bu açıklamanın son derece yetersiz olduğunu düşünme sebepimi anlatmıştım. Günümüzde bu öykünün etkisinde kalanların, geçmişe dönüp o dönemki Lucretiusçu muhaliflere gereğinden fazla önem atfetmelerini de anlayabiliyoruz. Bu “libertinler” temelde serbest düşünürler oldukları için temel kaygıları yardımseverlik düzeni değildi. Ve tam da bu sebepten olayı, dönemlerinde çığır açıcı ve sarsıcı değildiler. Hatta Fontenelle bir inzivaya çekilme stratejisini mutluluğa götüren yol olarak önerir. Dünyada olabildiğince az yer kaplayın. Gerçekliği değiştirmek için yaptıklarımızın çoğu dünyadaki “hacmimizi” artırır.

“Mais ce volume donne plus de prise aux coups de la Fortune. Un soldat qui va à la tranchée voudrait-il devenir un géant pour attraper les coups de mousquet? Celui qui veut être heureux se réduit et se resserre autant qu’il est possible. Il a ces deux caractères, il change peu de place, et en tient peu.”⁶²

(Ama bu hacim, feleğin sillelerine daha çok maruz kalmayı getirir. Siperlerde savaşılan bir asker, mermilere hedef olmak için devleşmek ister mi? Mutlu olmak isteyen kişi kendini elinden geldiğince ufaltır ve dizginler. Şu iki niteliğe sahiptir, ortalıkta fazla gezinmez ve az yer kaplar.)

Dünyayı baştan kurmaya uygun bir felsefe değildir bu.

Egemen kayıp öyküsünün ışığında biraz ileri bir tarihe gidersek, Hume’un *Dialogues Concerning Natural Religion*’da [Doğal Din Üstüne Söyleşiler] mucizelere karşı ortaya koyduğu savlar, bugün biz-

lere inançsızlık davasında atılmış önemli bir adım gibi görünebilir. Ama hipotezim şu ki, tasvir ettiğim yeni ahlak anlayışları olmasa o da pek fazla etki uyandırmazdı. Piskoposlar sadece Lucretius'tan ilham alan septiklerle kapışmak zorunda olsalar, yataklarında huzur içinde uyuyabilirlerdi. Başka inançsızlık tarzları daha sonra ortaya çıkabilirdi; ama öncü olmak için yardımseverlik düzeni hümanizmine ihtiyaçları vardı.

Bu meseleye biraz farklı bir açıdan bakarsak, bu çağda gerçekten de antiklerden Hristiyanlık karşıtı bir modelin ilhamını alan inançsız bir elit azınlık vardı. Bunlar arasında, az önce bahsettiğim kişilerin yanı sıra Shaftesbury ve Gibbon gibiler de bulunuyordu. Ancak bu kişilerin anlayışına genellikle, Hristiyanlıktan türemiş modern iyilikseverlik değeri şekil veriyordu; Shaftesbury bunun iyi bir örneğidir. Bu modern unsurun zayıf olduğu yerlerde etki de az oluyordu. Dünyayı aydınlatacak olan Gibbon'lar değil Voltaire'lerdi. Çünkü aralarındaki bütün benzerliklere karşın, bu ikinciler özgürlük ve karşılıklı çıkar etiğine tutkuyla bağlıyken, birinciler için tarihin en güzide dönemleri, Leslie Stephen'ın tabiriyle "aydınlanmış despotizmin ölümü andıran transında"⁶³ yaşanmış dönemlerdi.

Bu beni üçüncü iddiam, çağdaş inançsızlığın hâlâ bu kökenin damgasını taşıdığı iddiasına getiriyor. Burada sunduğum şey çağdaş seçeneklerimizin tarihselliğiyle, geçmişin şimdiki zamanda çökmesiyle ilgili bir başka sav. I. Kısım'ın başında buna kısaca değinmiştim ve kendimizi seküler olarak görmemizin, eski inanç tarzlarını alt edip aşarak buraya ulaştığımız şeklindeki (genellikle son derece muğlak olan) tarihsel bir algılayış tarafından belirlendiğini savunmuştum. Tanrı'nın hâlâ, en kendinden emin inançsızlar için bile referans noktası olmasının sebebi budur, çünkü akılcılığın doruklarına yükselebilmek için alt edip bir kenara bırakmanız gereken engelin tanımlanmasına yardımcı olur. "Sihirsizleştirme" bu yüzden hâlâ, büyücülerin toplumsal hayatımızda vazgeçilmez figürler olmaktan çıkmalarından yüzyıllar sonra bile, çağımızla ilgili herkese anlaşılması kolay gelen bir tanımlamadır.

İnsanların Tanrı'ya göndermede bulunmadan, bu olumsuz gerçeğin farkında olmadan yaşadıkları bir toplum hayal edilebilir belki; örneğin bir askeri vali ya da bir *başrahip* tarafından yönetilmeyen toplumlarda bunun farkında olmadan yaşayabiliriz (antik tarih uzmanları değilsek). Belki bir ateist bu tamamen Tanrısız toplumu iste-

yebilir. Böyle bir toplumun mümkün olup olmadığı bir yana, şimdiki toplumumuzdan çok farklı olacağı kesindir.

Ama var olabileceğinden şüphe etmek için ciddi sebepler var. İbrahim'in Tanrı'sına inanmama düşüncesinin egemen olmadığı bir toplum olabilir tabii. Günümüzde böyle birçok toplum var. Ama ilginç olan, reddedilecek bir dinsel bakış açısı olmadığı takdirde inançsızlığın mümkün olup olmadığı meselesidir. Din hiç yoksa, o duruma inançsızlık denilemez. Öyle bir toplum şimdiki dünyamızdan önemli bir açıdan farklı olurdu. Bugün çok sayıda inançsız için inançsızlık akılcılığın bir başarısıdır. Süreğen bir tarihsel bilinç yoksa böyle görülemez. İnançsızlık yalnızca şimdiki zamanla tanımlanamaz, geçmiş zamanı da gerektirir: İnancın akıl dışılığının "alt edilmesi" durumunu. Günümüzde inançsızların "sihirsizleştirme" tanımına başvurmalarının temelinde bu geçmiş zaman bilinci yatar. Bu bilincin ortadan kalkmış olduğu bir dünyayı hayal etmek güçtür.

Benzer şekilde özgürlük, disiplin ve yardımseverlik düzeninin dışlayıcı hümanizmi kurucu nitelikteki önemini şimdiki dünyamızda ortadan kaldırılamaz bir şekilde sürdürmektedir. Diğer inançsızlık tarzlarında -aynı zamanda birçok inanç türünde- bu hümanizmi yendikleri veya çürüttükleri kanısı hâkimdir. Nietzsche'ci akımların tümü için geçerlidir bu: Hristiyan inancıyla yardımseverlik düzeninin akrobatiklerini görerek, kendilerini her ikisine de karşı olarak tanımlarlar.

Aslında özgürlük ve yardımseverlik düzeni projesi uygarlığımızda öyle merkezidir ki olası tüm yaklaşımlar kendilerini ona göre tanımlarlar; ya örneğin Marksizm ve Aydınlanmanın diğer ürünleri gibi onu yorumlarken onaylar tarzda ya da örneğin romantik isyanının çok biçimli ürünleri gibi başka bir şeye yer açmak isteyen eleştirmenler olarak konumlanırlar.

İnançsızlığın doğuşuna dair anlatısal tarihin, sadece alakasız bir geçmişle bağ kurmaktan, sırf tarih meraklılarına yönelik isteğe bağlı bir ilaveden ibaret olmaması bundandır. Aslında sekülerlikle ilgili bütün güncel meseleler bir çifte tarihsellikten, iki katmanlı bir geçmiş zamanlılıktan etkilenir. Bir yandan, inançsızlık ve dışlayıcı hümanizm kendini eski inanç tarzlarıyla, ortodoks teizmle ve dünyayı sihirli addeden anlayışlarla bağlantılı olarak tanımlamıştır; ve bu tanım bugün de inançsızlıktan ayrı tutulamaz. Diğer yandan, sonradan beliren inançsızlık türleri ve inancı yeniden tanımlamaya ve geri kazanmaya yönelik bütün girişimler kendilerini bu ilk çığır açıcı özgürlük, disiplin ve düzen hümanizmine göre tanımlarlar.

Gayrişahsi Düzen

1

Şimdiye kadar, deizmin ilk boyutuyla, yani insan hayatındaki amaçların insanmerkezliliğe doğru kayışıyla ilgilendim. Şimdi de, genel olarak tanımlanan haliyle deizmin temel özelliklerinden biri olan bir ikinci boyuta döneceğim.

Bu boyutun can alıcı niteliği, Tanrı'nın ve dünyayla ilişkisinin anlaşılmasındaki bir değişimdir. Yani Tanrı'nın insanlarla etkileşimde bulunan ve insanlık tarihine müdahale eden bir fail olduğu yolundaki geleneksel Hristiyan fikirlerinden uzaklaşma olur ve Tanrı'nın, insanların uymazlarsa sonuçlarına katlanmak zorunda oldukları değişmez kanunlarla işleyen bir evrenin mimarı olduğu fikri benimsenmeye başlar. Daha geniş bir açıdan bakıldığında burada bir sürecin ilerleyişi görülebilir: Başta, ulvi varlığa faillik ve kişiliğe benzer güçler atfedilir ve onun bu güçleri sürekli olarak, bizimle ilişki içerisinde kullandığı fikri geçerlidir; sonrasında, bu varlığın bizimle sadece yarattığı kanunlarla yönetilen yapı aracılığıyla bağlantılı olduğu fikrine geçilir. Ve son olarak, kayıtsız bir evrenin pençesinde olduğumuz ve Tanrı'nın ya kayıtsız kaldığı ya da varolmadığı görüşüne varılır. Bu açıdan deizm çağdaş ateizme giden yoldaki bir merhale olarak görülebilir.

Aydınlanmada ve sonrasında epey tartışılan bir düşünceye göre, bu sürece ilk yarısına veya sonuna kadar ilerleme gücünü veren şey

aklın ta kendisidir. Ulvi varlıkla ilgili ilk yaklaşımın bazı yönlerinin savunulamaz olduklarını keşfederiz ve sonunda, kabul edilemez öğelerin ayıklanmasının ardından geride kalan şeyi benimseriz, bu ister bir çeşit deizm olsun, ister dünya ruhu ya da kozmik güç, isterse düpedüz ateizm. Her seçeneğin belirli bir varış noktası vardır; Voltaire'inki günümüz bilimsel materyalistlerininkinden farklıdır. Ancak bir seçeneğin varış noktası ne olursa olsun gerçek kabul edilerek yüceltilir, eskiden onu kuşatan uydurma ya da batıl inanç kabuğunun altında kalmış hakikat çekirdeği olarak görülür. Karşı karşıya olduğumuz şey klasik kayıp öyküsüdür.

Bu öyküye karşı çıkmak istiyorum. Gerçi önemli doğrular içermiyor değil; ama fazla kaba ve yuvarlak, ayrıca birbirinden ayırmamız gereken bazı faktörleri aynı sepete koyuyor. Bunlardan bazılarını birbirinden ayırmayı deneyelim.

Bu faktörlerden biri, sihirsizleştirmeden ayrı tutulamaz. Kozmosu ruhların ve anlamlı nedensel güçlerin mahalli olarak gören yaklaşımın gözden düşmesi, evrenin evrensel nedensel yasalarla yönetildiği fikrinin yaygınlaşmasına imkân tanır ve hatta kısmen bu fikirden kaynaklanır. Ve ereğe yer tanımayan Galileo-sonrası yaklaşıma göre bu yasalar örneğin röliklerde ya da kutsal mekânlarda sözüm ona bulunan türden nedensel güçlere sahip değildir. Bilimsel mantık, sihirsizleştirmeyi hem ileri taşıdı, hem de ondan beslendi ve gelişimiyle insanları geleneksel her tür inanç ve pratiği hurafe olarak yaftalamaya yöneltmiştir.

Bir başka faktör tarihe yönelik yeni yaklaşımdı. Bernard Williams, antik tarih yazımı konusunda Herodotos ve Thoukydides arasında var olan görüş ayrılığından bahsederken, bu anlaşmazlığı bir dönüm noktası olarak görür: Bundan böyle insanlar uzak geçmişte yaşanmış “efsanevi” olaylarla ilgili olarak, daha dün burada yaşanmış olaylarmış gibi açıklama talep etmeye başlarlar.¹ Buna bir ekleme yaparak, bu talebin bazı “efsanevi” olayların bir yüksek zamanda veya belirsiz bir yüksek varoluş boyutunda -örneğin tanrıların ya da kahramanların boyutunda- gerçekleştiklerine inanmayı reddetmekle aynı şey olduğunu söyleyebilirim. Zaman böylelikle homojenleşir.

Benzer bir şey 18. yüzyılda gerçekleşir. Yeni tarih anlayışının bir örneğini, insan kültürünün ya da dilinin kökenlerini açıklamaya yönelik çeşitli girişimlerde görebiliriz.² Dili fonksiyonlarıyla (düşüncelerimizi düzenlemesiyle, iletişimle) açıklayan ve dilin bu ihtiyaçların karşılanması için belirli bir zamanda ortaya çıkıverdiğini varsayan Hobbes

veya Locke'unkiler gibi statik dil kuramlarının tersine, bu oluşumun nasıl gerçekleşebildiğinin psikolojik ve sosyolojik açıdan gerçekçi bir şekilde açıklanmasına ve varsayılan başlangıç noktasından günümüze kadarki bazı dil ve kültür aşamalarının saptanmasına ihtiyaç duyulur. Bugün bu açıklamalar, bize her ne kadar kaba ve apriori gelseler de, kendilerini bu yeni çerçeveye yerleştiriyorlardı ve böylece sonraki düşünürlerin onlara yönelttiği eleştirilere davetiye çıkarıyorlardı.

Ancak bu yeni tarih anlayışının belirlediği bir başka yer, başlangıcı 17. yüzyıla kadar uzanan İncil eleştirisiydi. İncil anlatılarının akla yakın olup olmadıkları sorgulanmaya başlar; metinlerin kaleme alınmaya başladığı zamanlardaki faillerin anlayışlarının yetersiz olabileceği düşünölmeye başlanır vs. Bu hamlelerin ilklerinden (ve en çok skandal koparanlarından) biri, Spinoza tarafından *Tractatus Theologico-politicus*'ta gerçekleştirilir.³

Bu tarih faktörü doğa biliminden kaynaklanan diğer faktörle birleşince İncil'deki bazı mucizeler sorgulanmaya başlandı. Hume böylesine sıra dışı olayların sahiden gerçekleştiğini kabul etmeyi, bize olayı anlatan tanıkların dürüstlüğünü ya da doğruluğunu sorgulamaktan daha mı mantıklı bulduğumuzu sorarak, bu sorgulamanın en meşhur örneklerinden birini verir. Hume burada bizzat belirtmese de, savının arka planına Williams ilkesi diye adlandırabileceğimiz, zamanın homojenliği ilkesini yerleştirdiği barizdir (artık geçmişte kalmış bir “Mucizeler Çağı” olduğu şeklindeki teze karşı bunu yapması şarttır).

Bazı açıklamalara göre bu iki faktör, bir başka deyişle doğa ve tarih “biliminin” işleyişi, deizme geçişi açıklamak için yeterlidir; hatta bilim ve materyalizmle ilgili başka öncüllerin benimsenmesiyle birlikte çağdaş ateizme geçişi bile bu şekilde açıklayabilirsiniz. Ancak (bu ikinci iddiayı şimdilik bir kenara bırakırsak) bu açıklama bana açıkça yetersiz geliyor. “Hurafenin” geçerliliğini yitirmesi ve İncil anlatısına karşı çıkılması, Tanrı'nın insanlarla muhatap olduğunu ve tarihe müdahale ettiğini savunan bütün fikirlere kapıları kapamaz. İnsanlar Tanrı'yla diyalog içinde olduklarını ve/veya onun kendilerine seslendiğini ve/veya Tanrı sayesinde rahatladıklarını veya güçlendiklerini bireysel ve kolektif düzeyde hissetmeyi sürdürebilirlerdi ve sürdürdüler de. Doğa bilimleri ve en iyi tarih yazımıyla uyumlu bir anlatı, İbrahim'in ve Musa'nın aldığı vahye dair Kitabı Mukaddes'te anlatılan hikâyeyi ancak, bu bilimlerin gerekleriyle ilgili çok dar ve indirgemeci bir yoruma dayanarak reddedebilir; benzer bir sav, Tanrı'nın İsrail'e düşmanları karşısında zafer bahşetmesi gibi olaylar için de öne sü-

rülebilir. Deizmi bu iki faktör bağlamında açıklamak temelde *petitio principii*'ye [mantık hatasına] düşmektir.

Trevor-Roper, Gibbon'ın eserine yazdığı önsözde, yukarıda bahsettiğim türden homojenlik bağlamında, yani sadece zamanın homojenliği değil, seküler ve dinsel tüm kurumları aynı açıklayıcı ilkelerin çatısında toplayan homojenlikle ilgili olarak etkisi altında kaldığı filozof tarihçilerden bahseder. Trevor-Roper'a göre Gibbon "felsefi tarihini" tasarlarken öncellerinin izinden giderek "Kilise tarihini seküler bir yaklaşımla ele almıştır, kiliseyi bir doğrular (veya hatalar) deposu olarak değil, diğer toplumlarla aynı toplumsal kurallara tabi olan bir insan topluluğu olarak görmüştür".⁴

Trevor-Roper'ın Gibbon'la ilgili öne sürdüğü bu savın anlamı, "aynı toplumsal kurallar" sözüne atfedilen güce bağlıdır. Gibbon fanatizmden ve hurafelerden dem vurmadağında, din adamlarının eylemlerinin sebeplerini güç, prestij ve rekabet bağlamında açıklamaya eğilimlidir. Hatta Gibbon'ın bazen seküler yöneticilerin ve faillerin eylemlerinin yardımseverlikten kaynaklandığını söyleyerek Trevor-Roper'ın homojenlik ilkesini çiğnediği bile öne sürülebilir. Ancak Gibbon'ın, failin Tanrı'yla ilişkisi çerçevesinde motive olan insani eylemleri -ve tutkuları- anlatısından dışlayışını sorgularsak, burada ortaya koymak istediğim anafikre yaklaşırız: Motivasyon ilhamdan, güçten, öfke ve hınç tepkilerinden veya herhangi bir şeyden kaynaklanıyor olabilir. Bunların insani eylemlerde ortaya çıkabileceğine inanan hiç kimse, etkilerini din adamları ya da "dini" liderlerle sınırlandırmak istemez; mesele onlara genel olarak "toplumsal kurallarımız" içinde statü tanımayı isteyip istemeyişimizdir (bu tırnakların sebebi, Trevor-Roper'ın ifadesindeki nomotetik önyargıyı benimsemek istemeyişimdir).

Trevor-Roper, Gibbon'ın din tarihini sanki birbiriyle çelişen dinsel doktrinlerin doğru ya da yanlış olmalarını hiç umursamayabilirmişiz gibi ele aldığı söylemekte haklıdır elbette. Gibbon hiçbirinin yanlış olduğunu ifade etmez, ama sanki olan biteni anlatmak uğruna, bunların barındırdığı her türlü hakikat göz ardı edilebilirmiş gibi yazar. Ancak bu sadece (hak edilmemiş) bir istisnai statünün sona erdirilmesinden ve böylece bütün kurumların "aynı toplumsal kurallar" olarak görülen şeye tabi kılınmasından ibaret değildir. Kimse tarihi bu şekilde, yani insanların kendi durumlarına ilişkin inançlarının doğruluğunu hesaba katmadan yazmaz. Herkes tarihi insanlık durumunu az çok anlayarak, faillerin kaderleriyle mücadele ettiklerini ve ya ilerlediklerini, ya gerilediklerini ya da ileri geri gittiklerini görerek yazar. Ve

insanların durumlarını anladığımız için, bütün hareketler aynı ölçüde açıklayıcı görünmez bize.

Gibbon gibi, kibar toplumun yükselişinin “aydınlanmış anlatısını” yazıyorsak,⁵ bu yükselme ve geriye kayma anlarını eşit şekilde değerlendiremeyiz. Sadece normatiflikten değil -bu zaten barizdir- açıklayıcılıktan da bahsediyorum. Tipik olarak, yükselme anlarını kısmen, algılanan gerçekliğe verdiğimiz tepkiler olarak görürüz. Bu anlar Aydınlanma tarihyazımında çoğunlukla kısmen “zihnin genişlemesiyle” veya “felsefenin gelişmesiyle” açıklanır.⁶ Ve Gibbon da, bazı insani ilerlemelerin kastanyola etkisi göstererek, geriye kaymayı engelleyecek kadar dayanıklı olduklarına inanır gibidir. Uygarlıkta bir gerileme olduğunda bile, en faydalı ve gerekli uğraşlar varlıklarını korurlar. “Bireysel dehâ ve halkın çalışkanlığı ortadan kalkabilir; ama bu dayanıklı bitkiler kasırgadan sağ salim kurtulurlar ve elverişsiz toprakta sökülmemecesine kök salarlar. Dolayısıyla şu memnuniyet verici sonuca varabiliriz ki insanoğlunun gerçek serveti, mutluluğu, bilgisi ve belki erdemi de her çağda artmıştır ve artmaktadır.” Bundan biraz önce de şöyle der: “İnsan türünün kusursuzluğa doğru yol alırken hangi yüksekliğe erişeceğini bilemeyiz; ama hiçbir halkın, doğanın yüzü değişmediği sürece, baştaki barbar haline geri dönmeyeceğini güvenle varsayabiliriz.”⁷

Hiçbir anlamlı anlatı, tasvir ettiği faillerin her inancını açıklayıcılık bakımından eş derecede önemsizmiş gibi ele alamaz. Gibbon’ın yaptığı şey, açıklayıcı olmak uğruna dinsel inançların doğruluk ve yanlışlıklarıyla ilgili sorgulamaları askıya almaktır; ama bu, o inançları taşıyan kurumları başkalarıyla, örneğin kibar topluma ait olan ve onun yükselişini kısmen açıklayan kurumlarla ve pratiklerle eş tutmak olarak görülemez. Aslında bu anlatıda askıya alınan şey dinsel inançların kendisi değildir; ağır ironinin altında çoğunlukla onların yanlış oldukları kanısı yatar.

Trevor-Roper’ın yorumu, yani insanların *dinin* ve *hurafenin* yerine *akıl* ve *bilimi* kullanmaya başladıkları ve ardından vardıkları sonuçların sadece bu faydalı yöntem değişimini yansıttığı yorumu, Aydınlanmaya ilişkin modern kayıp öyküsünün bir parçasıdır. Gerçeklere kulak verdiğinizde, Gibbon’ın vardığı sonuçlar kaçınılmaz biçimde ortaya çıkar. Bu, tarafsız ve tartışmasız bir gerçek değildir elbette, Aydınlanmacı inançsızlığın kendilik imgesinin bir parçasıdır. Ve öncesinde, örneğin Descartes’ta veya daha iyisi Locke’ta görüldüğü gibi, felsefi yöntemin bilgiye giden asil yol olduğu kanısını taşıyan kibar

toplumda üretilmiş kendilik imgelerinden biriydi. Gibbon baştaki Roma tutkusunun geçmesine “evrensel araç (Locke’un epistemolojisi) katolik görüşlerimi etkiledi”⁸ yorumunu getirir gibidir.

Yani 18. yüzyılda (tahminimizce) Gibbon benzeri deistlerin ortaya çıkmasını sağlayan şey yalnızca (doğal ve beşeri) bilimin talepleri değildir. Bu insanlar Tanrı’dan esinlenilmiş (esinlenildiği varsayılan) eylemlerden hiç hazzetmezler; aslında bunlara (aşağılayıcı) bir isim takmış, “taşkınlık” demişlerdir. Yüzeysel bakınca bunun sebebi bariz gibidir. “Taşkın” olarak gördükleri insanlar genellikle Tanrı’yla iletişim kurduklarını öne süren ve bu suretle de sık sık saldırgan davranışlara girişen veya kurulu düzeni başka şekillerde tehdit eden şamatacı ve kerameti kendinden menkul kişilerdir. Bir başka deyişle, karşılıklı çıkar düzenini tehlikeye atan insanlardır. Bu kişiler bir tehditler ve dincicilik tarafından zararsız hale getirilemedikleri her yerde engellenmeleri ve kontrol altında tutulmaları gerekiyordu. Ancak Gibbon’ın (Tanrı’yla ilgili fanatik veya taşkın inançlara karşı çıkarak) Tanrı’yı insanlık tarihinde bir faktör olarak dışlamasını, bu yıkıcı unsurlarla açıklamak tatminkâr değildir. Tanrı’nın insanlık tarihinde başka, daha az gürültülü ve daha az aşikâr (ve aynı zamanda daha ilham verici) şekillerde faaliyet gösterebildiğini kabul edersek, bu durumda “taşkınlara” verdiğimiz tepkiler artık genel din tarihini nasıl yorumladığımızı belirlemez. Burada, günümüzde “seküler” Amerikalıların, Jerry Falwell ve Pat Robertson’la ilgili (haklı) olumsuz fikirlerini temel alarak dinin etkisini değerlendirmelerine benzer bir durum vardır. Yani “din” paradigmalarının olumsuz oluşu ampirik bir keşfin değil, önceden var olan düşünsel çerçevelerinin bir sonucudur.

Bu noktayı genelleştirebilirim. Deizme kayış sadece “aklın” ve “bilimin” sonucu değildi, Tanrı’yı tarihte bir fail olarak gören eski dine yönelik derin bir ahlaki hoşnutsuzluğun yansımasıydı. Bunu gözden kaçırmak kolaydır, çünkü geleneksel çerçevede Tanrı’nın faaliyeti sayılan pek çok şeyi bayağı veya ahlaka aykırı olarak göstermek kolaydı (veya gerçekten de öyleydiler). Çoğunluğun cehennemlik oluşu ve ilahi lütufla ilgili başat doktrinler, Tanrı’yı keyfi hareket eden, kaprisli bir şekilde taraf tutan ve yaratıklarının iyiliğinden çok gizemli onur meseleleriyle ilgilenen bir tiran olarak gösterecek şekilde tasarlanmışlardı. Tevrat’taki birçok öykü, Tanrı’yı, İsrail halkını soykırım da dahil olmak üzere birçok korkunç eyleme teşvik eder şekilde resmediyordu. Tanrı’nın müdahalesinin etik sorunlara yol açmadığı öykü-

ler ise bu müdahaleden yararlanan kişilerin şahsi ve pek de bilgece olmayan arzularıyla lekelenmiş gibidir. İnsanlar bırakın genelin bakış açısından iyi olanı, aslında kendileri açısından bile iyi olmayan şeyler için dua ederler ve bunları elde ettiklerine inanırlar. Spinoza'nınki gibi felsefi bir açıdan baktığımızda, tarihsel din halkın korku ve yanılsamalarına çanak tuttuğu, tamamen değersiz bir Tanrı tablosu sunduğu gerekçesiyle ıskartaya çıkartılabilir.⁹

Ancak böyle bir suçlamada, Azize Teresa'nın otobiyografisinde veya John Wesley'nin yazılarında bahsedilen türden (sözde) müdahaleler veya sıradan insanların Tanrı'yla ilişkilendirdikleri, bilinmeyen, daha az huşu uyandırıcı sayısız fiil ve deneyim hesaba katılmaz elbette. Spinoza'nın analizine katılan insanlar, genellikle ya bu anlatılara inanmıyorlardı ya da onları küçültücü bir şekilde yeniden yorumluyorlardı. Asıl mesele de budur zaten: Yaklaşımları “olgulardan” kaynaklanan bir zorunluluk değil, belirli bir yorum çerçevesinin sonucudur.

İlginç soru şu: Bu çerçeveyi üreten ve güdüleyen nedir? Ama bunu anlatmaya çalışmadan önce, ilgili konulara daha derin bir tarihsel perspektif getirmek faydalı olabilir. Deizmin çeşitli formlarıyla reddetmek istediği şey, Tanrı'nın tarihe müdahale eden bir fail olarak görülmesiydi. Tanrı evrenin orijinal *mimarı* olarak fail olabilirdi, ama halk dindarlığının ve geleneksel dinin benimsediği (bu ikisi ayrıntılar konusunda her zaman uzlaşmasalar da), “mucizevi” olan ya da olmayan sayısız müdahalenin müsebbibi olarak değil.

Buradaki mesele; erken dönem kilisenin Patristik döneminde* Yunan felsefesinin terminolojisini kullanarak bir Hristiyanlık yaklaşımı tanımlamasının, ama bir yandan da Hristiyanlık doktrinini, bu terminolojinin öteden beri formüle ettiği egemen yaklaşımdan ayırtma mücadelesi vermesinin bazı açılardan bir tekrarıydı. Hristiyan tebliğine başta (az çok) en uygun görünen felsefe Platonizm idi. Bu; Philon tarafından, Museviliği Yunan terimleriyle yeniden formüle etmekte kullanılmıştı bile. 3. yüzyılda Clement ve Origen tarafından, Hristiyanlığın bazı temel doktrinlerini çözümlemekte kullanılmıştı. Sonradan türeyen bir doktrin -ki buna “neo-Platonizm” diyoruz, ama o zamanlar sadece “Platonizm” deniyordu-, Augustinus'un başlıca esin kaynaklarından biriydi.

Kilise Babaları olarak da bilinen erken dönem Hristiyan yazarların dini öğretilere yön verdiği 100-500 yılları arasındaki dönem-y.n.

Bu erken dönemin bütün düşünürleri, Hristiyanlık doktrininin antik ekollerde hazır buldukları dil içerisinde çarpıtılma tehlikesine açık, kritik niteliklere sahip olduğunun farkındaydılar. Çabaları Hristiyanlık dininin gerçeği olarak gördükleri şeyleri söyleyebilmek için kullandıkları araçla mücadele etmeye, ona yeni bir şekil vermeye yönelikti. Ve bunu kimin başardığı konusunda kendi aralarında tartışıyorlardı elbette. Bazı yazarlar, özellikle de Origen, sonraki düşünürler tarafından fazla taviz vermekle suçlandılar.

Burada kritik değişimleri belirleyen ana gerilim noktalarından bazılarını ele almak istiyorum.

Birincisi, (1): Platonculara göre en yüksek halimize bedenın ötesindeki bir durumda ulaşırız; cismanilik bir engeldir. Bedenin bu hayatta disiplinle yönetilmesi gerekir, ama en yüceyle zekâ yoluyla temas kurmanın en eksiksiz hali bu hayatın ötesindedir. Bu bedensizlik vurgusu antik dünyada uç noktada bir duruştu elbette. Başka felsefeciler bu konuda Platon'a katılmıyorlardı (ve Platon'la ilgili bazı yorumlar onun bu kadar uç bir duruşu benimsediğini de kabul etmez). Ancak yine de antik dünyanın pagan kültürü, bedenın yönetilen olduğu görüşünü benimsemişti. "Paganların insan anlayışına göre ruh, bedeni tıpkı soylu bir erkeğin kendisinden aşağı konumdaki ve yabancı kişileri -karısını, kölelerini ve şehrinin halkını- yönetmesi gibi, dikkatli ve bazen hoşgörölü bir otoriteyle yönetiyordu."¹⁰

Peter Brown'ın belirttiği gibi, İsa'nın zamanındaki Filistin'de böyle bir ikilik varsa bile "kalple" ilgili bir başka ikiliğe kıyasla geri planda kalıyordu. Kalp bu bağlamda en derin ve temel yönelimimizin, sevgimizin ve ilgimizin mahalli olarak görülüyordu. İkilik "kalple" başka bir şeyin değil, farklı kalp çeşitleri ya da doğrultuları arasındaydı. İncil'den bir imge kullanırsak, Tanrı'nın çağrısını veya komşularının ihtiyaçlarını umursamayan, "Tanrı'nın iradesine sessizce isyan eden" bir insanın kalbi taşla dönüşebilirdi. Buna karşı elimizde Tanrı'nın Ezeziel tarafından ifade edilen eskatolojik vaadi vardır: "Sana yeni bir kalp vereceğim ve içine yeni bir ruh koyacağım; ve bedenindeki taştan kalbi çıkaracağım."¹¹

Kalbin yönelimi kişinin tamamının, bedenın ve ruhun yönelimidir. Brown'ın gösterdiği gibi bu, Essene'lerde gördüğümüz ve bir başka çeşidine Hristiyanlarda rastladığımız türden, tamamen farklı bir bedensel ve cinsel çileciliğin temelidir. Örneğin cinsellikten uzak durmak sadece ruhun yükselişini engelleyen rahatsız edici arzulardan kurtulmanın bir yolu değildi. Yeni çileci varoluş Tanrı'ya yeni yönelişin bir

parçası, Krallık'a ait olmanın bir yoluydu.¹² Eski ikiliğin ortadan kalkması zor oldu elbette; çağlar boyunca Hristiyan düşüncesine ve pratiklerine sürekli sızmıştır. Ancak temel bir paradigma değişimi gerçekleşmişti. Artık kritik mesele kalbin doğası (etten mi yoksa taştan mı olduğu) veya ilgisinin yönü (Augustinus'un "iki sevgisi") ya da bölünmüş mü yoksa bütün mü olduğudur.

(2) Bedenin geri gelişi tarihe yeni bir önem kazandırdı. Yunanca bir ifade yolu arayan bir Yahudi anlayışı burada da karşımıza çıkıyor. İnsan kalbinin Tanrı'yla ilişkisi bir düşerek uzaklaşma ve geri dönme öyküsüydü. Bu insanlık tarihinden ayrı tutulamazdı; bu tarihin merkezi anlatısıydı. En uç noktasında -örneğin Plotinos'ta- Platoncu çileci sonunda tarihin ötesindeki bir zamansızlık haline ulaşır, ancak Yahudi öyküsünün bir sonu vardır ve bazı varyantları tarihin içindedir. Ve Hristiyanlıkta dünyanın sonu tarihin ötesindeyken, ebediyet anlayışı Platoncu anlayıştan çok farklıdır. Daha önce söylediğim gibi *nunc stans* Tanrı'nın mahallidir, tüm zamanların toplanma noktasıdır; zamanın dışındaki hiçbir zaman değişmeyen bir nokta değildir.

Buradaki fikir, sadece vardığı son aşamanın değil bütün öykünün amaca uygun olmasıdır. Azizlerin yaşamları bu yüzden önemlidir. Sadece inançlılara modeller sunarak örnek olmak ve onları teşvik etmek değildir anlamları. Bunlar farklı halkların Tanrı'ya giden yollardır ve sadece varış noktaları değil, yollar da bir araya toplanır. Bu öyküler aynı zamanda günah öyküleridir, ama günah da merhamet ve dönüş için fırsattır ve değerlendirilebilir. Herhangi bir olayın nihai anlamı bütündedir, onunla ilgili "hükme" bütüne bakarak varılır. İncil'de Petrus'un İsa'yı üç kez inkâr ettiğinden bahsedilir, ama bu olayın onun acı acı ağlamasıyla son bulduğu da söylenir.

(3) Ebediyete bir araya toplanmış öykü olarak dahil olan tarihin anlamı, kimlikleri bu öykülerde sergilenen bireyleri anlamlı hale getirir. Burada da Plotinos'la aradaki tezat çarpıcıdır: Sonsuzluğa boyun eğmek bireyselliği yitirmektir. Aristoteles bile bireyselliğin maddeye, bir formun cisimleşmesine bağlı olduğunu düşünür. Formlar düzeyinde birey yoktur, sadece tek bir arketip vardır. Aristoteles'e göre ancak faal aklımız ölümsüz olabilir, ama bu diğer herhangi bir insanın aklından ayırt edilemez.

(4) Bu aynı zamanda rastlantıların yeni bir önem kazanması anlamına gelir. Maddesel durumdan ve olayların akışından kaynaklanan arazlar *formların* iyi ya da kötü şekillerde cismanileşmesini etkileyebilir, ancak *formların* kendileri hiç etkilenmeden kalır. Aristoteles için

olduğu kadar Platon için de böyledir bu. Rastlantılar, örneğin Plotinos'un zamanın ötesinde olarak gördüğü en yüce durumdaki varoluşumuzu da etkilemezler. Ancak Hıristiyanlıkta dünyanın sonu yollardan, öykülerden oluşur. Ve bunları rastlantılar belirler. Öykülerin iyi bitmesi bazen baştan beri özenle kurgulanmış olmalarına yorulur. İnsanlar buna genellikle, stoacılar gibi *inayet* derler. Tanrı merhamet gösterebilmek için günahı planlar.

Oysa Kitabı Mukaddes'te çok farklı bir model sunulur. Tanrı'nın *inayeti* evrenin ve insan failliğinin yol açtığı herhangi bir duruma karşılık verebilme yetisidir. Tanrı, her servisi karşılayabilen usta bir tenisçi gibidir.¹³ Bu modeli örneğin Paskalya arifesi ayınının girişindeki meşhur sözde, Adem'in günahına "O felix culpa" (mutlu kabahat) denmesinde görürüz; mutluluk vericidir, çünkü Tanrı onu bağışlamak için böylesine büyük bir tepki vermiştir. İyi Samiriyeli meselinin de bariz anafikri bu gibidir. Yanıtlaması gereken soru şudur: Komşum kimdir? Yanıt şaşırtır, kısmen bizi gömülü olduğumuz toplumsal ilişkiler yumağından çıkardığı ve bize bir Samiriyelinin bir Yahudiyi kurtardığı söylendiği için. Ama aynı zamanda bizi herhangi bir yerleşik ilişkinin ötesindeki tesadüfler veya muhtemeller boyutuna götürür: Komşum yolda karşılaştığım, yolda kan kaybettiğini gördüğüm birisidir. Tam o sırada çıkagelmem tamamen tesadüftür; ama bu tesadüf *agape*'nin can verdiği yeni bir insan ilişkileri yumağı oluşturmam için bir vesile olabilir. Samiriyelinin eylemi Tanrı'nın, hırsızların tarihe doğru attığı falsolu servisi karşılayışının bir parçasıdır.

Bu anlayışı benimsemek için bir yerlerde bir *bütünsel plan* olduğu ve elbette onu anlayabileceğimiz fikrinden de vazgeçmek gerekir. Öte yandan bunun, özellikle Latin Hıristiyanlık dünyasında ve özellikle modern zamanlarda muazzam bir cazibesi vardı. Calvin, Janssen gibi ilahiyatçıların benimsediği bu yaklaşım öyle itici sonuçlar doğurdu ki artık *bütünsel tablonun* başlıca savunucuları teodiseyi bir silah gibi kullanan ateistlerdi.¹⁴

Beden, kalp, birey; bunlar merkezileşince (5) duygular da merkezileşir. Bu da klasik düşünceden farklı bir diğer noktadır. Plotinos'a ve başka bir açıdan stoacılar göre, en yüce durum duygulardan arındırılmış olandır. İyi hayatta duyguların yeri olduğunu savunan Aristoteles'e göre bile, tanrısal olana en çok yaklaştığımız faaliyet olan derin düşüncede onlara yer yoktur. Oysa Hıristiyanlık doktrininde duygular en yüce varlıkla ilişkimizin parçasıdır. Martha Nussbaum'un Augustinus'la ilgili son derece ilginç sözlerini aktarıyorum:

"Hasret yüklü iç geçirişler ve derin üzüntüden kaynaklanan iniltiler duyarız. Kederle bestelenmiş aşk şarkıları duyarız, şarkıcının kalbi tutkuyla yükselmeye çabalarken. Bastırılmayan bir açlıktan, işkence çektiren bir susuzluktan, sevgilinin bedeninin tarifsiz özleme yol açan tadından dem vurulduğunu duyarız. Doldurulması istenen bir boşluktan, bedeni ve kalbi tutuşturan yakıcı bir ateşten bahsedildiğini duyarız. Bütün bunlar yoğun bir erotik tutkunun imgeleridir. Ve bütün bunlar Hristiyan sevgisinin imgeleridir."¹⁵

Yunan düşüncesiyle gerilimin yaşandığı, en yoğun mücadelenin gerçekleştiği noktalardan biri buydu. Çünkü eğitimlilere has, felsefi Tanrı anlayışı açısından Tanrı'nın duyguların ötesinde olması, duygulardan azade olması zorunluydu. Çarmıhta acıyla haykıran İsa'yı, belirleyici özelliklerinden biri duygusuzluk olan bir Tanrı'yla ilişkilendirebilmek muazzam bir güçtü. Aryanların İsa'yla Tanrı'yı özdeşleştirmeyi reddetmelerinin sebeplerinden biri budur. Sonradan teslis ve İsa bilimi konusunda yaşanan çekişmeler, bu gerilimi çözme çabalarıydı.

Beden, kalp, duygu, tarih; bütün bunlar ancak (6) en yüce varlığın sadece fail olmak değil, komünyonu muktedir bir varlık olmak anlamında da bir şahıs olduğu inancıyla anlamlı hale gelebilir. Aslında Athanasius'un ve Kapadokyalı rahiplerin teslis tanımında bu fikre (*Koinonia*) merkezi önem verilir. "Hypostasis" sözünün Kapadokyalılar tarafından geliştirilen ve artık "töz" değil, "şahıs" olarak çevrilen yeni anlamı, bu yeni ilahiyatın parçasıydı.

Tanrı'nın tarihe müdahalesinin ve özellikle de *enkarnasyonun* hedefi bizleri, Tanrı'nın çoktan içinde olduğu ve yaşadığı komünyondan pay alan kişiler haline getirerek dönüştürmektir. Bizleri "tanrılaştırmaktır" (*theiosis*).¹⁶ Bu kritik anlamda, Tanrı'ya şahıs olmayan bir varlık mış veya sadece uyum sağlamamız gereken gayrişahsi bir düzenin yaratıcısıymış gibi davrandığımız sürece kurtulamayız. Kurtuluş ancak komünyon halindeki insanlar cemaati yani kilise aracılığıyla, Tanrı'yla komünyon içinde olmamızdır veya bu sayede gerçekleşir.

Pagan düşüncesinde gerçekleştirilen, az önce bahsettiğim türden tadilatların hepsini anlamlı kılan merkezi fikir budur. Son bahsettiğimiz duygular konusunda bu nettir: Tanrı sevgisinde duyguların kendilerine has yerleri vardır; burada sevgi, komünyonun doğasını belirler. Ama bir yandan da diğer bütün değişimlerin temelinde yatar: Komünyon kişileri gerçek kimlikleriyle, tesadüflerin de yer aldığı kendi tarihleri içinde kimliklerini oturtmuş bedenli varlıklar olarak birleştirmelidir. Dolayısıyla bütünü anlamlı kılan merkezi fikir ko-

münyon veya sevgidir; hem Tanrı'nın doğasını, hem de onunla olan ilişkimizi tanımlar.

Bu paketin tamamı, yani 1-6, Patristik ilahiyatın daha önceki gayrişahsi düzen idealleriyle mücadelesinden, yani en yüceyi bir *ideayla* (iyi ideasıyla) veya Plotinos'un *biriyle* ya da bir Tanrı'yla özdeşleştiren, ama her halükârda belirleyici özelliği duygudan azadelik (*apatheia*) olan ideallerle mücadeleden doğmuştu. Şimdi modern dönemde, yelpazenin bir ucundaki deizmden diğer ucundaki modern ateist materyalizme kadar uzanan yeni düzen anlayışlarının bu pakete karşı çıktığını görürüz.

Ama bu anlayışlar 1-5'in büyük kısmını içerirler. Sundukları insani düzen tablosu ya normatiftir ya tarihsel gelişimin son durağında yer alır ya da her iki niteliği birden taşır. Bu tabloda bizler tarihsel failler-rizdir maddi bir dünyadaki bedenlerizdir ve bu dünyada bireyselliğimize saygı duyulan (başta özgür hak sahipleri olarak; ama bireysel, orijinal kimliklere yer açmak isteyen versiyonlar da daha sonra ortaya çıkacaktır) ortak yaşam tarzlarına doğru ilerleriz. Erken varyantlarda (neo-stoacılıkta, Locke'ta) duygular epey dizginlenir, ama sonra post-Rousseau'cu, post-romantik dönemde giderek daha çok rol sahibi olurlar.

Bu anlayışlar *inayet*in bir muadilini bir ilerleme kuramı ya da "tarihsel kanunlar" tablosu şeklinde çoğunlukla işin içine sokarlar elbette ve bu tesadüflere pek yer vermeyebilir. Rastlantısal olaylar süreci engelleyebilirler (örneğin bir meteorun çarpması), ama uygarlığın nihai şekli genellikle çok net tanımlanır. Hristiyanlıkta merkezi olan fikre, seçtiğimiz yolun hedefin biçimlendirilmesine katkıda bulunabileceği fikrine pek yer yoktur. Modern düzen fikrine başkaldıranlar, örneğin günümüzdeki bazı "postmodernistler" tesadüflere daha çok önem verirler elbette, ama bunun sebebi bir en yüce durum potansiyelini reddetmek istemeleridir, onda tesadüflerin yeri olduğunu düşünmeleri değil.

Ama Hristiyanlık paketinin tersine, bu anlayışlarda benimsenen yukarıdaki beş unsur komünüyondaki bağlamlarından tamamen soyutlanırlar. Bir *agape* muadili, iyilikseverlik vardır elbette; ama komünyonun kendisi tabloda çok az yer alır veya hiç yer almaz: Bu yer insani düzeyde bile çok azdır çünkü atomcu fail anlayışlarının modern kültürdeki egemenliği engel olur; ve Tanrı'yla komünyonda olmanın dönüştürücü bir ilişki olduğu fikrine hiç yer yoktur.

Hatta bu son fikir o kadar gündem dışıdır ki karşı çıkılmak için bile olsa nadiren zikredilir. Geleneksel Hıristiyanlığa yapılan asıl saldırı; sistem dışı nedensel güce sahip, mucizeler gerçekleştiren, özel tutumlar sergileyen, lütuf ve ceza vs. eylemlerinde bulunan Tanrı'nın failliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla yukarıda gördüğümüz gibi, geleneksel dinin “çürütülmesi” Loyolalarla, Azize Teresalarla veya St. François de Sales'larla pek ilgili değildir; ilgili olduğunda bile onları yalnızca Tanrı'dan özel ilham veya emir aldığını iddia eden “taşkınlara” olarak görebiliriz sadece. Deizmin ve ardıllarının kullandıkları çerçeve komünyonu neredeyse tümüyle ortadan kaldırır.

Böylece yukarıdaki soruya geri dönüyoruz: bu çerçeveyi bu kadar güçlü kılan neydi? Kimse mutlak yanıtı bildiğini öne süremez, ama 18. yüzyılda Tanrı'nın kişisel failliğini nahoş veya tehditkâr kılan ve insanları süreç içinde deizme ve hatta daha ötesine doğru iten durumun bazı özelliklerini hiç değilse elitler arasında geçerli olduğu haliyle saptayabiliriz (ki bu özelliklerin pek çoğu günümüzde bu defa nüfusun çok daha geniş bir kısmı için geçerliğini korumaktadır). Olumlu konuşursak, Tanrı'nın bizlerle gayrişahsi bir düzen aracılığıyla ilişki kurduğu veya hatta belki de Tanrı'nın gayrişahsi bir düzende ikamet eden ruhtan başka bir şey olmadığı (bu Spinoza'nın benimsediği görüşlerden biriydi ve 18. yüzyıl sonu Almanya'sında özellikle önemliydi) fikrinin; hatta daha da ileri gidersek, belki de tanrısız bir gayrişahsi düzen fikrinin geleneksel din anlayışından daha cazip geldiğini söyleyebiliriz.

Gayrişahsilik yönündeki bu hareketin daha anlaşılır hale gelmesi için, beşeri hal ve gidişatın giderek daha fazla gayrişahsi düzenler bağlamında anlaşıldığı ve tüm bu değişim sürecinin, daha önceki, daha şahsi formların yerini gayrişahsi olanların aldığını düşünen bir tarihsel bilinçle kavrandığı göz önünde tutulmalıdır.

Bu her şeyden önce yukarıda bahsettiğim doğal-kozmik düzenden anlaşılıyordu. Sihirsizleştirme, yüksek ve alçak seviyeli varlık türlerini, insanlar için anlamı ve önemi inkâr edilemez ayrımları yansıtan ve dahası varlıkların bize insani anlamlarıyla tepki vermelerini (örneğin röliklerin şifa verebilmelerini) sağlayan ruhları ve anlamlı nedensel güçleri içeren kozmosu dağıtmıştı. Bu kozmosun yerine geçen evren, nedensel yasalar tarafından yönetiliyordu ve bütünü genel olarak ve uzun vadede iyiliğimiz için tasarlandığına inansak bile, insani anlamlara karşı tamamen tepkisiz bir evren söz konusuydu. İyiliğimiz

için tasarlanmış olduğunu düşünsek bile bir makine gibi tepkisiz veya kayıtsızdı.

Bu evrenin sadece kayıtsız değil bir bakıma fesat ve zalim olmaya başladığı, “doğanın dişlerinin ve pençelerinin kırmızı olduğu” noktaya henüz gelmiş değiliz. Bu 19. yüzyılda gerçekleşir ve *inayet deizmi* nin iyicil tasarım inancına ciddi şekilde meydan okur. Bunun Hristiyan inancını karşı karşıya bıraktığı sorunlar Darwin Çağı olarak gördüğümüz döneme aittir, ama 18. yüzyılda henüz o dönemde değildir.

Yukarıda reddettiğim fikre, gayrişahsi doğa yasalarının egemenliğinin Tanrı'nın bir şahıs ve fail olduğuna yönelik geleneksel görüşü çürüttüğü fikrine geri dönüyor değilim. Gündeme getirmek istediğim şey mantıken daha zayıf ama hermenötik açıdan daha anlaşılır bir şey: İnsanların anlamlı bir kozmosa inandıkları bir çağı takiben ortaya çıkan gayrişahsi, tepkisiz bir evren düzeninin başatlığı, artık eski dinin egemenliğinde olmayan yeni bir çağa girdiğimiz fikrini desteklemiş olabilir.

Bu yorum, modern toplumsal tahayyüllerin doğası tarafından da desteklenir, zira bu tür tahayyülde toplum efendiliğe, sadakata ve imtiyaza dayalı şahsi ilişkiler ağı olarak değil hepimizin doğrudan erişime sahip olduğumuz kategorik, eşitlikçi bir düzen olarak sunulur; toplumun, bireyler olarak bir araya gelişimizin ürünü olduğu kadar nesnel olarak da anlaşılması gerekir. Modern toplum benzer birimlerden, eşit vatandaşlardan, bizlerin/onların birlikteliğinden oluşur; bir feodal ilişkiler dokusundan tamamen farklıdır.¹⁷ Birinden diğerine geçiş 18. yüzyılda sürüyordu ve elitlerin toplumsal tahayyüllerinde yavaşça (bazen hızlanarak) gerçekleşiyordu. Burada da yine, geleneksel dinin monarşiyle (monarşi taraftarlarının faydalanmaktan geri durmadıkları) uyumunun yanı sıra yükselen gücü bir gayrişahsi düzen diniyle daha uyumlu görebilen bir bilinç değişikliğini de görürüz.

Burada da sıkı gerektirir ilişkileri yoktur ve hermenötik bağlantı bile dinin oynayabileceği diğer roller tarafından kolayca bloke edilebilir. Amerikan örneğinde olduğu gibi modern toplumun, Tanrı'nın bir planına uyduğu düşünülebiliyordu, dolayısıyla Tanrı onun talimatlarına uyan kurumlarımızda mevcuttu. Bu da bir açıdan bizi, bir gayrişahsi düzen, toplumumuzun kurumları aracılığıyla Tanrı'yla ilişkilendirir, ama bu şekilde bağlantılı olduğumuz bir Tanrı'yı geleneksel terimlerle de düşünebiliriz. İlginç bir şekilde, Amerikalıların durumunda, kurucu neslin önde gelen figürlerinin çoğu (Washington, Jefferson) deizme meyilli olsalar da, yeni Cumhuriyet'in ilk onyılların-

da birçok kişi Amerikan özgürlüğü ile geleneksel din arasındaki bağı pekiştiren ikinci bir *büyük uyanış** yaşandığına inanıyordu.

Sözün kısası arada sıkı bir bağ yoktur, ama muhtemelen bir yakınlık vardır ve bu yakınlık diğer faktörlerin yokluğunda, insanları Hristiyanlığın daha gayrişahsi bir yorumunun veya deizmin ya da hatta geleneksel dinden çok daha uzak bir anlayışın kendi çağlarına daha uygun olduğunu düşünmeye itebilir. David Martin, 18. yüzyıl İngiltere'sinde "Özgür düşünceli din adamlarının akılcılığın hem doğal *hem de* toplumsal dünyayı yönetmesini iyice garantilemek için Isaac Newton'ın fikirlerinin popüler bir versiyonunu kullanarak, yaradılışın Yaratıcı'dan ayrı tutulmasını desteklediklerini"¹⁸ söylerken bu bağdan bahseder.

Bu yakınlık, iki inanç çeşidinin etik sonuçları düşünüldüğünde daha da artar. Komünyon bağlamında bakıldığında, geleneksel Hristiyanlığın temelinde Tanrı'nın İsa aracılığıyla havarilerle ve başkalarıyla kişisel ilişkiye girmesi ve sonunda kilise aracılığıyla tüm insanlığa uzanması yatar. Tanrı yeni ilişkiyi bizleri sevmekle kurar ve bu yardım almadan birbirimize duyabileceğimiz bir sevgi değildir. (Yuhanna 15: Önce Tanrı bizi sevdi.) Bu yeni ilişkinin can damarı *agape*'dir, ki asla basit bir kurallar seti olarak anlaşılamaz; belirli tür bir ilişkinin bir sosyal ağ içerisinde dışı doğru yayılması olarak görülmelidir. Kilise bu anlamda doğası gereği bir sosyal ağ toplumdur; gerçi herhangi bir tarihsel bağlılık biçiminin, akrabalığın, bir şefe duyulan sadakatin vs. ilişkilerde aracılık etmemesi sebebiyle tamamen benzersiz bir sosyal ağ toplumdur. Bütün bu tarihsel bağlılık biçimlerini yurttaşlık gibi bir benzerlikte temellenmiş bir kategorik topluma değil, sürekli değişen bir *agape* ilişkileri ağına dönüşerek aşar.¹⁹

Elbette kilise, bu modeli sürdürmekte acıklı ve fakat çarpıcı bir şekilde başarısız olur, ama olması gereken toplum budur.

Kategorik toplumlarsa kurallarla bir arada tutulurlar; her şeyden önce hukuk kurallarıyla. Ama Grotius'çu insanlık durumu anlayışı izinden giderek gelişen modern etiğin tarihinde de görebileceğimiz gibi, bir etik, kategorik toplumla uyumlu olduğu, ondan esinlenildiği veya ona göre oluşturulduğu ölçüde benzer şekilde bir kurallar, yapılması ve yapılmaması gereken şeyler etiği olacaktır.²⁰ Günümüzdeki

Great Awakening: 18. yüzyıl başından günümüze, Amerikada dini hassasiyet ve heyecanın belirgin bir artış gösterdiği dönemleri ifade etmek için Amerikalı tarihçi ve ilahiyatçıların kullandığı terimdir. Başlıca dört tanedir, burada bahsedilen ikincisinin 1790-1840 yılları arası sürdüğü kabul edilir-y.n.

egemen felsefi etikler iki ana dala, faydacılığa ve post-Kantçılığa ayrılmışlardır ve ikisi de ahlaki, failin yapması gereken şeylerin belirli kriterlerle belirlenmesi olarak görürler. Aristoteles'inki gibi bir iyilik ya da erdem etiğine epey düşmandırlar. Hele en yüce yaşam tarzının kurallarla açıklanamayacağı ve daha çok Tanrı'yla belirli bir ilişkide temellendiği yönündeki Hristiyan anlayışı tümüyle gündem dışıdır.

Kişinin mükellefiyetleriyle, hukukla veya kurallarla ilgili bir etiğin modernite açısından en cazip olan yönü, otorite tarafından dizginlenmemiş tamamen özgür bir fail anlayışı sunabilmesidir. Bu özgürlük etiği fikri Grotius'un girişiminde baştan beri yer alıyordu. Locke'a göre hukuk kısıtlayıcıdır, ama aklın sağladığı bir kurtuluştur. Faydacılara göre hukukun temelinde dışarıdan dayatılan talepler değil, insanların gerçek istekleri yatar. Rousseau ile Kant'a göre, kendini dayatma yasanın doğasında vardır. Buna karşılık geleneksel Hristiyanlığa göre en yüce varoluş tarzımız (ve aynı zamanda özgürlüğümüz, ama bunun sebebi çok farklı bir anlayıştır) bir ilişkiden, üstelik eşit olmayan, kendimizi tanımamızı ve kendimiz olmamızı sağlayan bir ilişkiden doğar.

Dolayısıyla burada da özgürlük çağı olarak modernite, kendimizi kişisel bir ilişkiden kaynaklanan hedeflerle değil, gayrişahsi bir hukukla ilişkilendirmemizle uyumlu görülebilir. Bütün bu gayrişahsi düzen formları: Doğal, politik ve etik formlar geleneksel Hristiyanlığa ve onun Tanrı'yı bir şahıs fail olarak gören anlayışına zıt gösterilebilirler. Sahiden de Hristiyan inancıyla birleştirilemez gibi görünen, Kant'ın ve başkalarının savunduğu bir insanlık onuru fikri vardır.

Geleneksel Hristiyanlığa göre kurtarılmaya ihtiyaç duyarız. Bu açıdan bizlere çocuk muamelesi yaptığı düşünülebilir. Kişisel bir bağlantı olarak merhamet, bir yüksek kurallar öbeğinin üstünlüğüyle çelişir. Hristiyanlık, insanlık haysiyetiyle uyumlu değil gibidir.

Bu (kanımca) yanlış görüş, modern Hristiyanlıkta epey etkili olmuştur. Buradaki haysiyetli faillik fikri uzun süre boyunca temelde erkeklikle özdeşleştirildi. Erkeğin kendine verdiği kanun koyuculuk rolünü, Hristiyan inancıyla birleştirmek Hristiyan dünyanın birçok yerinde güçtü. Modern zamanlarda Hristiyanlık büyük ölçüde feminenleştirilmiştir; bu dinin gereklerini yerine getiren kadınların sayısı erkeklerinkinden fazladır ve çeşitli dindarlık formları (örneğin Kutsal Kalp'e ibadet) kadınlara daha cazip gelmektedir. Modernlik öncesi Hristiyanlık dünyasında durum farklıydı, orada Hristiyan savaşçıya önemli bir rol veriliyordu (belki de fazla önemli bir rol, ama burası teolojik yargıların yeri değil); feminenleşmenin çok daha az olduğu

yerlerdeyse bu rol önemini korumaktadır: Örneğin çağdaş İslam'ın uygulandığı birçok yerde ve ABD toplumunun Başkan Bush'un hitap ettiği kavgacı, hegemonya meraklısı kesiminde. Batı Hristiyanlığının yakın zamana dek, birçok kadının “eril” (önceden eril olduğu düşünülen) varoluş tarzlarına özenmeye başlamasına dek feminenleşmesi modern gayrişahsi düzen anlayışıyla Hristiyan inancının arasındaki bu derin gerilimin önemli bir göstergesi olmuştur.²¹

Doğal, sosyal, etik düzenlerin hepsi bu gayrişahsiliğe yönelişi artırmaya meyillidir. Ama bu yönelişe başka bir açıdan da bakabiliriz; ona kendimizi bağlantısız, rasyonel failler olarak görmemizin yol açtığını düşünebiliriz. Bağlantısızlık “nesneleştirme” adını verdiğimiz şeyin bağlaşığıdır.²² Belirli bir alanı nesneleştirmek, onu üstümüzdeki normatif gücünden yoksun bırakmak veya en azından hayatlarımızdaki anlamını paranteze almak demektir. Hal ve gidişatın önceden bizler için belirlenmiş anlamlara veya kabul edilmiş standartlara sahip olduğu bir varlık alanını ele alırsak ve ona karşı anlamdan veya normatif güçten yoksun yeni bir nötr duruşu benimsersek, onu nesneleştirmekten bahsedebiliriz.

17. yüzyıldaki bilimsel dünya resminin muazzam bir şekilde mekanikleştirilmesi bu anlamda bir nesneleştirmeydi. Önceden kozmik düzenin *ideaların* cisimleşmiş hali olduğu düşünülüyordu. Burada bir çifte teleoloji vardır. Birincisi, çevremizdeki şeylerin o formlara sahip olmalarının sebebi, ideaların ya da arketiplerin örneklenmesidir; mesela krallıktaki kralın hayvanlar arasında aslana, kuşlar arasında kartala, balıklar arasında yunusa vs. tekabül ettiğini savunan Rönesans “tekabüliyetler” doktrininin temelinde yatan budur. Bunların her biri, kendi alanında aynı *ideanın* tezahürüdür.

Ancak ikinci bir düzeyde, düzenin tamamının olduğu halde olmasının sebebi belirli kusursuzlukları sergilemesidir; Platon'un sunduğu açıklamada her şey *iyi ideası* sayesinde düzenlidir. Ve düzenin aynı zamanda Akıl'ı sergilemesi gerekir. Platoncu *idea* tecelli eden bir gerçekliktir. Varlıkların oldukları halde olmalarının sebebi akılcı bir tecelli etme modeline uymalarıdır, ki bu düzende *tek, çoka* dönüşür ve bütün muhtemel boşluklar doldurulmuştur (Lovejoy'un “doluluk ilkesi”) vs. Bu düzen kusursuzluğu çeşitli düzeylerde *tanımlar*. Birincisi, her varlık türünün *ideası* o varlığın iyisini sergiler (bu insanlar için de geçerlidir elbette); ikincisi, kozmosun tamamı en alt seviyeden en üst seviyeye dek uzanan bir varlıklar hiyerarşisini sergiler ve dolayısıyla farklı şeylerin mertebelerini belirler; ve üçüncüsü bütün, kendi iyilik

türünü sergiler: doluluğu, akıllı veya (Hıristiyan versiyonunda) Yaratıcı'nın iyilikseverliğini.

Bu şekilde düşünülen bir düzene “anamlı” bir düzen denebilir; bir “ontik logos”u içerir. İçindeki varlıklar için model erekler tayin eder. İnsanlar olarak kendi *ideamıza* uymamız gerekir, dolayısıyla onun bütünü içindeki rolünü oynamalıyızdır, ki bu rol başka şeylerin yanı sıra “akılcı” olmamızı, yani tecelli etmekte olan düzeni görebiliyor olmamızı içerir. Bu düzene kayıtsız kalan veya normatif gücünün farkına varamayan hiç kimse onu anlayamaz. Kayıtsızlık anlamamanın, yanılmanın göstergesidir ve egemen modernlik öncesi düşüncede Epikürcüler ve diğer atomcular bununla suçlanmışlardır.

Mekaniğe geçiş bu boyutun tamamını etkisiz kılar. O artık bize normlar koymaz veya yaşamla ilgili neyin önemli olduğunu tanımlamaz. Bunun ahlaki sonuçları, dünya resminin mekanikleşme öyküsünün parçasıydı elbette. Ockham'lı William gibi nominalistlerin Aristoteles gerçekçiliğine başkaldırmalarının sebebi, doğanın varsayılan eğilimine dayalı bir etiği önermenin, Tanrı'nın egemenliğine sınırlar koyma girişimi olduğu kanısıydı. Ockham'cı düşünce çizgisindeki gelişmeler, bilimsel devrimde önemli bir rol oynadı.²³ “Nesneleştirme” dediğim hareket budur. Ama ondan aynı zamanda “bağlantısızlaşma” diye de bahsetmek istiyorum, çünkü bir çeşit geri çekilmeyi içerir. Ontik logos çerçevesinde, anlamını veya normatif gücünü görmeden gerçekliği anlayamayacağımızı söylemiştim. Doğru bir kavrayış için en önemli şey, varlıkları anlamları aracılığıyla idrak etmemizdir. Nesneleştirme bu anlamları paranteze alır ve bir kenara atar. Soruşturmamıza hayat verenler artık bu anlamlar değildir. Yaşayan-anlamlar-failler olarak bu soruşturmadan adeta geri çekiliriz. Bir alanı incelerken, kendimizi belirli bir anlamlar mahallinin dışına yerleştiririz. Bu geri çekilmeden “bağlantısızlaşma” olarak bahsetmek istiyorum.

Dünya resminin mekanikleştirilmesi, böyle bir geri çekilişi içeriyordu. Ancak Descartes, bizi bunun ötesine götürür. Bedenli failler olarak varoluşumuzla bağlaşıklık olan anlamlardan geri çekilmemizi önerir. Derin düşünmeyen normal insan, renklerin elbisesinde veya tatlılığın şekerde bulunduğunu düşünür; ağrının dışında veya karıncanlanmanın ayağında bulunduğunu sanır. Oysa bu açık olmayan biçimde ve bulanık düşündür. Bütün bu deneyimlerin gerçek ontolojik mahalli zihindir (Her ne kadar onlara söz konusu nesnenin ya da ilgili organın nitelikleri yol açsa da). Ve bu deneyimleri yaşadığımız sırada

gerçekte olanları anlamamızın doğru yolu üçüncü bir kişinin perspektifinden bakmaktır; nedensel ilişkileri bu perspektifte görürüz.

Descartes'ın nesneleştirmesi sadece kozmik anlamlar sahasından değil, bedenden de geri çekilmeyi içerir. Dahası, belirli tür bilgileri kendim için, kendi kendimle monolog sürecinde ve sorumluluk üstlenerek inşa etme lehinde sıkı bir tavır sergilerken; geleneklerden, toplumsal otoriteden ve ortaklaşa deneyimlenen her şeyden geri çekilme çağrısı yapar. Bize öğretilen doğruları kabullenemeyiz; her birimizin kendi doğrularını açık ve seçik fikirlerden yola çıkarak belirli bir mantık yürütme süreciyle üretmesi gerekir.

Kapsamlı bağlantısızlaşmayı öngören bu model, modernite geleneğinde benimsenmiştir; ona karşı çıkıldığı olsa da, muazzam bir güce sahiptir. Bunun bir sebebi, bağlantısız düşüncenin, modern uygarlığın en saygın ve en etkileyici epistemik faaliyeti olan doğa bilimlerinde oynadığı kritik roldür. Ama bir başka sebebi, daha önce savunduğum gibi, bağlantısızlaşmayla tamponlanmış benliğin ve bununla birlikte gelen özgürlük, kontrol, zarar görmezlik ve dolayısıyla vakar hissinin birbirlerine çok uymalarıdır. Bağlantısız yaklaşımın doğa bilimlerinin başarılarından kaynaklanan saygınlığından ve ona bağlı ahlaki üstünlük hissinden destek alarak, bunun bütün sorgulama tarzları için doğru yaklaşım olduğu sonucuna (çoğunlukla sorgulamadan ve yarı bilinçli bir şekilde) varmak kolaydı. Varılan bu (kanımca) geçersiz sonuç 17. yüzyıldan günümüze dek kültürümüzde süren güçlü eğilimlerden biridir, kültürel araştırmalar ve beşeri bilimlerde süregelen savaşta görüldüğü gibi. Doğa bilimlerinde kullanılan “deneyim-ötesi” yöntemlerin psikoloji, siyaset, dil, tarihsel yorum gibi fenomenlere uygulandığında çarpıtmaya ve anlamı gözden kaçırmaya yol açabileceğini ısrarla yinelemek gerekmektedir.

Gerçi bağlantısızlığın, anlamayı artırmak için başvurulacak yanlış bir yol olabileceği, gündelik yaşamda zaten barizdir. Bir sohbet sırasında bize söylenenleri anlamak istediğimizde veya bir kişiyi ya da grubu harekete geçiren güdülerini, dünyayı nasıl gördüklerini ve ne tür şeyleri önemli bulduklarını kavramak istediğimizde, bağlantısızlığın yanlış bir strateji olacağı neredeyse kesindir. O kişiye ya da olaya açık olmamız ve anlamlara verdiğimiz tepkileri, yani genellikle bu tepkileri yansıtan hislerimizi dizginsiz bırakmamız gerekir. Böyle durumlarda hislerimiz veya insani anlamları idrakimiz bizi engelliyor da olabilir elbette. Bizden ne kadar farklı olduklarını kavrayamıyor olabiliriz. Ancak Gadamer'in gayet güzel gösterdiği gibi, bunun çaresi tümüyle

insani anlamların menzili dışına sıçrayarak, olayları sterilize edilmiş ve yansızlaştırılmış bir “sosyal bilim” diliyle yorumlamak değildir. Bunu yapmak yeni içgörülere kapıyı kapatmaktır sadece. Olayları anlamak istiyorsak, tanıdık anlam menzillerine dahil olmayışlarıyla bize meydan okumalarına izin vermeli ve bu menzilin nasıl açılıp genişleyebileceğini görebilmeliyiz.²⁴

Ama bu gündelik deneyim, sıradan durumlarda gayet net görülebilse de, bağlantısızlaşma modelinin saygınlığı ona kolayca baskın çıkabilir. Gerçeklik bu yaklaşımın kavrayabileceği şeye uymaya davet edilir adeta. Burada (belki de Kant’ı biraz fazla anımsatacak şekilde) güçlü bir homojenleştirici apriori iş başındadır ve ters bir etkisi vardır. “Ters” diyorum, çünkü yöntemin ve yaklaşımın ilgili gerçekliğin doğasına uyması gerektiğini akılda tutmalıyızdır, oysa burada gerçeklik, farkında olmasak da *yöntem* mahkemesi önünde kusurlu bulunur; ona uymayan her şey gerçekdışılığın gölgeli diyarına sürgün edilir.

Bu ters harekete, bağlantısızlığın dışa taşması diyebiliriz. Kozmik anlamlardan geri çekiliş, doğa bilimlerinin incelediği gerçekliğin doğası tarafından güdülenmiş bir hareket; oysa dışa taşma, bu yaklaşımın saygınlığı gerçeklik olarak neyi kabul edebileceğimizi dikte etmeye başladığında ortaya çıkar. Ayrıca dışa taşmanın yapısını belirlediği “bilimleri” uygulayan kişilerin, bu bilimleri tamamen epistemik kaygılarla güdülenmiş olarak düşündüklerini not edebiliriz, oysa gerçekte (haklıysam) güdülenmenin başlıca sebebi bizzat bu yaklaşımın etrafını haleleyen saygınlık ve hayranlıktır, onun yaydığı özgürlük, güç, kontrol, zarar görmezlik, vakar hissidir. Bir başka deyişle, burada faal olan şey *etik* kaygılardır (hayatın ereklerine veya neyin daha yüksek bir yaşam formu olduğuna ilişkin kaygılardır). Bu belirli bir ideolojik bilinç tarafından maskelenir.

Ana konumuza geri dönelim: Gibbon’ı düşünün. Onun, sonradan “soğukkanlılık” denecek barışçıl bir mesafelilik yayan üslubunun gücünü düşünün. Öyle sağduyulu biçimde bağlantısızdır ki, anlatıyı yapılandıran anlamların ancak abartısız, dobra bir ironiyle ortaya çıkmalarına izin verir. Bu üslubun, onu fark edenler üzerindeki gücü kısmen yaklaşımın kendisinden kaynaklanır; tasvir edilen birçok kişinin hararetli, kendini aşırı kaptırmış fanatizmine son derece üstün görünebilir (bu yöne meyilliyseniz). Buna hayranlık duymamak mümkün müdür? Bunun üstün bir epistemik duruş olduğunu hissetmemek mümkün müdür?

Bu genel bağlantısızlık yaklaşımının, Tanrı'yı bizimle ilişkisinde bir şahıs fail olarak gören geleneksel Hristiyanlıkla niçin büyük bir gerilim içinde olduğunu görebiliriz. Geleneksel Hristiyanlığın bu yaklaşımı şu kanaate yol açar: Tanrı'yla komünyonumuzdan, Tanrı'yla ve dolayısıyla ona tabi olanlarla irtibat halinde bulunmamızdan kaynaklanan şeyleri kavrayışımız, bu ilişkinin dışında veya uzağında kaldığımızda kavrayabileceklerimizden farklı ve üstündür. Bağlantısız bilimin dışa taşma etkisi yeterince ileri giderse, inanç anlayışının bu kritik özelliğini tehdit eder.

Genel bağlantısızlık hareketi içinden bakıldığında durum net gibidir. Tanrı'nın varsayılan eylemleri şüpheli, belki de inanılmazdır. Anahtar vaka mucizelerdir. Hume'un savlarını nasıl tamamen bağlantısız bir düzlemde yürüttüğüne bakın. Mesele hangi hipotezin sorgulanmasının daha makul olduğudur: Bir doğa kanununda istisna olması mı, yoksa nakil zincirinde yer alan bazı insanların kafa karışıklığı, safillik veya dindarları kandırma isteği yüzünden tam olarak gerçeği söylememiş olmaları mı, daha makul bir hipotezdir? İnsanlığın öyküsüne bağlantısız bir şekilde bakarsak, soru kendini yanıtlar.

Ama aynı meseleye başka bir perspektiften bakalım, örneğin İncil'deki şifa mucizelerini ele alalım. Bunlara Aziz François de Sales'in gözünden bakalım. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'yla daha yakın bir ilişkinin bizi dönüştürebileceği fikri inanılır olmanın da ötesindedir; inkâr edilemez görünür. Burada dönüşümden ruhsal bir dönüşümün kastedildiği söylenebilir. Peki ama bir taraftaki "ruhsal" veya "psikolojik" boyut ile diğer tarafta "fiziksel" boyut arasındaki sınır ne kadar nettir? Gayet inançsız doktorlar güçlü bir yaşama arzusunun veya iç huzurunun bir hastalığın seyrini etkileyebileceğini, hatta belki gerilemesine veya şifaya yol açabileceğini kabul ederler. Burada sınır tam olarak nereye çekilebilir?

Bundan bahsetmemin sebebi; Hume'un kendi içinden bakıldığında son derece doğru ve inkâr edilemez görünen savının, diğer perspektiften bakılınca temelden sarsılmaya başladığını öne sürmek istememdir. Bir kere buradaki "doğa kanununun" ne olduğu ve dolayısıyla tam olarak neyin ihlal edildiği çok net değildir. Ayrıca nakil zincirinde nerede durduğunuz, bu zincirin halkalarını ne kadar güvenilir bulduğunuz da önemlidir elbette. Bağlantısız duruşu terk ettiğinizde, Hume'un savındaki iki taraf da kendilerine atfedilen kesinlik ve ikna edicilik rolünü oynamayı bırakırlar.

Bir başka güçlü faktör, bağlantısız yaklaşıma o dönemde gösterilen teveccühtü. Hume'un ve Gibbon'ın tarttıkları şey Aziz François de Sales'in şahsı değil, kendilerinin genel "batıl inanç" anlayışlarıydı. Bir başka deyişle, Hume ve Gibbon'ın Tanrı'nın müdahalesine ilişkin fikirlerini biçimlendiren şey, Tanrı'nın veya azizlerin müdahalelerine ilişkin saf insanlarca anlatılan hikâyelere ve mucizevi şifalara duyulan kitlesel inançtı. Sahip oldukları korkuyla karışık entelektüel/insani üstünlük hissi yüzünden halk dini fenomenine duyarsız oluşlarını göz önünde bulundurmaya çalışsak bile, bu öykülerin ve efsanelerin çoğu pek inandırıcı değildir. Şahıs olan bir Tanrı'ya duyulan her türlü inancı, "batıl inanç", "fanatizm", "taşkınlık" gibi olumsuz kategorilerinden biriyle özdeşleştirebildikleri sürece ve Aziz François gibileri bu kategorilere sokmayı veya tamamen göz ardı etmeyi sağladığı sürece, tüm bu öykü ve efsaneleri kendi davaları lehine kullandılar.

Avrupa'nın o zamanki koşullarında, birçok din adamının bile batıl bulunduğu bir kitlesel din hâkimken, kiliseler zındıklara ve inançsızlara sık sık zulmederken, kişisel dindarlıktan uzak durulduğu takdirde (veya belki Gibbon için de geçerli olduğu gibi onun etkisi altında geçmiş bir gençliğe tepki gösteriliyorsa) bu tür bir özdeşleştirmede bulunmak güç değildi.

Önce deizme ardından da ateizme doğru bu modern geçişin, rahiplerin miras aldıkları felsefede gerçekleştirdikleri başlangıçtaki değişim paketinin büyük bölümünü bünyesine kattığını yukarıda söylemiştim. Modern deizm listedeki ilk beş hususu bünyesine katmıştı: bedeni, tarihi, bireylerin yerini, rastlantıları ve duyguları. Yani bunları insan yaşamı anlayışımızın temel boyutları olarak entegre etmiş, ancak Tanrı'yla ilişkimizden tamamen dışlamıştı. Oysa tabii ki bu iki düzey birbirinden sorunsuz ayrılamaz. Hayatlarımızdaki en yüce değerler söz konusu olduğunda, bağlantısızlık yaklaşımı genellikle bizleri bunların bazılarından uzaklaştırmaya meyillidir. Bu yaklaşım Tanrı'nın gölgede bırakılmasıyla birleşince ahlaka, bizleri bağlayan yasaya dönüşür. Bunun genellikle gerçekliğin veya bizzat *akıl*'ın kendi yapısının incelenmesinden sonra bize malum olduğu düşünülür. Ancak bağlantısızlığın *akıl* için elzem görülmesi ölçüsünde, beden de göz ardı edilmeye başlar. Dolayısıyla iki olası konuma çekiliriz; biri bize neyin doğru olduğunu tayin ederken bedensel hislerimizi, "içgüdüsel tepkilerimizi", hatta arzularımızı ve duygularımızı bir kenara itmemiz gerektiğini söyler. Bu hareket örneğin Kant'ın eserinde ifade edilir. Diğeri ise

Hume'da gördüğümüz gibi, aklın aşırı iddialarına karşı çıkar ve ahlaki duygularda temellendirir. Ama sırf bu sebepten ötürü, genellikle bu duygular etrafında oluşan yücelik halesi önemsizleştirilir, onlara tamamen natüralist bir açıklama getirilir. Bedensel hislerimiz, artık doğal olarak yücelik halesi taşıyan şeyi tanımamızı sağlayan bir aracı değildir; ya böyle bir şeyi tanır ve ona götüren tek yol olarak aklı görürüz ya da bu türden bir yüceyi tamamen reddetme, onu natüralist açıklamalarla indirgeme eğilimi sergileriz.

"Bedenden soyutlanma" adını vermek istediğim bu hareketi daha sonra, son kısımda irdelleyeceğim. Modern kültürde bu harekete şiddetle karşı çıkılır kuşkusuz. Ona karşı en büyük direnişin sergilendiği alanlardan biri estetik deneyimdir; çünkü bu alanda somut duygularımızın, bizi daha yüce bir şeye açmasına hâlâ izin vardır.

Bütün bunları bir araya getirirsek, genel bir çerçeve işlevi gören yeni bir anlayışın nasıl ortaya çıktığını görebiliriz: Kozmik, sosyal ve ahlaki boyuttaki gayrişahsi düzenlerin güçlü varlıklarıyla desteklenen; gücünü bağlantısız yaklaşımdan ve onun etik saygınlığından alan; elitlerin çizdikleri aşağılayıcı, biraz da ürkütücü halk dini portreleri sayesinde alternatifsiz görülerek sağlamaşan sarsılmaz bir anlayış doğabilmiştir. Bu çerçeveye uymayan tüm fenomenleri gözden gizleyen bir anlayıştır bu; içkin, gayrişahsi bir düzende yaşıyor olduğumuz anlayışıdır.

Yalnız bunlara tabir yerindeyse mührü basacak son bir şey daha eklememiz gerekir. Kişi bir kez bu anlayışı benimseyince kibar, ticari toplumda gelişmiş çerçeveleyici tarihsel bilinç onu bu anlayışa sıkı sıkıya bağlayacaktır. Kuramsal terimlerle ifade edersek, bu anlayış İskoç Aydınlanmasında, örneğin Smith'te ve Ferguson'da²⁵ gördüğümüz ve daha önceki bir bölümde değindiğim "aşamacı" anlatılarda ortaya çıkar. Buna göre, insan toplumu belirli aşamalardan, örneğin avcılık-toplayıcılık, çiftçilik, tacirlik vs. aşamalarından geçer. Bu aşamalar genellikle nihai olarak ekonomik terimlerle tanımlanıyor, bir ilerlemeyi tarif ediyorlardı. Daha yüksek aşamalar bir gelişmeyi, bir kazancı temsil ederler ve bunlar gerçekleşikten sonra geri dönmeye çalışmak son derece akıldışı olacaktır (gerçi çelişkili duygulara, yitirilen şeylere özlem duymaya da bir nebze olsun yer vardır ki bunun modern kültüre derinden kök saldıgını göreceğiz). Bütün bunların şimdiki aşama için, yani yakın zamanda ulaşılan ticari toplum aşaması için de geçerli olduğu barizdir.

Bunu bazı önemli kuramlar bağlamında açıkladım, ama büyük yapısal değişikliklere, örneğin feodal, savaşçı bir aristokrasinin yerini ticari, üretim odaklı elitlerin almasına ve buna bağlı barışçıl ortama, ekonomik refaha, tavırlardaki yumuşamaya, “kibarlığa” vs. dayanarak yakın tarihi kazanç veya ilerleme olarak gören daha geniş bir yaklaşım veya anlayış da vardı. Farklı dönemlere ait farklı kültürel özellik ve pratiklere bakıldığında -feodal vassallara karşı anonim şirketler, savaş eğitime karşı yöneticilik veya ticaret eğitimi, onurun abartılmasına karşı daha eşitlikçi bir insan haysiyeti anlayışı-, din tarzlarının da değişmesi gerektiği fikrini benimsemek kolaydı. Bu noktadan sonra bir adım daha ileri giderek, komünyonla tanımlanan geleneksel Hristiyanlığın aslında daha eski bir çağa ait olduğunu, günümüzde pek anlam taşımadığını ve sürdürülmesinin zor olduğunu düşünmek kolaydı.

“Aşamacı” tarih bilinci bu sonuca hemen ulaşmamıştır, fakat bu kesinlikle bir ihtimaldi ve gerçekten de 19. yüzyıldan günümüze dek giderek önem kazanan bir faktör haline gelmiştir. İnsanmerkezli yaklaşım, öne sürdüğüm gibi, kişinin çok sayıda dinsel fenomeni ve olanağı göz ardı etmesine yol açıyorsa, bu durumda onları gerçekten de göz ardı etmeniz gerektiğini, onları dikkate almanıza gerek olmadığını, çünkü günümüzde “modası geçmiş” ve olanaksız olduklarını söyleyen bir arka plan anlayışı, bu yaklaşımı pekiştirmekte ve onu dıştan gelebilecek tüm saldırılara karşı silahlandırmakta kritik rol oynayabilir. Buradaki kanı, şimdiki yaklaşımımızın daha önceki anlayış formlarına karşı üstünlüğünün, şimdiki aşamanın önceki tüm aşamalara karşı üstünlüğünü tanımlayan şeyin parçası olduğudur. Bize doğru görünmesi yalnızca bizimle ilgili bir olgu değildir, aynı zamanda ilerleyişimizi yansıtır. Entelektüel gerileme düşünülemezdir, çünkü geri dönebileceğimizi iddia etmeyi gerektirir.

Bu aşamacı tarih bilinci, insanmerkezliliğe geçişin sonundaki kastanyoladır ve geri dönülmesini (neredeyse) imkânsız kılar.

Toplumsal tahayyülü, epistemik etiği ve tarihsel bilinci birleştiren kaçınılmaz gayrişahsi düzene yönelik bu güçlü anlayış, modern çağın (bir bakıma fark edilmeden kalmış) *idée force*’larından, başat fikirlerinden biri haline gelir. Günümüze dek.

Dolayısıyla çeşitli mezheplerde elitler arasında belirli bir eğilimin, özellikle de (ya da en azından daha az karşı çıkılan bir şekilde) İngilizce konuşulan Protestan toplumlarda ve daha dar kapsamlı olarak Almanca konuşulan toplumlarda güçlendiğini fark edebiliriz. Bu eğilim

elitler arasında bile hemfikir olunan bir görüş olmaktan uzaktı; hele toplumun tamamı açısından bakıldığında bir dinsel çekim merkezi olmaktan çok uzaktı ve genellikle radikal yönlerini gizlemesi gerekiyordu. Ama elitler arasında yerleşiklik kazandığından, önemli bir rol oynadı.

Bu eğilimin bir yönünü, insanmerkezlilik doğrultusundaki değişimi tasvir etmekle başlamıştım. Bu her şeyden önce, Tanrı'nın bize dair niyetlerinin indirgemeci bir revizyonudur; bu niyetleri karşılıklı çıkar düzeniyle uyumlu türden insan gönencini mümkün kılan bir içkin düzenin içine yerleştirir. Bunun yanı sıra, ilahi lütfun tasavvur edilen bu düzendeki azalan öneminden, gizemin sönükleşmesinden, patristik "tanrılaşma" inancından kaynaklanan ve insanın eninde sonunda Tanrı tarafından dönüştürüleceği yönündeki eski görüşlerin gözden düşmesinden bahsetmiştim. Bir başka açıdan bakarak, bu yeni eğilimi önceki paragraflarda söylediklerimiz bağlamında açıklayabiliriz: Tanrı'nın bizimle ilişkisine gayrişahsi, içkin bir düzenin aracılık ettiği düşünölmeye başlar. Bu düzen içkin olması dolayısıyla müstakildir; yani nasıl oluştuğu meselesi bir yana, işleyişi kendi içinde açıklanabilir. Bir düzeyde elimizde doğal düzen, sihirden arındırılmış ve mucizevi müdahalelerden ve Tanrı'nın özel lütuflarından kurtarılmış, evrensel ve kayıtsız nedensel yasalarla işleyen evren vardır. Bir başka düzeydeyse, elimizde bizim için tasarlanmış ve akıl yoluyla kavramayı, yapıcı faaliyetler ve disiplinle de tesis etmeyi öğrendiğimiz bir toplumsal düzen vardır. Son olarak, bu düzeni tanımlayan *yasa*, ister siyasi/anayasal hukuk olsun ister etik normlar, Tanrı'yla ve birbirimizle kurabileceğimiz herhangi bir özel ilişkiden tamamen bağımsız olarak kavranabilecek mantıklı kurallarla ifade edilebilir. Önemli olan ilişkiler, kurallar dizgesinde belirtilenlerdir (örneğin *doğal hukukta*, *faydacılık* ilkesinde, *kategorik buyrukta*.)

Bu kurallar daha önce, insanmerkezliliğe geçişten bahsederken değindiğim türden katıksız insan gönencine odaklanırlar elbette. Gayrişahsi, içkin düzene geçişten de bahsedebiliriz. Bunlar aynı hareketin çeşitli yönleridir. Varsaydığım değişim veya geçiş, erken modernitenin daha geniş kapsamlı gelişiminden kaynaklanır; yani araçsal açıdan etkili ve verimli, barışı ve ekonomik kalkınmayı sağlayıcı olsun diye tasarlanan ve karşılıklı çıkar hedefli siyasi ve etik davranış kurallarıyla belirlenen yeni toplumsal örgütlenme ve disiplin tarzlarının gelişiminden kaynaklanır. Genel olarak "modernite" adını verdiğimiz şeyin büyük bölümü bundan oluşur. Buradaki savım şu: Her ne kadar bu

değişimin ardındaki en büyük itici güç reforme edilmiş (ve sadece Protestan varyantları da değil) Hristiyanlık da olsa, değişimin başarıyla ilerleyişi, insanmerkezliliğe geçiş bağlamında yorumlanabilecek bir duruma yol açar; *gerçekten* de bir içkin düzende, bir hukuk düzeninde, bir etik düzende ve doğal hukuk tarafından yönetilen bir evrende yaşarız. Hatta dışlanan şeyin ne olduğuyla ilgili güçlü bir kavrayış olmadıgından, bu yoruma davetiye çıkardığı bile söylenebilir.

İnsanmerkezlilik yönündeki değişim (veya geçiş) modernitenin bir yorumu, bir tefsiri olarak görülebilir; ancak bazı belli başlı sekülerleşme anlatılarında ve kayıp öykülerinde varsayılanın tersine mümkün olan tek yorum bu değildir, çünkü olanaklı dinsel yaşam ve deneyim boyutlarının tamamını sınırlamayı ve küçümsemeyi içeren bu yorum ancak bu sınırlamaları benimsediğinizde mantıklı görülebilir; hatta sınırlamanın normal veya koşullar sebebiyle zaruri görüldüğü her yerde gayet anlaşılırdır (örneğin Calas'ın idamına tanık olan veya Nantes Fermanı'nın feshini haber alan ya da din adamlarının tepkisiyle mücadele eden vs. birisi için). İnsanların gittiği yönler asla tamamen açıklanabilir olmasalar da belirli koşullarda az çok anlaşılır olabilirler.

Gayrişahsiliğe geçiş 18. yüzyılın 19. yüzyılda da devam eden bir başka gelişmesinde görülebilir. Deizme paralel olan ve onunla örtüşen bir başka hareket de Üniteryanizme doğruydur. Bahsettiğim eğilim ve hatta birçok teolojik inanç başka kiliselerde de bulunmaktaydı, ancak Üniteryanizmi tanımlayan teolojik inançlar değişimi net yansıtır.

Bu açıdan bakıldığında Üniteryanizm, tıpkı ona esin kaynağı olan Aryanizm gibi, merkezi İsa figürüne tutunurken tarihsel Hristiyanlığın temel kurtuluş öğretilerinden kopma çabası olarak görülebilir. Buna göre, İsa'nın önemi bizlerle ve kendi aramızda yeni bir ilişkiyi başlatması, Tanrı'yla ilişkimizi geri kazandırması veya dönüştürmesi değildir. Kurtuluşun anlamı bu olamaz. Aslında kurtuluşun yolu hukukun ve etiğin mantıklı ilkelerini kabullenmemizden ve bunları uygulayabilir hale gelmemizden geçer. Burada İsa'nın rolü öğreterek ve örnek olarak öğretmenlik yapmaktır. Onun önemi sonradan Aydınlanma adını vereceğimiz şeye ilham veren bir öncü olmasından kaynaklanır. Bunun için İsa'nın tanrısal bir varlık olması gerekmez; hatta Tanrı'nın doğada ve toplumda bilgece kurduğu bağımsız gayrişahsi düzen kavramını yerleştirmek istiyorsak böyle olmaması daha iyidir. Enkarnasyon bu düzen kavramı olsa olsa bulanıklaştırırdı.

Üniteryanizm bu anlamda Üniteryanların tekelinde değildi, ama bu inancı benimseyen kişilerin İngiltere'deki ve Amerika'daki muhalif

sosyal elitlerin arasından çıktığını görmek şaşırtıcı değildir; aralarında 19. yüzyıl İngiltere'sindeki çeşitli reformlara karışmış birçok elit figürün (ki onların hemen ardından Quaker'lar gelecektir) bulunması da öyle. Martin "Üniteryanların sayılarının azlığına (ki sayıları asla çok olmamıştı) karşın *Ulusal Biyografi Sözlüğü*'nde en sık bahsedilen grup oldukları" iddiasını alıntılar.²⁶

Üniteryanizme geçişin genellikle, *kefarete* odaklanan resmi doktrinleri bu yeni yaklaşıma ters olan Presbiteryenler ve diğer Kalvenciler arasında görüldüğünü söylemek, burada savım açısından önemli olabilir.²⁷ Ancak bu kutup değişikliği genel olarak disiplinli, akılcı, kurallarla tanımlanan bu yeni dünya görüşünü son derece başarıyla benimsemiş ve içselleştirmiş elitler arasında gerçekleşmiş gibi görünmektedir.

İster Üniteryanizm yoluyla olsun, ister başka bir yolla, gayrişahsi düzene büyük önem verilmesi, sonunda 19. yüzyılda Hristiyanlığın bu düzenin gereklerine uydurulmuş, uysal bir versiyonunun üretilmesine yol açtı. Bir Katolik rahip ve âlim olan George Tyrrell sonucu etkileyici biçimde anlatır ki, kendisinin X. Pius'un hermetik bir şekilde dışa kapalı papalığı döneminde bir "modernist" olarak görülüp susturulması ironiktir. Bu görüş;

bir vizyonerde bir ahlakçıyı; bir peygamberde bir profesörü, 1. yüzyılda 19. yüzyılı, doğaüstünde doğalı bulmayı becerdi. İsa ideal insandı; Cennetin Krallığı ideal insanlık. Akılcı varsayım nasıl İncil'deki mucizevi unsurları sahte kabul edip elediyse, ahlakçı varsayım da modern ahlak haric her şeyi elemişti. Hristiyanlığın esası, özü sadece buydu.²⁸

2

İnsanmerkezliliğe ve gayrişahsi düzene doğru kayma... Bu iki hareketin bize bir üçüncüsünü sergileyeceğini görebiliriz. Tanrı'nın kendini *yaratısıyla* ifşa ettiği böylesine arındırılmış bir din gerçeklikte temellenmiş bir dindir; Tanrı'nın bizden taleplerini bu *yaratıyı* akılcı biçimde inceleyerek öğrenebileceğimiz ve *yaratıcıyla* yarattıkları arasındaki her türlü kişisel ilişkiyi (yani kişisel bağlılığı, dualarla yalvarmayı, Tanrı'yı yatıştırma veya kaderimize müdahale ettirme girişimlerini vs.) gereksiz kılan bir dindir bu. *Doğada* veya sadece *akılda* temellenmiştir.

Bu dinde vahiye gerek yoktur; bilmemiz gereken her şeyi söylemeye tek başına erdemli akıl yetebiliyorsa, böylesi bir düzenin *yaratıcı*-sının bir kestirme yol olarak kişisel bir iletişime tenezzül etmesi pek mantıklı görünmez.

İnsanların başlangıçtaki yeteneklerine dair iyimser bir bakış açısına göre, bu insanoğlunun ilk dini olmalıdır. Onun her yerde eklentilerle çarpıtıldığını görüyorsak, bunun sebebi erdemdeki veya aydınlanmadaki bir yozlaşma olsa gerektir ve bu yozlaşma belki de karanlıktan ve cehaletten çıkar sağlayan sinsi güçler tarafından desteklenmiştir (bundan genellikle “papazlık sanatı” sorumlu tutuluyordu). Dinler arasındaki, böyle çeşitli eklentilerden kaynaklanan farklılıkların hepsi yanlıştır. Temelde ortak olan basit gerçeğe geri dönmeliyizdir.

Bu gerçeğe soğukkanlı, tutkularдан arınmış bir akılla ulaşılabilir. Yani gerçek dine götüren asil yol doğru inançtır. Ona güya Tanrı’nın iradesini daha iyi kavramamızı sağlayabilen bir ibadet ilişkisiyle ulaşamayız. Böyle bir yol “mistisizmin” yoludur ve meşruiyeti yoktur. İlahiyat doğru tanım demektir ve Anselmus’ta görülenin tersine hitabet boyutundan tamamen sıyrılmıştır.²⁹

Yine insanlıkla ilgili iyimser bir varsayıma göre, Tanrı’nın yasasına maalesef uyamayışımızın sebebi uydurma dinlerin faaliyetleridir; bu dinler bizleri mezheplere bölünmek ve adak adamak gibi gayet ilgisiz eylemlere sevk etmenin yanı sıra birbirimize düşman da ederler; uyum olması gereken yerde çekişmeye yol açarlar. Dünya bu batıl inançlardan kurtulursa insanlar; barışa, uyuma ve karşılıklı yardımlaşmaya ulaşacaklardır.

Bu epey “bedenden soyutlanmış” dinsel yaşam, katıksız bir inançsızlığa kaymak için tek bir itime daha ihtiyaç duyar ve sonrasında La Mettrie’nin *L’Homme Machine*’de öne sürdüğü türden bir teze ulaşabiliriz:

“Ateizm genel kabul görse, her türlü din yıkılırdı ve köklerinden kesilirdi. Artık teolajik savaşlar almazdı, din askerleri almazdı, ki anlar ne karkunc askerlerdir! Bünyesinde kutsal denilen zehri taşıyan dağa, haklarını ve saflığını geri kazanırdı. Dingin ölümlüler, diğer tüm seslere kulak tıkayarak sadece kendi varlıklarının dağal sesine, bizleri mutluluğa götürebilecek alan yeğâne emirlere kulak verirdi.”³⁰

Burada inançtan ateizme, *inayet deizmi* dediğim ara safha yoluyla geçişi görebiliriz. Uygarlığımızda ancak bu aracı sayesinde inançsızlığa yer açılmıştır.

Deizme geçiş bir inanç değişiminden fazlasını içerir; hatta (Hume'un mucizeleri şüpheli kılma çabasında gördüğümüz türden) akılcı sav olduğu düşünülen şeye geçişten bile fazlasını içerir. Aslında insanın epistemik durumuna ilişkin arka plan anlayışımızdaki büyük bir değişimi yansıtır. Bu değişimin bir yönünü yukarıda, nesneleştirme-den ve bağlantısızlaşmadan bahsederken açıklamıştım. Ama bir başka açıdan bakıldığında bu, Tanrı'yla veya "dinle" ilgili akıl yürütmenin anlamını derinden farklılaştıran bir ufuk değişimi olarak görülebilir.

Deist bakış açısının arka plan varsayımı, dinsel hakikat meselesini duayı ve imanı, cemaatin sürdürdüğü ve umudu içeren belirli bir dinsel yaşayıştan ayrı tutmayı içerir. Bir önceki bölümde Buckley'nin savundugunu gördüğümüz gibi, Tanrı'nın varlığını "kanıtlama" girişimleri de dahil olmak üzere eski ilahiyatı, böyle bir ortak yaşantının –bu durumda Hristiyanlığın– ufkı içerisinde ortaya çıkan bir şey olarak anlamak gerekir. Stanley Hauerwas da yakın zamandaki Gifford Konferanslarında aynı görüşü dile getirmiştir.³¹

Bu yeni sistemde Tanrı'nın varlığı, onunla ilişkimiz, ona olan borcumuz gibi meseleler deizm tarafından bu ufkun epey dışında bırakılır. Bir yerden başlamanız, önce Tanrı'nın varlığını, ardından müşfik olduğunu, ardından emirlerinin doğasını ve onlara uyulması gerektiğini göstermemiz gerektiğini varsayınız. Dönemin din müdafaalarında ortaya çıkan ve Buckley'nin tasvir ettiği yeni anlayışta bu ve şimdi geçmişe dönüp baktığımızda, tam da ateizmi en etkili şekilde engellediklerini düşündükleri anda, bu müdafaaların ateizme kapıyı açtıklarını görürüz. Bu engelleme yoğun tartışmalarla gerçekleştirilecekti, ama kapının açılması duruş noktasındaki değişiklikten kaynaklanır. Hem bu savları evrenin müşfik tasarımıyla yola çıkarak öne sürenlerin, hem de hitap ettikleri kişilerin daha önceki Hristiyanlık pratiği ufkundan, duadan ve umuttan uzak durdukları en azından tartışma adına farz edilir. Tanrı onların hayatlarının çerçevesi için vazgeçilmez değildir, bu çerçevenin dışına çıkmak için *akıl yoluyla yaklaşmamız* gereken (önemli) bir varlıktır.

Bu yeni çerçeve nedir? Burada anlatmaya çalıştığımıdır. İnsanlar *modern ahlaki düzenin* normatif koşullarında toplumlar kurar ve *doğanın* verdiklerini kullanarak, bu *doğayla* ilgili doğru bilgiler ve sonradan *teknoloji* adını vereceğimiz icatlar sayesinde hedeflerine ulaşırlar. Dahası bu failer bilgiyi, bağlantısız aklın yardımıyla gayrişahsi düzenleri keşfederek edinirler. Artık insanın epistemik durumunu belirleyen budur.

Modernitenin yükselişi olarak tanımlanmış olan, ufuktaki muazzam değişiklik budur. Farklı şekillerde anlaşılmıştır. Seküler hümanistler tarafından genellikle “kayıp öyküsü” adını verdiğimiz şeyle ifade edilir: Buna göre, dinsel-metafiziksel yanılsamalar ortadan kalkar, insanlar sadece *modern ahlaki düzene* ait normatif ilkelere başka ilkelere sahip olamayacak toplumlar halinde bir araya gelmiş insanlardan ibaret *olduklarını* keşfederler ve aynı şey yeni tanımlanmış durumun diğer yönleri için de geçerlidir. Veya Blumenberg’in versiyonuna göre, bir defa kendini ortaya koyma (*Selbstbehauptung*) yaklaşımını benimsedikten sonra, kim olduklarıyla ilgili açığa vurdukları bundan ibarettir. Yukarıdaki savdan açıkça anlaşılabileceği gibi, ben böyle bir anlatıyı benimseyemem, çünkü bu anlatı yeni özkavrayışın tarihte inşa edilme biçimlerini tamamen es geçmez.

Karşıt perspektiften bakınca, Aquinas’ın teolojik anlayışının ortadan kalkması ve Tanrı’nın varlığına ilişkin savların yeni ufukta çok farklı anlamlara bürünmesi sürecinin izini sürebiliriz. Yeni radikal inşalar bir defa yapıldıktan sonra genellikle “doğal” göründüklerinden ve dolayısıyla aslında ne kadar radikal ve yenilikçi oldukları gözden kaçtığından, bu yeni savlama tarzına başvuran önde gelen düşünürlerin pek çoğu ve onların halefleri olarak bizler de, bu yeni inşaların “konuyu ne kadar değiştirdiklerini” çoğu zaman göremeyiz. Örneğin modernlerin Tanrı ispatlarının geçerliliği konusunda Aquinas’tan farklı bir konum aldıklarını düşünmeye meyilliyizdir (yani Aquinas’ın bu ispatları ikna edici bulmakla ne kadar yanıldığını görürüz), oysa bu savların eski ufuk içerisinde çok farklı bir şey yaptıklarını kavrayamayız.

Geç dönem skolastisizmini, Duns Scotus’u, nominalizmi, “olanakçılığı”, Ockham’ı, Cajetan’ı ve Suarez’i, Descartes’ı içeren bir dizi adımla konunun nasıl dönüşüme uğradığını gösteren araştırmalar bu yüzden önemlidir; her safhada yapılan eleştiriler önceki safhalarla aynı meseleleri ele alıyor gibi görünürken, aslında çerçevenin tamamının kayıp gittiği ve yerini bir başka çerçevenin aldığı görülebilir. Buckley, ortaçağ kaynaklarının bilinçsizce çarpıtılmasının bu eleştirisine katkıda bulunmuştur; tıpkı Hauerwas, MacIntyre, Milbank, Pickstock, Kerr ve Burrell gibi.³² Bu eleştiri çalışmasına burada hakkını veremsem de, anlattığım öykü bir bakıma onlarınkini bütünler niteliktedir. Toplumsal pratiklerde ve dolayısıyla toplumsal tahayyülde, bu ufuk

Olanakçılık, bugünkü adıyla modal realizm, olanaklı dünyaların hepsinin gerçek dünya gibi var olduğu görüşüdür-y.n.

değişiminin ortaya çıkmasına yardımcı olmuş değişimlerin bir kısmını anlamaya çalışıyorum. (Kitabın sonunda, epilogta, “Birçok Öykü”de bu konuda birkaç söz söyleyeceğim.)

Bu arada ileriye göz atınca, temelde iyicil ve düzenli görünen doğal evrene önem veren bu yeni çerçevenin sonraki yüzyıllardaki gelişmelerle derinden sarsıldığını görebiliriz: Darwin’in bulguları ve “dışleri ve pençeleri kırmızı” doğa tablosu bu gelişimi en dramatik şekilde özetlemektedir. Erken-modern döneme has klasik metafizik sav uf-kunun güncellenmiş bir hali, *modern ahlaki düzenle* (bunun çağcıl yorumlarıyla) yönetilen toplumlarda bir araya gelmiş insanları içeriyor hâlâ, ancak bu insanlar artık farklı, hatta saldırgan bir dünyada konumlandırılmıştır. Artık herhangi bir metafizik yaklaşımın (tabii ki zaten çerçeveye gömülü halde olan, araçsal bakımdan akılcı modern düzen failinin yaklaşımından farklı bir yaklaşımın), bu ufukla ilgili meseleler en baştan itibaren göz önünde tutularak oluşturulması gerekir. Bunun metafizik ve dinsel düşünce için ne anlama geldiğini aşağıda göreceğiz.

Disiplinli, araçsal bakımdan akılcı bir çıkar düzeninin gelişimi, içinde değişimin gerçekleşebileceği matris olmuştur. Bu değişim, modern “sekülerleşmenin” (bu terimi kullandığım üçüncü anlamda: Yani inancın ve inançsızlığın çağdaş toplumda bir arada var olmasına ve genellikle birbiriyle mücadele etmesine yol açan yeni koşullar anlamında) can damarı ve kökenidir. Ama bu matris değişimi aydınlatmaktan fazlasını yapar; aynı zamanda mücadelenin bir kısmının açıklanmasına katkıda bulunabilir. Onun sayesinde, “moderniteye” verilen tepkilerin bir kısmını ve bu tepkilerin modern inanışın lehinde veya aleyhinde yarattığı etkileri anlayabiliriz. Şimdi bunu irdeleyeceğim.

III

NOVA ETKİSİ

Modernitenin Sıkıntıları

Son iki yüzyılda inanç ve inançsızlıkla ilgili yapılan polemiklerdeki akımlara ve karşıt akımlara, en azından genel bir özet geçerek değindikçe bu sıkıntıları fark edeceğiz. Bu nokta, şimdi anlatmak istediğim öykünün parçası olacak. En başta değindiğim üçüncü anlamdaki çağdaş sekülerliğin gelişimini anlatmaya çalışıyorum. Üç aşamada sunulabilir.

Birinci aşamayı, yani Hristiyan inancına alternatif bir dışlayıcı hümanizmin ortaya çıkışını açıklamayı henüz tamamladım. İkinci aşama daha büyük bir çeşitlilik barındırır. Geleneksel dine, deizme, yeni hümanizme ve bunların çapraz polemiklerine yöneltilen çeşitli eleştiriler sonunda yeni tavır alışlara yol açar. Bunlar arasında, özgürlük ve karşılıklı çıkar hümanizminin kalıplarını kırarak ortaya çıkmış inançsızlık tarzları (örneğin Nietzsche ve yandaşları) ve daha pek çokları bulunur. Öyle ki şimdiki durumumuz 18. yüzyıl sonunda mevcut olan seçeneklerin çok daha ötesine giden bir dizi tavır alma imkânı sunar. Sanki orijinal ikilik, uygun bir hümanist alternatifin ortaya konulması, nova etkisine benzer bir dinamiği harekete geçirmiş, ahlaki/tinsel seçeneklerde giderek artan ve düşünülebilir olan her şeyi içeren, hatta belki ötesine de geçen bir çeşitliliğe yol açmıştır. Bu safha günümüze dek uzanır.

İkincisiyle çakışan üçüncü aşama göreceli olarak yenidir. Novanın başta sadece elitlere ait olan parçalanmış kültürü, genelleşerek toplumların tamamına yayılır. Bunun doruğu 20. yüzyılın ikinci yarısında

görülür. Bununla birlikte ve bunun parçası olarak, Batı toplumlarında genel bir “otantiklik” kültürü ya da dışavurumcu bireycilik ortaya çıkar ve bu çerçevede insanlar kendi yollarını bulmaya, kendi tatmin yollarını keşfetmeye, “kendilerine özgü davranmaya” teşvik edilirler. Otantiklik etiği romantik dönemde ortaya çıkmıştır, ama halk kültürüne ancak geçtiğimiz onyıllarda, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, hatta belki daha da yakın zamanda tamamen nüfuz etmiştir.

Bu değişimin, en azından çoğu kişinin deneyimlediği haliyle tinselliğin insan yaşamındaki yerini değiştirerek üçüncü anlamıyla sekülerliği etkilediği barizdir. Ahlaki ve tinsel bir yol izlemekle, büyük topluluklara -devlete, kiliseye, hatta tarikatlara- ait olmanın arasındaki bağlantı iyice gevşemiştir; ve bunun sonucunda nova etkisi artmıştır. Artık bir tinsel süpernovada, tinsel boyutta dörtnele koşan bir çoğulculukta yaşıyoruz.

1

Nova etkisiyle başlıyorum. Önce deizme ardından da dışlayıcı hümanizme geçişin yol açtığı durumu tanımlayabilir miyiz? Temelde 18. yüzyılda bu değişimlerden etkilenen yegâne kişiler olan elitlerin deneyimlediği durumu kastediyorum.

Özgürlük ve düzen etiği, merkezine tamponlanmış benliği koyan bir kültürde ortaya çıkmıştır. Kullandığım bu terimin aslında karmaşık bir anlamı vardır. Bu fenomen öznel ve nesnel yönleri sahipti: Bir tamponlanmış özne olmak, içerisiyle (düşünce) dışarısı (doğa, fiziksel varoluş) arasındaki geçişin sınırı kapamak, kısmen bir sihirsizleştirilmiş dünyada yaşamak meselesidir. Yukarıda bahsedilen bazı değişimlerle gerçekleşir: Bir ruhlar ve doğaüstü güçler kozmosunun yerine mekanik bir evrenin konmasıyla, yüksek zamanların belirginliğini yitirmesi ve örneğin *karnaval*da kendine bir ifade bulan bir tamamlayıcılık anlayışının gözden düşmesiyle.

Ancak bu değişimler subjektif değişimlerle ileri taşındı ve yoğunlaştırıldı: Kimlik kaymaları, bağlantısızlaşmış aklın yükselişi ve Elias’ın “uygarlaşma süreci” dahilinde mahremiyetin daha dar bir alana indirgenip yoğunlaştırılmasını da kapsayan ve benliğin yeniden biçimlendirilmesine yönelik disiplinci pratiklerin yol açtığı dönüşümler, bu subjektif değişimler arasında sayılabilir.

Elitler için bu iki boyut genellikle iç içeydi, ama daha alt tabakalar, ilk saydığımız değişimlere maruz kalsalar da subjektif değişimin

içine çekilemeyebiliyorlardı. Yani Reform sebebiyle dünyaları tepeden inme şekilde sihirsizleştirilebiliyor; kutsalla, yüksek zamanlarla ve tamamlayıcılıkla ilgili kabullerini somutlaştıran gelenek ve ritüeller yasaklanabiliyor ve sekteye uğratılabiliyordu. Sıradan insanların yaşadıkları bu ortak sıkıntıya ileride geri döneceğim. Şimdilik deist-hümanist değişimleri yaşayan tabakalardaki kültürü ya da inanç koşullarını tasvir etmek istiyorum.

Bu tamponlu, insanmerkezli kimliğin inanç koşulları üzerinde nasıl bir etkisi vardı (vardır)? Çekici yönleri gayet barizdir, en azından bizler için. Dünyamıza ve kendimize düzen getirme gücüne, kapasitesine sahip olma hissi söz konusudur. Tabii bu güç akılla ve bilimle bağlantılı olduğu, bilgi ve kavrayış konusunda büyük adımlar atıldığı hissedildiği sürece.

Ama gücün ve aklın ötesinde, bu insanmerkezliliğin son derece güçlü bir cazibesi daha vardır: Zarar görmezlik hissi. Sihirsizleştirilmiş bir dünyada yaşayan tamponlu benlik artık zihnin sınırını aşan, hatta zihinde güvenli bir sınır bulunduğu fikrini geçersizleştiren bir ruhlar ve doğaüstü güçler dünyasına karşı savunmasız değildir. Geçirgen benliğe has korkuları, kaygıları, hatta dehşetleri, ardında bırakmıştır. Bu özdenetim hissi, güvenli ve içsel bir zihinsel boyutun varlığı hissi, dünyanın sihirsizleştirilmesinin yanı sıra insanmerkezliliğe geçiş de yaşanmışsa ve artık Tanrı'nın gücünden faydalanmıyorsak iyice güçlenir.

Güç, akıl, zarar görmezlik; sadece tarihle veya henüz aydınlanmamış kitlelerle ilgili olmakla kalmayıp bir şekilde çocukluğumuzla ilintili olduğu için hepimizde az çok hâlâ bulunan kadim korkularla aramıza kati bir mesafe koymak... Tüm bunlar insanmerkezliliğe geçiş yaşamış benlik kavrayışına aittir. Ve yoğun bir tatmin yaşatırlar.

Bu her şeyden öte gurur verici ve özgüven artırıcıdır; kişi kendini mantıksız korkulardan kurtarmanın ne büyük başarı olduğunu fark ettikçe bu hisler artar. Modern insanmerkezliliğe dair farkındalığın bir yönü de bu başarı hissidir, sihirli bir dünyadaki tutsaklık halinden kurtularak bu zarar görmezlik haline ulaşabilme hissidir. Modern özbilinç bu anlamda tarihsel bir boyuta sahiptir, tarih bilgisinden neredeyse tamamen yoksun (ki günümüzde sayıları maalesef epey fazladır) kişiler için bile. Bazı şeylerin “modern”, bazı pratiklerinin “gerici” olduğunu, bazı fikirlerin kesinlikle “ortaçağdan kalma” ve bazılarının “ilerici” olduğunu bilirler. Tarihte nerede konumlanıldığı duygusu çok az sayıdaki birkaç olgu kırıntısına göre belirlenebilir.

Bu bilincin geçmişe yaklaşımı, Edward Thompson'ın bahsettiği "ileriki nesillerin muazzam horgörüsüdür".¹ Bu yaklaşımın klasik ifadesini, insanmerkezli bilincin rüştünü ispat ettiği büyük dönemde, 18. yüzyıl Aydınlanmasında görebiliriz. Gibbon mükemmel bir örnektir. Zarar görmezlik ve geçmişin mantıksızlığından uzak durma hissi, Bizans keşişlerinin ve piskoposlarının tuhaf ve rahatsız edici davranışlarının "soğukkanlı" ve kendinden emin bir tarzda anlatılmasında görülebilir. Atalarımızın Tanrı'nın etkisindeki şiddetli, aşırı eylemlerinin soğuk, ironik bir zekânın serinkanlı sesiyle, titiz bir mesafelilikle anlatılması zarar görmezlik hissinin göstergesidir. Bu üslup bize der ki: Biz artık bu dünyaya ait değiliz; onu aştık.

Bu tamponlanmış mesafelilik modern Avrupa'ya özgü, Rönesansın "medenilik" kavramından beri gelişmekte olan karmaşık uygarlık anlayışının bir parçasıdır artık. Ve kendimizi "barbar" geçmişimizden ve daha az talihli öteki insanlardan ayrı tutmamızı sağlayan tarihselleşmiş özbilincimizin kritik bir parçası haline gelmektedir. Gelişmekte olan bu medenilik idealini² (veya bir "état policé"de yaşamının nasıl bir şey olduğu fikrini) teşkil eden diğer öğelerle -okuryazarlık ve eğitim, kişisel özdisiplin, üretken sanatların gelişmesi; bir adap, hükümet ve yasaya saygı anlayışı- iç içe geçen bu yeni zarar görmezlik türü ve mesafelilik; disiplin, eğitim, adap ve iyi siyasi düzen ideallerini değiştirir.³

Olumlu yön hakkında söyleyeceklerim bu kadar. Ama bir de olumsuz yön var. Tamponlanmış kimlik toplumsal düzenimize, seküler zamanda gömülü oluşumuza, benimsediğimiz bağlantısız disiplinlere derinden bağlıdır. Bu bağlılık zarar görmezliğimizi garantiler. Ama aynı zamanda, bizi bu düzenli insan dünyasının ve onun araçsal-akılcı projelerinin ötesinde yatan şeylere karşı kör ya da duyarsız kıldığı için bir sınır, hatta bir hapishane olarak deneyimlenebilir. Bir şeylerimizin eksik olduğu, bir şeyden koparıldığımız, bir perdenin arkasında yaşadığımız hissine kolayca kapılabiliriz.

Birçok insanın Tanrı'ya veya aşkın olana duydukları bağlılık yüzünden deizme, hatta daha da çok hümanizme tepki göstermelerini, Wesley'cilerde, Pietistlerde ve sonradan Evanjelikallerde gördüğümüz türden tepkileri kastetmiyorum sadece. Sihirsizleştirilmiş dünyada çok daha geniş anlamda sıkıntı yaşamayı, onu yavan ve boş olarak görmeyi, aşkınla birlikte yitirilen anlamı telafi edebilecek içteki veya o dünyanın ötesindeki bir şeyi çeşitli şekillerde aramayı kastediyorum; ve bu, o dönemin bir özelliği olmakla kalmayıp günümüzde de sürmektedir.

Bu duygunun herkes tarafından hissedildiğini söylemesem de pek çok kişi tarafından hissedildiğini ve hissedenlerin teist yaftası taşıyanlardan çok daha fazla sayıda olduklarını söylüyorum. Aslında en baştan beri fark edilir olan şey, geleneksel Hıristiyanlığı kabullenemeyip alternatif ruhsal kaynaklar arayan insanlar kategorisinin giderek genişlemesidir. Shaftesbury büyük romantik yazarların pek çoğunun dahil olduğu bu kategorinin ilk temsilcilerinden biriydi, hatta belki de ilk üyesiydi. (Bu kişilerden bazılarının geleneksel dinle ilişkisi karmaşıktı, çünkü hem dine yaklaşanlar -Wordsworth, Friedrich Schlegel- hem de ondan uzaklaşanlar -Lamartine, Victor Hugo- vardı). Bir de Restorasyonda Madam de Staël'in, Carlyle'in, Arnold'ın vs. çevreleri vardı.

Bunun gösterdiği şey, geleneksel dinle inançsızlığın çekişmesi karşısında birçok kişinin (ki aralarında en büyük ve en duyarlı zihinler bulunuyordu) çapraz baskı altında oldukları ve üçüncü bir yol aradıklarıdır. Bu çapraz baskı, giderek daha çok sayıda üçüncü yollar üretildikçe bir nova etkisi yaratan dinamiğin parçasıdır elbette.

Bence bu durum, tamponlanmış benlik olmanın müşkülâtı hakkında bir şeyler söylüyor: Geleneksel dinin kabul edilmez boyutlarına, örneğin otoriterliğine, kurallara uymanın selametten önde tutulmasına, insanların suçlu ve kötü oldukları anlayışına, lanetlenmeye vs karşı öfke duyması için tamponlanmış benliğe özgürlük ve karşılıklı çıkar etiği çerçevesinde pek çok gerekçe sağlanmıştır. Bize bu müşkülâtın ruhani açıdan tutarsızlık içerdiğini, bir yandan eski benimsenmiş inançlara geri dönmek için sebepler sunarken diğer yandan (başka şeylerin yanı sıra) sıkıntı ve boşluk hissine ve anlam ihtiyacına yol açtığını söyler.

Tekrar ediyorum ki bu herkesin iki yöne birden çekilmeyi sürdürceği anlamına gelmez. Birçok kişi, hatta belki çoğu kişi, en nihayetinde otoriter bir din ve materyalist ateizm gibi uç noktadakiler de dahil olmak üzere çeşitli çözümleri benimseyeceklerdir. Ama bir bütün olarak durumun kendisi, herhangi bir çözüme ulaşmaya yönelik uzun vadeli bir hareketin olmaması anlamında istikrarsızlığını korur. Sonraki nesiller sorunları yeni şekillerde ifade etmeyi sürdürürler; çocuklar ebeveynlerinin çözümlerine sırt çevirirler: Bir nesil 18. yüzyılın Gibbon'cı yüksek kültürüne, Evanjelikalizmi benimseyerek tepki gösterir; kısa süre sonra onların çocukları inançsız olur vs. Hem inançsızlığın sonunda kendi sınırlılığı ve yavanlığı yüzünden gözden düşeceğini ve ortodoksluğa genel bir geri dönüş olacağını umanlar, hem de bütün bunların akla ve bilime yönelik tarihsel bir yürüyüşü

temsil ettiğini düşünenler hayal kırıklığına mahkûm gibidir. Zamanla ulaşılmış dengeli bir çözüm yok gibi görünmektedir.

İkincisi, bir o tarafın bir bu tarafın lehine dönen savaştan geri çekilip de bir bütün olarak kültürün belirli özelliklerine bakarsak, tamponlanmış kimliğin içindeki çapraz baskıyı görebiliriz. Sihirsizleştirilmiş dünyamızın anlamdan yoksun olduğu, bu dünyada özellikle gençlerin, hayatlarında güçlü gayelerin yoksunluğundan mustarip oldukları vs. her ne kadar farklı tepkilerle karşılanırsa da herkes tarafından anlaşılabilir bir yakınmadır. Bu ilginç bir gerçektir. Luther'in çağında bu sorunu insanlara açıklayamazdınız bile. Aslında onları kaygılandıran şey bir "anlam" fazlalığıydı, bir türlü kurtulamadıkları ağır mesele, kurtarıldım mı yoksa lanetlendim mi sorusuydu. "Çağımız"la ilgili şikâyetlere herhalde tarih boyunca rastlanmıştır: istikrarsızdır, kötülükle ve karmaşayla doludur, yücelikten veya büyük başarılardan yoksundur, saygısızlıkla ve fesatlıkla doludur. Ama günümüze özgü bir yakınma vardır ki (haklı olup olmadığı ayrı meseledir), çağımızın tehditkâr bir anlam yoksunluğundan mustarip olmasına ilişkindir. Bu sıkıntı tamponlanmış kimliğe özgüdür, çünkü bu kimliğin zarar görmezliği onu tehlikeye atar: Kötü ruhlar, kozmik güçler veya tanrılar tarafından ulaşılamazdır ulaşılmaz olmasına ama dışarıda anlamlı bir şey de bulamamaktadır artık.

Aslında buna benzer yönleri olan vakalara rastlanıyordu ve bunlara "melankoli" ya da "ruhsal tembellik" deniyordu. Ama bu çok farklı bir bağlamda değerlendiriliyordu elbette. Özgül bir durumdu, failin kendisinin bir ruhsal patolojisiydi denebilir; varlıkların doğası hakkında hiçbir şey söylemiyordu. Anlamın ontik temeline şüphe düşürmüyordu. Öte yandan, anlamın kendisine ilişkin bu ontik şüphe, modern sıkıntının parçasıdır. Melankolinin (veya "bıkkınlığın" ya da "can sıkıntısının") Baudelaire'de görüldüğü gibi, çağımızın bilincini oluşturan sanatta önemli bir yere sahip olmasının sebebini anlayabiliriz. Bu sanatın yeri meselesine aşağıda geri döneceğim.

Bu arada, bu sıkıntı ve benzerleri, tamponlanmış kimliğin durumunun göstergesidir. Bu durum bir çeşit çapraz baskıyla tanımlanır: Bu kimliğe derinlemesine gömülüşün ve onun insan dünyasının ötesindeki herhangi bir şeye karşı yaralanmazlığının yanı sıra, aynı zamanda bu güvenliği garantileyen kapanışın bir şeylerin önünü tıkadığı hissi söz konusudur. Yukarıda bahsettiğim gibi bu, nova etkisinin sebeplerinden biridir; bizi keşfe çıkmaya ve yeni çözümleri, yeni formülleri denemeye iter.

Aynı zamanda ister inançlılara ister inançsızlara ait olsun, herhangi bir formülün ya da çözümün kırılğanlığını açıklamaya yarar. Bütün farklı görüşlerin karşılıklı olarak kırılğanlaşması, başkalarının farklı düşündükleri hissini yıkıcı etkisi, 1500 senesinde dünyada olmayıp 2000 yılında var olan özelliklerin başında gelir kesinlikle.

Bugün dünyanın nasıl bu kadar farklı bir yer olabildiği sorusunun yanıtında çoğulculuğun önemli bir yeri olduğu konusunda kuşku yoktur. Herkes inaniyorsa kolay kolay soru sorulmaz. Ama burada kastedilen anlamda çoğulculuğun sadece çeşitli inançların aynı toplumda ya da aynı şehirde bir arada bulunmaları anlamına gelmediğini söylememiz gerek. Çünkü modernlik öncesi koşullarda veya yıkıcı etkisi pek az olacak şekilde dünyanın başka bölgelerinde de benzer bir duruma sık sık şahit olmuşuzdur.

İşin doğrusu bu tür bir inanç çeşitliliğinin pek bir etkisi yoktur, çünkü aslında diğer inançlara mensup olanlar gibi olma seçeneğimin var olmadığı hissi tarafından etkisizleştirilmiştir. Alternatif tuhaf ve yabancı olduğu, belki horgörüldüğü, ama belki de fazla farklı, fazla acayip, fazla anlaşılmaz olduğu sürece, dolayısıyla *ona* dönüşmeyi aklımdan bile geçiremediğim sürece, başka inançların farklılığı benim kendi inancıma gömülülüğümü sekteye uğratmaz.

Temas ve takas, hatta belki de karşılıklı evlilikler arttıkça başkaları inanç hariç her konuda giderek bana benzemeye başlar: uğraşlarımız, mesleklerimiz, görüşlerimiz, zevklerimiz vs. aynıdır. O zaman farklılığın ortaya koyduğu soru daha dikkat çekici hale gelir: Neden karımın yolu değil de benim yolum? Değişimi saçma veya akıl almaz kılacak başka bir farklılık kalmamıştır.

Modern ahlaki düzen fikrine göre biçimlenmiş modern toplumsal koşullarda ve bu düzende yerleşikleşmiş demokratik doğrudan erişim toplumunda homojenlik azamidir. Giderek birbirimize benzeriz. Aramızdaki farklılık meselesini uzakta tutan mesafeler giderek kapanırlar. Karşılıklı kırılğanlaştırma azami seviyededir.⁴

Ama tamponlanmış kimlikteki dengesizlik dediğim şey bu etkiyi daha da artırır. Çapraz baskı altında olduğumuzdan değişime, hatta nesiller boyu çeşitli değişimlere meyilliyizdir. Bunun anlamı, karşı çıktığım diğer yolun kardeşimin, babamın, kuzenimin, teyzemin yolu olabileceğidir. Mesafeler ortadan kalkmıştır. Hiç değilse kuşaklar arasında daha büyük bir istikrar olsa, farklı inançtan insanlar arasındaki evlilikler daha az gerçekleşse, falanca aile ile filanca aileden insanlar farklı biçimlerde büyürler ve bu da başta inançlar arasında var olan

mesafeyi daha da büyüttü. Ama modern toplumda bu imkânsızdır. Homojenlik ve dengesizlik kol kola çalışarak çoğulculuğun kırılğanlaştırıcı etkisini azamileştirir.

2

Nova etkisinin tamponlanmış kimlikteki çapraz baskılardan doğuşunu irdeledim. Ama bu etki çok farklı şekillerde de ortaya çıkar ve farklılıklar bu dengesizliğin dinamiğine daha ayrıntılı baktığımızda belirir. Bütün paket, yani tamponlanmış kimlik, onun bağlantısız öz-nelliği ve destekleyici disiplinleri ve hepsinin birden desteklediği bir özgürlük ve karşılıklı çıkar düzeni bazen paketin kendisine, bazen bir kısmına, bazense paketin doğurduğu belirli çözümlere yönelik çeşitli olumsuz tepkilere yol açar. Bunların en azından bir kısmına bakmak ve biraz polemik yoluna sapmak istiyorum.

Böylece nova etkisinin çapı hakkında az çok fikir sahibi olacağız, çünkü herhangi bir tepki ya da itiraz tamponlanmış kimliğin çelişkili durumu içerisinde çoğu zaman birden fazla karşılığa yol açabilir. İnanca geri dönüş çağrısı gibi görünen şey aynı zamanda yeni inançsızlık formlarına yol açabilir ve tam tersi olabilir.

Olumsuz tepkileri tetikleyen şeyin sadece modern tamponlanmış kimlik olmadığını akılda tutmamız gerek. 18. yüzyıldan beri kültür hayatında, Hristiyanlığa karşı getirilmiş ciddi itirazlar da etkilidir. Modern paketin tamamına yapılan saldırıları saymadan önce, geleneksel dine yöneltile suçlamaları bir kez daha görelim.

Özetlersek, ana suçlamalar şunlardır:

1. Akla aykırıdır (gizeme rol verir, Tanrı-insan gibi paradoksal fikirler önerir).
2. Otoriterdir (yani özgürlüğe ve akla karşıdır).
3. Çözülmesi imkânsız teodise problemlerine yol açar. Veya onlardan sakınmaya çalışır; çoğunlukla tarihteki en korkunç olayların gelecekteki bir yaşamda telafi edileceğini korkakça öne sürer; veya bu olayların korkunçluğunu örtbas etmek için sansür uygular.
4. Karşılıklı çıkar düzenini şu noktalarda tehdit eder:
 - (i) benliği aşağılar: bedeni, cinsel tatmini vs. tenkit eder,
 - (ii) başkalarını aşağılar: normalde yine bedeni ve cinsel tatmini kötülemekle; fiili zulme varacak şekilde aşırıya kaçtığı da olur (Calas vakası).
 - (iii) toplumlardaki karşılıklı çıkar düzenini geliştirmeye adanmış mesru otoriteyi tehdit eder.

İçinde yaşadığımız ve hedefi özgürlüğümüzü ve karşılıklı çıkar ilişkilerimizi güvenceye almak olan içkin, gayrişahsi, akılla anlaşılabilir düzen anlayışıyla bütün bunlar arasındaki bağlantıyı görebiliriz. (1), (2) ve (4)'ün bağlantıları barizdir. Ama teodise hakkında belki bir şeyler söylenebilir.

Bu bir bakıma içkin düzen fikirlerinden epeyce bağımsız olan, apayrı bir dizi sav ortaya koyar gibidir. Ama aslında deizm ve insanın bilgi kapasitesiyle ilgili yeni kavrayış bağlamında teodise problemleri de giderek daha çarpıcı ve yanıtlanması güç hale gelir.

Teistik inanç tarzlarında her zaman ihtimal dahilinde olan teodisenin, kendimizi esrarengiz bir dünyada tehdit altında, ama yardımcı olarak Tanrı'nın var olduğu bir durumda görüyorsak, bize daha az sorunlu görüneceği barizdir. Evreni ve işleyişini anladığımızı iddia ettiğimizde, hatta çıkarımız için yaratıldığını öne sürerek işleyişini açıklamaya çalıştığımızdaysa, teodise tarzı bir açıklama eleştiriye açık hale gelir. Çünkü şeylerin nasıl işlediğini ve düzenin neden bu şekilde kurulduğunu biliriz ve şeylerin düzen içerisinde tanımlanan amaca uyup uymadığına kendimiz karar verebiliriz. 1755'te Lizbon'da açıkça uymamış gibi görünür. Dolayısıyla içkin düzen daha cazip hale gelir.

Ama bir bağlantı daha vardır. Özgür failler olduğumuz algısının giderek güçlenmesi nedeniyle, teodisenin başarısızlığı artık isyana daha kolay yol açabilir. Buradaki bağlantı mantıklı bir savdan çok varoluşsal bir tavırla kurulur. Açıklamaya çalışalım...

Bir yakınınız ölür. Tanrı sevgisine, yakınınızın ve sizin hâlâ Tanrı'yla birlikte olduğunuz inancına, sevginin ölümü yeneceği (bunun nasıl olacağını anlamasanız bile) kanısına tutunmak isteyebilirsiniz. Peki teodisenin ortaya koyduğu sorulara ne dersiniz? Bir yanıt şu olabilir: Tanrı bir bakıma acizdir; yani insanlık durumunu değiştirmeden yaşam ve ölüm sürecini geriye çeviremez, dolayısıyla bu bedenlilik durumundan çıkarak veya bu durum aracılığıyla ona gideriz (bazı durumlarda Tanrı'ya gidişimiz sırasında bir kıvılcım parlar ve olağanüstü durumlar söz konusu olabilir).

Veya başka şekilde, Tanrı'nın yardım edebileceğini ama etmediğini düşünmek acı verici ve çıldırtıcı olabilir, kendi kendimize işkence etmemize yol açabilir. Ya da Tanrı'nın yardım edemediği halde nasıl sevgi dolu baba sayılabileceğini düşünmek. Tanrı sevgisine sahip olmayı sürdürmek için bir mücadele verilir. Pes edip öfkeye teslim olmak rahatlatıcıdır. Tanrı'yı bağışlamak istemiyorum, diyebilirsiniz; ama şunu da diyebilirsiniz: Bence bütün bunların sebebi kör doğadır

ve ondan nefret edebilirim veya onu düşmanım olarak görebilirim; artık onu iyicil görme yükünden kurtulmuşumdur. Onu amansız hasmım olarak görebilirim ve bu rahatlatıcıdır.

Tek başıma/başımıza (insan) olmanın, bu dehşetin müsebbibi olan kör evrene karşı dayanışma içinde olmanın verdiği bir huzur vardır. Ve bu huzura sığınırız. Bu olanak modern içkin düzen anlayışı tarafından açılmıştır.

Bu son tespitimizde ima edildiği üzere insanın bu yollardan hangisini seçeceği, hangi dayanışma grubu içerisinde yer aldığıyla çok ilgilidir. Kişi yoğun bir inanç/ibadet hayatını benimsemişse, Tanrı'ya güvenmeyi sürdürmek bariz yol gibi görünebilir ve herkesin bu yolda sizinle birlikte olması bu tercihi kolaylaştırır; aynı şey Tanrı'ya karşı isyan için de geçerlidir.

Ama önemli bir nokta şudur ki, tıpkı ateizmin “bilimsel” kanıtlarında görüldüğü gibi, ikna eden şey katı entelektüel uslamlama değil, isyanın verdiği rahatlıktır. Kişinin isyana sığınmak isteyip istemeyeceğini öncelikle, benliğinin en derininde her şeye rağmen Tanrı sevgisini ne kadar duyduyuyla, Tanrı'nın bizimle birlikte acı çektiğini ne derece hissettiğiyle ilgilidir. Kişi bunu hissetmemişse isyan etmesi daha kolaydır, hele Tanrı'nın sevgisinin acıyı kolayca engelleyebilecek koruyucu bir babanın sevgisi olduğunu düşünmüşse daha da kolaydır (insan-merkezliliğe geçiş, bu kanıyı güçlendirir). İşte o zaman ıstırap verici paradoks en kötü halini alır, ona tutunmayı sürdürmek katlanılmaz hale gelebilir ve kişi taraf değiştirir. “Bilim” yoluyla ateist olmaya paralel bir şekilde, kişinin inancı ne kadar çocukçaysa taraf değiştirmesinin de o kadar kolay olduğu anlamına gelir bu.

Bu, ölümün herkes için korkunç bir sınav olmadığı anlamına gelmez.

Bu ithamlar setini akılda tutarak, içkin ve gayrişahsi düzendeki tamponlanmış kimliğe yöneltilen ithamlara bakalım. Onlar da çeşitli eksenlerde yer alırlar.

Hepimizin bildiği bir merkezi eksen vardır. Kültürümüzde, aşkının gölgede bırakılmasıyla birlikte bir şeylerin yitirilmiş olabileceği yönünde genel bir kanı hâkimdir. İnsanlar buna çok farklı tepkiler verirler; kimileri bu yitirmişlik fikrini onaylar ve tanımlamaya çalışır. Kimileri, onu önemsiz göstermek ve tercihe bağlı bir tepki, ancak kendimize nostaljiye kapılma izni vermişsek bize önemli gelebilecek bir şey olarak tasvir etmek ister. Kimileriyse nostaljinin eleştirmenleri olarak sihirsizleştirmeyi canla başla savunsalar da, bu yitirmişlik hissinin

kaçınılmaz olduğunu kabul eder. Bu onlara göre modernlik ve akılcılık için ödediğimiz bedeldir, ama pazarlığı cesurca kabul etmemiz ve kaçınılmaz bir şekilde dönüştüğümüz şeyi salim kafayla benimsememiz gerekmektedir. Bu son duruşun en etkili savunucularından biri Max Weber'di.⁵ Ama insanların bu meseleyle ilgili duruşları ne olursa olsun, herkes burada bahsedilen şeyi anlar ya da anladığını hisseder. Bu hissin en azından tercihe bağlı oluşu nihayetinde onu nasıl yorumlarsa yorumlasınlar herkes açısından açık gibidir.

Daha ileri gitmek ve bunun neyi içerdiğini daha fazla anlamak için fenomenolojiye biraz girmemiz gerekir ve bu her zaman tehlikelidir. Bu hissi nasıl tasvir etmeli? Belki de şu şekilde: Eylemlerimizin, hedeflerimizin, başarılarımızın vs. ağırlığı, çekimi, yoğunluğu, derinliği yoktur. Sahip olmaları gerektiğini hissettiğimiz derin bir tınıdan yoksundurlar.

Bu eksiklik çeşidi ergenlikle birlikte hissedilebilir ve bir kimlik krizinin kökeni olabilir. Ama sonradan da, bir "orta yaş krizinin" temeli olarak belirebilir; önceden bizi tatmin eden, sağlamlık hissi veren şeyler yetersiz görünmeye, onlara harcadığımız emeğe değmezmiş gibi görünmeye başlarlar. Şimdiye kadar önemli olan şeyler boşa çıkarlar.

Yapmaya çalıştığım genel bir sıkıntıya biçim vermek sadece ve bunun ne kadar sorgulanabilir olduğunu, başka birçok tasvirin sunulabileceğinin farkındayım. Ama sıkıntı aynı zamanda, tanımlanmış meseleler veya hissedilen eksiklikler bağlamında daha belirgin formlara da bürünür.

Bu meseleyi irdelemenin bir yolu "hayatın anlamı" çerçevesinden, Luc Ferry'nin "le sens du sens"ından, yani hayatlarımıza gerçek anlamını veren temel noktadan bakmaktır.⁶ Neredeyse bütün eylemlerimizin bir amacı vardır; işe gitmeye veya geç vakitte bir şişe süt alacak bir yer bulmaya çalışırız. Ama durup bunları neden yaptığımızı sorabiliriz ve bu bizi bu anlamların ötesindeki anlama götürür. Kriz zamanında, hayatımızı şimdiye dek yönlendiren şeyin gerçek değerden, ağırlıktan yoksun olduğunu hissettiğimizde de aynı mesele gündeme gelebilir. Yani başarılı bir doktor, dolgun ücretli ve teknik açıdan yorucu işini bırakıp Médecins Sans Frontières'ye [Sınır Tanımayan Doktorlar] katılarak, sahiden önemli olanın *bu* olduğu duygusuyla Afrika'ya gidebilir. İçkinlik sıkıntısının en önemli özelliklerinden biri bütün bu yanıtların kırılğan ya da muğlak oluşudur; seçtiğimiz yolun artık cazip gelmediğini veya onu kendimize ya da başkalarına meşru gösteremeyeceğimizi hissettiğimiz bir an gelebilir. Bu anlam kırılğanlığı, sürekli deneyimle-

diğimiz varoluşsal kırılganlığa benzer: Bir kaza, deprem, sel, ölümcül bir hastalık, korkunç bir ihanet bizi hayattaki yolumuzun dışına mutlak ve geri dönülmez şekilde itebilir. Ama bahsettiğim kırılganlık tüm bunların anlamıyla ilgilidir; yollar hâlâ açıktır, olanaklıdır, koşullar tarafından desteklenir; şüphe onun değeriyle ilgilidir.

Buna karşı benimsediğimiz tavırlar da çok çeşitli olabilir. Bazı insanlar varoluşsal tehlikeleri diğerleri kadar umursamazlar. Bu olasılıkları “sadece teorik” olarak görürler. Ama böyle meseleleri herkes anlar, “hayatın anlamını” sorgulayan insanları anladıkları gibi. Eskiden bu geçerli değildi. Evet, kişinin faaliyetlerinde her türlü motivasyonun veya hazzın açıklamasız bir şekilde ortadan kalkması, yani “acedia” (bezginlik) tehlikesi vardı. Ama bu bambaşka bir deneyimdir, çünkü söz konusu eylemin değerinden şüpheye düşülmesini veya onun sorgulanmasını içermez. Bir keşişin mesleğinde *acedia*’ya kapılması günahtır ama Tanrı’yı sorgulamanın bir şekli değildir bu.

Meseleye bu açıdan bakmak, daha aşağı bütün gayelere anlam katan ya da onları aşan “gerekli bir şey” bulunduğu fikrini ortaya atan eksen çağ sonrası yaklaşımın parçasıdır. Ama boşluk ya da tınısızlık hissi çok farklı bir şekilde ortaya çıkabilir. Gündelik şeylerin gerçekten de derin tınıdan yoksun, kuru, yavan oldukları; etrafımızdaki şeylerin ölü, çirkin, boş oldukları ve yaşamak için onları organize etme, biçimlendirme, düzenleme tarzımızın anlamdan, güzellikten, derinlikten yoksun olduğu hissiyle birlikte gelebilir. Bu anlamsız dünya bir tür “bulantı” hissine yol açabilir.⁷

Bazı insanlar gerçekten de bu meseleye birinci yaklaşma tarzını, “gerekli bir şey” olduğu şeklindeki eksen çağ sonrası kültürün yolunu reddederler. Hayatı tek bir mutlak gayeye indirgememek gerekir; hayatın *gerçek* anlamıyla ilgili sorulara şüpheyle yaklaşmalıyızdır. Bu insanlar eksen çağa özgü duruşun karşıtı bir duruşu benimsemek isterler; “paganizmi” ya da “çoktanrıcılığı” canlandırmak isterler. Ama kişinin bu polemikteki duruşu ne olursa olsun, sıkıntı bu iki seviyede de hissedilir ve hissedildiğinde de neler olup bittiğini hepimiz fark edebiliriz.

Bu boşluğu gündelik yaşamda hissedebiliriz, ama hayatın kritik anlarında; doğumda, evlilikte, ölümden de son derece yoğun bir şekilde belirir. Bunlar hayatlarımızın önemli dönüm noktalarıdır ve öyle olduklarını kabullenmek isteriz; son derece ehemmiyetli, ciddi olaylar olduklarını hissetmek isteriz. Dolayısıyla bir evliliği törenle gerçekleştiririz. Bunu yapma tarzımız, bu anları aşkınla, en yüceyle, ilahiyle,

kutsalla ilişkilendirmektir. Eksen çağ öncesi dinlerin yaptığı buydu. Ama içkinlikle kuşatılmış olma durumu burada bir delik açar. Dinle ilgisi olmayan veya ona yakınlık duymayan birçok insan, bu tür geçiş törenlerinde kilisenin ritüelini kullanmayı sürdürür.

Gündelik yaşamda ayrıca eksikliği de hissedebiliriz. Bu en çok acı veren durum olabilir. Bunu özellikle biraz boş vakte sahip kültürlü insanlar hisseder gibidir. Bu insanlar örneğin, gündelik yaşamlarında korkunç bir yavanlık hissederler ve bu deneyim özellikle tüccar ve sanayici toplumlarda veya tüketim toplumlarında gözlemlenmiştir. Tüketici kültüründeki yinelenen, hızlanan arzu ve tatmin döngüsünün boşluğunu; parlak süpermarketlerin veya temiz bir banliyödeki sıra sıra dizili ve birbirinin kopyası evlerin yüzeyselliğini; atık tepelerinin ya da bir sanayi şehrinin bozulan manzarasının çirkinliğini duyumsarlar. Sıradan insanların hayatlarını, gerçekten bilgi sahibi olmadan yargılayan bu dışarıdan bakan elit duruşa olumsuz tepki gösterebiliriz. Ama kabullenilemez sosyal mesafelerle ve üstünlük duygusuyla karışık olsalar da bu hisler kolayca anlaşılabilirler ve göz ardı edilmeleri güçtür. Ayrıca belirli şehirlerden taşraya, banliyölere, hatta el değmemiş doğaya kaçmanın uygarlığımızdaki muazzam popülerliğini düşünürsek, bu tarz tepkilerden bazılarının evrensel görüldüğünü kabul etmemiz gerekir. Banliyö ya da bahçekentlerin ironisi aynı hislerin bazılarını, örneğin bir şehir ortamının yol açtığı boşluk ve yavanlık hissini daha şanslı kişilerde uyandırmalarıdır; oysa zaten var olmalarının nedeni de bu hislerdir.⁸

İçkinlik sıkıntısının bürünebileceği üç şekli belirttim: (1) anlamın kırılğanlığı hissi, her şeyi kuşatan bir mananın aranışı; (2) hayatlarımızdaki kritik geçiş anlarını törenselleştirmeye yönelik çabalarımızın yavanlığının hissedilmesi; (3) gündelik yaşamın mutlak yavanlığı, boşluğu.

Bunlara “içkinlik sıkıntıları” diyorum, çünkü ufkumuza ya da gündemimize aşkının gölgede kalmasıyla birlikte girdiklerini herkes kabul eder. Ama bundan, tek çarenin aşkına geri dönmek olduğu sonucu çıkmaz. Yol açtıkları tatminsizlik insanları aşkınla tekrar az çok ilişki kurmaya çalışmaya sevk edebilir, ama herhangi bir sebepten dolayı böyle bir geri dönüşü gerçekleştiremeyen ya da geleneksel yerleşik dine çok uzak dinsel formlara dönüş yapabilen insanlar tarafından da hissedilebilir. Onlar da çözümler veya eksikliği gidermenin yollarını ararlar, ama bunu içkinlik dahilinde yaparlar; dolayısıyla bir sürü yeni olanak ortaya çıkar. Bir yanda geleneksel inanç, diğer yanda da

bir içkin düzene modern insanmerkezli bir geçiş söz konusu değildir sadece; bu içkin düzende hissedilen tatminsizlik sadece yeni dinsel formlara değil, içkinliğin farklı yorumlarına da sebep olur. “Nova” terimiyle bahsetmeye çalıştığım şey işte bu çoğalıştır.

Yani anlam ihtiyacı ancak aşkının geri kazanılmasıyla karşılanabilir, ama aynı zamanda “gerekli bir şeyi” tümüyle içkin bir şekilde, örneğin adalete ve refaha yönelik yeni bir dünya düzeninin yaratılması projesiyle belirleyebiliriz. Benzer şekilde, dine başvurmada kendi derinliğimize odaklanarak gündelik yaşama, doğaya ve çevremizdeki şeylere tını katmaya çalışabiliriz. Tarihimizde çok etkili olmuş böyle bir girişimde “Doğa” sadece doğal gerçekliğin bütünü değil, içimizdeki derin bir kaynak haline gelir. İçimizdeki ve diğer hayvanların içindeki içgüdü derinliğine, canlı doğanın genelindeki belirli örüntülere bağlı oluşa, onların bizim için taşıdığı derin anlamların tanınması tekabül etmelidir; dolayısıyla ailelerimizi besleme mücadelemiz, çocuk sahibi olmamız ve onları sevmemiz, yaşlıların bilgeliğine kulak vermemiz, gençleri korumamız vs. içimizde daha derin bir tını uyandırmalıdır, uyandırması gerekir. Bunu hissedemiyorsak sebebi kendimizden kopuk, bölünmüş olmamızdır; “doğala” geri döndürülmemiz gerekir. Yabancılaşmaktan kurtulmanın kendi derin emellerimizle tekrar temas geçmemizi sağlayacağı fikrinin öncülerinden biri Jean-Jacques Rousseau’ydu. Ve aristokratik toplumun yabancılaşmış formlarından çıkarak doğal yaşam biçiminin hazlarına ve derin tınısına geri dönüşün erdemin kaynağı olduğu fikri Fransız Devrimi’nin ana temalarından biriydi. Bunu yeni kurumlarına somutluk ve güç kazandırmak için kullanmayı denedikleri ritüellerde ve festivallerde görebiliriz. Hazırladıkları takvimde ayların isimleri senenin doğal çevrimini yansıtıyordu ve festivaller, insanları normal hayatlarının doğal kategorilerine, yaşa, mesleğe, cinsiyete vs. göre gruplandırıyordu.⁹

Buradaki hedefim sunulan çeşitli çözümleri (ki çoğu yeterince tanıdık) incelemekten çok, hangi hissedilir eksikliklere ve tatminsizliklere cevap verdiklerini irdelemektir. Böylece novayı işleten dinamiği daha iyi anlayabiliriz. Bunun için, bazı insanların modern ahlaki düzeni sürdüren tamponlanmış, bağlantısızlaşmış, disiplinli kimlikte (şimdiden sonra sadece “tamponlanmış kimlik” şeklinde bahsedilecektir) veya onun daha güçlü, daha yaygın formlarında neyi sakıncalı ya da eksik buldukları daha ayrıntılı belirtilmelidir.

Yukarıda, yaygın içkinlik sıkıntısını üç genel alana ayırarak, farklı meseleleri veya hissedilen eksiklikleri tanımlayarak bunu yapmaya

başladım bile. Ama daha ileri gidip, çeşitli eleştiri ya da itiraz eksenlerini tanımlayabiliriz. Bu eksenleri sadelikle anlatmak bazen güç olabilir. Gerçek hayattaki tartışmalar genellikle birden fazla meseleyle ilgilidir. Herhangi bir düşünüre ya da harekete baktığımızda ister istemez epey yapay görünecek bazı analitik ayrımlar yapmak zorunda kalacağım. Ama bu gereklidir, çünkü akımlar her zaman bağlantılı olsalar da farklı farklı şekillerde birleşirler.

Eksenler ortaya atılan çeşitli meselelerin birbirine yakınlıklarına göre, doğal bir şekilde gruplanırlar.

1. Yukarıda bahsettiğim ana grubu, kolayca isim bulmak adına tını eksenleri olarak adlandırabiliriz. (Ama bir bakıma, içkinlik sıkıntısını Peggy Lee'nin meşhur şarkısındaki sözlerle ifade edebiliriz: "Hepsi bu kadar mı?" Hatta belki de o şarkıcının onuruna, "Peggy Lee eksen" ismini kullanmalıyız. Ama bu ciddiyetsiz görünebilir.)

Hayatlarımıza tatmin edici bir gaye bulup bulmadığımız kaygısı daha spesifik bir şekilde, tamponlu benliğin belirli yönlerine meydan okunmasında da ortaya çıkabilir. Dolayısıyla (1) 18. yüzyılın sonundan itibaren iyilikseverlik, hayırseverlik anlayışının popüler deizmde/hümanizmde fazla geri planda ve etkisiz olduğunu sık sık görürüz. Deizme geçişin, önceden Tanrı sevgisi/ibadet için merkezi kabul edilen bazı pratiklerin dışlanması ve aşırı, abartılı, zararlı ya da "taşkınca" bulunmasını içerdiğini görmüştük. Daha talepkâr bir dindarlık bu kısıtlamalara isyan eder. Bu bağlamda Evanjelikaller anadamlardan din adamlarının çoğunun uzak durmak istedikleri davalara, özellikle de köleliğin yasaklanması davasına atılmaya hazır hissederek kendilerini. Daha az katı, resmi kiliseyi daha fazla destekleyen anadamlar düzen fikrini benimseyenlerse, üretim ve mülkiyet haklarını ve köklü adetleri böyle bir sebepten dolayı bu derece değiştirmeyi abartılı buluyorlardı.

Ancak daha talepkâr bir adalet/iyilikseverlik özlemi aynı zamanda yeni ve daha radikal hümanizm tarzlarına yol açtı. Yukarıda belirttiğim gibi, Rousseau bu konuda merkezi bir figürdür. Daha talepkâr bir adalet ve iyilikseverlik standardı çağrısını son derece zarif ve ikna edici bir şekilde yaptı; ve ona bağlılık yemini eden Fransız devrimciler başta olmak üzere, radikal hümanist görüşler geleneğinin tamamına da ilham kaynağı oldu.

(2) Rousseau'nun açtığı yoldan gidenlere Kant'ı da dahil etmek gerekir. O da bir bakıma deizmin eşiğinde olan biriydi; ama ahlak yasasının içsel kaynağını çok net tanımlamıştı ve ahlakı özerklikle

özdeşleştirmişti. Burada da aynı eksenin biraz farklılaşmış bir halini görürüz. Ancak yapılan suçlama, iyilikseverlik fikrinin fazla etkisiz olması değildir; faydacı felsefeden ayrı tutulamaz olan insan motivasyonunun yavanlaştırılmasına karşı duyulan bir tiksinti söz konusudur. İyilikseverliğin kaynağında sadece aydınlanmış özçakar veya sempati hislerinin bulunması gerektiği fikri, birçok kişide derin bir rahatsızlık uyandırıyordu. Bu fikir insanın kendini aşma gücünü, bireysel arzunun tümüyle ötesine geçip daha yüce bir amaç için çabalama kapasitesini tamamen göz ardı ediyor gibiydi. Modern düzen fikrinin gerek ticari toplum kuramında gerekse de pratiğinde, insanın ahlaki yükseliş potansiyelinin geri plana itilmesine yol açtığı kanısı aşağıda göreceğimiz gibi modern kültürde önemli bir itici güç olmuştur.

Bu kanı, engellenen yükselişin *agape*'ye yükseliş olduğu tespitinde bulunan inançlı tepki formlarına yol açabilirdi ve açıyordu. Ama hümanist formlara da bürünüyordu ve aynı zamanda, adeta dinin sınırına yaklaşan çeşitli ara varyantlar üretiyordu. Kant bunların pek çoğu için önemli bir kaynaktır. Projesinde her ne kadar Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne yer olsa da, ahlaklılığın içsel kaynaklarını son derece etkili bir şekilde ifade ettiği için dışlayıcı hümanizmin gelişmesinde de önemli bir figürdür.

Yine de Kant'ın Pietist bir geçmişi olduğunu öğrenmek bizi şaşırtmaz. Pietist inancını insanmerkezli bir değişimden geçirse bile felsefesi, Tanrı'nın ve iyiliğin zorlu talepleri olduğu anlayışını içerir. Burada elimizde bulunan hareketli güçler alanında birden fazla gruplaşma mümkündür ve dahası gruplaşmalar sık sık değişim geçirirler.

(3) Tamponlanmış kimliğe ve düzen modeline yapılan, öncekilerle yakından ilişkili bir başka saldırı ahlakçılık suçlamasıydı. Bir bakıma bu da epey eskilere uzanır. İngiltere'de içsavaşta ve sonrasında ortaya çıkan "akılcı" dinin ahlakçılığa meyilli olduğundan bahsetmiştim. Tanrı'ya karşı görevimiz, bizim için tasarladığı ahlaki düzeni kurmak ve ona uymaktı. Tanrı'nın varlığının ve iyiliğinin kanıtları, bu düzene uygun bir dünya tasarladığına ve bu düzeni bize sunduğu ödüllerle ve cezalarla desteklediğine işaret ediyordu. Ayrıca gayrişahsi içkin düzenin değerler sistemini bir kurallar dizgesi içine yerleştirmeye meyilli olduğunu göstermiştim. Yitirilen şey, Tanrı'ya sırf kendisi için bağlılık duymanın dinsel yaşamın temeli olduğu anlayışıydı.

Bu itirazın bir öncekine paralel olduğunu görebiliriz; ikisi de en yüce amacımız olarak sunulan şeyin gerçekte bu mertebeye layık olduğu fikrine meydan okur. Buradaki itiraz bazı kurallara uymaya ta-

mamen odaklanmış bir hayata karşıdır. Merkezi bir şeyin, yüce bir gayenin, bir şevkin, bir tatminin eksik olduğu ve onsuz hayatın anlamını yitirdiği hissi vardır.

Hıristiyanlık açısından bakıldığında, eksik olan bu merkezi şey Tanrı sevgisidir ve bu bize Wesley'nin, döneminin kurumsallaşmış sofuluğuna başkaldırmasını tasvir etmenin alternatif bir yolunu sunabilir. Ancak aynı suçlama farklı bir şekilde, örneğin Schiller'de gördüğümüz türden kendi kendini gerçekleştirecek, bütüncül bir insan doğası adına da yapılabilir. Buna göre, sadece ahlaki kurallar dayatmanın getireceği şey bir tür özgürlüksüzlük, bir zorunluluk dünyası olacaktır. Kuralları kendimize dayatırsak, bir tür "içsel efendi"¹⁰ yaratmışız demektir. Gerçek özgürlük tüm doğamızı ahenkli biçimde gerçekleştirerek ahlakın ötesine geçmeyi gerektirir ve bu noktaya "oyunla" ulaşırız.

Ahlaka karşı ve sahici bir kendini gerçekleştirmeye yönelik bu çağrı çeşitli şekillerde, hem tinsel hem de Nietzsche'de ve elbette Lawrence'ta gördüğümüz gibi natüralist biçimde yapılabilir. Aslında ahlakçılık, çağdaş inançsız *faydacı* ve post-Kantçı tarzları da dahil olmak üzere modern özgürlük ve çıkar düzeninin sürekli ürettiği formlardan biri olduğundan, bu tepki de hâlâ ve çok çeşitli yönlerde üretilmeye devam etmektedir. Nova etkisi sürmektedir.

II. Schiller'e yapılan gönderme bizi başka bir eksen grubuna getirir, ki buna "Romantik" diyeceğim, her ne kadar Schiller'in ve Goethe'nin bunları tanımlamadaki rolü göz önüne alındığında bu uygunsuz bir isim gibi görünebilse de. Ancak bu gruplaşma romantik dönemde ortaya çıkar ve birbiriyle çok bağlantılı olmayan bu yazarlar ve düşünürler topluluğunun merkezi kaygılarını tanımlar.

Yukarıda hayata hümanizm çerçevesinde, failin içinde ve doğanın içinde yeterince önemli bir anlam bulma girişiminden bahsetmiştim. (1) Bu girişimin yine Rousseau'nun izinden giderek tanımlanan bir formu, ahenkli bir birlik idealine dayanıyordu. Bu ideal Platon'unkine hem benzeyecek, hem benzemeyecekti: Can alıcı farklılık bu idealin sıradan doğal arzuların ötesine yükselmeyi ya da onları ulvileştirmeyi içermeyişiydi. Doğal arzular tamamen sıradan formları içerisinde, örneğin cinsellik ya da güzel ortamların keyfine varmak şeklinde faaliyet gösterirlerken, daha yüce anlamlarının bilincine varılmasıyla dönüştürüleceklerdi. Dolayısıyla bu, arzunun önemsizleştirilmesi ya da kontrol altına alınmasıyla ahenge kavuşturulan bir karşıtlığı değil, sıradan arzuyla daha yüce bir gaye hissinin kaynaştırılmasını içeren bir idealdir.

Romantik dönemde bu ideal, güzellikle özdeşleştirilir hale geldi. Schiller, Shaftesbury’de ve Kant’ta bulduğu fikri, güzelliğe verdiğimiz tepkinin arzudan ayrı olduğu fikrini benimser; bu tepki, dönemin popüler terimiyle “çıkar gözetmez”; aynı zamanda, Kant’ın da söylediği gibi, içimizdeki ahlaki buyruktan ayrıdır. Ama Schiller, en yüce hayat tarzının ahlakın ve iştahın içimizde kusursuz bir uyum içinde olduklarında, iyilik edimimiz birden çok etken tarafından belirlendiğinde ortaya çıktığını savunur; ve bu uyumu ifade eden tepki, güzelliğe verilen tepkidir, Schiller’in “oyun” (Spiel) dediği şeydir. Hatta bizi bu uyuma taşıyan şeyin güzellik olduğunu söyleyebiliriz.¹¹

Bu doktrinin dönemin düşünürleri üzerindeki etkisi muazzam olmuştu; Goethe’yi (ki Schiller’la yoğun bir iletişim içindeydi ve bir bakıma bu doktrinin yaratıcılarından biriydi) ve genel anlamda “Romantikler” olarak gördüğümüz kişileri etkilemişti. Güzelliğin, en yüce varlık tarzı olan birliğin en kusursuz biçimi olduğu fikri, hayatın gerçek amacının tanımını sunar; bizi bir tarafta ahlakçılığın, diğer taraftaysa aydınlanmış çıkarlarımızın peşinden gitmenin ötesine geçmeye çağıran budur. *Sempozyum*’un Platon’u geri döner, ama ikilik ve ulvileştirme olmadan. Hölderlin ideal partnerine başta kuramsal olarak, sonra da Suzette Gontard’ın realitesinde “Diotima” adını verecektir. Ama bu isim sadece daha yaşlı ve bilge bir öğretmen olarak değil, (umulan) bir eş şeklinde geri döner. (Sonuç trajik olmuştu elbette, ama bunun sebebi realitenin böyle bir ideali karşılayamamasıdır.)

Bu güzellik ve kaynaşma antropolojisinden baktığımızda romantik dönemin bağlantısız, disiplinli, tamponlu benliğe ve onun kurduğu dünyaya yönelttiği temel eleştirilerden birini anlayabiliriz. Güzellik, ahlaki hedefin ve arzunun, dolayısıyla aklın ve iştahın uyumlu bir kaynaşımını gerektiriyordu. Egemen disiplinli ve akılcı düzen anlayışlarına yöneltilen suçlama, bunları birbirinden ayırdıkları, aklın duyguları bastırmasını ve reddetmesini talep ettikleri; veya bizi böldükleri, bizleri derin duygularımıza yabancılaştıran kurutucu bir akla hapsedtikleri içindi.

Aslında bu eleştiri epey geçmişe uzanıyordu. Shaftesbury, Locke’un hesapçı hedonizmine tepki göstermiş ve kalbin muktedir olduğu “müşfik sevgiye” itibarını geri kazandırmıştı.¹² Ahlak duygusu ekolünün esin kaynaklarından biri oydu. Daha sonra Rousseau, özçıkarcın bizi birbirimizden ayıran ve kalbin gerekçelerini göz ardı eden dar görüşlülüğüne kendi zarif üslubuyla karşı çıkmıştı. Derin duygulara, hislere, duyarlılığa insan kusursuzluğunun bir yönü olarak büyük

önem atfedilmesi, düzenleyici aklın aşırı taleplerine duyulan tepkiyi yansıtıyordu kısmen. Bütün bunlar, Schiller'in *Estetik Eğitim*'inde ortaya attığı ve az önce göndermede bulunduğumuz formülasyonlar da dahil olmak üzere, romantik dönemin bilinen görüşlerini yansıtır.

Bölünmüşlüğe yapılan bu itiraz, bir şekliyle akılcı deizmden geleneksel inanca geri dönüş yolunun parçası olabilirdi. Pietist hareket için bu geçerli olmuştu. Gerçek din, doktrinlere entelektüelce hayranlık duymaktan ibaret olamazdı; insanın onu tüm kalbiyle benimsenmesi gerekiyordu, yoksa anlamsızdı. Kont Zinzendorf, resmi kilisenin ilahiyatçılarının dini müdafaa saplantılarına ağır ve nihai bir eleştiri getirmiştir: "Tanrı'yı zihniyle kavramak isteyen herkes ateisttir."¹³ Bu kalp dini Wesley ve Metodizm tarafından benimsendi ve esrik, genellikle de gösterişli formlara bürünerek, en çok "taşkınlıktan" korkan kişileri epey rahatsız etti.

Ama aynı tepki çok farklı bir yöne de sevk edebilirdi. Aklın duygular üstündeki tiranlığı, geleneksel ahlakçılık bağlamında, dünyevi arzuların mahkûm edilmesini içeriyordu. Dolayısıyla sıradan duygulara itibarlarının geri kazandırılması için bu ahlaki geleneğin ve ayrıca onun temelinde yatar gibi görünen, insan doğasını hasarlı ve düşkün kabul eden Hristiyanlığın reddedilmesi gerekebilirdi. Bu yüzden Rousseau'nun deizmi ilk günah doktrinini reddetmiştir. Ve başkaları onun izinden giderek, doğal ve içten gelen arzunun şifa kaynağı kabul edildiği bir yolda hümanizme doğru ilerleyeceklerdi.

Aynı tepki, iki zıt yöne sevk edebiliyordu. Bize John Wesley'yi (ve günümüzdeki Pentekost hareketleri) ve D. H. Lawrence'ı (ve özgürleşmiş cinselliği savunan 20. yüzyılın çeşitli kült isimlerini) getirebiliyordu. Aralarında bir buçuk yüzyıl bulunan bu iki İngiliz arasındaki aracı bağlantıları da unutmamak gerekir.

Romantik dönemin yazarlarına gelince, sonunda onlar da ayrı ayrı yönere gittiler. Bunu anlamak zor olmayabilir. Başlangıçtaki güzellik ideale yönelik güçlü bir içkin-hümanist çağrı mevcut olmakla birlikte, içimizde arzuyla kaynaşması gereken içimizdeki yüce anlayışı bu güzellik ideale karışmış durumdaydı. Bu anlayış genellikle Platoncu (Shelley) veya Hristiyanca (Novalis) terimlerle ya da her ikisi birden kullanılarak (Hölderlin) ifade ediliyordu.

(2) Ama romantik itiraz sadece içimizdeki bölünmüşlüğe karşı değildi. İçimizdeki bölünmüşlüğün ahlaklı ve rasyonel failer olarak kendi doğamızdan, içimizdeki doğadan kopmamıza yol açtığı düşünülüyordu, ama aynı zamanda bu bölünme sık sık, dışımızdaki do-

ğanın büyük birliğinden kopma olarak da görülüyordu. Ve bir başka açıdan, hesapçı akla yapılan aynı vurgu başka insanlarla empatik birlik kurmamızı engelliyordu. Dolayısıyla akılcı ve disiplinli modern düzen formlarının üç ayrı kopuşa yol açtığı düşünülebilirdi: Akılcı zihin hem kendi arzulayan doğasından, hem dağıtmakla tehdit ettiği topluluktan hem de doğadaki büyük hayat akışından kopartılıyordu.

Schiller, *Estetik Eğitim*'deki altıncı mektubunda, bireydeki bölünmelerin topluluktaki bölünmelerle etkileşimini, onları desteklemesini ve benzer şekilde, her insanın iyileşmesinin başkalarının iyileşmesine katkıda bulunabileceğini dahice ve son derece etkili bir şekilde anlatır.¹⁴ Bu anlatının yankıları modern kültürde hâlâ görülür, örneğin 1968 Mayıs'ında Paris'te düzenlenen öğrenci gösterilerinde olduğu gibi...

Ama bu yitirmişlik hissi, örneğin bir müstakbel sosyalist toplumu hedefleyen hümanist ihya programlarına güç katmakla kalmaz; aynı zamanda geçmişe dönük bir bakışa da kuvvet kazandırmıştır. Buna göre paradigma ardımızda, bazen bir ideal Yunan kent devletinde, bazense gerçek ahenge kavuşmuş bir ortaçağ toplumundadır; örneğin Novalis'te, onun *Christenheit, oder Europa*'sında veya başka bir biçimde, Carlyle'in *Past and Present*'indedir. İşleri daha da karmaşıklaştıran şey, geleceğe ve geçmişe bakan modellerin birleştirilebilmesidir. Örneğin yine romantik dönemde görüldüğü üzere, Hristiyan toplumunun ilerleyişi yüzünden bozulan Yunanların güzel birliğini geri kazanmayı uman, ama bunun ancak daha yüksek bir sentezle başarılabilceğini düşünenler vardı (Hölderlin, genç Hegel).

Aslında bir sarmal forma dayanan bu ana anlatılar romantik dönemde epey yaygındılar.¹⁵ Başta bir birlik bulunduğunu, bunu daha sonra iki terimi karşı karşıya getiren bir bölünmenin izlediğini düşünüyorlardı: Akla karşı duygular, insanlara karşı doğa vs... Bu ise, terimleri korurken aradaki karşıtlığı ortadan kaldıran, tekrar elde edilmiş, daha karmaşık ve zengin bir birliğe imkân sağlıyordu. Bu anlatı formu Hegel aracılığıyla Marx'a aktarıldı ve modern tarihte muazzam bir güce sahip oldu.

(3) Bu üçlü bölünmenin bir ayağına odaklanırsak, tamponlanmış benliğe yapılan bir itirazı seçebiliriz. Buna göre, kendimizi sihirli dünyaya kapamakla, doğada var olan muazzam bir hayat ve anlam kaynağından mahrum kalırız. Gerçi bunun geçmişe dönüş çağrısı olarak görülmesi şart değildi. Tersine, romantikler daha çok doğayla aramızdaki bağlantıyı ifade gücümüz aracılığıyla tekrar kurmanın yeni yollarını keşfediyorlardı.

Romantik dönemde doğayla birlik için yine çoğunlukla Yunanlar model alındı. Bu, Schiller'in *Yunan Tanrıları* adlı şiirinde güzel bir şekilde ifade edilmiştir. Antik devirde benlikle birlik ve doğayla his yoluyla komünyon, hayatın kanıksanmış bir gerçeğiydi.

Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floss da lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand.
An der Liebe busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.
(Şiirin sihirli pelerini,
Henüz neşeyle sarmalarken gerçeği,
Hayatın doluluğu yaradılışın içinden akardı.
Ve şimdi hiç hissedilmeyecek duygular hissedilirdi.
İnsanoğlu Doğa'daki yüce soyluluğu fark ederdi.
Onu sevginin bağrına basan,
Çömeze göre her şey,
Tanrı'dan bir izi sergilerdi.)

Ama bu komünyon artık yok edilmiştir; karşımızda “Tanrı yoksunu bir doğa” vardır:

Unbewusst der Freuden die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewarh des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluht,
Dinet sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.
(Sunduğu hazzardan habersiz
Kendi görkemiyle mest olmadan hiç
Kendisine yön veren ruhun farkına varmadan
Artık kutsallığımla kutsanmadan
Yaratıcısının ihtişamına duyarsız kalarak
Sarkacın ölü hareketleri gibi
Yerçekimi kanununa uyan bir köledir
Tanrı yoksunu doğa.)

Bu kıtalardaki kötümserlik bir yana, bu kopuş da sarmal bir geri kazanılan birlik anlatısının parçası olabilirdi.

(4) Bu doğadan kopuş meselesine açıklama getirmenin özellikle bahsedilmeye değer bir yolu vardır. Dünyaya veya insan yaşamına yönelik tümüyle araçsal, “rasyonel” bir yaklaşımın benimsenmesinin yol açtığı sıkıntıdan bahsediyorum. Bunun (3) ile arasındaki yakın bağlantının sebebi, genellikle bizleri doğadan, içimizdeki ve dışımızdaki hayat akışından koparan şeyin, bu yaklaşım olduğunun düşünülmesidir. Ama yine de farklı olarak araçsal yaklaşıma yapılan saldırı, bu dışı kapalılığın yıkıcı sonuçlar doğuran bir başka yönünü ele alır. Hayatlarımızı veya doğayı kontrol altında tutmaya çalışırken, onlardaki derin ve değerli şeylerin çoğunu yok etmişizdir. Araçsal akıl tarafından bozulabilen, ama tekrar sağlanamayan dengelerin önemine karşı körleşmişizdir. Günümüzdeki tartışmalarda bu dengelerin en önemlisi biyosferin ekolojik dengesidir elbette. Burada bahsettiğim itiraz, zamanımızın ekolojik hareketleri için kesinlikle vazgeçilmez önem taşımıştır. Bu hareketlerin bazılarının temelinde araçsal akla ilişkin kaygılar yatar kuşkusuz, ama tüm ekolojik hareketinin önemli bir kısmı, çevreyi sadece insani amaçlar açısından oynayabileceği role göre değerlendiren bu yaklaşımı benimsemenin temelde yanlış olduğu, bir körlük, kibir, hatta saygısızlık olduğu düşüncesine dayanır.

Bu tepkinin de hem inançsız hem de Hristiyan formlara bürünebileceğini söylemeye gerek yok.

III. Bu “Romantik” eksenler grubuna karşılık, ona pek çok açıdan karşıt olan bir başkası vardır. Romantiklerin bölünme eleştirisi iyileştirici bir çözüm önerir gibiyken, şimdi bahsetmek istediğim eleştiriler bu modern yaklaşımı fazla yüzeysel ve modern bulurlar. Genellikle çözümsüz bir bölünmüşlükten dem vururlar ve trajediden bahsedebilirler.

(1) Güçlü bir dindarlıkla kol kola gidebilen veya gitmeyebilen bir tavır da, deistik inayet kavramını saçmalığa ve şımarıklığa varan bir iyimserlik sayarak reddetmektir. Sözde her şey iyilik içindir. Bu fazlasıyla basmakalıptır ve varlığını hepimizin bildiği trajediyi, acıyı, çözümsüz ıstırapı inkâr eder gibidir. Bu itirazın yapılmasına vesile olmuş en meşhur olay 1755'teki Lizbon depremiydi. Ve en meşhur ifadesi muhtemelen Voltaire'in *Candide*'indedir; orada bu olaya duyan tepkinin hiç de dindarlığı beslemediği açıkça gösterilir. Tersine,

bütün inayet kavramını ve dahası Tanrı'ya inancı sorgulamakta kullanılabilir. Hatta bu itirazın son iki yüzyıldaki en önemli etkisi budur belki de. İnançsızlığın Hıristiyanlığa yönelttiği en yaygın eleştirilerden biri, Hıristiyanlığın çocukça bir şekilde iyicil bir insan yaşamı tablosu sunması ve sonunda her şeyin düzeleceğini söylemesidir, ki gerçekten olgun bir insan buna inanamaz, bunsuz yaşamaya gönüllüdür ve gerçeği kabullenecek cesarete sahiptir. Aslında 18. yüzyılda deizmden dışlayıcı hümanizme geçen insanları harekete geçiren başlıca etkenlerden biri buydu.

Buckley'nin gösterdiği gibi, Hıristiyanlığın *inayet deizmi* ve özellikle de din müdafaaları bağlamında tek taraflı olarak tanımlandığına delalet eden bir itirazdır bu.¹⁶ Tarihsel olaylar düzeninin ve modern tartışmanın gelişiminde deizmin oynadığı anahtar rolün önemini gösterir. Ama bir yandan da ıstırapı ne yapacağını bilemeyen liberal, steril bir Hıristiyanlığın süregelmesi de bu itirazı az çok meşru hale gelir.

Bu itirazda bir derinlik vardır. Deizm ya da Hıristiyanlık gerçekçilikten uzaklıkla maluldür, ama ayrıca burada bir ahlaki itiraz da vardır. Gerçekçilikten uzaklığın ahlaki bir kusur olması her zaman şart değildir. Hıristiyanların ya da anarşistlerin ütöpik umutlarını ve başkalarının ulaşılması imkânsız saydığı hedefler için savaşmaya gönüllü olmalarını takdir edenler bile çıkabilir. Ama mantıksızlık derecesinde iyimserlik söz konusu olduğunda, gerçekçilikten uzak olma bir toyluk, cesaretsizlik ve gerçeklerle yüzleşememe belirtisi sayılır.

Dahası, bu tür bir iyimserliğin bir bakıma hayatı ucuzlaştırdığı, yüzeyselleştirdiği düşünülür. Hayatın trajedisini görmek sadece onunla yüzleşecek cesareti bulmakla ilgili değildir; hayatın derinliğini ve ihtişamını fark etmekle de ilgilidir. Derinlik vardır, çünkü ıstırap hayata dair daha önce, her şeyin yolunda görüldüğü zamanlarda fark edemediğimiz bazı anlamları bariz kılar; bir sanat formu olarak tragedyanın hedefi de budur zaten. Yüceliği mümkün kılan şey, ıstırap katlanmanın veya onunla mücadele etmenin bazı şekilleridir. Yani tuhaf bir şekilde, hayatı sorunsuz bir saadet hali olarak gösteren bir tablo bizden bir şeyler çalar.

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde, insanların acıya değil anlamsız acıya katlanamadıklarını söylerken kastettiği budur şüphesiz. Acıyı anlamlandırmaları gerekir. Nietzsche ayrıca, tam da adli-cezai model dediğim şeyden, yani günah işlediğimiz için acı çektiğimiz fık-rinden, normalde katlanılmaz olan bir şeyi anlamlı kıldığı için kısmen itibar edilmiş bir inanış örneği olarak bahseder.¹⁷

Nietzsche bu konuda haksız değil, gerçi belirli bir anlamın değil de herhangi bir anlamın istendiği fikrine ilişkin şüphelerim var. Bu fikir ilerde de göreceğimiz gibi, modern hümanist din anlayışımızda epey yaygınlığı olan bir fikirdir ve insanlardaki din açlığına oldukça belirli (ve bence şüpheli) bir boyut katar. Pek çok başkalarının yanı sıra örneğin Weber ve Gauchet de bu noktada Nietzsche'yi takip ederler.¹⁸

Ama yine de burada önemli bir nokta vardır. Fazlasıyla iyicil bir insanlık durumu tablosu kritik bir şeyi, bizim için önemli olan bir şeyi dışarıda bırakır. Yaradılışın (Barthes'ın dediği gibi) karanlık bir yönü vardır; mutluluğun yanı sıra, birçok masumun çektiği acılar da vardır. Ve bu yetmezmiş gibi acı göz ardı edilir, kurbanların öyküsü çarpıtılır, sonunda unutulur ve ne düzelme ne de telafi olur. Komünyonun, birliğin yanı sıra bölünme, yabancılaşma, hınç, unutma vardır; bunlar asla uzlaşmaz ve tekrar bir araya getirilmezler.

Hıristiyanlıkta görüldüğü gibi, bir din bunun son söz olduğunu reddetmek istese bile yaşadığımızın bu olduğunu, bunun nihailiğini sürekli deneyimlediğimizi göz ardı edemeyiz. Bütün büyük dinler bu durumun farkındadır ve onu inkâr etmeyen, gerçekliğini ciddiye alan bir öbür dünyaya umut bağlarlar.

Yaradılışın yanı sıra yıkımı da getiren Şiva'nın dansı gibi bir imge veya Kali gibi bir tanrıça bunun yansımasıdır. Adli-cezai model de tüm kusurlarına karşın öyleydi. Yani yaradılışın karanlık yönüne açıklama getiriyordu. Modern Hıristiyanlar olarak çoğumuzun içinden geldiği gibi, bu modeli doğrudan yok saymak bir boşluğa yol açar. Ya ortaya inandırıcı olmayacak kadar iyicil bir tablo çıkarır ve bu tablo insanları inançsızlığa veya hiper-Augustinusçu inanç tarzına geri dönmeye sevk eder ya da Tanrı-insanın ıstırabının, *çarmıha gerilişin* dünyayı iyileştirmesi gizemine geri dönüşü sağlar. Yaradılışın karanlık yönü görmezden gelinmeye çalışıldığında Hıristiyan inancının bu merkezi gizeminin görünmez hale geldiği kesindir.

(2) Tam da deizmle hümanizmdeki iyilikseverlik ve evrenselcilik modellerine karşı verilmiş bir tepki daha vardır. Bu modellerin insanları aynı seviyeye indireceği savunulur. Herkes eşit olacaktır ve aristokrasinin eski erdemlerine, örneğin kahramanlık erdemlerine, savaşçı erdemlerine artık değer verilmeyecektir.

Bu itirazda, modern hümanizmin ve “uygarlığın” eşitliğe meyletmesi savaştan çok barışa değer verilmesiyle, “burjuvazinin” üretim erdemlerinin desteklenmesiyle ve acının ortadan kaldırılmasıyla aynı kefeye konur; “aşırılığın” ve “israfın” reddiyle aynı bağlamda ele

alınır. Ve bu projenin tamamı seviyeleri eşitleyeceği, korkaklığa yol açacağı, bütün yüce ve zor idealleri olumsuzlayacağı, her türlü kahramanlığı olumsuzlayacağı gerekçesiyle reddedilir.

Bunu Maistre gibi sağcı düşünürlerde, ama aynı zamanda Tocqueville’de; Baudelaire’de, keza Nietzsche’de; Maurras’da, ama aynı zamanda Sorel’de de görebiliriz. Solda veya sağda yer alabildiği gibi (gerçi 20. yüzyılda daha çok sağda görülmüş olabilir), aynı zamanda hem dindarlık formlarına (o büyük uğraşlar, çilecilik ve özveri nerededir?) hem de tümüyle Hristiyanlık karşıtı formlara da bürünebilir (Nietzsche bu modern liberal eşitlikçiliği Hristiyanlığın başka biçimlere girmesi olarak görmüştür).

(2)’nin (1)’le kolayca birleşebildiğini söylemek gereksizdir, ama itiraz farklı bir eksende yatar, dolayısıyla onları birbirinden ayırıyorum.

(3) Önceki ikisiyle yakından ilintili olan bir diğer itiraz, modern düzen fikirlerinde zımnen mevcut olan mutluluk anlayışının eleştirisidir. Bu anlayışın özellikle en basit, dünyevi veya duyumsal formlarına, tıpkı bazı faydacılık türlerine olduğu gibi, genellikle fazlasıyla yavan, yüzeysel, hatta aşağılayıcı olduğu suçlaması yöneltilir. Dahası sadece bir zihinsel hatayı, yanlış bir mutluluk kuramını yansıtmakla kalmaz, modern dünyaya yayılıp insan yaşamını yozlaştırabilecek küçültücü bir pratiğin modeli de olabilir. Bu şekilde yozlaşan insanlar sonunda varlıklarının anlamını “les petits et vulgaires plaisirs”de [bayağı ve kaba hazlarda] bulacaklardır, ki Tocqueville’e göre yumuşak despotizmle yönetilen insanların sahip olmayı sürdürdükleri tek kaygı budur.¹⁹ Nietzsche’nin daha da korkutucu vizyonuna göre, bu yozlaşmış varlıklar nihayetinde “son insanlar” olacaklardır.²⁰

Modern tartışmaların doğrusal olmayan uzayında bu eksenin ilk iki eksenle iç içe geçtiği barizdir. Bir bakıma (2)’ye açıkça yakındır, çünkü bu mutluluk fikrinin insanlığa yakışmadığına, bayağı olduğuna hükmedilir; bir başka açıdansa (1) ile ilişkilendirilebilir ve son derece hayalci, gerçekçilikten uzak olduğu söylenebilir. İnsanlar ne kadar uğraşırlarsa uğraşınsınlar bu şekilde gerçekten mutlu olamazlar. Bu yöndeki çabaları ya doğal ve karşı konulamaz ıstırap ve ölüm tarafından ya da içlerindeki bastırılmış his, daha yüce bir şey için doğdukları hissi tarafından boşa çıkarılacaktır. Bu eleştiri Hristiyan yazarlar tarafından sık sık yöneltilmiştir; ancak Nietzsche’nin çizdiği, küçümseyici son insan tablosunda da görülebilir.

Bu son üç eksen sabit konum alışları belirlemek yerine ihtilaf tiplerini tanımlarlar. Yani herhangi bir belirli eleştirel konuma, daha

talepkâr bir yaklaşımla aynı eleştiri yöneltilebilir. Dolayısıyla, (3)'ü örnek alırsak, Helvétius'un yaptığı en aşağı düzeydeki hazcı tanım, insan mutluluğu tablosuna bir dizi çok daha yüce duyguyla birlikte yaradılıştan gelen bir erdem sevgisini de katan Rousseau tarafından yoz olarak görülebilir. Ama daha trajik bir açıdan bakıldığında, erdemli bir cumhuriyette ahenk içerisinde kendini gerçekleştirme fikri epey ütöpik kabul edilebilir ve insanın kendini aşması yönünde daha talepkâr olan bir yaklaşım açısından fazla hoşgörölü, yeterince kahramanca olmayan, "fazlasıyla insanca" bir tavır olabilir.

Az çok radikal yönle bu kaymalar burada tanımladığım eksenlerin çoğunda baş gösterir. Madam de Stäel ve Benjamin Constant, faydacı Aydınlanmayı yeterince tinsel bulmuyorlardı, ama Chateaubriand da onları, fazla kaba hümanistler olarak görüyordu vs.

(4) Bir başka bağlantılı itiraz hattı ölümle ilgilidir. Modern hümanizm, ölüme yer vermeyen bir insan gönenci anlayışı geliştirmeye meyllidir. Ölüm sadece gelişmenin iptalidir, nihai iptalidir; onunla savaşılmalıdır ve son ana dek ertelenmelidir. Aydınlanma sonrası dünyada bu yaklaşıma karşı çok çeşitli görüşler geliştirilmiştir ve bu görüşler ateist veya en azından aşkınlık konusunda muğlak ve belirsiz görüşler olsalar da ölümden, hiç değilse ölüm anında veya ölüm noktasında ayrıcalıklı bir konum, hayatın anlamının, hikmetinin anlaşıldığı veya hayatın içinde olduğundan daha çok yakınlaşılabilen bir konum görmüşlerdir.

Mallarmé, Heidegger, Camus, Celan, Beckett: Önemli olan şey bu kişilerin marjinal, unutulmuş figürler olmamaları, eserlerinin kendi çağlarının tahayyülünü kavramış olmasıdır. Bu yaklaşımı tümüyle anlamasak da, hümanizmle inanç arasındaki mücadeleyi anlamaya yönelik herhangi bir girişimde göz önünde bulundurulması gerekir. Tuhaftır ki dini, en azından dinin kabul görmüş şeklini reddetmelerine rağmen bu yazarlarda ve başkalarında da, dinsel geleneği çağrıştıran birçok şey görülür.

Zamanın Karanlık Uçurumu

Önceki bölümde özetlediğim ihtilaf eksenleri, günümüzde inanç ve inançsızlıkla ilgili tartışmaların çoğunda belirleyicidir. Ama savunduğum gibi, mesele sadece inançla inançsızlığın, Tanrı inancıyla dışlayıcı hümanizmin tartışması değildir. Akıntılar çeşitli yönlere saparlar.

19. yüzyılda inançsızlık epey yükselişe geçmişti. Bundan sadece birçok insanın inancını yitirmesini ve kiliseleri ya da sinagogları terk etmesini değil, yeni duruşların, yeni inançsızlık konumlarının veya alanlarının benimsenmesini de kastediyorum. Üçüncü anlamıyla sekülerliğin yüzyıllar boyu yükselişinin öyküsü, inanca alternatif bir dışlayıcı hümanizmin yaratılmasının öyküsüyse, bu dönemde bu türden alternatiflerin sayısı ve kapsamı artar.

Bu dönemi 18. yüzyıldaki insanmerkezliliğe geçişin devamından çok, bir çeşit tekrarı olarak görebiliriz bir bakıma. Bunun sebebi güçlü bir dindarlık akımının bu ikisi arasında yer almasıdır. Bu akım Fransız Devrimi Savaşları dönemi civarında (ve kısmen inançsızlığın bu askeri gösterisine tepki olarak) İngiltere’de başlar ve Victoria’nın hükümdarlığının son yıllarına dek İngiliz toplumunu büyük ölçüde etkiler. Önce Evanjelikalizm, ardından resmi kilisedeki High Church* sofulu-

Dinde modernlik karşıtlığını ve şekli ön plana çıkaran inanç ve pratiklerin tamamı için kullanılsa da esasen 1660-1688 Restorasyonu sırasında mensuplarına ritüel kurallarına katı biçimde uyma öğüdü veren Anglikan Kilisesi içindeki bir dini akımının adıdır-y.n.

ğu muhalif kiliselerin güçlenmesiyle birlikte gelişir. Fransa’da bu, tabii ki Restorasyonla birlikte başlar. Kilise yitirdiği gücü geri kazanmaya ve dini pratik düzeyini artırmaya çalışır ve yüzyılın üçüncü çeyreğine dek bunu istikrarlı bir şekilde artırmayı başarır. ABD ise 1800’lerden itibaren Cumhuriyet’in kurucu babalarının çoğunun benimsediği deistik yaklaşımı az çok marjinalleştiren bir Evanjelikal konsensüsün, “İkinci Uyanış”ın etkisinde kalır. Kilise cemaatleri düzenli bir şekilde büyümeye başlar ve bu 20. yüzyılda da sürer.

Yani 19. yüzyıl ortalarında ya da sonrasında inançsızlığa yönelik bir bakıma yenidir. Mesele sadece bu akımın 18. yüzyıldaki selefinden daha geniş olması, hâlâ bu gelişmiş toplumların elitleri tarafından benimsense de daha yaygın olması değildir. Bu yöneliş niteliksel açıdan öncekinden farklıdır, bir bakıma daha derindir. Sadece Comte, Mill, Renan ya da Feuerbach’ın entelektüel formülasyonlarının Bentham, Helvétius ya da Holbach’inkilerden daha derin olduklarını kastetmiyorum (gerçi böyle olduğunu da düşünüyorum). Bu derinlik başka bir şeyin yansımasıdır: İnançsızlık yaklaşımları 18. yüzyıldaki benzerlerinden farklı olarak, 19. yüzyıl insanların yaşama dünyasına ve arka plandaki gerçeklik anlayışlarına daha derinden kök salmıştır.

Bu kök salışın çeşitli boyutları vardır, ancak ben burada iki tanesinden bahsetmek istiyorum. Birincisi, yukarıda bahsettiğim gibi, kozmostan evrene geçişin ilerlemiş olmasıdır.

Kozmostan evrene: Dünya tahayyülü değişmiştir. “Tahayyül” derken biri diğerinin koşulu olan iki şeyden bahsediyorum.

Birincisi yukarıda “toplumsal tahayyül” olarak tanımlanan şeye benzer. Hatta onun bir koşulu olarak görülebilir. Toplumsal tahayyül, topluma dair yaygın biçimde paylaşılan bir arka plan anlayışından ibarettir ve toplumun olduğu haliyle işleyişini mümkün kılan da budur. İki açıdan “toplumsaldır”: Yaygın biçimde paylaşıldığı ve toplumla ilgili olduğu için. Ama başka şeylerle ilgili olup da yaygın olarak paylaşılan anlayışlar da vardır ve bunlar sadece ilk anlamda “toplumsaldır”. Bunların arasında, içinde yaşadığımız dünyayı tahayyül etme yolları bulunur.

Toplumsal tahayyül nasıl toplumsal pratiklerimizi anlamlandıran anlayışlardan oluşursa, “kozmos tahayyülü” de etrafımızdaki dünyanın hayatlarımızı etkileme şekillerini anlamlandırır: Örneğin sarih kozmolojik doktrinler de dahil olmak üzere dinsel imge ve pratiklerimizde; başka memleketler ve çağlarla ilgili anlattığımız hikâyelerde; mevsimleri ve zamanın geçişini belirtme tarzımızda; ahlaki ve/veya

estetik duyarlılığımızda “doğanın” sahip olduğu konumda ve bir “bilimsel” kozmoloji geliştirme çabalarımızda (böyle çabalar varsa) dünyanın ne şekilde ortaya çıktığıyla ilgilidir.

Dünyayı tahayyül etme tarzımızdaki değişikliğin ikinci ve daha belirgin yönü bu listede sondan ikinci sırada yer alan maddeyle, yani doğanın ahlaki ve estetik tahayyülümüzdeki yeriyle ilgilidir. Dünya anlayışımızın oluşmasının çeşitli yollarından sadece biridir bu, ama burada anlatmaya çalıştığım değişim açısından özellikle önemli olduğundan üstünde durmak istiyorum.

Uygarlığımızda son beş asırda gerçekleşen bu değişim muazzamdır. Ruhlarla ve doğaüstü güçlerle dolu sihirli bir dünyadan sihirsizleştirilmiş bir dünyaya geçeriz; ama belki daha da önemlisi, belirli sınırları olan statik bir dünyadan, çağlara yayılmış bir evrimin ortasında, sonsuzmuş gibi görünen, engin bir dünyaya geçmiştizdir.

Daha önceleri dünya sınırlıydı ve belirli kozmos fikirleriyle, varlıklara biçim atfederek sınır koyan dünya düzenleriyle kuşatılmaktaydı. Platon’dan esinlenilmiş olan, kozmosun bir *varlık zinciri* olduğu fikri bunlardan birisidir: Lovejoy’un tabiriyle “doluluk ilkesine” göre işleyen kozmos, bütün mümkün varlık formlarını sergiler; olabildiğince zengindir. Ancak bu formların sayısı sınırlıdır ve tek bir temel ilkeler dizisinden türetilbilirler. Bu anlayışa göre dünya her ne kadar eğitimsiz insanlara engin ve çeşitlilik içeriyor gibi görünebilse de, aslında onun bu ilkelerle tanımlanan planın dışına çıkmadığını biliriz. Ne kadar derin ya da anlaşılmaz görünürse görünsün, bu rasyonel düzende bir sınıra gelip dayandığımızı, kenara dokunduğumuzu biliriz.

Burada bir çeşit kuramdan bahsediyorum. Ama tahayyül dediğim şey düzeyinde, bu kuramlar bir genel anlayıştan beslenirler: Bu anlayışta duyumsal, maddi dünyanın *idealar* tarafından içerildiği düşünülebilir, çünkü çevremizdeki şeyler bu *ideaların* cisimleşmiş halleri veya ifadeleri ya da doğrudan görülemeyen daha yüksek bir gerçekliğin işaretleri olarak görülmektedirler. Sihirli bir dünyada, böyle bir anlayış sorun teşkil etmez. Varlıklar ruhların ya da doğaüstü güçlerin mahalli olabilirler ve bu üstünde düşünülmeyen bir dolaysız “deneyim” meselesidir, çünkü genel kanı bunun normal olduğudur. Elden ayaktan düşüren bir hastalığı iyileştirmesini umduğum güçlü bir rölik, bana sıradan bir kemik olarak görünmez; ona dokunmanın şifa verici olduğu öne sürülebilir. Fenomenal bir şekilde bu şifa verme gücüyle doludur.¹

Olan şudur ki, birçok kişi, hatta uygarlığımızdaki pek çok kişi için bu varlık anlayışı tümüyle geçersizleşmiştir. Dünya onlara sihirsizleş-

tililmiş olarak görünür. Mesele sadece kozmos kuramlarına artık inanılmaması değildir; bu kuramlar artık tümüyle anlaşılır bile değildirler. Fiziksel gerçeklikleri ideaların cisimleşmesi veya ifadeleri olarak görmek çok da anlamlı gelmez.

Atalarımızın kozmosla ilgili tahayyülü başka tür bir fikirle, Yahudi-Hıristiyan dünya imajıyla, yani dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve *düşüş* ve *kefare*t öyküsünde Tanrı'yla insanların bağlantı kurduğu mahal olduğu fikri tarafından da biçimlendirilmişti. Bu da fiziksel gerçeklikteki kavranılamaz, afallatıcı derinlik hissine bir dış sınır çizen bir şekli varlıklara dayatıyordu.

Sınırlar zamanla konuldular. Modern bilim ruhunun ilahiyatçıları *yaratılışın* tam olarak ne zaman gerçekleştiğini hesaplamaya (Başpiskopos James Ussher'a göre M.Ö. 4004'te, 22 Ekim'de, saat 18:00'de gerçekleşmişti) yöneltmesinden önce bile, geçmişin derinlikleri içinde oynanan tanrı-insan draması tarafından çoktan şekillendirilmişti. Ama bu aynı zamanda sınırların da çeşitli olduğu anlamına geliyordu: Gördüğümüz dünya Tanrı'nın yarattığı dünyadır, içindeki hayvan, kuş ve balık türleri hep aynıdır. Dünya insanlara yuva olmadan önce bile, bu canlı yaratıklar orada hep var olmuşlardır.

Kutsal kitaplarca çizilen bu çerçeve zamanla kozmos çerçevesiyle iç içe geçti. Sürtüşmeler oldu elbette: Aristoteles dünyanın sonsuz olduğunu düşünüyordu ve bunu yoktan yaratılmayla bağdaştırmak güçtü. Ama Aristoteles de evrime sırt çevirmiş ve sabit bir türler hiyerarşisini savunmuştu.

Aynı zamanda, şeylerin daha yüksek bir gerçekliğin işaretleri ya da ifadeleri olarak görülmesi anlayışı, dünyanın yaratıldığı vizyonuyla kolayca bağdaştırılabilir. Tanrı'nın yarattığı şeylerin anlamı vardı, tıpkı söylediğimiz sözler gibi. Yeni Platonizm'den esinlenen ve "Dionysius Areopagita"nın eserinde ilk ifadelerinden birini bulan bir dünya anlayışı, ortaçağ ilahiyatının başlıca fikirlerinden biri haline geldi.

Bu Kitabı Mukaddes temelli çerçeve aynı zamanda altta yatan bu kozmos fikirleriyle iç içe geçmiş belirli bir çeşit dünya anlayışını destekliyordu. Şeylerin Tanrı'nın bizlere gönderdiği işaretler olarak anlaşılması, kısa ömürlü sabit kozmos fikrini pekiştirir. Etrafımızdaki dünya Tanrı'nın konuşma eylemidir ve Kitabı Mukaddes'in öyküsü bağlamında bu, gördüğümüz dünyanın Tanrı tarafından başlatıldığı standart öyküsünden başkasına yer bırakmaz. Görülen değişimlerin, afallatıcı farklılıkların ötesinde, ilk yaratılıştaki konulan sınırlar olmalıdır.

Ama bu sınır fikriyle tanımlanan bütün bir anlayış şekli tümüyle gözden düştü. Artık evren anlayışımız tam da enginlik ve kavranılamazlık tarafından belirlenir: Uzayın ve hepsinden öte zamanın enginliği; şimdiki formların evrimle ortaya çıkmalarına yol açan uzun değişimler zincirinin kavranılamazlığı... Ama insanlık tarihinde benzersiz olan şey, artık bu enginliğin daha önceki bir plan tarafından biçimlendirildiğine ve sınırlandırıldığına ilişkin net ve bariz bir anlayışın olmayışıdır. Daha önceki evren imgelerinde, evren -örneğin stoacı veya Hindu düşüncesinde olduğu gibi- uzun çağlar boyunca sürse de bir yinelenen döngüler fikri -örneğin stoacıların büyük yılları- tarafından sınırlanıyordu. Şimdiki varlık anlayışımız ise hiçbir yerde bir sınıra gelip dayanmaz.

İnsanların inançlarından değil, bizim varlık *anlayışımızdan* bahsettiğimi vurgulamak istiyorum. Hâlâ birçok kişi evrenin Tanrı tarafından yaratıldığını ve şöyle ya da böyle onun tarafından yönetildiğini savunur. Bahsettiğim şey, evrenin doğaçlama olarak tahayyül edilme ve dolayısıyla deneyimlenme tarzıdır. Evrenin maksatlı bir şekilde düzenli olduğunu artık öylece, sorunsuz biçimde düşünmek mümkün değildir. Her ne kadar derin düşünceler, meditasyon, ruhsal gelişim kişiyi bu düşünceye sevk edebilse de...

Bu değişimin öyküsü, evrim kuramı formunda bilimin ilerleyerek İncil kozmolojisinin yerini almasıyla ilgili çokça anlatılan öyküdür. Bilim önemli bir öğedir; gerçekten de bilimsel keşifler değişimde belirgin, hatta belirleyici rol oynamıştır. Bu öyküyle ilgili sorunum, bir *kuramın* diğerinin yerini nasıl aldığını anlatması; oysa benim ilgilenmediğim şey varlık anlayışımızın, kozmos tahayyülümüzün, bir başka deyişle arka plan anlayışının ve dünya hissinin tamamının nasıl dönüştürüldüğü.

Bunlar kesinlikle aynı şey değildir. Bazı kuramsal değişimler tahayyülümüzü etkileyebilir; çağdaş bilimdeki incelikli ve dışa kapalı gelişmelerin çoğu için geçerlidir bu. Bazen bilimsel değişim daha eski bir tahayyülün zayıflamasına veya yok olmasına yol açabilir. Ucu Darwin'e varan kozmolojik ve biyolojik keşifler için kesinlikle geçerlidir bu. Ama bu vakalarda bile, bilim önceki tahayyülün yerini nasıl bir tahayyülün alacağını belirlemez. Bunun için daha dolu ve zengin öyküyü, hem bilimin hem de tahayyülün dönüşümlerini kapsayan öyküyü takip etmemiz gerekir.

Buradaki amacımız sebebiyle en zengin anlatıyı seçmemiz gerekir. Ancak en basit "sekülerleşme" öyküsünü, yani "bilimin" tek başına

modern inançsızlığa yol açtığı öyküsünü kabul edersek, daha eksiksiz olan öyküyü göz ardı etmeyi hayal edebiliriz. Ama bunun tatmin edicilikten ne kadar uzak bir anlatı olacağını aşağıda kanıtlamayı umuyorum.

Daha geniş bağlamı göz ardı edersek, bilimin öyküsünün seyrini anlamak bile güçtür.

Kuramsal düzeydeki değişimin izini sürmek kolaydır. İki kategoriye ayrılabilir. Birincisi eski kozmosun boyutlarındaki muazzam artıştır; bu kozmosun merkezinde Dünya vardı ve gezegenlerle sabit yıldızlar onun yörüngesindeydiler. Bu kozmos eski insanların hayal güçlerine engin gelse de, dış gezegenlerle son buluyordu ve Kitabı Mukaddes'in öyküsü onun zamandaki başlangıcını belirliyordu. Oysa şimdi güneş sistemimizin sadece bir galaksideki tek bir yıldızın yakın çevresi olduğu fikri gelişir; ardından da bu galaksinin sadece sayısız galaksiden biri olduğu fikri. Giordano Bruno bu sayısız dünyalardan oluşan sonsuz evren fikrini daha 16. yüzyılın sonlarında ortaya atmıştı.

Ancak mekânsal genişleme sadece dışarıdaki enginliğe ilişkin değildir, mikroskopik dünyanın da sınırlarını genişletir. Gündelik yaşamda bilincinde olduğumuz şeyler, yalnızca bizi çevreleyen muazzam bir evren tarafından etkilenip belirlenmekle kalmazlar, aynı zamanda her birinin doğası, ayrıntıları, sonsuz küçüğün keşfedilmemiş bölgesinde yatan bir mikro-yapı tarafından şekillendirilir. Gerçeklik, köklerini bilinmeyene ve henüz keşfedilmemiş olana yayar dört bir yanda. Dünya'nın "kozmos" değil "evren" olarak kavranmasını belirleyen bu anlayıştır; ve evrensel yaklaşımın kozmos tablosuna kıyasla "derin" olduğunu söylerken kastettiğim budur.

Ama bu kuşatılamaz uzaya açılış huşuya kapılmamıza yol açsa da, zamandaki genişlemenin etkisi belki daha da büyük olmuştur. Sadece 5000-6000 yaşındaki kısıtlı bir kozmosta olduğumuzu düşünürken, Buffon'un tabiriyle "le sombre abîme du temps"dan² (zamanın karanlık uçurumundan) geldiğimizi düşünecek noktaya geldik. Bu çarpıcı imge, etrafımızdaki uzayın tersine ardımızda uzanan engin zamanın, yaradılış, varoluş sürecimizi gizlediği gerçeğinden alır gücünü. Engin galaksiler evreninin, büyük bölümü boş olduğu sürece karanlık olduğu düşünülebilir, ama aynı zamanda sayısız yıldız tarafından aydınlatıldığı da düşünülebilir. Ardımızda yatan sayısız çağlarsa başka bir anlamda karanlıktır; onları keşfetmeye çalışırken kendi şafağımızın alacakaranlığıyla ve onun öncesinde de içinden bilinçli –ışığı taşıyan– hayvanlar olarak çıktığımız geceyle karşılaşırız.

Süreklilik taşıyan Kitabı Mukaddes anlatısı, bir kuyuyu (ki şimdi bakılınca epey sığ görünmektedir) dibine kadar aydınlatan bir huzme gibiydi. Bu anlatı terk edilince veya artık doğru bir zamandizini sunmadığı fark edilince, uzak geçmiş karanlıklaşıp. Karanlıktır çünkü dipsizdir.. Buffon kısmen bunu kastediyordu şüphesiz. Ama aynı zamanda karanlıktır, çünkü bildiğimiz ışığın, yani varlıkların bilinçli farkındalığının belirmesinden önce gelir. Bu belirişin kendisi de, anlaşılmasının veya hatta hayal edilmesinin güç olması anlamında “karanlıktır”.

İnsanlar artık kozmosun başlıca mensupları değillerdir; yakın zamanın incecik bir şeridinde yer alırlar sadece. Diderot’nun söylediği gibi:

“Qu’est-ce que notre durée en comparaison de l’éternité des temps? Suite indéfinie d’animalcules dans l’atome qui fermente, même suite indéfinie dans l’autre atome qu’on appelle la Terre. Qui sait les races d’animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d’animaux qui succéderont aux nôtres?”³

(Zamanın sonsuzluğuna kıyasla insan ömrü nedir ki? ... Hareketli atomun içinde sonsuz çeşitlilikte, minicik hayvanlar vardır ve aynı sonsuz çeşitlilik Dünya adlı diğer atomda da bulunur. Bizden önce hangi hayvan türleri vardı kim bilir? Bizden sonra hangi hayvan türleri olacak kim bilir?)⁴

Darwin’dan neredeyse bir yüzyıl önce yazılmış olan bu pasaj, bizi ikinci değişim kategorisine getirir. Eski kozmos fikirlerine göre dünya sabitti, değişmezdi. Oysa bizim evren bilincimize varlıkların evrim geçirdiği anlayışı egemendir. Evrim, içinde gerçekleştiği zamanın boşluğu kadar engin ve keşfedilmesi güçtür. Bu kategoriye iki alt kategoriye ayırabiliriz: İçinde yaşadığımız dünyanın daha önceki bir safhadan geliştiği kanısına varmak; ve bu dünyadaki yaşam formlarının ve özellikle insanın evrimleştiği, değiştiği kanısına varmak.

Sınırlı, sabit bir kozmos anlayışından engin, evrilen bir evren anlayışına geçiş 17. yüzyılın başlarında başlar ve kabaca 19. yüzyıl başlarında tamamlanır. Darwin’in 1859’da yayımlanan *Türlerin Kökeni*’nin belirgin bir son nokta olduğu söylenebilir.

Buna klasik bir başarı öyküsü, gerçekleri sağduyuyla açıklama çabasının sonunda geleneksel, otoriter inanca galip gelmesinin öyküsü olarak bakabiliriz. Bazı keşiflerin geleneksel öyküyle bağdaştırılmasının güçlüğü göz önüne alındığında, bunda doğruluk payı vardır. Örneğin taşlardaki fosil keşifleri... Ancak öte yandan, Musa öyküsünün

5000-6000 seneyi kapsadığı düşünülürken başka halkların, Mısırlıların, Keldanilerin, Çinlilerin zaman perspektifleri çok daha uzak geçmişleri kapsıyordu. Ayrıca Yeni Dünya'nın, yeni halkların, henüz bilinmeyen hayvan türlerinin keşfedilmesini tufan öyküsüyle bağdaştırmak güçtü. Günümüzdeki bütün insanlarla hayvanlar tufandan sağ kalanlarsa, Amerika'ya nasıl gitmişlerdi? İnsanlar oraya gemiyle gitmiş olabilirlerdi, ama ya geyikler?

Ancak son onyılların bilim felsefesi, tatmin edici bir alternatif açıklama sistemi olmadan, en su götürmez gerçeklerin bile bize yerleşik inançlarımızı terk ettiremeyeceğini ve hatta çoğunlukla bu eski inançlara göre yorumlanacaklarını öğretmiştir.

Dolayısıyla fosillerin kayaların içinde oluşan jeolojik formasyonlar oldukları düşünüldü. Keldanilerin anlatısı, gerçek dinle bağları kopmuş ve kendilerine antik bir şecere atfederek önemlerini artırmaya çalışan insanların, değersiz ve boş spekülasyonu olarak görülüp reddedilebildi.⁵

Bu “gerçeklerin” bilimsel meyve verebilmeleri için iki şey gerekiyordu, alternatif sistemlerin erişilebilir hale gelmesi ve eski kozmos fikirlerinin hayal gücündeki etkisinin azalması.

Birincisi bir bakıma zaten vardı. Antik dünyada Lucretius bir “evrim” tablosu sunmuştu, hayvanların ve insanların kendiliğinden doğumla topraktan çıktıklarını söylemişti. Bir bakıma bazı Epikür-cü-Lucretiusçu fikirlere geri dönüş olan modern mekanikçi fiziğin başlangıcı da bir fiziksel değişim kuramının yolunu açmıştı. Descartes'ın sunduğu anlatıda, şimdiki dünya düzeninin başlangıçtaki madde dağılımından bağımsız olarak, süregelen fizik kanunlarının işleyişine uyarak ortaya çıkışı anlatılıyordu.

İkincisine gelince, eski kozmos fikirlerinin etkisinin, hiç değilse bu bilimsel kuramları sunan ve tartışan eğitimli elitler arasında nasıl azaldığını kolayca anlayabiliriz. Bu kozmos fikirleri iki özellikle yakından bağlantılıydılar. İlki, yukarıda açıkladığım gibi dünyanın sihirli olarak, varlıkların ruhların ve doğaüstü güçlerin ifadeleri-tezahürleri olarak algılanmasıydı. İkincisi ise, seküler olaylar zincirinin yüksek zamanlarla, Platoncu ebediyetle ya da Tanrı'nın ebediyetiyle iç içe geçtiği karmaşık bir zaman anlayışıydı. Dünyanın sihirsizleştirilmesinin, yüksek zamanların gözden düşmesinin geleneksel yaklaşımı zayıflatmaması mümkün değildi.

Tanrı'nın ebediyeti içinde yer alan ve orada maksatlı bir yaradılış olarak beliren 6000 yıllık kısa bir süre inancından vazgeçmek, o ebe-

diyet hissedilen bir varlık olduğu sürece, gücü belirli yerlerde, zamanlarda ve eylemlerde hissedilebildiği sürece zordu. Ama insanlar yavaş yavaş, bütünüyle seküler bir zamanda yaşar oldukça, Tanrı'nın sonsuzluğu veya yaradılışın yaşı ne kadar mantıklı sebeplerle desteklenirse desteklensin sadece bir *inanç* meselesi halini aldıkça, hayal gücü tuhaf gerçekleri açıklamanın başka yollarına kolayca kayabilir hale geldi.

Michael Buckley'nin bahsettiği⁶ ve daha önce ele aldığım çarpıcı gerçeğin, bu yüzyıllarda Hristiyan din müdafaalarının evrenin tasarımıyla Tanrı'nın varlığının ve iyilikseverliğinin kanıtlarının görülebileceği iddiasına fazlaca odaklanmalarının arka planında bu vardı. İmanın yoluna hayatın anlamını düşünerek ve Tanrı sevgisini hissederek girmiş olması çok daha muhtemel modern bir inanan kişi için, kozmik tasarımın özdeksel yönünde bu şekilde odaklanması en hafif tabirle tuhaf gelir. Bunu büyük ihtimalle yetersiz ve alakasız bulacaktır.

Yine de Robert Boyle'un vasiyetinde "kâfirlerle, yani ateistlere, teistlere [yani deistlere], paganlara, Musevilere ve Müslümanlara *Hristiyan Dini*'ni yılda sekiz vaaz vererek kanıtlaması karşılığında eğitilmiş bir ilahiyatçıya"⁷ yıllık 50 pound ödenek ayırdığını görürüz. Boyle'un vaizleri dönemin bazı ünlü düşünürleriydi ve varlıkların tasarımı yoluyla Tanrı'yı, Tanrı'nın iyiliğini ve İncil öyküsünün doğruluğunu kanıtlamaya fazlasıyla odaklanmış durumdaydılar.

O insanların dinsel his derinliği taşımadıkları anlamına mı gelir bu? Kesinlikle hayır. Atomcu mekaniğin, "parçacıkçı felsefenin" büyük kuramcısı Boyle'un böyle bir fon ayırması rastlantı değildi. Tümünüyle seküler zaman içindeki bu sihirsizleştirilmiş dünyaya geçişin, birebir deneyimlenen kozmos anlayışıyla yakından bağlantılı bir inancı kırılğan hale getirmemesi mümkün değildi.

Aslında mekanikçi kuram eski kozmos fikrinin bir yönünü, şeylerin *idealar* tarafından düzenlendiğine ilişkin Platoncu görüşten esinlenen yönü çürüttü. Ama kozmos fikrinin diğer yönüyle, yani bu dünyayı müşfik bir Tanrı'nın, kısmen insanlara yardım etmek için yarattığı fikriyle örtüşebilirdi pekâlâ. Bu maksat iddiası artık mekanik bir tarzda, varlıkların bizlere faydalı olmak için tasarlandıkları fikriyle tekrar benimsenebilirdi. Daha önce açıkladığım modern ahlaki düzenin temelinde yatan fikirlerden biridir bu.

Ama mekanikçi kuram, inancı temelde Platon'u ve Aristoteles'i çürüterek zayıflatmadı. Asıl sebep mekanikçiliğin sihrin, etrafımızdaki şeylerde ifade bulan-tezahür eden yüksek gerçekliğin altını oyması ve dolayısıyla Tanrı'nın kozmostaki varlığını artık birebir (veya en azın-

dan eskisi gibi) deneyimlenmeyen bir şeye dönüştürmesiydi. Tanrı'nın gücü artık eskisi gibi hissedebileceğiniz veya görebileceğiniz bir şey değildi. Tıpkı ustaca kurulmuş bir mekanizmada, bir makinede yaratıcının veya kullanıcının amaçlarını görmemiz gibi, Tanrı'nın gücünün de artık eşyanın tasarımından anlaşılması gerekiyordu. Makine benzetmesi, özellikle de evrenin saate benzetilmesi zamanın söyleminde tekrar tekrar beliren bir imgeydi.

Din müdafilerinin tasarıma bu denli odaklanmalarının sebebi burada entelektüel bir meselenin olması değildi sadece: Elbette insanlar şüpheye kapılabilir ve onlara tasarımın maksatlı ve müşfik olduğunun gösterilmesi gerekir. Ancak bu nazik noktadaki hararetin asıl sebebi, insanların eskiden bir varlığın mevcudiyetini hissettikleri ve bu hissin sağladığı desteğe alıştıkları bir dünyada şimdi yoğun bir eksiklik duyuyor olmalarıydı. Çoğu zaman, bu destek eksikliğinin inançlarını zayıflattığını ister istemez hissediyor ve zayıflatmaması gerektiği konusunda güvence verilmesine çokça ihtiyaç duyuyorlardı.

Sadece Boyle Vaizleri'ni dinleyenlerin değil, muhtemelen vaizlerin ve Boyle'un kendisinin de hissettiği bir ihtiyaçtan bahsediyorum elbette. Ancak daha sonraları, herkes sihirsizleştirilmiş evrene alıştıktan ve artık inançlılar Tanrı'nın varlığını hissetmenin başka yollarına odaklandıktan sonra, bu tasarım saplantısı bize tuhaf gelmeye başlar.

Eskiden beri süregelen desteklerin birden geri çekilmesinin rahatsız edici etkileri son yüzyıllarda çeşitli bağlamlarda yinelenmiştir: Örneğin tepeden inme reformlarda, resmi makamların birden kutsal alanı korumayı kesmesinde (İngiliz Reformasyonu, Fransız Devrimi vs.) veya ileride yüzyılımızı irdelerken göreceğimiz gibi, kırsal cemaat toplumunun zayıflamasında... İnsanların verdikleri tepkiyi inanç ve inançsızlık arasındaki ebedi çekişmeden çok bu hissedilen ihtiyaç bağlamı belirler. 17. yüzyıl din müdafileri de bu kurala bir istisna oluşturmuyorlardı.

Kozmos fikrinin Platoncu yönünden vazgeçen birçok inançlı, Kitabı Mukaddes'in bütün ayrıntılarına daha da sımsıkı tutunmaları gerektiğini hissettiler. Eski kozmos fikrinde alametlere ve tekabüliyetlere geniş yer veriliyordu. Yeni bilim bunlardan, Bacon'ın tabiriyle idollerden kurtulmak ve göstergesel boyutu bulunmayan varlıklar âlemi olarak fiziksel gerçekliğin birebir açıklamasını sunmak istiyordu. Protestanların Kitabı Mukaddes'in mutlak otorite olduğunu vurgulamalarıyla birlikte bu durum; analogileri, tekabüliyetleri ve simgesellik ilişkilerini barındıran eski çok katmanlı Kitabı Mukaddes yorumu-

nun bastırılmasına yol açtı. Dolayısıyla Kitabı Mukaddes temelde bir vakayiname olarak görüldü ve orada anlatılanlardan azami ölçüde kesinlik elde edilmeye çalışıldı: Galileo sonrası dönem için tipik olan bu proje, sonunda Başpiskopos Ussher'ın gülünç ölçüde titiz hesaplamalarına yol açtı.

Bu çerçeveden bakıldığında, Hristiyan inancının tamamı Tekvin Kitabı'ndaki ayrıntılı anlatıların tarihsel doğruluğuna göre onaylanır veya reddedilir. Örneğin *yaradılıştan* 1,656 yıl sonra bir evrensel sel gerçekleşmiş olmalıdır; yoksa İncil "çürütülür".

Bu yaklaşımın öncekiyle bağlantılı olan ilginç yönü gizemin ortadan kalkmasıdır. Daha doğrusu, gizeme Tanrı'nın tasarımlarında göz yumulur, onları anlamayı umamayız, ama gizem Tanrı'nın yaratısından kovulur. Böylece yeni yaklaşım, kutsalı yaratılmış şeylerden kovan ve buna gerekçe olarak onlara kutsallık atfetmenin bir çeşit putperestlik olduğunu öne süren Protestan Reformasyonu'yla benzer şekilde işler ve ondan daha da ileri gider.

Bu bakış açısında, tarihimizi teşkil eden olaylar gayet anlaşılırdır. Anlayamayacağımız şeyler Tanrı'nın müdahaleleridir ve bunlar bile kısmen, Tanrı niyetlerini ifşa ettiği ölçüde anlaşılabilir. Newton şeylerin genel hareketini keşfedilen doğa kanunlarıyla açıklamakla, kavrayışımızın ötesindeki bir yaratma eylemiyle oluşturulmuş bu dünyanın kökenini açıklama çabasını birbirinden ayırır. Varlıkların şimdiki halleriyle birbirleriyle bağlantılı olmalarının gizemi tamamen Tanrı'nın niyetlerine atfedilir ve hatta onun niyetlerinin anlaşıldığı ölçüde kısmen çözülür. Varlıkların işleyişini çözmek gücümüz dahilindedir ve burada bir gizemin kalmasına gerek yoktur; onların kökenlerini anlamaksa yardım almadığımız sürece gücümüzün çok ötesindedir ve buna kalkışmamalıyızdır; yanıt dünyanın ötesindedir. Kozmosun içinde gizem yoktur.⁸

Din savunucularının bu gizem düşmanlığı çok tuhaftır ve epey paradoksal sonuçlar doğurur, ki bunları birazdan daha derinlemesine ele alacağız. Ama ilk sonuçlardan biri, din savunucularının en amansız düşmanlarıyla aynı yaklaşımı benimsemeleridir. Böyle savunucuların varlığı tüm dönüşümleri boyunca modern tartışmanın bir parçası olarak günümüze dek gelmiştir.

ABD'deki ideolojik Darwincilerle bazı Hristiyan köktendincilerin savaşı buna bir örnektir. İdeolojik Darwincilerden kastım sadece evrimin kanıtlanmış gerçeklerini, yani insanoğlu da dahil olmak üzere türlerin birbirinden türediğini kabul etmekle kalmayıp, dogmatik bir

olumsuz iddiada bulunarak, evrimin nihai açıklamasına ulaşılacak bile bu açıklamanın hiçbir şekilde herhangi bir tasarımla ilintili olmayacağını savunan kişilerdir. Tasarım evrim kuramında tümüyle açıklanacak olanlar (*explananda*) arasında yer alabilir, asla kuramın açıklayıcıları (*explanantia*) arasında değil. Bu kişiler türlerin, en azından insanların evrimini tamamen reddeden “yaratılışçılarla” çekişirler. Buradaki kozmos içi gizemin mahalli, yani bir rastlantılar evreninde tasarımın nasıl belirebildiği meselesi, iki ideolojinin de etkisinde olmayan çoğu insan tarafından fark edilse de, her iki cenah tarafından da şiddetle yasaklanır. Yaratılışçılar bu konuda Newton’ın görüşünü benimserler: Gizem sadece, özel bir yaratı formunda ve tümüye kemale ermiş biçimde tarihte ortaya çıkan ilahi iradeye aittir. Galileo sonrası dönemindeki gizem düşmanlığı bundan daha iyi ifade edilemez. Aynı şey bazı Protestan mezheplerinin, genel kurgunun olasılık dışılığı ile gerçekçi ayrıntıları bir araya getirmesi bakımından bilimkurguyu hatırlatan vahiyçi öngörüler için de söylenebilir.⁹

Yani Galileo sonrası Avrupa’sında ve Scopes duruşması sonrası Amerika’sında inancın kısmen sihirsizleştirme yüzünden zayıflaması bu sihirsizleştirmenin içselleştirilmesiyle birleşince, “din” ile “bilim” arasında şimdiki gibi tuhaf bir çekişmeye yol açar. Bu çekişme, inançsızlar arasında epey popüler olan tek boyutlu “Tanrı’nın ölümü” öyküsünde büyük rol oynar. Sadece “bilim” adına, yani inkâr edilemez gerçeklere yeterli bir açıklama getirme arzusuyla hareket eden bir grup, temelde bilim dışı bir hedefi, yani önemsenen inançları ve/veya geleneksel otoriteyi koruma hedefini benimsemiş bir başka grupta sürütür.

Ama gerçek tarih bu dramatik tabloya uymaz. İncelediğimiz döneme bakarsak, geleneksel dini savunanların çoğu zaman sağduyulu bilim insanları rolünü oynadıklarını görürüz. Dünyanın kökeninin açıklanması ile süregelen işleyişin açıklanması arasında Newton’ın çizdiği ayrımın amacı birincisinin olanaksızlığını vurgulamaktı. Yakın zamanda Descartes tarafından canlandırılmış olan ve varlıkların şimdiki hallerinin önceki bir durumdan evrildiğini savunan Epikür modeline yöneltilmiş bir saldırıydı bu. Gelenekseller bu canlandırmanın bir gerileme olduğundan, Epikür’ün tasarımı reddedecek şekilde rastlantıya ve zorunluluğa başvurmasına geri dönüş olacağından, hatta Aristoteles’in ebedi evren fikrinin tekrar benimsenmesi yönünde bir adım olacağından korkuyorlardı. Tasarımın sebebi, bu tasarımı baştan itibaren sergileyen bir evren tablosuyla daha iyi açıklanabilir gibi görünüyordu.

Ama birçok kişi bunun bilimin sebebi için de geçerli olduğunu öne sürüyordu. Newton'ın mekanik kanunları kolayca kanıtlanabilirdi, herhangi bir kökenler anlatısıysa son derece spekülâtif olmaya mahkûm gibiydi. Buna kalkışan herkes “dünyayı tûmdengelimle anlamaya”, “hipotezler kurmaya”, sistemler oluşturmaya çalışıyordu, ki bütün bunlar Newton ruhunu benimseyen sağduyulu bilim insanlarının kaçındığı şeylerdi. Turgot, Buffon'a neden güneş sisteminin kökenini açıklamaya çalıştığını sorar. Neden “Newton'cu bilimi, karakteristik özelliği olan bilgece sakınımdan ve sadelikten mahrum bırakmak istiyorsunuz? Bizleri hipotezlerin muğlaklığına geri götürmekle kartezyenleri haklı çıkarmak niyetinde misiniz?” Condillac'ın söylediği gibi:

“Bir filozof çalışma odasına kapanmışken maddeyi zihniyle hareket ettirmeye çalışsa, istediğini yapabilir: hiçbir şey ona direnmez. Çünkü hayal gücü dilediği her şeyi görür. Ama bu tür keyfi hipotezler hiçbir gerçeği aydınlatmazlar; tersine, bilimin ilerleyişini sekteye uğratırlar ve bizleri hataları benimsemeye yönelttikleri için son derece tehlikeli hale gelirler.”¹⁰

Kökeni açıklama girişimleri “romantik” olarak, yani sağduyulu bilimin tam tersi olarak yaftalandılar. Ama bu sadece Newton, Turgot, Condillac ve benzerlerinin bilim için çalıştıkları, rakiplerininse başka bir amaç güttüğü anlamına mı gelir? Elbette hayır. Daha çok, kimsenin gerekçesinin saf olmadığı anlamına gelir; veya daha doğrusu, tutkuyla bağlanılan inançlarla lekelenmemiş saf bir hakikat sevgisinin bizim dünyamızın değil de ancak başka bir dünyanın gerçeği olabileceği anlamına gelir.

“Din” ile “bilim” arasında katıksız bir çarpışma olduğu bir vehim, daha doğrusu ideolojik bir kurgudur. Aslında çok boyutlu karmaşık amaçlara sahip düşünürler arasında bir çekişme vardır; Rossi'nin gayet iyi gösterdiği gibi, ideal bir karşılaşmaya kıyasla gerçek öykünün bu denli karmaşık ve düzensiz görünmesinin sebebi budur.

17. yüzyıl sonlarında *Sacred Theory of the Earth*'ü [Dünyanın Kutsal Kuramı] yazan Thomas Burnet'ı ele alalım. Birçok açıdan bir deistti, Kitabı Mukaddes'in anlatısını ıslah etmeye istekliydi. Bu öykünün ana hatlarını, *yaradılışı*, *tufanı* ve gelecekteki *kıyameti* bilimsel bir anlatıyla bağdaştırabileceğini inanıyordu. Ancak bu, var olan dünyamızın *yaradılışı*ta Tanrı tarafından oluşturulan dünya değil, o dünyanın *tufan* tarafından harap edilmiş hali olduğunu savunmak

anlamına geliyordu. Bir başka deyişle Burnet, Yahudi-Hıristiyan anlatısını ana hatlarıyla korumak için sabit, değişmez bir dünya imajını kırdı ve mevcut dünyamızın geçmişinde olması gereken bir evrimsel tarihe doğru büyük bir adım attı.¹¹ Çekişmede taraf olmadı.

Bu başka bir şekilde Vico için de geçerlidir. Vico geleneksel bir endişeyle, Kitabı Mukaddes'teki kısa yaratılış anlatısını şüpheli hale getiren Çinlilerin, Keldanilerin vs. kronolojilerini kötüleme kaygısıyla yola çıkmıştı. Ama bulduğu çözüm sadece İbranilerin, yani Sam'ın torunlarının sahici kronolojiye sahip olduklarını savunmaktı. Nuh'un diğer çocukları, feci bir gerileme yaşayıp bir hayvani safhaya geri dönmüşlerdi ve sonra yeniden uygarlığı kurmuşlardı, ama kendi fantastik kronolojileri de dahil olmak üzere mitlere epey bel bağlamışlardı kaçınılmaz bir şekilde.

Vico'nun da taraf olduğu söylenemez. Muhafazakâr hedeflere sahiptir, ama insan kültürünün insan öncesi bir hayvani safhadan geldiği kuramını geliştiren öncülerden biridir. Yani insanoğlunun en başından beri değişmeden bugüne geldiği inancının kırılmasına katkıda bulunmuştur. Kökleri karanlıkta olan modern tarih anlayışımızda önemli bir esinlendirici figürdür.¹²

Peki Burnet ve Vico'nun durumu nedir öyleyse? İki taraflı baskı altında olduklarını düşünebiliriz. Geleneksel yaklaşımı (kısmen) savunmak isterler aslında, ama bazı inatçı gerçeklerle yüzleşmeleri gerektiğinden bazı ayarlamalar yaparlar ve böylece "dine" karşı galip gelen "bilimsel" yaklaşım dediğimiz şeyin esinlendirici figürleri olurlar. Ama bu, ikisinin de fikirlerini açıklamaz. Burnet'in *tufanı* kanıtlamak için daha önce mahvolmuş bir dünya hipotezine ihtiyacı olmadığı gibi, Vico'nun da kadim kronolojileri yalanlamak için yabani bir dönemin yaşandığı hipotezine ihtiyacı yoktu.

Aslında neler olup bittiğini ancak düşünce ufukumuzu genişletince anlayabiliriz. Ne inkâr edilemez gerçeklere makul bir açıklama getirme arzusu olan bir "bilimle", ne de devralınıp süregelen kanaatlere ne pahasına olursa olsun tutunma girişimi olan bir "dinle" bu iki düşünürü anlamlandırmayı başaramayız. Onların ahlaki ve estetik tahayyüllerinde evrenin ve tarihin yerini göz önünde bulundurmamız gerekir. Geleneksel kanaatlere (kısmen) inandıkları kesindir. Ama dini inançları ahlaki tahayyüllerinden ayrı değildi; aslında geleneksellik anlayışları bu tahayyül tarafından biçimlendiriliyordu.

İşte onları bu düzeyde anlarsak, kozmos tahayyülünün dönüşmesinde anahtar figürler olduklarını görebiliriz. Bir başka deyişle, şimdi

modern kozmos tahayyülü olarak gördüğümüz şeyin onların dinsel yaklaşımlarını ve duyarlılıklarını nasıl biçimlendirmeye başladığını görebiliriz.

Burnet'a göre dünyanın dağları "mahvolmuş bir dünyanın harabeleri"dir. "Doğanın ihtişamını gösterirler, tıpkı *Romalıların* eski tapınakları ve harap amfiteatrları sayesinde o halkın büyüklüğünü anlamamız gibi." Harabeler bizi engin zamana götüren yollardan biridir; bizi geri kazanılamaz bir geçmişle, bir çeşit loş alanda bulunan kısmen yitirilmiş bir dünyayla ilişkilendirirler. Harabelerden etkilenmek yitirmişlik hissine kapılmaktır; bir zamanlar ihtişamlı olan şeylerin, ama aynı zamanda gelip geçiciliklerinin tadını çıkarmaktır. Zamanın içine, oradaki eksikliğimizin epey farkında olarak fırlatılmaktır. Rönesansta "Romalıların tapınaklarına ve amfiteatrlarına" beslenmeye başlanan duygular tam olarak bunlardı. Bu hissin şimdi doğal dünya tarafından uyandırılabilmesi, yeni bir engin zaman anlayışının iş başında olduğunun göstergesidir; dünyanın sabit olmayıp evrildiği yorumu, derin ve etkileyici bir gerçeği sergiler. Burnet'ın eserinde bu gerçek bir çeşit *Düşüş*, kusurlarımızın cezası olarak dünyamızın feci bir şekilde alçalması olarak sunulur. İfade ediliş şekli büyük değişikliklerden geçecek olsa da yeni bir kozmos tahayyülü oluşmaktadır.

Ama bu harabe bizi başka şekilde de etkiler. Muazzamlığı karşısında oldukça huşuya kapılırız. Dağlarında, çöllerinde, okyanuslarında bizi küceleştiren, idrakimizi aşan ve bizi umursamaz gibi görünen yabancı ve tuhaf bir enginlik hissederiz. Çağdaş din savunularının ileri sürdüğü tasarım savları dünyamızın bize göre biçimlendirilmesine odaklanıyordu. Doğayı düzenli, anlaşılır ve insanoğluna dost olarak, el değmemiş ormandan çok bahçe olarak betimlemeye meyilliydiler.

Burnet'ın sunduğu dünya imajı, Tanrı'nın doğadaki varlığını insana odaklanarak keşfetmeye yönelik bu yönteme zıttır. Ama Tanrı'yı bambaşka bir şekilde açığa vurur:

"Kanımca doğadaki en büyük nesneler, bakması en zevkli olanlar; ve gökteki kubbeden, yıldızların meskeni o sınırsız bölgelerden gayrı bakmaktan en çok keyif aldığım şeyler dünyanın engin denizleri ve dağları. Zihinde yüce düşünceler ve tutkular uyandıran saygıdeğer, etkileyici ve haşmetli bir hava var bunlarda. Böyle durumlarda doğal olarak Tanrı'yı ve onun yüceliğini düşünürüz; ve SONSUZLUĞUN gölgesini ve görünüşünü taşıyan şeyler, kavrayışımızı aşan her şey gibi, zihni aşırılıklarıyla doldurup ezerler ve onu bir çeşit keyifli sersemliğe ve hayranlığa sürüklerler."¹³

Burnet 18. yüzyılda “yüce” denilecek şeyden bahsetmektedir.

Gördüğümüz gibi Vico hayvandan insana yükseliş anlatısı için zemin hazırlar. Ama bu, Kitabı Mukaddes’in sunduğu tablonun hakikatini korumak adına vermek zorunda kaldığı bir taviz değildir. Daha çok, insan denilen bu basiretsiz yaratıkları kendi sınırlı tutkuları sayesinde insanlığa ve uygarlığa geri döndürebilen yeni bir *ilahi takdir* anlayışına zemin açmak söz konusudur. İbrani olmayan halkların dünyası düzenini geri kazanmıştır, çünkü “bazı hayvansı insanlar belirli bir insan idrakiyle ya da içgüdüleriyle bir araya getirilmiştir.”¹⁴

Vico, insanoğlunun adı doğasından kurtularak nasıl doğduğunun izini sürmeye çalışır, ki bu belki de asla tamamen anlaşılamayacak bir şeydir. İnsan eylemleriyle ilgili akılcı bir açıklamada ısrar ederek anlaşılamayacağı kesindir. Bugün Vico esasen bu yönüyle, yani insan eylemleriyle ilgili sığ bir akılcı açıklamaya gösterilen tepkinin öncülerinden biri olarak tanınır. Aklın, bilincin, uygarlık düzeninin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili kozmos içi bir gizem kuramının merkezinde yer alır. Harabelerin bize kapısını araladığı engin zamandan farklı bir zaman türünü; karanlığa, ışıktan önceki “karanlık uçuruma” uzanan bir zamanı tanıtır.

Bu iki yazarda üç temaya rastlarız: Harabeler ve engin zaman, “yüce” ve insanoğlunun (kuyunun dibini aydınlatan Tekvin 1’in sunduğu tarzda ışıktan farklı olarak) karanlık tekvini teması. Bunlar bugünkü kozmos tahayyülümüzün parçası haline gelmişlerdir. Her biri, önceki tahayyülün başlıca özelliklerinden biriyle çelişir. Yine de bunların, sadece bilimsel keşfin yan ürünleri olduklarını düşünemeyiz.

Bir kere, bilimsel gelişimin nasıl ortaya çıktığını düşünürsek, bugün kabul ettiğimiz bilimsel teorilerin ortaya çıkmasını sağlayan şeyin tahayyülümüzdeki bir değişim olduğu da en az o kadar, belki de daha çok doğrudur. Tahayyülümüzdeki değişim buradaki başlıca etkenlerden biridir. Ama belki daha da önemlisi, bu yeni ahlaki tahayyül formlarını sadece bilimsel değişimin basit bir sonucu olarak göremeyiz. Yeni bilimsel kuramların, kozmos fikirlerinde ve Kitabı Mukaddes’ten türetilmiş kronolojide temellenmiş eski ahlak tahayyülünü sarstıkları kesindir. Ama bu gerçek, uçsuz bucaksızlığa ve engin zamana verilen tepkileri tek başına belirlemez. Eski anlamlar gözden düşmüş olabilir, ama bu yeni anlamları kendi başına yaratmaz. Hâlâ bunların ne olduklarını ve nedenlerini anlamamız gerekir.

Bunu “yücenin” yükselişiyle bağlantılı olarak keşfetmeye çalışalım. Burnet’in “aşırılık” dediği şeyin deneyimlenmesine gökyüzünün

sınırsızlığı veya yüksek dağlar, engin okyanuslar, uçsuz bucaksız çöller yol açıyordu. Tüm bunlar daha çok el değmemiş doğayla ilgilidir.

Antiklerden esinlenen kozmos fikriyse en çok, işlenen topraklara uyuyordu. Kozmos tabirine etimolojik olarak yedirilmiş düzen normlarına, işlenmiş toprak birebir karşılık geliyordu. Kırlar ve çöller bir bakıma tamamlanmamış, yani biçimlendirici *idealarla* tümüyle uyumlandırılmamış sayılabilirler. Antik Babil’de “yabani, işlenmemiş bölgeler ve benzerleri kaosla özdeşleştirilir; *yaradılış* öncesinin ayırım barındırmayan biçimsizliğiyle bağlantılıdır hâlâ. Bu yüzden bir bölge ele geçirildiğinde -yani sömürölmeye başlandığında- *yaradılış* eylemini sembolik olarak yineleyen ayinler yapılır: İşlenmemiş bölge önce ‘kozmiğeştirilir’, ardından da oraya yerleşilir.” Dolayısıyla “Yeni, bilinmeyen, işlenmemiş bir bölgeye yerleşmek bir yaratma edimiyle eşdeğerdir.”¹⁵

Buna benzer bir fikri ortaçağ Avrupası’nda, dinsel tarikatların ormanlara veya kırlara yerleşip oraları işlenmiş arazilere dönüştürmelerinde görürüz. Karolenj döneminde bu manastırlar hakkında “Horridae quondam solitudines ferarum nunc amoenissima diversiora hominum” [Eskiden sadece vahşi hayvanlara uygun olan korkunç kırlar artık insanların yaşayabileceği en güzel yerler haline geldi] deniyordu. Ve bazen bu çalışmanın *yaradılış* gibi olduğu, insanoğlunun Tanrı’nın eserine katkıda bulunması olduğu söyleniyordu.¹⁶

İnsanların Tanrı’yla birlikte dünyaya düzen getirdikleri fikri tabii ki Rönesansta da yaygındı. Sir Matthew Hale, insanoğlunun, “bu bayağı dünyada yerin ve göğün yüce Tanrı’sının vekili; aşağı dünyadaki güzel çiftliğin kâhyası, ırgatbaşısı, bekçisi ve çiftçisi” olduğunu, görevinin onu işlemek ve tekrar çöl haline gelmesini engellemek olduğunu söyler. John Ray de insanoğlunun görevinin yeryüzünün tekrar “evsiz, ekili alansız, mısır tarlasız, bağısız, barbarca ve yaşanmaz bir *İskit* diyarına ... veya tembel ve çıplak *Kızılderililerle* dolu ilkel ve gösterişsiz bir *Amerika*’ya”¹⁷ dönüşmesini engellemek olduğuna inanır.

“Bir zamanların vahşi hayvanlarla dolu korkunç çöllerine” yapılan gönderme, el değmemiş doğanın eski zihniyetteki bir başka boyutunu sergiler. Bu doğa tamamlanmamış olmakla kalmıyordu; aynı zamanda tehlikeli güçlerin yuvasıydı; elbette hayvanların, ama aynı zamanda onlarda vücut bulan hayvansılığın, dolayısıyla şeytanların ve kötü ruhların mekânıydı. El değmemiş doğa sadece eksikliğin değil *Düşüş*’ün yansımasıydı, Tanrı’nın planının parçası olmakla kalmayıp aynı zamanda ona karşı çıkıştı. Bu açıdan bakıldığında, azizleşmiş

keşişin el değmemiş doğadaki gücü sadece onu dönüştürmesiyle değil, vahşi hayvanları ehlileştirmesiyle de sergilenir. Azizlerin, örneğin Aziz Anthony'nin, Aziz Jerome'un ve tabii Aziz Francesco'nun hayatları, normalde tehlikeli olan hayvanlarla arkadaşlık kuran münzevi öyküleriyle doludur.¹⁸

Ama el değmemiş doğanın şeytanların mekânı olduğu fikri sadece Hristiyanlığa ait değildir. Antikler Pan'ı, satirleri ve sentorları vahşi doğada konumlandırıyorlardı. Birçok halkın folklorunda vahşi doğada kötü ruhların, trollerin vs. bulunduğu inanılır.¹⁹ Ancak Hristiyanlar için çöllerin çifte anlamı vardır: Çöl, yani işlenmiş topraktan ve orada hüküm süren toplumdan uzaktaki yer, Tanrı'yı bulabileceğimiz yerd. İsrail halkı Mısır'dan çıkarılmıştı, çölde Tanrı'ya tapabilsinler diye. İsa vaftizinden sonra çölde 40 gün geçirmişti.

Bu son olay çift anlam taşır, çünkü bu inziva sırasında şeytan İsa'yı baştan çıkarmaya çalışmıştı. Fazlasıyla insanca olan düzenin sınırlarından kurtulmak Tanrı'yı bulmanın bir koşulu olabilir; ama aynı eylem kişiyi o düzenin zaptettiği bütün yıkıcı güçler karşısında savunmasız bırakır. İssiz yerlerde şeytanlarla yapılan mücadele, azizlerin hayatlarında defalarca yinelenir.

Hristiyanlığın kozmos fikirlerine göre, el değmemiş doğa biçimlendirilmemiştir ve şeytanlıdır. Dolayısıyla kozmostan sonsuz bir evrene açılma fikrinin başta dehşet ve korku uyandırması şaşırtıcı değildir. Kepler, Bruno'nun sonsuz uzayın karşısında "içten içe dehşete kapıldığını", "orada kendimizi kayıp hissettiğimizi" ifade etmişti. Pascal'ın şu sözü meşhurdur: "le silence éternel des espaces infinis m'effraye" [Sonsuz uzamların ebedi sükûneti beni dehşete sürüklüyor].²⁰

İşler nasıl değişti? "Yüce" nasıl 18. yüzyılda ana estetik kategorilerden biri haline geldi?

Bu değişim doğrudan gerçekleşmedi. Başta, dünyanın sihirsizleştirilmesi ve bir tamponlu benliğin gelişmesi dehşeti ortadan kaldırdı. Bağlantısızlaşmış aklın faili artık o yabancı uçsuz bucaksızlığın ebedi sükûnetinden etkilenmiyordu. Yabandaki şeytanlar kovuldu, onlara ilişkin ürkütücü efsaneler hümanist düşünürler tarafından çürütüldü. Dağlar ve ovalar uyumlu hale getirildi, bilimsel kuramların ve haritaların düzenli ve biricik uzamında yan yana konuldu.²¹

Ama dehşet farklı bir şekilde de olsa geri dönüyordu. Schama, 17. yüzyıl sonunda, dağların yabancı ve tehditkâr enginliğini sergileyen resim tarzlarının nasıl geri döndüğünü gösterir. "16. yüzyıldaki, anlaşılır ve uyumlu bir evreni yükseklerden temaşa eden hümanist bakış,

yerini, gözden çıkarılabilir insanoğlunun, korkunç uçurumla iman kayası arasında kısıli kaldığı daha içli manzaralara bırakır.”²²

Ama dehşet artık bir bakıma hoştur. Schema 17. yüzyıl sonunda Alpler’de gezen bir İngiliz’den alıntı yapar: Bu adam “gerçekten yıkımın sınırında yürüdüğünü” düşünüyordu: “Bütün bunlar bende... hoş bir dehşet, feci bir sevinç uyandırdı ve halimden o kadar haz alıyordum ki titriyordum.” Sonradan Joseph Addison şöyle der: “Alpler’de öyle çok kayalık ve uçurum vardır ki, insanın aklını keyifli bir çeşit dehşetle doldururlar ve dünyanın en düzensiz ve biçimsiz manzaralarından birini teşkil ederler.”²³

Bunu nasıl anlamlandırmalı? Kısmen tamponlu kimliğin başarısından kaynaklanan bir şeydir. *Titanic* gibi filmlerin popülerliği, güvende olduğumuz sürece korkunç tehlikeleri düşünmekten alabileceğimiz hazı sergiler. Kayalık dağların korkunçluğunu düşündüğümüzde sağlam bir yerde durmanın sağladığı mesafe, sıcak bir sinemanın güvenliğinde *Titanic*’le birlikte denize gömülen yüzlerce insanı seyretmekten alınan keyifle aynı işleve sahiptir.

Öykünün bir kısmı budur kesinlikle. Burke ve Kant, yüceyle ilgili yazılarında bu kişisel güvenlik ögesini yüceden etkilenmenin zorunlu koşulu olarak görürler.²⁴ Ama bu, öykünün tamamı olmaktan çok uzaktır. Yüce bize hoş bir ürperti sağlayabilir; ve çoğunlukla atalarımızı gerçekten korkutan şeyler karşısında, örneğin cadılar ve şeytanlar tarafından zapt edilmekle ilgili korku filmlerini seyrederken böyle bir ürpertiye kapılırız. Ama bu, el değmemiş doğanın ahlak tahayyülümüzdeki yerini yeterince açıklayamaz. Bu yeri nasıl anlamlandırmak gerekir?

Bence bu da modern tamponlanmış kimliğe bir tepki olarak görülebilir. Önceki bölümde bu kimliğe ve *inayet deizmi*yle dışlayıcı hümanizmdeki insanmerkezli düzen anlayışına gösterilen tepkiden bahsetmiştim. Birçok kişi insanmerkezli düzen anlayışının insan yaşamına fazla dar sınırlar çizdiğini düşünmüşlerdi. Hayatın ve refahın güzelliklerinin peşinde, tam da bu hedeflere göre tasarlanmış bir dünyada koşarken “taşkınlıktan” kaçınmak hayatı yüzeyselleştiriyor, derin tınından ve anlamdan yoksun bırakıyor gibiydi; sanki sadakat ve özverinin coşkusunu dışlıyor, varlığımızın kahramanca bir boyutta sahip olmasını engelliyordu; bizleri trajediden, telafisiz kayıptan, anlamsız ıstıraptan, zalimlikten ve dehşetten yoksun pespembe bir insanlık durumu tablosuna hapsederek küçültüyordu.

İnsanları egemen insan failliği ve düzen anlayışına, Avrupa’nın modern ekonomik ve siyasi uygarlığının büyük ölçüde temelinde yatan

düzene saldırmaya sevk eden “eksenlerden” bazıları bunlardır. Bütün eleştirmenler, bütün eksenlerden saldırmıyorlardı elbette; ama ortak yönleri, bizleri kültürümüzde bekleyen tehlikenin belirli bir formu olduğu hissiydi. Hayatımızın sınırlarını fazla dar çizmeye, sadece kendi ürettiğimiz dar bir amaçlar alanıyla ilgilenmeye meyilliyizdir. Böyle yapmakla kendimizi başka, daha büyük amaçlara kapatırız. Bu amaçların dışımızdan geldiği, Tanrı’dan, doğadan ya da insanlıktan kaynaklandığı düşünülebilir; veya gerçekten de içimizde ortaya çıkan ama bizi yüceliğe, kahramanlığa, sadakate, diğer insanlara bağlılığa sevk eden, artık bastırılıp yok sayılmış amaçlar olarak da görülebilirler.²⁵

Sonuç olarak, bu kötü durumun çaresiyle ilgili geniş kabul gören bir imge, bu kendine fazlaca düşkün ve dar çerçevenin daha geniş, daha büyük gayelere doğru kırılmasıydı. Bayağı hayat çemberimizin kırılması gerekir. Sonunda özgür kalacak olan şeyler, daha sahici hale gelecek benliklerimize dair, içsel şeyler olacak olsa da, bu dar kendiyi meşguliyet çerçevesinin dışarıdan delinmesi gerekir.

Yücenin ahlaki anlamı burada bulunabilir. Özellikle de yaradılışın karanlık yönünü gizleyen sansürlü bir hayat anlayışından kaçınarak kahramanlığı yüceltenlere göre, el değmemiş doğanın ve engin, ölçülemez uzaklıkların dehşeti bizi uyandırıp, bayağı nefis kaygılarından kurtarır ve amaçlarımızı daha yüceye yöneltir. Burke’e göre dehşet ve acı (gerekli eşğin altında oldukları sürece) haz uyandırır, çünkü hassas organlarımıza gerekli egzersizi sağlar. Kant, Burke’ün az çok indirgemeci-fizyolojik eğilimlerinden kaçsa da kuramını bu İrlandalının fikirleriyle geliştirir. Kant’a göre, doğada asla karşı koyamaya-çağımız bir gücü, örneğin volkanları ya da şelaleleri görmek, bizde numenal varlıklar olduğumuza dair bir farkındalık yaratır; duyular âleminde tehdit edici doğa fenomenleri sıradan fenomenal benliğimizi aşarken, numenal varlığımız tüm bu hissedilir gerçeklikle boy ölçüşebilecek mertebededir.²⁶

Yücenin ahlaki anlamı yüksek gayenin ne olduğuna ilişkin fikirlerle göre değişebilir; ama en genel haliyle, sadece insani çıkarlarla uğraştığı için dar nefis meşguliyeti tehlikesine açık bulunan tamponlu benliğin özkavrayışına uyar. “Aşırılığın” enginliğini, tuhaflığını, kuşatılamazlığını görerek korkuya hatta dehşete kapılmak, bu kendiyi meşguliyeti kırar ve gerçekten önemli olan şeyi tekrar görmemizi sağlar. Bu gerçekten önemli olan şey, Burnet’in öne sürdüğü gibi Tanrı’nın sonsuzluğu olabileceği gibi, Kant’ın öne sürdüğü gibi duyular üstü bir ahlaki çağrı ya da daha sonraki düşünürlerin öne sürdüğü

gibi, ereksiz bir dünya karşısında anlamın, ebedi yinelenme gerçeğinin kahramanca onaylanması da olabilir.

El değmemiş doğanın yeni önemini yansıtan bir başka gelişmede bunu görebiliriz. Schama'nın yaban ile bayındır arasında yer alan, kırla bahçe arasında gidip gelen Arkadya fikrinin gelişimiyle ilgili ilginç düşünceleri vardır.²⁷ Arkadya belki de ikiliğin kır tarafında, kırım ehlileşmemiş doğanın yanı sıra hayvani arzuları da içerdiği yerde, Pan ve Silenus'la birlikte başlar. Ama tarım öncesi dünyanın daha ehli bir versiyonu vardır ki bu dünyada yeryüzü, insanların çalışmasına gerek kalmadan bol bol meyve ve tahıl üretir ve yabani hayvanlar tehlikeli değildir. Bu Vergilius'un *Ecloga*'larında resmettiği türden bir çeşit pastoral Satürn Çağı'dır. Rönesansta Arkadya iyice bahçeye benzemiştir. Ama 18. yüzyılda buna tepki gösterilir ve bahçelerin "yabanlığı" ve "dağınıklığı" övülesi nitelikler olarak görülür. "Düzenlilik ve zarafetten" çok "bahçeyle ormanın karışımına" değer verilir.

Buradaki savımızla ilgili olan şey, yücenin çağında öngörülebilecek bir şey olan el değmemiş doğa fikrinin değer kazanması değildir sadece. Arkadya geleneğine gösterilen bu ilgi, önemli bir farklılaşmayı dışa vurur. Geç antik dünyada Arkadya'ya gösterilen ilgi, muhtemelen şehir/siyaset hayatının insanları kaçış hayalleri kurmaya itecek kadar karmaşıktığı, her şeyi kapsadığı ve kumpaslarla dolu olduğu Helenik dünyada baş gösteren doğaya geri dönme arzusunun parçasıdır. Ama örneğin Vergilius'un hem *Georgika*'sında hem de *Ecloga*'larında gördüğümüz bu kaçış, şehrin kötülüklerinden kaçmayı ve daha sade, daha sağlıklı bir yaşam tarzına geri dönmeyi vurgular.

Ama el değmemiş doğanın 1700 sonrası dönemdeki önemi bize alternatif bir yaşam tarzı sunması değildir. Yakın geçmişte uygarlığın kötülüklerine karşı çıkan görece az sayıdaki muhalif için bu rolü oynamış olabilir, ama el değmemiş doğaya yönelik ilginin asıl sebebi farklıdır. El değmemiş doğayla bağlantı içinde olmanın, ona açık olmanın içimizdeki bir şeyi, doğru düzgün yaşamamızı sağlayacak ve dolayısıyla neredeyse tamamen "uygarlığa" götüreceği bir şeyi uyardığı veya güçlendirdiği düşünülür. Her ne kadar hâlâ çoğumuz (bayındır) taşranın bize bu alternatifi sunabileceğine Vergilius gibi inansak da, el değmemiş doğa "şehre" alternatif bir hayatın mahalli değildir. O daha çok, bulunduğumuz yerde daha iyi yaşama gücünü içimizde uyandıran bir şeyi anlatır ya da aktarır.

Dolayısıyla yeni doğa hissiyatı, hep bir çeşit mikrokozmos olarak görülen düzenli bahçenin çok ötesine geçer; İngiliz bahçelerinin, el

değmemiş doğanın yerleşim yerlerinin hemen kıyısında durduğu ve Rousseau'nun meşhur ettiği İsviçre vadilerinin bile ötesine gider ve nihayet mesken tutulmaz yüksekliklere ulaşarak, insan yaşamına karşı tamamen kayıtsız görünen bir uçsuz bucaksızlıkla huşu içinde buluşur. Böyle yerlere gitmiş olan Ramond, vahşi doğanın yükseklikleri karşısında kapıldığı vecdi anlatır. Bunlar bizi zamanın keşfedilemez enginliğiyle yüzleştirirler.

*"Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme des temps."*²⁸

(Her şey meditasyonumuzu derinleştirir, ona ciddiyet ve ulvilik katar ve ruh kendisini aynı anda bütün yüzyıllarda ve bütün varlıklarla birlikte yasatan bir sıçrayış yaparak zamanın uçurumu üzerinde uçar.)

Ve 19. yüzyıldan itibaren Avrupalılar Amerika'nın el değmemiş doğasından oldukça etkilendiler. Kuzey New York'ta yaptığı gezileri anlatan Chateaubriand şöyle der: "Hayal gücünün [Avrupa'nın] bayındır ovalarında dolaşmaya çalışması boşunadır ... oysa burada, bu ıssız bölgede ruh uçsuz bucaksız ormanlara dalıp kendini kaybetmekten ... doğanın haşmetine... karışıp şaşkına dönmekten haz alır." Amerikalı Thaddeus Masson Harris ise 1803'te yukarı Ohio Vadisi'nde yaptığı geziden bahsederken şunları söyler: "Bu engin ormanların gölgelerinde ve sessizliğinde zihne huşu veren bir taraf var. Derin yalnızlıkta, doğayla baş başayken TANRI'yla konuşuruz." "İşlenmemiş yabanın görkemli hatları, hayal gücünün güçlenmesini, düşüncelerin ölçülülük ve soyluluk kazanmasını" sağlar. "DOĞADAKİ YÜCE huşu uyandırırken cezbeder ve ruhu yükseltip genişletirken büyüler." Bir başka Amerikalının dediği gibi: "Yalnızlığın avantajları o kadar çok ki! – Doğada hep faal olan enerjinin sessizliği öylesine yüce ki! El değmemiş doğanın adında bile kulağa hoş gelen ve insan ruhunu yatıştıran bir şey var. Onda din var."²⁹

Nash bu doğa tutkunlarının çoğunun ikircikli duygularından bahseder. Sözgelimi Rahip Harris, Yukarı Ohio'da Tanrı'yla konuştuğunu hissederken zaman zaman da "ıssız ormanları" iç karartıcı ve ürkütücü bulur. "Bir yolcunun kültürsüz bir bölgeden geçtikten sonra yalnızlığın derinliklerinden çıkıp da açık, sevimli, işlenmiş bir araziye varması duyulara can verir." Harris, "ıssız ve vahşi bölgelerde" yerle-

şim yerleri görünce çok seviniyordu; “kasvetli ormanların bağrından gücün ve bolluğun fışkırdığını görmek – Tanrı’nın müşfik emellerine dair ne güzel bir derstir!”

Ancak bu ikircikli duygular çelişki olarak görülmemelidir. Günümüzde, insanların yerleşim alanlarının genişlemesi doğal bölgelerin varlığını tehdit ederken bize öyle görünebilir. Ama Harris’in kendi durumu içerisinde bir çelişki yoktu. El değmemiş doğanın övülmesi, onun daha iyi bir hayat sağlayacak alternatif bir yer sunduğu anlamına gelmiyordu. Önemi bizi kolayca gözden kaçırabileceğimiz, daha yüce bir şeyle temasa geçirmesindeydi. Yaban doğanın “ıssız” ve “insansız”, korkutucu ve ürkütücü olması, bu etkiyi uyandırması açısından elzemdi. Bir başka Amerikalının dediği gibi, yabani Adirondack Dağları “belirsizlik, dehşet, haşmet, güç ve güzellik” sergiliyorlardı ve Tanrı’nın “sınırsız gücünün sembolü”³⁰ olarak bu sayede bize Tanrı’dan bahsedebiliyorlardı.

El değmemiş doğanın yüceliğinin bir sebebi başkılığıydı, insanlara konuksever davranmaması, hatta yaşamaya elverişli olmayışydı. Ama ona açılmak, onun dışında düzgün yaşamamızı mümkün kılar.

Thoreau’nun ünlü “Yabandır dünyanın özünü koruyan” sözünün anlamı budur. Oelschlaeger, Thoreau’nun Maine’de Ktaadn Dağı’nı ilk kez görmesinden bahseder. Oranın ne kadar tehlikeli olduğunu belki de tahmin etmemiş olan Thoreau için epey sarsıcı bir deneyimdi.

“Buranın ilkel, ehlileştirilmemiş doğa olduğunu belki de en çok, ... inerken fark ettim. ... Ama saf doğayı ancak bu engin, kasvetli ve insanlık dışı halinde görürüz. ... Buradaki doğa yabani ve ürkünç, ama güzel bir şeydi. ... Burada insanoglunun bahçesi değil, el değmemiş yeryüzü vardı. ... İnsanogluyla alakasız kalmalıydı. Engin ve muhteşem maddeydi - insanoglunun hep bahsedilen Toprak Ana’sı değildi, insanın ayak basacağı veya gömüleceği bir yer değildi - hayır, insan kemiklerinin yatması bile onu tanıdık kılardı - burası zorunluluğun ve kaderin yuvasıydı. Paganizme ve batıl ayinlere uygun bir yerdi - kayalara ve vahşi hayvanlara bizlerden daha yakın olan insanların yaşayacağı bir yerdi.”³¹

Thoreau’nun bu meşhur sözlerinin anlamı şudur ki, iyi yaşamak istiyorsak, “sessiz bir umutsuzlukla yaşayan kitlelere” dahil olmak yerine “derin yaşayıp hayatın bütün ilğini emmek” istiyorsak bu insanlık dışı güçle, insanogluna düşman olsa bile, hatta sırf bu yüzden bağlantı içinde yaşamalıyızdır. Doğa hayatımızın daimi kaynağıdır ve

ona sırtımızı dönmeyiz. “Yeryüzüyle iletişim kurmayayım mı? Özüm kısmen yaprakların ve sebzelerinkiyle aynı değil mi?”³²

El değmemiş doğanın yüceliğini ve ahlaki anlamını, modern insan-merkezliliğin hissedilen yetersizlikleri ve daha büyük bir güçle tekrar bağ kurma ihtiyacı bağlamında ele aldım. Yukarıdaki bağlamda, yani el değmemiş doğanın insanlık dışılığının irdelenmesi bağlamındaysa yüceyi daha dar bir çerçeveden görebiliriz: Genellikle fazla sığ ve insan odaklı, insan odaklı olduğu için sığ bir hayat anlayışının zıttıdır.

İnsanmerkezlilik yukarıda *inayet deizmi* dediğim şeyin (ki genellikle deizm olarak bilinen şeyin önemli bir yönüdür) ürünüydü. Bu durumu benimseyenler arasında yukarıda bahsettiğim, tasarım savlarına odaklanan din müdafileri de vardı.

Tasarım savları Hristiyanlık öncesinden beri varolmuştur. Bu çeşit savı ortaya atan ilk kişi olan Platon’un hedefi, dünyanın “rastlantıdan ve zorunluluktan” (*Yasalar*) oluştuğunu savunanlara karşı çıkmaktı. Ve tasarımın tamamen insanların iyiliği için olduğunu asla savunmadılar. Örneğin Augustinus şöyle der: “Demek ki mahlukatın *yaratıcısı*ni övmesinin bizim rahatımızla ya da rahatsızlığımızla alakası yoktur, kendi fitratlarıyla ilgilidir.”³³

Modern din müdafileri de aynı itirazda bulundular. Ancak esasında evrenin insanoğluna sunduğu avantajlara çokça odaklanırlar. Bu bir bakıma kaçınılmazdır. Kozmos ruhsal güçlerin mahalli olarak yaşanmaz ve deneyimlenmez olunca ve Tanrı tarafından tasarlandığının kanıtlanması gerekince, savın ayrıntıları kaçınılmaz olarak insanoğlunu ilgilendiren boyutlara odaklanacaktır. Burnet, dağların başlangıçtaki dünyanın kalıntıları olduklarını söylemekle ezberi bozar. Dağlar insanlar için bir destek olarak değil, yaşamının güç olduğu tehlikeli yerler olarak sunulur. Burnet’a cevap vermek için, Tanrı’nın dağları yaratmasının neden gerektiğini açıklamamız gerekir. Böyle savlar oluşturulabilir. Hidrolojik döngüler yüksek ve alçak bölgeleri gerektirir, yoksa su nasıl nehirler halinde akıp toprağı sulayabilir? Peki dünyanın eğikliğine ne demeli? Buna da iyi bir açıklama bulunabilir. Peki ya böcekler, örümcekler vs.?

Öykü sürdükçe giderek daha çok ayrıntı kazanır ve gülünçleşmeye başlar. Tanrı yaradılışın her ayrıntısını gönencimize ve rahatımıza göre biçimlendiren titiz bir babaya dönüşür. İsyan edilmesi kaçınılmazdır, ama genellikle Voltaire gibi, hâlâ genel olarak tasarıma inanan, ama saçma ayrıntıları ve en çok da öyküde hayatın trajedilerine, örneğin meşhur Lizbon depremine yer verilmeyişini içine sindiremeyen kişiler isyan eder.³⁴

Evreni Tanrı yapımı bir kozmos olarak gören eski anlayış bu tür saldırılara açık değildi. Bu eski yaklaşımda, seküler zamandaki dünya olayları tarihi, yüksek zamanın çerçevesinde konumlandırılıyordu. Dünyamızdaki şeyler ve olaylar Tanrı'nın ebedi zamanında bir derinlik boyutuna sahiptiler, ancak bu boyutu, ebediyet hissedilmez hale geldikçe yitirmişlerdi. Aynı zamanda, Tanrı'nın bizim esenliğimizden başka niyetlere sahip olduğu düşünülüyordu; hatta bize ilişkin niyetlerinden bir kısmı hem kefareti, hem de eğitim amaçlı cezaları içeriyordu. Gayet bariz olansa, bütün bunları tek başımıza ve sadece akıl yoluyla anlamlandırmamızın mümkün olmayışydı. Modern tasarım savının büyük kısmı eskiden düşünülemezdi bile. Zaten bu sav Tanrı'nın ilahi takdirini kendi yöntemiyle açıklamaya çalışan Galileo sonrası ya da Newton sonrası dönemin bilimi bağlamında ortaya çıkmıştı.

Yücenin ahlaki anlamı ve 18. yüzyıl sonrası kozmos tahayyülünün büyük bölümü bu sığıla ve insanmerkezliliğe tepki olarak görülebilir. Derinlik hissi artık hissedilir bir gerçeklik olmaktan çıkmış ebediyette bulunamaz. Artık uzayın enginliğinde ve zamanın uçurumunda bulunur. İnsanüstülük artık Tanrı'da sorunsuzca bulunamaz, ama dev dağlarla azgın sellerin ürkütücü başkalığında belirir. Bunlarsa Tanrı ve yaratılış bağlamında olduğu kadar başka bağlamlarda da anlaşılabilirler.

Yukarıda yüceden bahsettim. Ama Vico'nun bahsettiği şeyin, yani insanoğlunun karanlık tekvininin benzer bir çeşit derinliği ve içinden neşet ettiğimiz gayri insani bir gerçeklikle ilişkiyi nasıl mümkün kıldığını görebiliriz. Ve gerçekten de 18. yüzyılda Vico'nun izinden gidilir ve her zaman onun etkisiyle olmasa da insan evriminin gizemleri araştırılır. Dolayısıyla 17. yüzyıldaki dil kuramları -örneğin Locke ve Hobbes'unkiler- dilin ne yaptığını, insan yaşamındaki rolünü netleştirmeye çalışırken 18. yüzyılda bu içgörüler, insanların nasıl konuşan varlıklara dönüştüklerine ve bu süreçte hangi aşamalardan geçtiklerine dair bir açıklamaya dönüştürülmeye çalışılır. Bunu Condillac, Warburton, Herder, Rousseau, Hamann ve başkalarında görürüz. Ve Paolo Rossi'nin belirttiği gibi, bu doğuş öykülerini sadece dilbilimsel açıdan ele alamayız; tümüyle insan haline gelişimizi açıklayan kapsamlı bir kuramın parçası olmuşlardır hep.³⁵

Keşfedilmiş kıtalardan elde edilen yeni antropolojik bulguların da yarattığı tazyikle, dilbilimle ilgili bu gelişmenin de bir bilimsel ilerleme öyküsüne dahil edilebileceği görülebilir. Ancak bilimsel öykünün ahlaki tahayyülün dönüşümüyle iç içe geçmiş olduğu da artık bariz görünmelidir.

Dolayısıyla örneğin bir tarafta Condillac'ın, diğer taraftaysa Herder'le Rousseau'nun yer aldığı, dilin kökenlerine ilişkin antropolojik savaşlar, insanlık durumuna ilişkin farklı ahlaki anlayışlarla açıkça ilgiliydiler. Condillac'a göre insanoğlunun tekvinine Locke'un bahsettiği akılcı disiplinler katkıda bulunmuştur. Locke'un akılcı denetimini benimseyip, kullandığımız göstergelere uyguladığımız oranda bu süreçte ilerleme kaydederiz. Karanlık tekvin hikâyesi geride kalmıştır.

Öte yandan hem Herder hem de Rousseau'ya göre başlangıçta bir şey, ifadeci-iletişimci bir güç vardır ve uygarlığın gelişmesiyle birlikte yitirilebilir, zayıflayabilir ya da üstü örtülebilir. Tekvin geride kalmamış, ama rasyonel "ilerleme" tarafından giderek karartılmıştır. Bu tekvin kuramı bir insan derinlikleri kuramından ayrı tutulamaz; bu derinlikler de inkârın ya da unutkanlığın tehdidi altındadır, ki doğru bir başlangıç anlatısı bunlarla mücadele etmemizi sağlayabilir. Kendimizi engin zamanda hayal etmek, derin doğaların içinde hayal etmek ve dolayısıyla bu doğaların kurtarılmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu tür kuramların, aşırı dar bir insanmerkezliliğin fazlaca kendi içine kapanışına karşı yeni hücum eksenleri yarattığını görebiliriz. Bu aşırı dar odaklanmada görmezden geline daha büyük kaygılar, derin doğalarımıza ilişkin olanlardır. Açığa çıkması gerekenler bunlardır. İçimizdeki doğanın sesi bastırılmıştır. Romantizmin Rousseau'dan etkilenen kollarının standart temalarından biri buydu.

Burada sırasıyla Condillac ve Herder/Rousseau tarafından temsil edilen bu iki çeşit kuramın daha önce bahsettiğim, ahlaki kaynaklarımızın içsel olduğunu söyleyen iki temel anlatıyla aynı çizgide oldukları açıktır: Birinde iyilikseverlik, tikellikten sıyrılmanızı sağlayan bağlantısız aklın disiplininden kaynaklanır; diğerindeyse içimizdeki, en derindeki sempati kaynaklarının geri kazanılması gerekir.

Yüce tecrübesinde, daha büyük bir şey, fazlasıyla dar bir tatmin arayışı içinde sadece kendimizle meşgul olmanın önüne geçer. Sanki dışarıdan gelir gibidir. İçsel derinliklerimizin geri kazanılmasındaysa, atılım içte gerçekleşir. Ama bunların sadece alternatifler olmadıkları barizdir. Romantik dönemdeki ve sonrasındaki birçok kişiye göre, hareket aynı anda iki yöne birdendir. İçimdeki gerçek benliği tekrar keşfetmemi mümkün kılan şey, dışımdaki büyük doğa akıntısıyla aramda hissettiğim uyumdur.

Bu uyum fikrine anlam kazandıran şeylerden biri de karanlık tekvinidir. Cansızlıktan türemiş hayvani doğadan çıkıp şu halimize gelmiş yaratıklar olarak bizler, ister istemez bütün canlılara ve doğanın

tamamına yakınlık duyarız. Herder, doğanın her şeyin içinden geçen büyük bir sempati akıntısı olduğunu söyler. “Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben waltet zu Leben.”³⁶ (“Doğanın tamamını görün, yaradılışın büyük benzeşimine tanık olun. Her şey kendini ve benzerlerini hissediyor, hayat hayatı yansıtır.”) Alman düşüncesinden oldukça etkilenen Coleridge benzer bir fikri ifade etmiştir: “Her şeyin kendi hayatı var... ve hepimiz *Tek Hayat*’ız.”³⁷ Wordsworth, “Düşünen her şeyi, bütün düşüncelerin bütün nesnelerini harekete geçiren / Ve her şeyin içinden akan / Bir hareket ve bir ruh”tan³⁸ bahseder. Hölderlin “Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seiner Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur”dan³⁹ (“yaşayan her şeyle bir olmak, kendini unutup doğanın bütünlüğüne geri dönmek”ten) dem vurur.

Evrensel yaşam akıntısıyla aramızdaki bağa ilişkin bu anlayışın köklerinin bazı eski kozmos fikirlerinde yattığı kesindir. Örneğin, bütün gerçekliğin Bir’den sudur ettiği şeklindeki neo-Platoncu fikir burada akla gelebilir. Ancak doğayla akrabalık hissi, karanlık tekvinimiz dediğim şey tarafından, yani insanlığımızın diğer canlılarla paylaştığımız bir hayvansal hayattan türediği fikri tarafından epey desteklenir ve kendimizi diğer yaşam formlarından evrilmiş olarak görürsek iyice güçlenir. Örneğin Herder’in hâlâ kullandığı türden tasarım ve *ilahi takdir* fikirlerinin gözden düşmesine karşın bu akrabalık hissiyatının çağımızda iyice güçlenmesi bu yüzdendir. Öyle ki bu hissiyat günümüzde ekolojik bilincin ve kaygıların temel dayanaklarından biri haline gelmiştir.⁴⁰

Dolayısıyla bir öncü ve bu bilincin hâlâ örnek alınan baş aktörlerinden biri olan Thoreau, Walden Gölü’nde “hayatımızın ezeli kaynağına” yakın olduğunu düşünüyordu. “Genelde vahşi ve iç karartıcı bulunan manzaralarda bile bana yakın bir şeyin varlığını açıkça hissetmeye ve aynı zamanda bana en yakın ve en insani şeyin bir kişi, örneğin bir köylü olmadığını ve artık hiçbir yerin bana yabancı gelemeyeceğini belirgin bir şekilde fark etmeye sevk edilmişim.” Thoreau yukarıda alıntıladığım soruları bu yüzden sorar: “Yeryüzüyle iletişim kurmayayım mı? Özüm kısmen yaprakların ve sebzelerinkiyle aynı değil mi?”⁴¹

Bahsettiğim ahlaki doğa tahayyülünde bir karmaşıklık, bir gerilim, bazen neredeyse bir çelişki görebiliriz. Bu doğayla bir akrabalığımız vardır; yaşamımızın kaynağıdır o, dolayısıyla “en yakınımızdır”, bize aralarında yaşadığımız “insanlardan, örneğin köylülerden” daha yakın olduğunu düşünürüz bazen. Ama bu doğa aynı zamanda “engin, kasvetli ve insanlık dışıdır”, ötekidir, saldırgan, kayıtsızdır.

Buradaki gerilim, bize bazı açılardan yabancı olan doğayla yakınlığımızdan kaynaklanır gibidir. Ama Thoreau'nun yazılarında başka şekilde de yüzeye çıkabilir. Doğanın tamamına, hatta vahşi ve yabancı kısmına bile yakındır. Thoreau, Ktaadn Dağı'nın insanlık dışılığından bahsederken, "paganizme ve batıl ayinlere uygun bir yerdi, kayalara ve vahşi hayvanlara bizlerden daha yakın olan insanların yaşayacağı bir yerdi" der. Burada el değmemiş doğadan, bir parçamız olabilecek ve eski "pagan" zamanlarda sahiden de parçamız olmuş bir şey olarak bahsedilir. Thoreau başka yerlerde de bu olasılığın sadece geçmişimizde yatmadığını söyler gibidir. *Walden*'da kendi içindeki "yabani" anlatır ve şöyle der: "İçimizdeki hayvan, yüce doğamız uyudukça uyanır. Sürüngendir, nefesine düşkündür ve tamamen kovulması belki de mümkün değildir; biz hayattayken ve sağlıklıyken de vücudumuzda yaşayan solucanlar gibidir".⁴²

Thoreau için kaygılandırıcı olan, ama tamamen sırtımızı dönemeyeceğimiz bir gerçektir bu. Hatta içimizdeki ve dışımızdaki "yabani" inkâr etmeye çalışmak hayatımızı yozlaştıran şeydir. Olsa olsa durgunluğa götürebilir.

Dışarısı ne kadar kasvetliyse keyfim o kadar yerine gelir hep. Bana akıyanusu, çölü, yabani verin!... Canlanmak için en karanlık, en sık ve en büyük armanı, insanlara en iç karartıcı gelen bataklıkçı ararım. Bataklığa girerken kutsal bir mekâna, kutsalların kutsalına girdiğimi duyarım. Orada doğanın gücü, iliği vardır. Orman bakire toprağı kaplar ve bu toprak hem insanlar, hem de ağaçlar için iyidir... Uygur ülkeler -Yunanistan, Roma, İngiltere- çok eskilerden beri kök saldıkları yerde duran kadim armanlar tarafından ayakta tutulmuşlardır. Toprak verimsizleşmedikçe varlıklarını sürdürürler. Yazık insan kültürel Bir ülkede bitkisel gübreler tükenmişse ve atalarının kemiklerini gübre niyetine kullanmaları gerekiyorsa, aradan pek hayır gelmez.⁴³

Hayatımızın, canlılığımızın ya da yaratıcılığımızın sadece dışımızdaki gayri insaniye -örneğin vahşi doğanın içimizdeki kahramanı uyandıran muazzam gücüne- bağlı olmakla kalmadığı, aynı zamanda o yabancı dış güce tepki veren içimizdeki yabani ve insan öncesi bir şeylerle de ilgili olduğu fikri söz konusudur burada. Böylece Kant'ın ötesine geçmiş oluruz; yani yücenin algı ötesi ahlaki eylemliliği harekete geçirdiği ve "üzerimdeki yıldızlı göğün" "içimdeki ahlak yasasıyla" ilişkilendirildiği, ikisinin de bizi aynı derecede "hayret ve saygıyla" doldurduğu bir noktayı aşmış oluruz.⁴⁴ Artık daha çok Scho-

penhauer'un sahasındayızdır; burada yaşam enerjimiz vahşi, ilkesiz, ahlakla ilgisiz bir istençten gelir. Akıldışının, karanlığın, saldırganlığın, kurban etmenin güçlerine muhtaç olduğumuz inancı kültürümüzde yaygınlaşmıştır; kısmen Schopenhauer'dan sonra, bu duyarlılığın görüldüğü yazarlar -örneğin Nietzsche, Thomas Mann... ama daha sonra da Conrad, D. H. Lawrence, Robinson Jeffers- ve bağlamlar sayılamayacak kadar çoktur. Bu inanç ve duyarlılık örneğin Birinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sı gibi devirleri tümüyle etkisi altına almıştır ve günümüzde de hâlâ güçlüdür.

Bu fikir silsilesi ve esinlediği duyarlılık tarzları kısmen modern insanmerkezliliğe başkaldırıyla, özellikle de hayatı kötülükten, acıdan ve şiddetten soyutlayan sansürlenmiş hayat tablolarına tepki veren "trajik" eksenlerle anlaşılabilir. Ancak modern kozmos tahayyülüyle de bağlantılandırılmalıdır. Kozmosla ilgili eski fikirler bağlamında, yavan ve naifçe iyimser bir perspektifin çaresi, bizleri tekrar sonsuzluğun derinliklerine ve Tanrı'nın öfkesine döndüren bir çare olurdu. Bu tür bir çarenin yeni biçimleri günümüzde yok değildir, ama post-Schopenhauer'cu (böyle adlandıralım) bu çarenin mevcut olması aslında geleneksel inanç yöntemlerine karşı büyük bir rekabetin kaynağıdır. İçimizdeki vahşi doğaya bu tarz bir ahlaki anlam yüklemeyi düşünebilmemiz, ancak modern kozmos tahayyülünün hayat verdiği bir dünya içerisinde anlaşılırdır. Bu tahayyül ile de akılcı, iyicil bir plana göre yapılandırılıp sınırlandırılmış olması gerekmeyen, içinde bir sınıra gelip dayanamayacak da olsak yine de karanlık başlangıcımıza ev sahipliği etmiş bir evren tahayyülüdür.

Kozmostan evrene, anlayışımızın nasıl değiştiğini anlamak istiyorsak, kendimizi sadece kuramsal inançlarımızdaki değişikliklerle sınırlandırmamamız gerektiğini savunuyorum. Bu değişiklikler bizi sınırlı, düzenli ve statik bir kozmostan alıp uçsuz bucaksız ve sürekli evrilen bir evrene götürmüştür. Mesele sadece kuramlarımızın değişmiş olması değildir; bu inançların bağlamını oluşturan kendiliğinden, sorgulamadığımız anlayışımız da değişmiştir. Atalarımız, dünyalarını ruhların ve doğaüstü güçlerin mahalli olarak görüyor ve kavrayıp kabullendikleri herhangi bir özel kozmos tablosundan bağımsız biçimde, dünyanın sabit, düzenli bir kozmos olduğunu düşünüyorlardı. Biz ise evreni sınırsız, yani hayal gücü tarafından kuşatılamaz, olsa olsa çoğumuzu aşan soyut kuramlarla anlaşılabilir ama sürekli değişip gelişen bir yer olarak deneyimliyoruz. Ve ayrıca, evrenin değiştiğini, evrildiğini hissediyoruz. Atalarımız bu iki niteliğe -enginliğe ve evri-

me- işaret eden belirtileri kolayca göz ardı edebilmişlerdi, oysa bizler için barizdirler. Bu sadece egemen *kuramların* bu nitelikleri onaylaması meselesi değildir... gerçi anlayışımızdaki değişimin bir sebebi de elbette budur. Aynı zamanda işin, varlıkları görme ve deneyimleme tarzımızla ilgili bir yanı vardır. Artık buzullar bize çok eski çağları ve yavaş “buzul” hareketlerini anlatır. 18. yüzyılın sonlarında, örneğin Ramond’un yukarıda alıntıladığım Alpler ve Pireneler tasvirlerinde bile bu duyarlılığa şahit oluyoruz. Bu tasvirler çeşitli kaya ve buz tabakalarını anlatırken, birbirine çok uzak olan başlangıç çağlarını doğrudan görünür kılıyordu.

Ama doğal dünyamızın ahlaki tahayyülümüzdeki yeri de önemlidir ve önceki sayfalarda temelde bundaki değişimi anlatmaya çalıştım. Derin zamanlar ve kuşatılmaz uzamlardan oluşan bir doğada yaşıyoruz ve bu doğadan türedik. Bu evren birçok açıdan tuhaf ve yabancıdır, tamamen kavranamaz olduğu ise kesindir. Bu durum bir yandan akrabalık ve aidiyet hissini besler. Dünyaya aittir; o yuvamızdır. Bu duyarlılık, ekolojik bilincin güçlü bir kaynağıdır. Bu durum aynı zamanda bizi kavuşmamız veya belki de yenmemiz gereken bir derin doğaya sahip olduğumuzu düşünmeye iter ve bunu nasıl yapacağımızı karanlık tekvin hikâyesine bakarak anlayabiliriz.

Öte yandan, bu evrenin kavranılmaz ve yabancı yönleri bizleri muazzam olanla, ölçülemezle, insanlık dışıyla karşı karşıya getirir ve farklı şekillerde etkiler. Yüce görüntüsü altında bizde huşu uyandırabilir ve ne kadar küçük olduğumuzu anımsatarak paradoksal bir şekilde büyüklüğümüzün farkına vardırır. Bu çifte bilincin başlıca ifadesi Pascal’ın saz imgesidir: İnsanoğlu evrende bir saz kadar narindir, büyüklüğü düşünen bir saz olmasından kaynaklanır. Ama aynı zamanda evrenin insanlık dışı, vahşi, düzensiz yönüyle de akraba olduğumuzu hissedebiliriz; ve bu canımızı sıkabilir ve/veya derin doğamıza yönelik anlayışımızı tamamen değiştirerek bizleri Rousseau geleneğinin iyicil imgelerinden vazgeçirip post-Schopenhauer’cu vizyonların yansıttığı yabani, ahlak dışı, vahşi güçlerle ilişkilendirebilir.

Bu kuramların, üzerinde düşünmediğimiz anlayışımızın ve ahlaki tahayyülün bileşkesi, günümüzde Batı uygarlığında egemidir. Dünyamız bu tahayyüle bulanmış durumdadır. Onu her yerde görebiliriz. Örneğin Freud sonrası psikolojide barizdir. Freud’un kuramlarını birçok kişi reddedebilir, ama bu kuramların çerçevesi olan anlama bağlamı çok derinlere kök salmıştır. Yitirdiğimiz ve geri kazanmakta zorlanabileceğimiz bir derin doğa fikri; bu derin doğanın temelde

öykümüzün tekrar anlatılması yoluyla geri kazanılması, anlaşılması gerektiği fikri; kısmen vahşi ve ahlakla ilgisiz olabileceği fikri; bütün bunlar, özkavrayışın belirgin çerçeveleridir ve belirli kuramlar hakkında ne düşünürse düşünsün neredeyse herkes tarafından, hatta felsefi gerekçelerle sistemin tamamıyla mücadele etmek isteyen kişiler tarafından da anlaşılırlar.

Marchel Gauchet oldukça aydınlatıcı bir eserinde⁴⁵ bu anahtar fikrin, bilinçdışı fikrinin çeşitli kaynaklarını göstermiştir. Bu fikir iyi belgelenmiş romantik kökenlerden, yani içimizde henüz ifade edilmemiş derinlikler bulunduğu görüşünden ve ayrıca bütün canlı formların süregelenliğine ilişkin yaygın kanıdan esinlenmekle kalmaz. Bir “beyinsel bilinçdışı” fikrini de geliştirir. Bu 19. yüzyılda üst fonksiyonlarımızın, düşünmenin, irade gücü kullanmanın bir bakıma içimizdeki nörofizyolojik fonksiyonların ürünü olduğu anlayışıyla birlikte gelişir.

Bu fikrin gelişimi, burada anlatmaya çalıştığım bazı değişikliklerin birleşik etkisini yansıtır. Birincisi, varlıkların doğasını saptama yöntemindeki büyük bir değişimde temellenir. Eski kozmos anlayışlarında, özellikle de *idealar* tarafından belirlenen “Platoncu” kozmosa, şeylerin doğası bir bakıma kozmosun içinde yer almıyordu fakat kozmosun yapısına aitti. Dolayısıyla Aristoteles’e göre bile bir *form*, biçimlendirdiği tikellere varlık düzeyinde tümüyle bağımlı değildi. Bu tür somutlaşmalar dışında var olamasa da, onlardan bağımsız olarak kendi bütünlüğüne sahipti ve bütün bu tikel vücut bulmalara ortak biçimlerini kazandıran şeydi. Sihirsizleştirilmiş evrendeyse, çeşitli varlıkların karakteristik davranışlarına sebep olan nedensel güçlerin bütünü olan “doğa”, söz konusu varlıklardan ayrı tutulamaz. Artık onların dışında bir varlık alanına sahip değildir.⁴⁶

Elbette bu, ruhları, anlamlı nedensel etkileri ve doğaüstü güçleri dünyamızdan kovan değişimle aynı değişimdi. Zihni zihin dışı gerçeklikten net bir şekilde ayırıyordu. Bu ayrım düşüncenin ve iradenin kendine yeterli, ilkece gayet açık ve kendi kendine şeffaf olan ve madde dünyasından bağımsız kalabilen şeyler oldukları fikrinin, yani Descartes’la özdeşleştirdiğimiz anlayışın temeliydi.

Kozmos tahayyülündeki değişim bu yaklaşımı temelden sarstı. Kartezyen özne kozmik düzenin parçası olan bir “doğaya” has bir tür derinliği yitirmişti; gerçekte ne olduğumu keşfetmek için bu doğayı toplumsal hayattaki ve kozmostaki düzenleri inceleyerek kavramam gerekir. Artık bu keşfin tümüyle içkin bir kendine şeffaf oluşla, açık ve seçik öz bilinçle yapılabileceği varsayılır.

Ama karanlık bir başlangıç bağlamında özne, evrimin zamanında, kişisel zamanda ve kendi cisimleşmesiyle ilişki içinde yeni bir çeşit derinlik kazanır. Kartezyen eksiksiz öz farkındalık tablosu belki de ancak iki büyük kozmik yaklaşım, yani idealar düzeninde temellenen kozmos ile içinde yaşadığımız engin uçurumlar evreni arasındaki geçiş döneminde mümkündür. Bir başka deyişle, bu ikisi arasındaki dönemde egemen olan fikre, nispeten sığ bir kozmos fikrine, kaderleri başka yerde olan ruhların yüzüsu hürmetine *ilahi takdirle* düzenlenmiş bir mekanikçi evren fikrine aitti.

Gauchet 19. yüzyılda bu yeni derinliğin bir yönünün, yani düşünce ve irademizin, refleks arki* ve duyu-motor şeması yoluyla beyinsel/sinirsel fonksiyondan kaynaklandığı görüşünün nasıl geliştiğini gösterir. Bu yüzyılın ikinci yarısında bilinci, düşünceyi ve iradeyi bedene atfetmeye çalışan bir psikofizyolojik yaklaşım egemen olur.

Ama Gauchet'nin belirttiği gibi, bu sadece kuramsal bir değişiklik değildir. İçinde kuramların öne sürüldüğü sistemin, neyin düşünülebilir olduğunu ve hangi soruların sorulması gerektiğini belirleyen sistemlerin tamamen değişmesiyle ilgilidir.⁴⁷ Düşüncenin özdeksel altyapısıyla ilişkisi Descartes için bir dışsal ilişkiler meselesiyken, artık düşüncenin doğasına ilişkin temel mesele haline gelmiştir. Yeni anlayışta bilinçli irade, refleks arkından türer ve onunla aynı doğaya sahiptir.⁴⁸ Kuramdan öte olan bu yaklaşım günümüzde hâlâ uğraştığımız bazı zor ve çatışmalı problemlere yol açar. Bilimsel keşifler ve derin kültürel değişimler karşılıklı etkileşimde bulunup birbirlerini değiştirerek bu yeni beyinsel bilinçdışı anlayışını üretmiştir.

Buna bir de evrimden türetilen “bireyoluş soyoluşun tekrarıdır” fikri ve romantik dönem mirasının gücü eklenir. Ortaya çıkan şey, bilinçdışı ve kısmen gayrişahsi süreçlerin mahalli durumundaki, kendine karşı şeffaf olmayan bir öznedir; kendini hem dışarıda hem de kendi içinde, insan öncesinden türeyişin, bir karanlık tekvinin ölçülemez zamanında bulmaya çalışması gerekir.

Aynı zamanda, doğanın yukarıda bahsettiğim ahlaki önemi de yaygın biçimde hissedilir: El değmemiş doğaya duyulan huşu; doğayla akrabalık hissi ve ekolojik kaygılar; şehri terk edip el değmemiş doğaya giderek veya taşrada yaşayarak yenilenme arzusu; bütün bunlar dünyamızın özellikleridir. Vergilius'un övdüğü kır hayatını hâlâ arzuluyoruz, ama buna el değmemiş doğaya huşu duymayı eklemişizdir.

Sinir sisteminde motor ve duysal aktivitenin birbirini tamamlamasından oluşan temel ünitelerdir. Refleksi mümkün kılan duyu organı, nöron akışı, çok sayıda sinaps ve benzeri unsurları içerir-y.n.

Gerçek şudur ki, 18. yüzyılda bir azınlığa özgü olmuş bu duyarlılık yaygınlaşmıştır. Herkes bu duyarlılığı benimsemez elbette; muhalifler her zaman vardı, 18. yüzyıl elitleri arasında olduğu gibi. Ancak bu duyarlılığı herkes anlar. Tocqueville'in 1831'deki Amerika gezisinden bahsederken anlattığı hoş bir öykü her şeyi özetliyor: Romantik dönemde, Chateaubriand'ı okumuş genç bir Fransız, Michigan'dayken vahşi doğayı görmek ister. Ama sınır sakinlerinden yardım istemek için niyetini anlatmaya çalıştığında onu anlamazlar. Bir insanın ıssız ormana sırf *seyretmek için* girmek istemesine anlam veremezler. Adamın gizli bir niyeti olduğunu, belki oduncu veya arazi spekülâtörü olduğunu düşünürler.⁴⁹ Benzer bir duyarlılık farklılığı günümüzde de, örneğin İngiliz Kolombiyası'ndaki oduncular ile ekolojik kaygılar güden "ağaç kucaklayıcı" çevreciler arasında görülür. Ama günümüzde oduncular ekolojik militanları gayet iyi tanırlar ve artık onlara böyle insanların var olduğunu açıklamaya gerek yoktur.

Liste uzayabilir. Güzel kırsal bölgelere, sahillere, kırlara gitmek günümüzde neredeyse evrensel hale gelmiştir. Her sınıftan ya da gruptan birçok insan böyle yerlere ya gider ya da gitmek ister. Kuzey Amerika'daki milyonlarca insanın taşrada ikinci evleri vardır. Ve en dikkat çekicisi, kalabalık şehirden kaçıp doğayla tekrar temas kurma ihtiyacının banliyöleri yaratmış olması ve kitlelerin oralara akın etmesidir. Randy Connolly banliyö fikrinin ABD'de şehirle taşranın avantajlarını birleştirme girişiminden kaynaklandığını gösterir.⁵⁰

Modern kozmos tahayyülünün materyalizmin yayılmasına nasıl katkıda bulunabildiğini artık görebiliriz. Hatta materyalistler bunun aksinin nasıl olabileceğini hayal etmekte genellikle zorlanırlar. Materyalist tahayyüldeki bu sınırlılığı ileride açıklamak istiyorum. Ama şimdilik burada, bu tahayyülün diğer tarafa da yönlendirebileceğinin yukarıda anlattıklarımından açıkça anlaşılması gerektiğini söyleyeceğim.

Materyalizmle bağ barizdir. Bu tahayyül eski kozmos fikirlerini neredeyse anlaşılmaz kılmıştır. Kitabı Mukaddes'teki sınırlı büyüklükteki kozmos fikrini gözden düşürdüğü kesindir. Karanlık tekvinimizin yeri olan engin, sonsuz bir evrenin materyalizmle uyumlu olduğu açıktır. Hatta bu tahayyül az çok, gelişimini protomateryalistler olan antik Epikürcülerin fikirlerine borçludur.

Diğer bağlantıysa tam da evrenin ahlaki anlamları gösterir: Derin doğamızın, her şeyin içinden geçen ve içimizde de yankılanan bir akıntının sezilişi; doğayla temasa geçmekle daha derin ve dolu bir şeye açılma deneyimi; *inayet deizminin*, Newton çağı din müdafaalarının

ve Boyle'un vaizlerinin hiç benimsemediği kozmos içi gizem fikri, ki günümüzde bile bilimsel yaklaşımda ve büyük ölçüde Hristiyan köktendinciliğinde yer almaz. Ama bütün bunlar çeşitli şekillerde çözümlenebilir.

Bazı insanlar, tamamen materyalist bir yaklaşımı benimsemişsek onlara anlam veremeyeceğimizi öne sürmeyi bile isteyebilirler. Ama bu çerçeve içinde onlara anlam vermeye çalışan insanlar da olduğunu belirtelim. Ancak birçok kişinin başka yorumlar getirmeye çalıştığı da açıktır. Bazı insanlar bu anlamlara ilişkin deneyimlerimizi teizm, hatta geleneksel Hristiyanlık çerçevesinde anlayacaklardır, ki Bede Griffiths'in giriş bölümünde alıntıladığım epifanik* deneyimine getirdiği yorum buna örnektir.

Ama modern kozmos tahayyülünün çarpıcı yönü, tek bir yaklaşımla açıklanamayacak olmasıdır. İnsanları (neredeyse) en katı materyalizmden Hristiyan ortodoksluğuna dek uzanan çeşitli yönlerle sevk etmiştir; çeşitli ara duruşlardan geçmiştir. Bunlardan bazıları, örneğin Goethe'ninki veya bir başka açıdan Emerson'un ki, Hristiyan veya hatta teist olmadan da açıkça tinseldir. Ama derin bir doğayla veya doğanın içinden geçen bir akıntıyla bağlantı kurmanın başka yolları gerçekten sınıflandırılmaz olmuştur. Modern şiir sanatının ve genel olarak sanat dillerinin gelişiminin, insanların bu anlamları, ontolojik bağlılıklarını askıya alarak keşfedebilmelerini nasıl sağladığını birazdan göreceğiz.

Dolayısıyla modern kozmos tahayyülünün en belirgin özelliği materyalizmin gelişmesine katkıda bulunmuş veya insanların materyalizmin ötesindeki tinsel bir yaklaşımı geri kazanmalarını, bir bakıma dine geri dönmelerini sağlamış olması değildir. Bunları yapmış olsa da... Buradaki araştırmamız bağlamında modern kozmos tahayyülüyle ilgili en önemli gerçek, insanların bütün bu seçeneklerin arasında ve etrafında, herhangi birini net ve kesin bir şekilde seçmek zorunda kalmadan gezinebilmelerini sağlayan bir alan açmış olmasıdır. İnançla inançsızlık arasındaki savaşta bu, cephele arasındaki bir çeşit sahipsiz toprak olarak görülebilir; ama öyle genişlemiştir ki savaştan tamamen kaçabilmeyi sağlayacak bir tarafsız bölgeye dönüşmüştür. Hatta fanatik azınlıkların çabalarına karşın modern uygarlıkta savaşın sürekli azalmasının sebebi budur.

Bunu biraz daha derinlemesine açıklamaya çalışacağım.

Çarpıcı bir aydınlanma, farkına varış, şaşırtıcı bir tezahür şeklinde karşılanabilecek olan bu tabir genellikle bilimsel, dini veya felsefi bir yeniliğe yol açacak yeni ve derinlikli bir kavrayışın ortaya çıktığı anı ifade etmekte kullanılır—y.n.

İnançsızlığın Genişleyen Evreni

1

Bu serbest alanın yaratılmasını mümkün kılan başlıca etken, *romantik dönem*de sanat anlayışının ve sanata tanınan yerin değişmesi, sanatı *mimesis*¹ olarak gören bir anlayıştan yaratıma vurgu yapan bir anlayışa geçilmesi idi. Sanatın dilleriyle, yani örneğin şair ve ressamların faydalandıkları, kamunun kullanımındaki referans noktalarıyla ilgili bir değişimdir bu. Yukarıda verdiğim örnekte olduğu gibi, Shakespeare, bizlere kral katilliğinin tüm korkunçluğunu hissettirmek için, doğayla insani dünya arasında olduğu varsayılan tekabüliyetten yararlanıyordu. Bu korkunç eylemle birlikte ortaya çıkan “doğal olmayan” olayları bir uşağa anlattırır: Duncan’ın öldürüldüğü gece başa çıkılmaz olaylar cereyan eder, “havada tuhaf ölüm çılgınlıkları, ağıtlar duyulur” ve gün ağarması gerekirken hava karanlık kalır. Geçen salı bir doğan, fare avına çıkmış bir baykuş tarafından öldürülmüştür ve geceleyin Duncan’ın atları çılgına dönmüştür: “İtaat etmeyi reddediyorlardı / İnsanoğluna savaş açmışlardı.” Benzer şekilde, resim sanatında da ilahi ve seküler tarihe ait herkesin bildiği konulardan, Meryem Ana’da, Çocuk İsa’da ve Horatiusların Yemini’nde olduğu gibi anlamla yüklü olay ve kişilerden ilham alınır.

¹ Yunanca taklit etmek anlamındaki ‘μῑμῑσθῑ’ sözünden gelen mimesis, taklide dayanan temsil anlamındadır. Antik çağdan modern döneme kadar sanatın esasen bir mimesis faaliyeti olduğu görüşü hâkiindi–y.n.

Ama son birkaç yüzyıldır içinde yaşadığımız dünyada bu referans noktaları artık bizi etkilememektedir. Rönesansta kabul gören tekabüller doktrinine artık pek az kişi inanmaktadır ve ilahi ya da seküler tarihin genel kabul görmüş bir anlamı yoktur. Mesele tekabüllerle ilgili şiir yazılamaması değildir. Baudelaire tam da bunu yapmıştır.¹ Mesele artık bu şiirlerin eskiden kamuya mal olmuş doktrinler temel alınarak yazılamamasıdır. Şairin kendisi de bunları bilinen biçimleriyle kabul etmez. Başka bir şeye varmaya çalışır; bu tarihsel göndermeyle, etrafındaki dünyada gördüğü “semboller ormanı” yoluyla nirengi yapmaya çalıştığı bir kişisel vizyona varmaya uğraşıyordur. Ama bu ormanı kavramak için bir zamanlar herkes tarafından bilinen doktrini değil (ki zaten ayrıntılarını kimse hatırlamamaktadır), şairin duyarlılığındaki rolünü anlamamız gerekir.

Bir başka örnek verirsek, Rilke meleklerden bahseder. Ama onun melekleri gelenekte tanımlandıkları konuma sahip değildirler. Terimin anlamına Rilke’nin varlık anlayışını açıklamakta kullandığı imgeler yoluyla ulaşmamız gerekir. “Wer, Wenn Ich schrie, hörte mich, aus der Engel Ordnungen?” [Haykırsam, meleklerin katından kim duyar sesimi?] diye başlar *Duino Ağrıları*. Haykırışları duymanın ötesinde oluşları kısmen bu melekleri tanımlayan şeydir. Onlara Kerubilerin ve Serafimlerin* İbrani gelenekteki rütbelerinden bahseden bir ortaçağ risalesiyle ulaşamayız; Rilke’nin duyarlılığını anlamamız gerekir.

Değişimi şöyle ifade edebiliriz: Şiir dili eskiden herkesin erişimi dahilindeki belirli anlam tabakalarına yaslanırken, şimdi artık belirgin bir duyarlılığın dili olmak zorundadır. Earl Wasserman, kabul görmüş bir anlamlar zeminine sahip eski düzenin gözden düşmesinin, romantik dönemde yeni şiir dillerinin geliştirilmesini zorunlu kıldığını göstermiştir. Örneğin Pope, *Windsor Forest*’ında [Windsor Ormanı], yaygın ve erişilebilir bir şiirsel imge kaynağı olarak asırlık doğa düzeni anlayışlarından faydalanabilmişti. Shelley içinse bu kaynak artık kullanılabılır değildir; şair kendi göndermeler dünyasını geliştirmek ve onları inanılır kılmak zorundadır. Wasserman’ın açıkladığı gibi, “18. yüzyılın sonuna dek, insanların bazı varsayımları paylaşımlarını sağlayacak kadar entelektüle homojenlik vardı... İnsanlar... Hristiyan tarih yorumunu, doğanın sakramentalizmini”, *büyük varlık zincirini*, çeşitli yaradılış düzlemlerinin benzerliğini, insanoğlunun mikrokoz-

Tanah’ta pek çok defa anılan meleklerin isimleridir–y.n.

** Doğanın doğaüstü ve mükemmel bir başka dünyanın yansıması veya sureti olduğu inancı–y.n.

mos olduğu fikrini... çeşitli ölçülerde kabul ediyorlardı... Bunlar kamusal alandaki kozmik sentakslardı ve şair, sanatının ‘doğanın’ taklidi olduğunu düşünebiliyordu, çünkü ‘doğadan’ kastı bu kalıplardı.

“19. yüzyıldaysa bu dünya imgeleri unutulmuştu. Taklitçi bir şiir anlayışından yaratıcı bir anlayışa geçiş sadece bir eleştirel felsefe fenomeni değildir... Artık şairin ayrıca formüle edici olması gerekiyordu... Modern şiir hem kozmik sentaksını formüle etmeli, hem de bu kozmik sentaksın elverdiği ölçüde otonom şiirsel gerçekliği biçimlendirmelidir; bir zamanlar şiirden önce gelen ve taklit edilebilir olan ‘doğa’, artık şairin yaratıcılığında şiirle birlikte ortak bir kökeni paylaşır.”²

Romantik şairler ve halefleri özgün bir kozmos vizyonunu ifade etmek zorundadır. Wordsworth’le Hölderlin *The Prelude*’da, *The Rhine*’da veya *Homecoming*’te çevremizdeki doğal dünyayı tasvir ettiklerinde, artık Pope’un *Windsor Forest*’ta yapabildiği gibi yerleşik bir referanslar bütününden faydalanamazlar. Doğada, henüz yerleşik terimlerle ifade edilmemiş bir şeyin farkına varmamızı sağlarlar.³ Şiirler sözcükleri bizim yerimize bulurlar. Bu “incelikli dilde” (*subtler language*) -terim Shelley’ye aittir- bir şey sergilenmekle kalmaz, aynı zamanda tanımlanır ve yaratılır. Edebiyat tarihinde bir dönüm noktasıdır bu.

Benzer bir şey erken 19. yüzyıl resim sanatında gerçekleşir. Örneğin Caspar David Friedrich geleneksel ikonografiden uzaklaşır. Kabul görmüş geleneklere dayanmayan bir doğa sembolizminin peşindedir. Hedef “doğanın formlarının doğrudan konuşması, güçlerinin sanat çerçevesindeki düzenlemeyle açığa çıkmasıdır.”⁴ Friedrich de incelikli bir dil aramaktadır; var olan terimlerle ifade edilemeyen ve anlamı mevcut referanslar dağarcığında değil eserlerinde bulunabilecek bir şeyler söylemeye çalışmaktadır.⁵ Friedrich duygular ile doğa manzaraları arasında bir akrabalık olduğu şeklindeki 18. yüzyıla ait hissiyattan faydalanır, ancak bunu öznel bir tepkiden fazlasını ifade etmek için yapar. “Duygu asla doğaya karşıt olamaz, doğayla her zaman tutarlıdır.”⁶

Bu müzik için de geçerlidir elbette. Ama müzik söz konusu olduğunda, incelikli dillerin gelişiminin bir başka yönünü görebiliriz. Gördüğümüz gibi bu değişim kısmen *büyük varlık zincirine*, varlık düzenine vs. duyulan metafizik inançların ortadan kalkmasından, kısmense metafizik ve din üzerinde varılmış olan konsensüsün sona ermesinden kaynaklanır. Ama önce müzik alanında ve sonra başka yerlerde de, daha “mutlak” formlara yönelik görebiliriz. Bu formlar şiirin ve müziğin “sanat” olmalarını sağlayan sürecin yeni bir safhasından kaynaklanır.

Bir ayinde okunan duaları veya bir şölenle okunan kahramanlık şiirlerini düşündüğümüzde, şiiri ve müziği “sanat” kategorisinde düşünürüz. Ancak ilk toplumlarda belki de böyle bir kategorinin var olmadığı, var olsa bile belki de bu faaliyetlerin sanata dahil olmadıkları iyi bilinmektedir. Onları sanat olarak düşünmemizin sebebi sadece şiirimize ve müziğimize benzemeleri (ve bazen onların ataları olmaları) değil, aynı zamanda sanatın bir haleyle çevrili olduğunu düşünmemiz ve bunların da kendi halelerinin bulunmasıdır.

Ama bu, onların etrafındaki haleyi kendi sanatımızdakine benzer şekilde, yani “estetik” kategoriler adını verdiğimiz şeyle açıklayabileceğimiz anlamına gelmez. Toplu ayin gerçekten özel bir şeydir; özel etki uyandıran bir şarkı söyleyiştir. Ama bunun sebebi, Tanrı’ya hitap etmenin ve onunla komünyon içinde olmanın ayrıcalıklı bir yolu olmasıdır. Kahramanlık şarkısı ise kahramanlarımızı anımsamanın ve onurlandırmanın oldukça görkemli olan bir yoludur.

Bir başka deyişle, burada özel olan şey estetik açıdan, dinleyicinin nasıl etkilendiğine (veya etkilenmesi gerektiğine) bağlı olarak değil, ontik açıdan anlaşılmalıdır: Oldukça önemli türden bir edim (Tanrı’ya tapınmak, kahramanları övmek) gerçekleştirilmektedir.

Başlangıçta, bir öyküyü belirli geleneksel formlar çerçevesinde anlatmak, bir aşk şarkısı söylemek bile bu eski “ontik” tarzda anlaşılabilir. Bu, olayları daha yüksek bir boyuta taşır; artık o aşkta veya öyküde arketipsel bir şey, evrensel insan doğasına yakın bir şey vardır. Daha yüksek bir düzleme taşınırlar.

Ardından, şarkılarda ve öykülerde er geç bir değişime rastlanır. Ayin şarkılarında ve kahramanlık şiirlerinde toplumsal eylem gayet iyi anlaşılmaktadır. Elimizde henüz modern anlamda bir sanat, yani din-den, kahramanları övmekten vs. bağımsız bir “sanat” yoktur. Bu bağlamlardan ayrı bir faaliyet olarak sanatın doğması için, eserin anlatıklarını özel bir şekilde canlandırmaya sevk edilmemiz gerekir: Başta içine gömülü oldukları eylemlere, örneğin dua etme ya da şölenlerde hep birlikte kahramanları yüceltme gibi eylemlere iştirak etmeden, sadece anlattıkları şeyi (Tanrı’nın yüceliğini veya kutsalın hissedilmesini; kahramanların büyüklüğünü veya onlara duyulan hayranlığı; aşk ve ıstırap arketiplerini vs.) takdir edebilmemizi sağladıkları için eserlere değer vermemiz gerekir.

Yani önce bir ilk kopuş gerçekleşir. Bu örneğin Aristoteles’in *Poetika*’sında kuramsallaştırılmıştır. Böyle düşünmeyi, olayları hayalimizde bu şekilde canlandırmayı mümkün kılan sanata mimetik denebilir. Aristoteles tragedyayı daha önceden görüldüğü gibi bir çeşit toplu

ayın olarak değil, bu şekilde görüyordu. Artık “sanatın” (sonradan böyle sınıflandırılacak şeyin), örneğin yakın yüzyıllardaki operanın, ayın müziklerini dinletilerde çalma pratiğinin, 19. yüzyılın müzikal performanslarının vs. alanına gireriz.

Ama incelikli dillerle birlikte baş gösteren ikinci bir kopuş vardır. Bunu en net müzikte görürüz. Müzik kendi tarihi boyunca, kahramanca eylemlerde ve ardından *mimesis*’te -aşk şarkısı, dua, opera vs.- bir çeşit “semantikleştirme” (*semanticisation*) geliştirir. Bu kısmen motive edilmiştir; aşk şarkısı ve ayın şarkısı için seçilen namelerin bu edimlere uygun geldiği aşikârdır. Ama olanaklı edimler bunlarla sınırlı değildi ve bu noktada oldukça zengin tarihsel bağlantılar ve geliştirmeler söz konusudur.

İlk olarak, topluma gömülülükten bu düşünsel kopuş, müzik için daha net bir insani eylem bağlamı sağladı: Dua, ilan-ı aşklar, dans, operanın konusu vs bu bağlamı oluşturuyordu. Bu eylemler yapılmıyorlardı, tasarlanıyorlardı, ama yine de bağlamı oluşturan bunlardı. İkinci kopuş “mutlak” müziğe atılan adımdır. Mutlak müzik, barok ve klasik dönemlerin enstrümental müziğinde yavaş yavaş kendini hissettirdikten sonra romantik dönemde kuramsallaştırılır.

Bir çeşit, var olan semantiği bozma (*desemanticisation*) ve yeni bir semantiğe yerleştirme (*resemanticisation*) söz konusudur. Mozart’ın Sol Minör kuinteti bize önemsiz ve geçici değil; derin ve arketipsel, son derece üzücü, ama aynı zamanda güzel, etkileyici ve cezbedici bir şeyin tesirinde kaldığımızı kuvvetle hissettirir. Talihsiz aşklara, yitirmeye ya da ayrılmaya dair bazı güzel öykülerden de benzer şekilde etkileneceğimizi hayal edebiliriz. Ama burada öykü yoktur. Elimizde öykü olmadan, tepkinin özü gibi bir şey vardır.

Bir başka deyişle: Bir aşk şarkısı, bir insan arketipini ifade eder görünen bir aşk öyküsünden, örneğin Romeo ve Juliet’ten derinden etkilenişimizi anımsatır. Aşk şarkısı, piyes, opera bize hem ifade edilen tepkiyi, hem de bu tepkinin yönelimsel nesnesini verir. Yeni mutlak müzikteyse tepki bir şekilde sergilenmiştir, karşımızda ifade edilmektedir; ama nesne orada değildir. Müzik bizi çok yoğun etkiler, çünkü etkilenilerek üretilmiştir; derinden etkilenme hissini yakalar, ifade eder, somutlaştırır. (Beethoven’ın kuartetlerini düşünün.) Ama bu his neye yöneliktir? Nesne nedir? Bir nesne var mıdır?

Yeni bir semantiğe yerleştirme olayına bir başka açıdan yaklaşmak için, Beethoven’ın beşinci senfonisinin başlangıcının kaderin çağrısı olarak yorumlanışını düşünebiliriz. Burada müziğin yakaladığı şey et-

kilenişimiz değil, daha çok yönelimsel nesnenin kendisinin anlamıdır. İnsanların söylediği şudur ki, kaderin çağrı yaptığı anı operada anlatmak için bu tarz bir müzik bestelemek istersiniz. Ama bu “program” müziği değil “mutlak” müziktir; operadakinin tersine, nesne tasvir edilmeden bırakılır.

Yine de bir nesne, uygun bir nesne olmalıdır; yoksa bu sadece kandırmaca, oyun oynamak olur. Ama onu ifade edecek bir (başka) dilimiz olması gerekmez. Yargı belirten bir dilin gerekmediği kesindir. Schopenhauer’un müzik kuramının yolunu açar bu. Sonra da Wagner “mutlak” müziği operanın öykü bağlamına, ama bu sefer zenginleşmiş haliyle geri getirir.

Dolayısıyla semantikleştirme en azından kısmen, etkilenme tarzlarını yakalayarak faaliyet gösterir. Belki aynı zamanda kitonik, kozmik olanı ifade etmeye çalışarak... Burada içimizdeki kozmik tınılardan faydalanır.

Bu, semantik keşif özgürlüğünün yeni bir türüdür. Diğer sanatlar da bunu taklit eder. Mallarmé şiirdeki başlıca örneklerden biridir. Sonra temsili olmayan resim yeni bir alana açılır.

Bu “mutlaklığa” yönelen incelikli diller; yönelimsel nesnelerden (müzik), yargı ifade eden dilden (şiir) ve nesne temsillerinden (resim) kendilerini kurtarıp yeni bir alana girerler. Ontik bağılıklar epey belirsizdir. Bunun anlamı böyle bir sanatın, doğası gereği asla bariz ve herkes için erişilebilir olmayacak çok derin gerçekleri maneviyattan bağımsız şekilde sergilemeye yarayabilmesidir. Beethoven’ın ve kesinlikle Hopkins’in eserleri için söylenebilir bu. Ama bu sanat aynı zamanda dışarıdaki derin ontik gerçeklerin reddiyle işbirliği de yapabilir. Sadece *le Néant* [yokluk] vardır. Bu bir gizemle karşı karşıya kalmamıza yol açar: Neden bu denli etkilenmekteyiz? Ancak bu gizem artık içimize geri dönmüştür. Antropolojik derinliğin gizemidir. Mallarmé’de gördüğümüz budur. Ama buradaki keşifler daha sonra, Eliot gibi dışarıda bir gerçeklik gören kişiler ve bu gerçekliği göstermek isteyenler (Celan?) tarafından tekrar kullanılabilir.

Dolayısıyla “mutlak” kipliğinde faaliyet gösteren incelikli dillerin, modern inançsızlığa nasıl bir hareket sahası sunduğunu görebiliriz. Özellikle de “Romantik” eksenindeki eleştirilerden, modern kimlik ve zihniyetin dünyayı yavanlaştırdığı, tinsele, yüceye, gizeme yer bırakmadığı şeklindeki eleştirilerden etkilenen kişiler için. Bunun bizi dinsel inanca geri götürmesi şart değildir. Bir başka yön daha vardır.

Buradaki fikir şudur: Gizem, derinlik, derinden etkileyen şey tamamen antropolojik olabilir. Ateistler, hümanistler konserlere, operalara giderken, büyük edebi eserleri okurken bu antropolojik gizeme tutunurlar. Böylece hâlâ epey indirgeyici ve yavan olan bilimsel antropoloji bir etikle tamamlanabilir.

Tüm bunlar “incelikli dillere” müracaat etmenin, tamponlanmış kimliğin durumunu nasıl yansıttığını gösteren örneklerdir. Birincisi, bariz olarak olumsuz bir biçimde yansıtır: Kutsal tarihle, müteakabiliyetlerle, *büyük zincirle* bağlantılı olan objektif referanslı eski dillerin giderek gündem dışı hale gelişi, sihirsizleştirmenin, mekanik şekilde anlaşılması gereken bir evren karşısında kozmosun gerileyişinin kaçınılmaz sonucudur. Ama yeni diller yaratma arzusu, bu noktada kalmaya duyulan gönülsüzlüğü gösterir. Yeni kozmos tahayyülünün gücünü, doğadaki yeni ahlaki anlamları ifade etme çabasını kısmen yansıtır. Bu Friedrich’in az önce bahsettiğim eserinde, Wordsworth’le Hölderlin’in şiirlerinde ve başka çeşitli yerlerde barizdir. Daha genel konuşursam, bu çabaların hedefi kolay olmadığını, kavrayış ve yaratıcı güç gerektirdiğini bilerek daha derin, daha dolu bir şeye ilişkin bir çeşit vizyonu geri kazanmaktır.

Çerçeveleyici anlayış açısından, epistemik durumumuz farklıdır. Eskiden ilahiyatın ve metafiziğin dili daha derinin, “görünmez” boyutunu özgüvenle açıklarken, şimdi bu boyutlara ancak dolaylı yoldan, bir “semboller” diliyle ulaşılabileceği düşünülmektedir. Bu çokanlamlı sözcüğün 1790’ların Alman Romantikler kuşağı için büründüğü özel anlam, daha sonra Goethe’nin yazılarında yansır. İmgeleri dille de doğrudan betimlenebilecek bir boyuta ilişkin olan “alegorinin” tersine “sembol”, başka şekilde ulaşılamayacak bir şeyi sergiler bu anlamıyla.

Aslında sembol, Wasserman’ın “incelikli dil” dediği şeyin temelinde yatar. Bahsettiği şeye erişimi bir tek o ve sadece o sağlayabilir. Bunun için yerleşik dillere bel bağlayamaz. Bir sembol yaratmanın/bulmanın zor olmasının; yaratıcı güç, hatta deha gerektirmesinin sebebi budur. Ama bu aynı zamanda, sergilenen şeyin kısmen gizlendiği anlamına gelir; bolden soyutlanıp da gündelik dünyamızdaki sıradan göndergeler gibi incelenemez.

Modern kozmos tahayyülüyle son iki yüzyılın incelikli dilleri, özellikle de şiir arasında yakın bir bağlantı vardır. Eski devirlerdeki tahayyül, onu canlandıran kozmos fikirleri tarafından dile dökülüyor ve biçimlendiriliyordu. Yeni tahayyüldeyse buna en yakın şey bilimdir

ve bilim de önemli olmakla birlikte, varlıkların ahlaki anlamlarını açıklamaya yetmez. Formların vücut buluşu ve *büyük zincir* olarak doğanın hermenötüğü teklemeye başladığı anda, onun yarı gizli anlamlarını araştırmak incelikli dillerin ana temalarından biri haline gelir, Wordsworth'ün *Tintern Abbey*'deki şu pasajında görüldüğü gibi:

Beni yüce düşüncelerin verdiği neseyle
Huzursuz eden bir varlığı; çak daha derine karışmış,
Mekânı batan güneşlerin ısığı
Pervasız akyanus ve canlı hava
Mavi gökyüzü ve insanoğlunun zihnini
Olan bir yüceliği hissettim;
Bir hareketi ve bir ruhu hissettim, düşünen her şeyi
Bütün düşüncelerin bütün nesnelerini harekete geçiren
Ve her şeyin içinden akan. (II. 94-102)

Doğanın bize söyleyecek şeyleri olduğu fikrinin, tamponlanmış kimliği rahatsız etmeyecek kadar ücrada da olsa kültürümüzde bir yeri vardır ve bu fikir bir dizi dolaylı yolla, örneğin sanatla, ormana veya kırlara gidişlerimizdeki tazelenme hissiyle ya da doğanın tahribatına karşı verdiğimiz tepkilerle uyandırılacak kadar da güçlüdür.

Yukarıda savunduğum gibi, bu doğaya açılma ihtiyacı, yaşam tarzımızda bir yetersizlik olduğu, gerçekten önemli olan şeyi bastıran bir düzende yaşadığımız hissini tamamlayıcısıdır. Bu yetersizlik hissini en iyi ifade edildiği yerlerden biri Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ıdır.⁷ Aydınlanma insanmerkezliliğinin egemen formuna, temelde 8. Bölüm'ün ikinci altbaşlığında irdelediğimiz ikinci ekseninde yöneltilen bir eleştiriydi bu. Bu yaklaşımın bir ahlakçılık olmasına yönelikti. Ahlakın irade tarafından inatçı arzularımıza dayatılması (Schiller'in burada Kant'tan esinlendiği barizdir) akli ve duyarlılığı böler ve pratikte doğamızın bir yönünü diğerine köle kılar. Ancak ahlaka karşı düpedüz arzunun ileri sürülmesi de bizi aynı şekilde böler ve efendi-köle ilişkisine tersine döndürür sadece. Peşine düşmemiz gereken şey bir spontane birlik, bütün yetilerimizin uyumu olmalıdır ve bunu güzellikte buluruz. Güzellikte form ve içerik, irade ve arzu kendiliğinden bir araya gelirler, hatta ayrılmaz şekilde kaynaşırlar.

Başta Schiller güzelliğin ahlaklı olmayı desteklediğini söylüyor gibi görünür; güzellik, daha etkili biçimde ahlak yasasına uygun yaşamayı, buna adeta gönüllü olmayı sağlar. Ama eseri okudukça, Schiller'in

estetik birliği ahlakçılığın ötesinde, daha yüksek bir aşama olarak gördüğünü fark ederiz. Bu bütünlüklü bir kemale eriştir; doğamızın tüm yönleri uyum içinde bir araya gelir ve mutlak özgürlüğe kavuşuruz, çünkü artık bir yönümüz diğer yönümüzün taleplerine boyun eğmek zorunda değildir ve mutluluğu tam anlamıyla yaşarız. Bu durum, ahlaklılığın ötesine geçen ve varoluşumuzun gerçek anlamı olan kemale erme durumudur.

Schiller'in söylediği bu gibidir. Kullandığı yeni terim, "oyun" terimi son iki yüzyılda ondan sonra gelen birçok yazar tarafından da kullanılmıştır. Bununla kastedilen şey, güzelliği yaratırken ve güzelliğe tepki gösterirken yaptıklarımızdır ve yasanın irade tarafından dayatılmasında var olmayan sebepsiz, spontane özgürlük hissini ifade etmek için seçilmiştir. Schiller insanların "ancak oyun oynadıkları ölçüde insan olduklarını"⁸ söyler. Oyun, insanoğlunun kendini gerçekleştirmesinin doruğudur.

Böylece Schiller, ahlakçılığın hissedilen yetersizliğinin çaresinin ya da onun tarafından dışlanıp bastırılan önemli hedefin veya son noktanın estetik boyutta bulunabileceği şeklindeki, romantik döneme özgü anafikirlerinden birini muhteşem bir netlikle, ikna edici ve etkileyici bir şekilde formüle etmiştir. Bu, ahlakı aşsa da Schiller'e göre ona aykırı değildi. Daha çok, insana mutlak tatmin yaşatmakla ahlakı tamamlıyordu. Daha sonra beliren, yine "oyun" kavramını sıkça kullanan ve Schiller'in kuramından epey esinlenilmiş bir doktrin, estetikle ahlakı birbirine karşıt olarak gösterecektir. Bu doktrinin başlıca savunucusu Nietzsche'dir.

Böylece estetik, bir etik kategori olarak, "Nasıl yaşamalıyız? En büyük gayemiz ya da erişebileceğimiz nihai nokta nedir?" sorularının yanıtlarının bir kaynağı olarak tesis edilmiş oluyordu. Bu yaklaşım sanata can alıcı bir önem verir. Güzellik bizi kurtaracak, tamamlayacak olan şeydir. Dışımızda, doğada da kozmosun ihtişamında da (özellikle bu canlandırıcı güce yücenin de dahil edilmesiyle) bulunabilir. Ama kendimizi ona tamamen açmak için onun tamamen farkında olmamız gerekir ve bunun için onu sanat dilleriyle ifade etmeliyizdir. Dolayısıyla yaratılmış güzellikler, yani sanat eserleri bizi dönüştürebilecek güzelliğin önemli mahalleri olmakla kalmayıp, aynı zamanda yaratmadığımız güzelliğe erişmemizin esas yoludur. Romantik dönemde, sanatsal yaratı insanoğlunun en yüce faaliyeti olarak görülür.

En büyük hedefimize sanat ve estetik yoluyla ulaşabildiğimize göre, bu hedefin içkin olduğu düşünülür. Ahlakçılığı aşmada Tanrı sevgisine

bir alternatif sunsa gerektir. Ama durum o kadar basit değildir. Tanrı dışlanmamıştır. Güzelliğin Tanrı'nın dünyayı yaratmasının ve kurtarmasının yansıması olduğu anlayışı dışlanmamıştır. Schiller'den sonra von Balthasar⁹ gibi bir ilahiyatçı estetikçinin ortaya çıkması hâlâ mümkündür.

Önemli değişim, bu meselenin artık tartışmaya açık olmasıdır. Bizi eski çağlardan ayıran budur. Modernlik öncesi zamanlarda, sanatın güzelliği mimesisle anlaşılıyordu: Farklı varlık düzeylerine sahip ve hatta Tanrı tarafından yaratıldığı düşünülen düzenli bir kozmostaki gerçekliğin taklidiydi. Veya bir dinsel tarihin, örneğin Meryem Ana ve Çocuk İsa ya da Çarmıha Gerilme resimlerindeki taklidiydi. Büyük sanat eserlerinin kutsal tarihi, mütekabiliyeti, varoluş düzenini sergilemesi gerektiği su götürmezdi. Bu arka planların zamanla ortadan kalkmasıyla, bu geniş tinsel ortamı hâlâ sorgulanan bir inanç objesi olarak görebilse de artık kuramsal olmayan bir deneyim meselesi olarak görmeyen bir tamponlu benliğin gelişiyle birlikte, Wasserman'ı takiben "incelikli diller" dediğim şey gelişti. Romantik dönemin bu ikinci önemli yaratısı, güzelliğin yitik bütünlüğümüzü geri kazanmanın anahtarı olduğu fikrini tamamlıyordu.

Yukarıda savunduğum gibi, bu diller bizi ontik bağılıklarını belirtmek zorunda kalmadan etkileme gücüne sahiptir. "Mutlak" müzik, güçlü ve derin şeylerden etkilenmenin ifadesidir, ama bu şeylerin ne olduklarını, cennette mi, yeryüzünde mi yoksa içimizin derinliklerinde mi bulunduklarını... veya bu alternatiflerin herkese açık olup olmadığını belirtmesi gerekmez. İncelikli dillerin kusursuzlaştırılması, Pater'in söylediği gibi, bütün sanatlar müziğin durumuna ulaşmaya çalıştıklarında gerçekleşir. Ama bu iletişim ortamına dahil olmak Tanrı'yı reddetmek anlamına gelmez. Tersine birçok modern sanatçı -Eliot, Messiaen- iletişim aracını epifaniye yol açan bir ortama dönüştürmeye çalışmışlardır. Bu gayet mümkündür. Ama şart da değildir. Ontik bağılıklar farklı da olabilirler veya büyük ölçüde belirsiz olarak kalabilirler.

Modern inançsızlığa gidecek bir saha sunan budur. Ahlakçılığın yetersizliklerine tepki olarak, eksik olan amaç güzellik deneyiminde, estetik alanında bulunabilir. Ama bu artık düzenli kozmostan ve/veya kutsaldan bağımsızdır. Tümüyle içkin bir yaklaşımda, örneğin Freud'un sunduğu yaklaşımda yeniden temellendirilebilir. Ama belirsiz de bırakılabilir ve aslında çoğunlukla yeğlenen seçenek budur.

Doğayla ilişkimizin sıklıkla bu ara alanda, bu serbest ve tarafsız bölgede, dinsel bağılılıkla materyalizm arasında kalabilmesini büyük

ölçüde sanatın dillerine borçluyuz. Benzer bir şey belki müzikle ilişkimiz için de söylenebilir. Konser salonlarında ve operalarda halka icra edilen müziğin 19. yüzyılda Avrupa ve Amerika'nın burjuva sınıfı için son derece önemli ve ciddi bir faaliyet haline gelmesini düşünüyorum. İnsanlar konserleri neredeyse dinsel bir odaklanmayla izlemeye başlar. Bu benzetme yersiz değildir. Performans bir çeşit ayine dönüşmüştür ve bu günümüzde de sürmektedir. Bu müzikle önemli şeyler söylendiği hissi vardır. Bu da ne sadece inançlılara, ne de ateistlere ait olan bir çeşit orta yerin, bir çeşit tanımlanmamış tinselliğin yaratılmasına katkıda bulunmuştur.¹⁰

Dünyamızda bu muğlak alanda yer alan başka unsurlar da var gibidir. Örneğin 20. yüzyılın sonunda kitlelere yayılan bir faaliyet olan turizm: İnsanlar çeşitli sebeplerle yolculuk ederler, ama bunlardan biri de uygarlığımızın ve diğer uygarlıkların önemli "turistik yerlerini" görmektir. Bunların çoğu kiliseler, tapınaklar, geçmişin güçlü aşkın anlamlarının gömülü olduğu yerlerdir. Bunun aslında bir şey ispatlamadığı, sadece eski uygarlıkların aşkına epey yatırım yaptıklarını gösterdiği savunulabilir; geçmişin anıtlarını görmek, sanatını takdir etmek vs. isteyenlerin seçme şansı olmadığı, bunları katedrallerde, camilerde, tapınaklarda bulmak zorunda oldukları söylenebilir. Ama tek sebebin bu olduğuna inanmıyorum; aşkınla temasın (eskiden ve hâlâ) çok daha net ve kesin olduğu bu yerlere karşı biraz nostaljiyle karışık bir hayranlık ve hayret hissi duyulduğuna inanıyorum.

Bu ara alanın varlığı yukarıda, 8. Bölüm'ün birinci altbaşlığında, modern tamponlanmış kimliğin hissettiği çapraz baskı dediğim şeyin bir yansımasıdır: Modern insan bir yandan inançsızlığa doğru çekildiğini, diğer yandansa tinsel taleplerini hisseder; bu talepler ister doğada, ister sanatta isterse de temas kurulan bir dinsel inançta veya Tanrı hissiyatında ortaya çıksın.

Son iki yüzyılın sanatındaki, "semboller"in (bu kavram nasıl ifade edilirse edilsin) sergileyebildiği şeylere yönelik bu süregelen arayış, bu egemen sanat anlayışı ("anlamın" inkârıyla başkaldırılan bir şey olduğu hallerde bile), durumumuz hakkında bir şey söyler. Modernlik öncesi dillerin yitirilmesi tamponlanmış kimliğe ne kadar gömülü olduğumuzun göstergesidir, ama incelikli diller yaratma yönündeki süregelen çabamız işleri orada bırakmakla yetinmenin ve şimdi sorunlu hale gelmiş kavrayışın eski araçlarını ikame veya telafi etmeye çalışmamanın ne kadar zor olduğunu gösterir. Moderniteyle ilgili bir başka kültürel gerçektir bu ve yitmiş anlam endişesine delalet eder. Tamponlanmış kimliğin sıkıntısını, yaşadığı belirsizlikleri gösterir.

Kozmostan evrene geçişin iki önemli etkisi olur. Daha derin ve sağlam materyalizm formlarının gelişmesini sağlar ve ayrıca inançla inançsızlık arasında kalan tamponlanmış kimliğin hissettiği çapraz baskıya yeni bir şekil verir. Post-romantik sanatın gelişmesiyle birlikte bu geçiş, inanç ile inançsızlık arasında tarafsız bir bölgenin oluşması-na katkıda bulunur.

2

Son sayfalarda bu ikinci gelişmeden bahsettim. Şimdi inançsızlığın bu dönemde olgunlaşmasını inceleyerek bu altbölümün başlangıcıyla bağlantı kurmak istiyorum.

İnsanların 19. yüzyılda dinsel inançlarından vazgeçmelerine yol açan sebepleri arıyorsak, bunlar çok çeşitlidir elbette. Bazıları inançsızlık seçeneğinin 18. yüzyıldaki yükselişini irdelerken saydığımız sebeplere benzer. Örneğin tamponlanmış kimliğin verdiği tatminleri -gücü, zarar verilemezlik duygusunu- yoğun şekilde hisseden ve bu kimliğin indirgeyici etkisine çok duyarlı olmayan insanların kolayca kaçıp materyalizmi seçtikleri barizdir. Ayrıca, insanların Hristiyanlığı reddetmelerine yol açan çeşitli sebepler de vardır: Hristiyanlığın insanoğlunun kötülüğüne ve ilahi cezaya ilişkin Karşı Aydınlanmacı doktrinleri; kilisenin dışlayıcı pratikleri ve gericiğe prim vermesi.

Bu meseleyi diğer taraftan ele alırsak, modern ahlaki düzen değerlerinin ancak inançsızlığa adım atmakla tamamen ve köklü biçimde uygulanabileceği kolaylıkla düşünülebilir. 19. yüzyılda, anahtar değerlerden birinin özgecilik olduğu düşünülüyordu. Bu bakımdan dışlayıcı hümanizm Hristiyanlıktan üstün olduğunu iddia edebilirdi. Çünkü bir defa, Hristiyanlık özgeciliğin ölümden sonra dışsal mükâfatlarla ödüllendirileceğini vaat ederken, hümanizmde iyilikseverlik kendi kendisinin ödülüdür. Sonra, Hristiyanlık bazen kâfirleri ve inançsızları kendi alanından dışlamaya meyledebilir, hümanizmse sahiden evrensel olabilir. Örneğin Mill bütün bu savları öne sürmüştü.¹¹

Materyalizm, modern düzenin parçası olan bir hareketi başka açılardan da tamamlar gibiydi. Daha “yüksek” ya da “tinsel” bir varoluş düzeyini hedefleyen zihniyet tarafından karalanan sıradan, duyumsal doğaya itibarını geri kazandırma girişimi en radikal ve eksiksiz şekline, bu türden tek mil yüksek mertebeleri düpedüz inkâr eden bir doktrinde kavuşuyor gibidir. Reformcuların benimsediği sözde üstün, feragati gerektiren hayat biçimlerinin taleplerine karşı sıradan insan

arzusunun savunulmasının nihai ve mantıklı sonucu materyalizm olmuş gibi görünmektedir. Duyumsal doğanın masumluluğunun ilanidir bu, hayali bir insanlık dışı kusursuzluğun eziyet çektirici taleplerine karşı o doğayı desteklemektir.

Bütün bu faktörler, özgecilik örneğindeki kadar yoğun biçimde olmasa da 18. yüzyılda bile faaldiler. Ama sonra devreye giren iki faktör tartışmayı biraz değiştirdi ve materyalist duruşlara yeni bir derinlik ve sağlamlık kattı. Bunların birbiriyle bağlantılı olduğu barizdir. Bir yandan bilimin ve akademik disiplinlerin, diğer yandansa yeni kozmos tahayyülünün etkisinden bahsediyorum.

Bilim ve akademik disiplinler oldukça gelişmişti. Akademik çalışmalar özellikle de Kitabı Mukaddes'in kaynaklarını sorgulama konusu haline getiren bir yorumlama faaliyeti formunda önem taşıyordu. Ama çok daha önemlisi, temelde Darwin'in evrim çalışmalarına dayanarak, bilimin materyalist bir evren anlayışını desteklediğinin öne sürülmesiydi.

Evrim kuramının ateizmi desteklediğini öne süren "bilimsel" savını ikna edici olduğunu, hatta bilimsel bir sav olarak görülebileceğini bile söylüyor değilim. Aşağıda (15. Bölüm'de) savunacağım gibi, kanımca dünya görüşlerindeki değişim daha çok etik kaygılarla ilgiliydi. Sadece "bilimsel" tartışmanın dışında kalan etik kaygıları, örneğin az önce bahsettiğim, özgecilikle ilgili kaygıları kastetmiyorum. Materyalizmin epistemolojisinin temelindeki konumun, Hristiyan inancının epistemolojisinin temelindeki konumdan daha makul görünmeye başladığını söylüyorum.

Bunun o zaman (ve şimdi de) neden böyle olduğunu görmek güç değildir. Bilimin vardığı sonuçlar insanları inançsızlığa sevk ediyor gibi görünse de, esas sebep genellikle ayrıntılı bulgulardan çok formla ilgilidir. Modern bilim bize evrenin genel yasalara sahip olduğu görüşünü sunar. Evren mutlak, tüm zamanda ve mekânda var olan ve her şeyi kapsayan gayrişahsi düzenlilikler nizamıdır. Şahsi bir Yaratıcı-Tanrı'yla bağlantılı olduğumuzu öne süren Hristiyan inancıyla çelişir gibi görünür, çünkü bu inanç insanlığın durumunu, Tanrı'nın tarihe müdahalesi ile insanın buna verdiği tepki arasında geçen, gelişen ve *enkarnasyonla* ve *kefaretle* sonuçlanan bir etkileşimle açıklamaktadır.

Batılı entelektüel duyarlılığında, bu şahsi-tarihsel itikadı benimseyenler ile gayrişahsi bir düzeni mutlak sistem olarak görmeyi daha akla yakın bulanlar arasında eskilere uzanan derin bir çatışma var-

dır. Birçok “felsefi” zihin, büyük İbrahimi dinleri benimseyenler bile bu ikinci doğrultuya yönelmiştir. Aristoteles’in sonsuz evren fikrinin ortaçağda Maimonides ve İbn Rüşd gibi düşünörlere çekici gelmesi bunun göstergesidir.

7. Bölüm’de açıkladığım gibi, gayrişahsi sisteme yöneliş aynı zamanda deizmin ve sonunda inançsızlığın yaygınlaşmasına katkıda bulundu. *İnayet deizmine* göre Tanrı’nın iyilikseverliğinin temel kanıtının, onun yarattığı değişmez düzenin doğası olduğunu görmüştük. Lessing ahlaka ve dine ilişkin tümel hakikatleri tikel tarihsel olgulardan ayıran “geniş hendeklerden” bahseder.¹²

Bu yaklaşımı benimseyenler için, en asil ve yüce hakikatler bu tümel forma sahip *olmalıdır*. Kişisel müdahaleler, bu bir Tanrı’nın müdahalesi bile olsa tabloya keyfilik, bir öznel arzu ögesi katar; gerçeklikle ilgili en yüce hakikatler bunun ötesinde olmalıdır. Bu yaklaşıma göre, şahıs bir Tanrı’ya inanmak daha az olgun bir yaklaşıma, varlıklarla hâlâ şahsi bir ilişki kurma ihtiyacına özgüdür; kişi henüz nihai hakikatle yüzleşmeye hazır değildir. Giderek güçlenen bu fikir, modern düşüncede ve kültürde Spinoza’dan Goethe’ye ve günümüze dek uzanır.

Birçok kişiyi bilimle dinin birbiriyle uyumsuz olduğunu düşünmeye ve bilimi tercih etmeye yönelten gücün önemli bir parçasının formdaki bu farklılıktan kaynaklandığı kanısındayım. Bir başka deyişle, bilimin başarısı bu insanlarda, aşına oldukları Hristiyan dininin daha eski, daha ilkel veya daha az olgun bir kavrayış formuna ait olduğu kanısını yarattı ve bu kanıyı pekiştirdi.

Bu gayrişahsiliğe yöneliş, yeni kozmos tahayyülü tarafından epey desteklendi. İçinde şahıs bir Tanrı’dan ya da iyicil bir maksattan eser görememenin çok kolay olduğu engin evren, en ürkütücü şekilde gayrişahsiymiş, kaderimize karşı kör ve kayıtsızmış gibi görünüyordu. Evrendeki gerçekliğin derinliğine ilişkin yeni görüş, gayrişahsi neden-sel yasalar çerçevesinde bir anlatının oluşmasını sağlamış gibidir.

Dünyayı insani anlamlardan yoksun bir dünya olarak kurgulayan bağlantısız aklın yaklaşımı gayrişahsi bir evren tablosuna daha uygun olduğu için bu çıkarım daha da güç kazandı. Bu yaklaşım tamponlanmış benliğin modern kimliğinin parçası olduğundan, tamponlanmış benliğin gayrişahsi düzene doğal bir yakınlık duymasını sağlar.

Ama yakınlık sadece epistemik değildir. Modernitenin ahlaki yaklaşımı –anonim sosyalleşme ve modern ahlaki düzeni tanımlayan ahlak yasasının merkeziliği gibi unsurlarıyla birlikte modern toplumsal

tahayyül - bize evrensel bir bakış açısına yükselmemiz çağrısını yapar. Yeni ahlak giderek Hutcheson'ın tabiriyle "tarafsız seyircinin" bakış açısıyla özdeşleştirilir. Kişisel, dar, taraflı bakış açımızın üstüne çıkmalı ve ötesine geçmeli, doğa bilimlerinin hedefi olan "hiçbir taraftan bakmamaya" benzer şekilde her yerden ve herkese uygun şekilde bakmalıyızdır.

Bu perspektiften bakıldığında, insanlığın daha önceleri atmış olduğu ileri adımların -eksen çağ dönemi, paganizmin ve çoktanrıcılığın sonu, Reformasyon- gerçek ereği sihirsizleşmenin gerçekleşmesi, insanlara karşılık veren bir ruhlar kozmosunun sona ermesiydi ve ahlak yasasının belirlediği gayrişahsi düzenin geliyordu. Geleneksel tektanrıcılık henüz bu gelişmenin hedefi değildi. Çok sayıda tanrı bu gelişmeyle tek bir tanrıya dönüştü, ama ahlak meselesinin hâlâ kaprisli bir tiranın rızasına ya da hoşnutsuzluğuna fazlaca bağlı olduğu düşünülüyordu. Bizler artık bunu aşmış durumdayız.

Bu şahsi ilişkinin karşı çıkılamaz bir ahlak yasasının üstünlüğü lehine gözden düşmesinin, faydacı olsun neo-Kantçı olsun pek çok modernin düşündüğü kadar sorunsuz olup olmadığı meselesinin günümüzün can alıcı meselelerinden biri olduğunu ileride göreceğiz.

Her halükârda, gayrişahsiye ilişkin bu genel önyargı sonradan, "bilimin" geliştirdiği yaklaşım olarak materyalizme uzanabilir. Ama bunun her zaman gerçekleşmemesi ilginçtir. Bilimi dine yeğleyen bazı insanlar sonradan yukarıda bahsettiğim tinsel yavanlık hissinden etkilendiler. Çapraz baskıyı iki yönden de hissettiler. Hatta bu sıkıntı 19. yüzyıl sonunun elitleri arasında büyümüş gibidir. Çeşitli tinselcilik formlarına, para-psikoloji benzeri para-bilimsel araştırmalara yöneldiler. Frederick Myers örneğinde iki hareketin peş peşe geldiğini görürüz; Myers önce Darwinizm sebebiyle Hristiyan inancını yitirdi, sonra da tinselliğe, ama bu defa bir gayrişahsi sistem çerçevesinde geri döndü. Kendinden bahsederken "Ön kapısından tekmeyle kovduğum cennet konağına bulaşık odasından girdim,"¹³ demiştir. Buna benzer bir zemini benimsemiş, tinsel fakat Hristiyan (veya Musevi ya da Müslüman) olmayan bir konum, kültürümüzde oldukça yaygın bir tercih olmayı sürdürdü.

Materyalizmi yetişkinlikle ilişkilendirmemize yol açan başka şeyler de vardır. Dinsel bir yaklaşımın daha fazla rahatlık sunduğu, modern kozmos tahayyülü içerisinde artık çok muhtemel görünen evrenin insana kayıtsız olduğu gerçeğini gizlediği kolayca savunulabilir. Din, evrende yalnız ve kozmik destekten yoksun olduğumuz gerçeğiyle yüzleş-

mekten korkmaktadır. Çocuklar olarak bununla yüzleşmekte gerçekten de zorlanırsınız, ama büyümek gerçeği görmeye hazır olmak demektir.

Bu öykü yoğun bir dua veya meditasyon hayatı yaşayan ya da başka bir ciddi tinsel disiplini derinden benimsemiş kişilere muhtemelen pek anlamlı gelmeyecektir elbette, çünkü bu da kendi tarzında büyümeyi ve daha çocukça Tanrı imgelerini bırakmayı içerir. Ama inancımız çocukça imgeler aşamasında kalmışsa, o zaman materyalizmin olgunlukla özdeş olduğu fikri mantıklı gelebilir. Ayrıca kişi erkeksiliğin anahtar erdem olduğuna ikna olmuşsa, taraf değiştirmenin cazibesi karşı konulmaz görünebilir. Mill'e göre bilimin cazip yönü tam da "sağlam mantığı asgari duygusallıkla benimsemesiydi"; kişinin "gerçekleri görmekten kaçınmamasını" sağlamasıydı.¹⁴

Bilimsel materyalizmin cazibesinin, ayrıntılı bulguların inandırıcılığından çok altta yatan epistemolojik duruştan ve etik sebeplerden kaynaklandığını bütün bunlardan görebiliriz. Çocukça korkulara ve duygusallığa karşı olgunca, cesurca, erkekçe bir duruş olarak görülür.

Genel konuşursak, inançtan "bilime" gönülsüzce geçildiği ve bir yitirme hissi yaşandığı durumlarda, bahsettiğimiz bu inancın önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bir yanda belirli inançlara oldukça derinden bağlı olan ve onları benimsememeyi hayal edemeyen kişiler vardı. Dolayısıyla bahsettiğimiz bu yeni derin gerçeklik, Hristiyan inancının bazı dogmalarla ya da kozmik kuramlarla -örneğin *yaratılışın* M.Ö. 4004'te gerçekleştiği inancıyla ya da deist *ilahi takdir* düzenindeki sorunsuz ahenkle tamamen özdeşleştirildiği ölçüde, Hristiyanlığın mutlak çürütülmesi olarak görülebiliyordu. Veya *düşüş, enkarnasyon, kefare*t dramının insan kültürünün yavaş evrimiyle uyumsuz görülmesi ölçüsünde bir çürütme tehdidi oluyordu.

Bir de inanca yöneltlen çocukça olma suçlamalarının, kendi dinsel yaşamlarında bir karşılığı olduğunu hissedenler vardı. Çocukça olma varsayımı bu güvensizlik hissi yüzünden onları derinden sarsıyordu ve gerilimden kurtulmak için dinlerini üzümlere ve telafi edilemez bir yitirmişlik hissine kapılarak bile olsa terk ediyorlardı.

Birinci durumda, bazı bilimsel sonuçların yol açtığı bir taraf değiştirmeden gerçekten de bahsedebiliriz. Ama şu soru sorulmalıdır: Neden dinlerini bu belirli doktrinlerle özdeşleştirme ihtiyacı duymuşlardı? Neden onları Tanrı'ya geri götürebilecek olan yeni kozmos tahayyülünün ahlaki anlamlarına karşı böylesine sağırdılar?

Bu, burada savunduğum genel fikre, yani "bilimin" etkisiyle din-den vazgeçmelerinin sebebinin Tanrı'nın olanaksızlığı ya da materya-

lizmin sözde bilimsel kanıtları değil (ki incelendiklerinde ikna edici olmadıkları ortaya çıkar) başka faktörler, bahsettiğim durumu ele alırsak, vazgeçilmez olmayan ve çürütülebilecek doktrinlere bağlılık olduğu fikrine uyar elbette.

İkinci durumda olan şey ise insanların bilimsel yaklaşımda daha olgun, daha cesur, yalın gerçeklikle yüzleşmeye daha hazır bir yön bulduğuna ikna olmalarıdır. Buradaki üstünlük etik bir üstünlüktür ve kişinin kendi çocukluğundaki inancı nasıl gördüğüyle (ki bu inanç gerçekten de çocukça kalmış olabilir) yakından ilişkilidir.

Ancak kişinin taraf değiştirdikten sonra, bu olayı neden bilimsel gerçeği belirleyici amil kılan standart öyküye uygun şekilde yorumladığını kolayca anlayabiliriz. Antik inancın modern bilime kıyasla, varlıklara yönelik daha çocukça bir yaklaşımı yansıttığına ikna olursam, gerçekten de ikincisini benimsemek üzere birincisini terk ettiğimi düşünebilirim. Bu geçişi titizce kanıtlanmış bir bilimsel sonucu benimseyerek yapmamış olduğumu fark etmem, çünkü ya zaten tarafımı seçmiş olduğumdan bilimin “argümanlarına” kolayca ikna olurum ya da, kısmen bu taraf tutma sebebiyle, bilimin Tanrı’nın yokluğunu günün birinde kesin olarak kanıtlayacağına inanırım.

Bir başka deyişle, inançsızlığa geçmiş birisi dinden vazgeçmeye bilim tarafından ikna edildiğini söyleyebilir ve bu bir bakıma doğrudur. Bu kişi gerçekten de bir dünya görüşünü (“din”), onunla uyumsuz bir başka dünya görüşünü (“bilim”) daha inandırıcı bulduğu için bıraktığını düşünür. Oysa bilimi daha inandırıcı kılan şey “bilimsel” kanıtlar değildir; daha çok bir paketin tamamının (yani bilimin, artı bilimin sert gerçeklikle olgunlukla yüzleşmeyi temsil ettiği bir epistemik-ahlaki durum tablosunun) bir başka paketin tamamına (yani dine, artı dinin diyelim ki gerçek alçakgönüllülüğü temsil ettiği ve bilimin birçok iddiasının yersiz küstahlık sayıldığı bir epistemik-ahlaki durum tablosuna) üstün görünmesidir. Ama burada belirleyici olan şey, taraf değiştiren kişinin deneyimlerinden (hâlâ çocukça olan bir inanca ilişkin deneyimlerinden... ki kimin inancı az çok çocukça değildir ki?) yola çıkarak, “bilimin” önerdiği ahlaki durum yorumunu bilimsel bulgulardan daha inandırıcı bulmasıdır. Ahlaki kaygıların kritik rol oynadıklarını söylememin sebebi budur: Taraf değiştiren kişinin “bilimin” ahlakını daha çekici bulması şart değildi -hatta bir bakıma tam tersinin geçerli olduğu, inanç kaybına üzüldüğü varsayılabilir-, ama bu ahlak kişinin ahlaki/tinsel hayatıyla ilgili daha ikna edici bir öykü sunmaktaydı.

Yukarıda, kozmosun evren fikrine uzun evrilişinden bahsederken belirttiğim gibi, hiçbir bilimsel hareket yoktur ki tinsel içerimleri olan ve kuvvetle inanılan bir vizyon tarafından yönlendirilmemiş olsun. “Bilim” “dini” yenince, böyle bir vizyon bir başka vizyonu kovmuş olur ve bu zaferde muhtemelen ahlaki/tinsel içerimler rol oynar. Ama bu olunca, “bilim” etiği bu hareketin “kanıtlarla” gerekçelendirilmesini gerektirir. Resmi öykü ön plana çıkar.

Bilimin ve yeni kozmos tahayyülünün ortak etkisiyle ve tamponlanmış kimlikle birlikte ürettikleri bir olgunluk nosyonunun katkısıyla gelişen bu yaklaşım, çok daha sağlam inançsızlık tarzları yaratmıştır. Bunlar hem dünya anlayışımızda, hem de dünyamızı anlamamızı ve onunla başa çıkamamızı sağlayan bilimsel ve teknolojik pratiklerde daha sağlam bir şekilde yerleşiktir. Günümüzde tüm sosyal çevrelerde materyalizmin bariz, olağan yaklaşım haline gelmesinin sebebi budur. Artık çığınca ve şaşırtıcı bir kuram değildir; azar azar, sağduyu olarak görülen şey olmaya yaklaşmaktadır.

Materyalizm konumunu pekiştirmenin yanı sıra derinleşmiştir de. Yukarıdaki irdelemede gördüğümüz gibi yeni kozmos tahayyülü, mekanikçi evren görüşünün zaten başlattığı şeyi daha ileriye taşıyordu. Bu dünya imajı daha önceki bakış açısını, çevremizdeki dünyanın *formların* gerçekleşmiş hali olduğunu ileri süren Platoncu-Aristotelesçi fikirle, ontik logos kuramıyla dünyayı yorumlama pratiğini tümüyle ortadan kaldırmıştı. Ama başka türlü anlamlara, örneğin Tanrı’nın mekanik evreni yaratmadaki gayesine veya ruh sahibi varlıklar olarak gayelerimize hâlâ yer vardı. Mutlak materyalizm bunları da silip süpürür.

Gayenin mutlak yokluğu korkunç bir kayıp olarak, sihirsizleştirilmiş dünyanın bize yönelttiği en büyük tehdit olarak deneyimlenebilir. Ama aynı zamanda olumlu açıdan, zarar görmezlik olarak da görülebilir. Böyle bir evrende bizden hiçbir şey talep edilmez; yerine getiremezsek lanetlenmenin acısına veya ilahi intikama maruz kalmamıza ya da kendimizle çözümsüz bir çatışma yaşamamıza yol açacak bir kaderimiz yoktur. Epikürcüler bunu bir şekilde çoktan ifade etmişlerdi. Her şeyin atomlardan ve dönüşlerinden kaynaklandığını, Tanrıların bizimle hiç ilgilenmediklerini bilmek kendimizi öbür dünya korkusundan kurtarmak ve böylece ataraksiyaya ulaşmaktır. Modern materyalizm bu mirası devralır, ama ona kendine has, modern eylemci bir yön katar: Bu gayesiz evrende, hangi gayeleri benimseyeceğimize kendimiz karar veririz. Veya onları derinliklerde, içimizdeki derinliklerde

bulabiliriz, içimizin derinliklerinden geldiklerini fark edebiliriz. Her halükârda, insani varlık düzenini belirleyen bizizdir... ve dolayısıyla, kayıtsız ve hatta düşman bir evrenin karşısında özgürlük ve karşılıklı çıkar düzenini kurma motivasyonunu kendi içimizde keşfedebiliriz.

Evrende yalnızızdır ve bu korkutucudur; ama mutluluk verici de olabilir. Yalnızlığın özellikle tamponlanmış kimliğe verdiği bir mutluluk vardır. Yalnızlıktan alınan haz, özgürlük hissinden ve bu narin anın, “yakalamak” (carpere) gereken “günün” (dies) yoğun dokunaklılığından kaynaklanır. Bütün anlamlar buradadır, bu zerrededir. Pascal insanı düşünen saza benzetirken bunu biraz ifade etmişti.

Yeni kozmos tahayyülü buna bir boyut daha katar. Evrenin zamandaki ve mekândaki enginliğini, mikro yapısının sonsuz küçüğe doğru ne kadar derinlere indiğini kavramaya başladıkça ve dolayısıyla önemsizliğimizi ve kırılganlığımızı hissettikçe; bu muazzam, amaçsız makinenin içinde yaşamın ve ardından duygunun, hayal gücünün ve düşüncenin belirmesinin ne kadar olağanüstü olduğunu görürüz.

Dindar insan bu noktada gizem hissine kapıldığını kolayca itiraf edecektir. Materyalistlerse genellikle bunu inkâr etmeye çalışırlar; ilâleyen bilim gizem tanımaz, sadece çözülmesi zaman alacak bilmeceler vardır. Ama yine de düşünen, hisseden canımızın köklerinin böylesine tasavvur ötesi derinliklere sahip bir sistemde olması, bilincin böyle bir sistemde belirebilmesi onların da huşua kapılmalarına yol açar.

Karanlık tekvinimize yönelik hayretimiz ve onun etrafında gerçekleştiğini hissedebildiğimiz çatışma, çağdaş bir yazar tarafından gayet iyi ifade edilmiştir. Douglas Hofstadter şöyle der:

“Bazı insanlar ruhun ‘açıklanmasından’ içgüdüsel olarak korkar. Neden bazı insanların bu korkuyu taşıdıklarını ve benim gibi bazılarınınsa indirgemeciliğin nihai din olduğunu düşündüğünü bilmiyorum. Belki de ömür boyu aldığım fizik ve genel bilim eğitimi sonsuz küçüklüğün dünyasına, tuhaf bir şekilde hafif bir etere, neredeyse akıl almaz matematiksel faaliyetlerle dönen sayısız kısa ömürlü girdaba girdikçe, en temel ve en tanıdık nesnelerin ya da deneyimlerin bile ortadan kalktığını görüp derin bir huşua kapılmama yol açtı. Bu bende kozmik bir huşu uyandırıyor. Bana göre indirgemecilik ‘açıklama getirmiyor’; aslında gizemi artırıyor.”¹⁵

Ama bu derinliklere yakın olma, ait olma hissi bu huşuu yoğunlaştırır ve niteliğini değiştirir. Ve böylece, 18. yüzyılda karanlık tekvin anlayışımızdan doğan, ancak bugün artık evrenin genişliğini ve de-

rinliğini çok daha fazla hissederek yaşadığımız, her şeyle bağlantılı ve birlik içinde olma hissini geri kazanabiliriz.¹⁶

Dolayısıyla materyalizm derinleşmiş ve zenginleşmiştir, ama baş oyuncular az önce açıklamaya çalıştığım karmaşık yönlerle ilgili farklı farklı duruşlar benimsedikçe, aynı zamanda formları bakımından da çeşitlenmiştir. İnançsızlığı seçme sebepleri, dine ilişkin yargılarımızın ve bilimin getirdiği “kurtuluşun” ötesine uzanır. Materyalizm evrende ve tekvinimizde bulduğumuz ahlaki anlamları da içerir artık. Materyalizm kozmos tahayyülümüz dahilinde yaşamının ve bu tahayyülü geliştirmenin çeşitli yollarından; bu engin evrendeki gayesizlik hissini, evrene duyduğumuz huşu ve yakınlık hissine döndürmenin çeşitli biçimlerinden beslenmektedir artık.

İnançsızlığın 19. yüzyılda bilim ve kozmos tahayyülü sayesinde derinleşip sağlamlaşmasının bir yolu buydu. Şimdi bahsedeceğim bir başka yoluya, saf seküler zamandaki eşzamanlılığın ve eylemin etrafında kurulmuş -pazar ekonomisi, kamusal alan, halk egemenliği rejimi gibi- toplumsal tahayyül formlarının giderek daha egemen hale gelmesiyle ilişkilidir. Yine burada da, kozmos tahayyülünün doğal gerçeklik anlayışına paralel olan ve kesinlikle inançsızlığı zorunlu kılmayan bir toplumsal gerçeklik kavrayışıyla karşılaşırız; ancak bu kavrayış inançsızlıkla uyumlu da olabilir pekâlâ ve meselenin bazı yorumlarında sadece inançsızlıkla uyumluymuş gibi gösterilebilir. 9. Pius’un böyle düşündüğü kesindir.

Ama 19. yüzyıldaki papalık politikaları hakkında ne düşünersek düşünelim (ki günümüzde kimseyi ikna etmedikleri kesindir), burada kozmos tahayyülü irdelememizi çağrıştıran daha derin bir nokta vardır. Modern toplumlar önemli bir anlamda gayrişahsidirler; yani anonim sosyalleşme üstüne kuruludurlar ve kolektif eylemliliğin eşit insanlar arasında yaratılmasını içerirler. İnsanları akrabalık ya da modernlik öncesi Avrupa toplumlarında merkezi olan bağlılık ilişkileri (bunlara “feodal” deniyordu) gibi bir kişisel ilişkiler ağıyla değil, paylaşılan özelliklerle (Amerikalı, Fransız, Müslüman, Katolik olmakla) bağlantılandıran kategorik kimliklere ayrıcalık tanırırlar. 19. yüzyılda, dinsel yaşamları bir sosyal ağ toplumunun yaşam tarzlarıyla sınırlı olan insanlar -örneğin bir taşra cemaatinin hiyerarşik dünyasında yaşayan köylüler- sanayileşmiş bir şehre taşınınca derin bir şaşkınlığa kapılıyor ve geleneksel dinlerini yaşayamıyorlardı. Bu insanlar kolaylıkla, kiliseyi temelli terk edebilirler veya yepyeni dinsel yaşam tarzları icat edebilirler. Bunu ileriki bir bölümde irdeleyeceğiz.

3

19. yüzyılda yükselen daha derin, daha sağlam zeminli inançsızlık türleri temelde günümüzde benimsenenlerle aynıdır. Aydınlanma Çağı insanlarının tersine, Victoria dönemi insanlarını çağdaşlarımız olarak görebiliriz. Romantik çağın Avrupa düşüncesinde bir dönüm noktası olduğunu; gerçekliğin derin ve sistemli olduğu hissini desteklediğini ve kaynaklarını ister Marx'ın ekonomi kuramlarında, ister Freud'un "derinlik psikolojisinde", ister Nietzsche'nin soy kütüklerinde olsun, kolay erişilebilir yüzeyin çok daha derinlerinde aradığını Foucault ve başkaları fark etmişlerdir.¹⁷ Bu kuramları benimsemiyor olsak bile hâlâ bu derinliğe geçişin etkilerini yaşıyoruz. Bu yüzden, modern inançsızlığın Aydınlanma Çağında değil o dönemde başladığını söylemek cazip görünebilir. 19. yüzyıl "Modern Hizipleşme"nin başladığı zamandır.¹⁸

Önceki paragrafta Nietzsche'den bahsetmek, bizi 19. yüzyıldaki inançsızlığın ahlaki tahayyülündeki son derece önemli bir değişime getiriyor. İçimizdeki akıldışı, ahlakdışı, hatta şiddete meyilli güçlere olumlu anlam atfeden post-Schopenhauer'cu vizyonlardan daha önce bahsetmiştim. Çeşitli şekillerde ifade edilen fikir, bu güçlerin basitçe kötülenip ortadan kaldırılamayacağını savunur, çünkü varlığımız ve/veya canlılığımız, yaratıcılığımız, gücümüz, güzellik yaratma yetimiz onlara bağlıdır. Bu yaklaşım insan öncesinin vahşiliğinden doğan karanlık tekvinimizde yeni bir ahlaki anlam bulur. Modern insanmerkezliliğin standart formuna karşı "trajik" eksende yapılan, kötülüğün ve şiddetin yok sayıldığı fazlasıyla ahenkli hayat tablosunu reddeden bir başkaldırı olarak gelişir.

Bu yaklaşım Aydınlanma değerlerine de karşıdır. Ama normalde Karşı Aydınlanma dediğimiz şeyin -Bonald ve de Maistre gibi yazarların fikirlerinin- aksine, herhangi bir açıdan dine ya da aşkına geri dönüş değildir. Kararlı biçimde natüralist olarak kalır. Bu yüzden ondan "içkin Karşı Aydınlanma" diye bahsedebiliriz.

Başkaldırılan şey, modern dışlayıcı hümanizmin önceki dinsel gelenekten kaynaklanan kritik bir yönüdür. Aslında bir bütün olarak modern Batı tinselliğinin güçlü bir kurucu yönüdür: Hayatın, hayatı desteklemenin ve sürdürmenin, iyileştirmenin ve doyurmanın değerinin onaylanmasıdır. İnsanmerkezliliğe geçiş, yani Tanrı'nın gayelerinin tek bir gayeye, insan yaşamını sürdürmeye indirgenmesi bu onaylamaya daha da kuvvet kazandırdı. Bu fikrin süregelen gücü belki de

günümüzde tüm dünyada görülen hayatı koruma, refah getirme, acıyı azaltma kaygısında (ki bence tarihte bu kaygının bir eşi daha görülmemiştir) barizdir.

Bu kaygı bir yandan modern ahlaki düzeni yansıtır; öte yandan da tarihsel olarak, başka bir yerde “gündelik yaşamın onaylanması” dediğim şeyden¹⁹ doğar. Bu terimle ifade etmeye çalıştığım şey erken modern dönemdeki, yüksek faaliyetler olduğu düşünülen dinsel meditasyonu ve yurttaşlık hayatını tahtından indirip iyiliğin ağırlık merkezini gündelik yaşama, üretime ve aileye kaydıran kültürel devrimdir. Başlıca kaygımızın hayatı artırmak, acıyı dindirmek, refah sağlamak olduğu fikri bu tinsel yaklaşıma aittir. Her şeyden önce “iyi hayat” endişesi duymak kibrin, kendine düşkün olmanın göstergesiydi. Ve bunun ötesinde, doğası gereği eşitlikçi değildi, çünkü sözde “yüksek” faaliyetler sadece bir elit azınlık tarafından yürütülebilirdi, oysa kişinin gündelik yaşamını doğru yaşaması herkesin başarabileceği bir şeydi. Bu ahlaki duruşta, başlıca kaygımızın başkalarına adil ve müşfik davranmak ve başkalarıyla ilişkilerimizde onlarla eşit seviyede bulunmak olduğu bariz gibidir.

Modern etik yaklaşımımızın başlıca unsurlarından biri olan bu onaylama, başta bir Hristiyan sofuluğu tarzından esinlenilmişti. Pratik *agape*’yi yüceltiyordu ve “yüksek” faaliyetlere ya da tinselliklere inanan kişilerin kibrini, elitizmini, kendine düşkünlüğünü eleştiriyordu.

Reformcuların, manastır hayatının sözde “yüksek” uğraşlarına saldırılarını düşünün. Bu uğraşlar güya, kendini tümüyle adamanın seçkin yollarının nişanesiydi, ama aslında kibre ve hezeyana kapılmaktı. Bir Hristiyan’ın gerçek dindar hayatı gündelik yaşamın içindeydi, işinde ve evinde Hristiyanca ve sofuca davranmasıydı.

Sözde “yükseğin” bu dünyevi ve denebilir ki ayakları yere basar eleştirisi sonradan Hristiyanlığın, hatta genel olarak dinin seküler eleştirisi olarak kullanıldı. Reformcuların keşişlere ve rahibelere karşı takındığı bu retorik duruşun benzeri laiklik yanlıları ve inançsızlar tarafından Hristiyan dinine karşı benimsendi. Bu dinin, peşinde koşulması gerçek, dünyevi nimetlerden yoksun kalınmasına, acıya, küçük düşmeye, baskı altında olmaya vs. yol açacak, tamamen hayali bir yüksek amaç uğruna gerçek, duyumsal insan gönencini hor gördüğü öne sürüldü. Dolayısıyla bu “yüksek” yolu benimseyen kişilerin saikleri şüphelidir. Daha geri planda da olsa erken Reformcuların öyküsünde de yer tutan korku ve ürkeklikle birlikte gurur, elitizm ve yönetme arzusu da bu öyküde rol oynarlar.

Dışlayıcı hümanizm hem ahlaki düzene bağlılığı, hem de gündelik yaşamın onaylanmasını miras almıştır. Ve bu, bir iç isyana yol açmıştır. Modern dünyanın en çarpıcı niteliklerinden biri olan ve seküler hayat dini diyebileceğimiz bir şeye isyan edilmiştir.

İnsanlık tarihinin geri kalanına kıyasla sıra dışı bir ahlaki kültürde yaşıyoruz; kıtlığın, selin, depremin, salgının veya savaşın yol açtığı acı ve ölüm, dünya çapında sempatiye ve dayanışmaya yol açabiliyor. Bunu modern medya ve ulaşım imkânları, ayrıca bolluk mümkün kılıyor elbette. Yine de bunlar kültürel-ahlaki değişimin önemini görmemizi engellememeli. Aynı medya ve ulaşım imkânları her yerde aynı tepkiyi uyandırmıyor; eski Latin Hristiyanlık dünyasında bu tepkiler çok daha güçlü.

Ayrıca medyanın abartmalarını ve medya izleyicilerinin dikkat süresinin kısalığını, dramatik görüntülerin en güçlü tepkileri uyandırmasını, daha da yardıma muhtaç insanların genellikle göz ardı edilmelerini ve onları ancak CNN kameralarının kurtarabilmesini de göz önünde bulunduralım. Yine de bu fenomen ilginçtir. Hiroşima ve Auschwitz çağı aynı zamanda Uluslararası Af Örgütü'nü ve Médecins Sans Frontières'i [Sınır Tanımayan Doktorlar] üretmiştir.

Bütün bunların Hristiyan kökleri derinlere iner elbette. Öncelikle, Karşı Reformasyon Kilisesinin sıra dışı misyonerlik çabaları vardır ki bunlar sonradan Protestan mezhepler tarafından benimsenmiştir. Ayrıca 19. yüzyıl başındaki kitlesel seferberlik kampanyaları... Evanjelikallerin başlıca ilham kaynağı ve önderi oldukları İngiltere'deki kölelik karşıtı hareket vardı. ABD'deki paralel hareket, köleliğin kaldırılması hareketi de büyük ölçüde Hristiyanlıktan ilham alıyordu. Sonra bu alışkanlık, dünyanın her yerindeki haksızlıkların ortadan kaldırılması ve acıların dindirilmesi için seferber olma alışkanlığı siyasi kültürümüzün parçası haline geldi. Yolda bir yerde, bu kültür sadece Hristiyanlardan esinlenilmiş olmaktan çıktı... her ne kadar derin Hristiyan inancı taşıyan insanlar günümüzdeki hareketlerde hâlâ önemli rol oynasalar da. Dahası, dayanışma dürtüsünün Hristiyanlık dünyasının sınırını aşması için Hristiyan kültüründen bu şekilde kopması gerekliydi muhtemelen.

Burada anlatmaya çalıştığım Aydınlanmanın karmaşık mirası budur. Hayatı korumanın ve artırmanın, ölümden ve acıdan sakınmanın önemini vurgulayan güçlü bir hümanizmi, bu hümanizmi dışlayıcı bir hümanizm kılacak şekilde aşkınlığın gölgede bırakılışını/ reddedilişini ve bunlardan ilkinin ikincisinden kaynaklandığını ve

ona bağlı olduğunu savunan bulanık bir tarih anlayışını bünyesinde barındıran bir mirastır bu.

Bu gelişmekte olan değerler sistemi iki buçuk yüzyıl önce ortaya çıktığından beri direnişle karşılaşmıştır. Epey etkili olan *haydacı* varyantının insan yaşamını yavanlaştırdığı, onu sonradan yaygın olarak benimsenen bir tabirle “tek boyutlu” kıldığı düşünüldü. Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar*’daki kahramanının söylediği gibi, “Kristal Saray”daki hayat boğucuydu, eksilticiydi, cansızlaştırıcıydı veya yavanlaştırıcıydı. Bu tepkinin, bazen (sıkıntılı biçimde) bir araya gelebilen en az iki önemli kaynağı olduğu barizdi.

Biri süregelen aşkınlık kaygısıydı ve yapılacak tek şeyin insan yaşamını geliştirmek olduğunu asla kabullenmiyor, bu indirgemeye başkaldırıyordu. Diğeriyse eski aristokrat değerler sisteminden kaynaklanıyordu ve eşitlik ve iyilikseverlik kültürünün eşitleyici etkilerine itiraz ediyordu. İnsan hayatındaki kahramanlık boyutunun yitirilmesinden ve bunun sonucunda insanların burjuvazi, haydacılık düzenlerine indirgenmesinden kaygılanıyordu. Bu kaygının tepkisel çevrelerin çok ötesine uzandığını, demokratik bir çağda insanoğlunun bu şekilde indirgenmesinden oldukça kaygılanan Tocqueville’den anlayabiliriz. Tocqueville insanların sadece “petits et vulgaires plaisirs”le ilgileneceklerinden ve özgürlük sevgisini yitireceklerinden korkuyordu.²⁰

Bu direnişler köklü gelenekler, bir yandan asırlardır ayakta duran aşkınlık gelenekleri ve diğer yandan da uzun zamandır süregelen onur ve kusursuzluk standartları tarafından besleniyordu. İçkin isyan dediğim şey, hayatın en ön planda tutulmasına karşı direniştir; ama bu geleneksel kaynakları terk etmiştir. Ne aşkında ne de tarihten gelen toplumsal hiyerarşi anlayışlarında temellenir. Ama Nietzsche’de gördüğümüz gibi, eski savaşçı etiği versiyonlarından esinlenebilir.

İçkin isyan, hayatın en ön plana koyulmasına karşı inançsızlığın içinden yükselen isyandır. Artık öte bir şey adına isyan edilmez; asıl sebep hayatın bu üstünlüğünün kabul edilmesinin yol açtığı indirgenme, hapsedilme hissidir.

Yani Aydınlanmanın yanılsama boyutuna indirgediği gelenekler tarafından beslenen bir dışsal Karşı Aydınlanmanın yanı sıra, geçmişin bu reddini paylaşan ve hatta daha da vurgulayan bir içkin Karşı Aydınlanma gelişmiştir. Ama seküler Aydınlanma hümanizmi, nasıl erken dönem Hristiyanlığından ve *agape*’den ilhamla gündelik yaşamın olumlanışından doğmuşsa, içkin Karşı Aydınlanma da aşkıncıdan esinlenmiş selefenden doğmuştur.

Bu da temelde, romantizmden ve haleflerinden kaynaklanıp gelişen edebi ve sanatsal alanlarda gerçekleşmiştir. Romantik hareket Karşı Aydınlanmanın önemli mahallerinden biriydi, aynı zamanda hep bundan çok daha fazlası olsa da. Yavanlaştırılmış, anlamdan yoksun bırakılmış bir dünyaya itiraz, romantik yazarların ve ressamların sık sık kullandığı temalardan biriydi ve zorunlu olmamakla birlikte, Karşı Aydınlanma hedefleriyle de örtüşebiliyordu. En azından Aydınlanma sekülerliğinin *faydacılık* gibi daha kaba varyantlarının benimsenmesini olanaksızlaştırıyordu.

İçkin Karşı Aydınlanma, Batı kültürünün bu alanında gerçekleşir. Baştan beri, estetiğin başatlığıyla ilişkilendirilmiştir. İçkin Karşı Aydınlanma bu kategoriyi reddedip (Paul de Man'ın yaptığı gibi) bir "estetik yanılısamadan" bahsetse bile, temelde sanatla ve özellikle de modern post-romantik sanatla ilgilenmeyi sürdürür. Modern akademilerdeki müfrezeleri edebiyat bölümlerinde bulunur.

İçkin Karşı Aydınlanmanın ana temalarından biri ölümün merkeziliğinin yeniden idrak edilmesidir, yaygın dışlayıcı hümanizmin ölümlülükle başa çıkamamasına verilen bir çeşit karşılıktır. Bunun bazı kaynakları dinsel gelenektedir. 19. Bölüm'de bundan bahsedeceğim.

Bundan başka ama bununla iç içe geçmiş olan ve hayatın en ön planda tutulmasına karşı yükselen başka türden bir isyan da söz konusudur. Eşitlenmeye yüce, sıra dışı, kahramanca olan adına direnen, esasen dışsal Karşı Aydınlanmadaki diğer direniş kaynaklarından esinlenen bir isyandır bu.

Bu yeni bakış açısının en etkili savunucusu Nietzsche olmuştur şüphesiz. Ve zamanımızın en önemli anti-hümanist düşünürlerinin, örneğin Foucault ve Derrida'nın ve onların ardında duran Bataille'in Nietzsche'den epey etkilenmeleri dikkat çekicidir.

Nietzsche tabii ki, en yüksek hedefimizin hayatı korumak ve artırmak, acıyı engellemek olduğu fikrine başkaldırıyordu. Bu fikri hem metafizik, hem de pratik açılardan reddediyordu. Gündelik yaşamın her türlü onaylanmasının altında yatan eşitlikçiliği reddediyordu. Ama Nietzsche'nin isyanı bir bakıma içseldir de. Hayat zalimliğe, tahakküme, dışlamaya yöneltebilir ve hatta en coşkulu onaylama anlarında yöneltir de.

Yani bu hareket bir bakıma, hayatın modern onaylanışı çerçevesi içinde kalır. Hayatın hareketinden (Güç İstenci) daha yüce bir şey yoktur. Ama bu hareket iyilikseverlikten, evrenselcilikten, uyumdan, düzenden rahatsız olur. Yıkımı ve kaosu, acı çektirmeyi ve sömürmeyi

hayatın onaylanacak parçaları haline getirmek ister. Düzgün anlaşıldığında, hayatın ölümü ve yıkımı da onayladığı görülür. Bunun tersi geçerliymiş gibi davranmak hayatı kısıtlamaya, ehlileştirmeye çalışmaktır; onu “evet” diyebileceğimiz bir şey haline getiren şeylerden, en yüce tezahürlerinden yoksun bırakmaktır.

Öldürmeyi ve acı çektirmeyi yasaklayan bir hayat dini, kısıtlayıcı ve küçültücüdür. Nietzsche Platon öncesi ve Hristiyanlık öncesi savaşçı etiklerinin mirasını, onların cesareti, yüceliği, seçkin kusursuzluğu övmelerini devraldığını düşünür. Ve bu etiklerin merkezinde ölüme önemli bir yer ayrılmıştır hep. Ölümle yüzleşmeye gönüllülük, onuru ve saygınlığı yaşamdan önde tutmak bir savaşçının ve onun üstünlük iddiasının nişanesi olmuştur hep.²¹ Hayatı onaylayan modern hümanizm korkaklığa yol açar. Karşı Aydınlanma kültüründe bu suçlamaya sık sık yer verilir.

Bu karşı kültürün ürünlerinden biri faşizmdi elbette... Walter Kaufman, Nietzsche'nin bir proto-Nazi olduğu mitini, bu basit miti geçerli bir şekilde ve haklı olarak çürütmüşse de Nietzsche'nin faşizme hiç etkisi olmadığı söylenemez. Buna karşın ölüme ve şiddete duyulan ilgi örneğin Bataille, Derrida ve Foucault'da da görülür. James Miller'ın Foucault üstüne yazdığı kitap, “hümanizme” kurtulunması gereken boğucu bir hücre olduğu gerekçesiyle edilen bu isyanın derinliklerini gösterir.²²

Buradaki amacım neo-Nietzsche'ciliği, faşizme götüren bir yol olduğunu söyleyerek eleştirmek değil. Uygarlığımızın ana tinsel akımlarının hiçbiri faşizm mesuliyetinden tümüyle azade değildir zaten. Tam da amansız hayat kaygısına, şiddetin yasaklanmasına, eşitliğin dayatılmasına karşı çıkan bir anti-hümanizmin var olduğunun fark edilmesini amaçlıyorum.

Kendini tamamen onaylayabilen Nietzsche'ci gelişmiş hayat anlayışı da bizi bir bakıma hayatın ötesine götürür ve bu açıdan dinin gelişmiş hayat mefhumuna (örneğin İncil'deki “ebedi hayata”) benzer. Ama bunu, bizi hayatın olumsuzlanmasına, ölüme ve acıya odaklanmaya sevk ederek yapar. Hayatın ötesinde bir yüce iyi tanımaz ve bu açıdan kendini dine tamamen karşıt görmekte haklıdır. Bir kez daha “aşkın”, önemli ve paradoksal bir şekilde içkindir.

Dolayısıyla, içkin Karşı Aydınlanma dediğim şey ölüme ve bazen şiddete verilen yeni bir değeri, hatta hayranlığı içerir. Modern kültüre egemen olan dışlayıcı hümanizme başkaldırır. Ama aynı zamanda daha önceki bütün ontik temelli aşkınlık anlayışlarını da reddeder.

Bunu göz önüne alırsak modern kültür tablomuzu belki değiştirebiliriz. Modern kültürü iki tarafın, yani “gelenekle” (özellikle dinsel gelenekle) seküler hümanizm arasındaki savaşın gerçekleştiği yer olarak görmek yerine bir meydan kavgasının, üç -belki de dört- taraflı bir savaşın gerçekleştiği yer olarak görebiliriz.

Böylece nova dediğim şeyin ne kadar genişlediğini, duruşların nasıl çoğaldığını görebiliriz. Farklı konumların birbirlerine yakınlıkları ve karşıtlıkları iyice karmaşıklaşır. Materyalizm ve inançsızlık bağlamında bunu az önce gördük. Ama benzer bir çoğalma diğer temel duruşlarda da gerçekleşir ve dolayısıyla tartışmaya katılanların çeşitliliği giderek artar ve yukarıda (onca insan dururken) Pascal ile modern materyalizmin bir kolu arasında sezdiğimiz yakınlıkta olduğu gibi, nova genişledikçe bunlar arasında çeşitli, kesitler halinde dizilen ve kesişen benzerlikler belirir.

4

İnançsızlığın rüştünü 19. yüzyılda ispatladığı söylenebilir. Sağlamlık ve derinlik, ama aynı zamanda ve belki de en önemlisi çeşitlilik, karmaşık içsel farklılıklar kazanır. Öyle ki günümüzde pek çok sosyal ortamdan pek çok kişi için kendi içinde bir dünyaya dönüşebilir. Yani bu insanlara göre inanılır olabilecek şeyin ufkunu belirler. Kendi konumlarından emin olmayan dışlayıcı hümanistler vardır; ama zayıf olduklarını düşündükleri yön, yeni Nietzsche’ci anti-hümanizmdir. Veya bu “postmodernistler” John Stuart Mill’i ya da Karl Marx’ı okurken bazen şüpheye kapılırlar. Aşkın onların haritalarında yer almaz.

Belki de ilk soruma geri dönmenin zamanı gelmiştir: İnançsızlığın olanaksız olduğu 1500 senesiyle, birçok mutlu ateistin bulunduğu ve hatta bazı sosyal ortamlarda inancın güçlü bir akıma karşı gelmek demek olduğu 2000 senesi (ve civarı) arasında ne değişmiştir?

Modern kozmos tahayyülünü irdelemek bu meseleyi daha iyi anlamamızı sağladı. 1500’deki başlangıç noktamızda, doğa ve sosyal yaşamın yüksek zamanlarla iç içe olduğu sihirli dünyada inançsızlığa pek yer yoktu. İlahiyatçılar doğa boyutuyla doğaüstü boyutunu birbirinden ayırıyorlardı, ancak deneyim düzeyinde kişinin farkındalığını birinci boyutla sınırlı tutarak yaşaması mümkün değildi. Ruhların, doğaüstü güçlerin, yüksek zamanların sürekli müdahalesi söz konusuydu.

Dünyanın sihirsizleştirilmesiyle ve yüksek zamanların marjinalleştirilmesiyle birlikte, yükseğin bu şekilde dışlanması prensipte müm-

kün hale geldi. Ancak bu dışlama, dünyaya sihirsiz ve ahlaki bir düzen getirmek için gerekli ilhamı, gücü ve disiplini Tanrı'dan alabileceğimiz anlayışı yüzünden ertelendi. Bu düzen bireysel hayatlara ilahi lütuf, toplumsal hayataysa Tanrı'nın buyurduğu disiplinler ve yapılar olarak geldi. Ve varlıkların kozmik yapısının, iyiliğimiz için Tanrı tarafından kurulduğu anlayışı hem bireysel ahlakın, hem de toplumsal düzenin temelinde yatıyordu.

Tanrı vicdanımızda, toplumsal düzenimizde, kozmosumuzdaydı; sihirli dünyada olduğu gibi belirli şeylerin, mekânların ve zamanların dolaysızca deneyimlenişindeki belirginlik tarzında değil; daha çok ahlak anlayışındaki, toplumdaki ve dünyadaki şeylerin biçimlerini anlamlı kılan düzenleyici güç tarzında mevcuttu.

Yani ruhların ve doğaüstü güçlerin doğrudan deneyimlenmesi, yerini Tanrı'nın düzenleyici iradesinin çok daha yoğun biçimde hissedilmesine bırakır. Aslında sihri marjinalleştiren şey, kısmen bu düzenleyici iradeyi hissetmemizdir.

İnsanmerkezliliğe geçişle birlikte, Tanrı'nın düzenleyici varlığının hissedilmesi azalmaya başlar. Kendi başımıza düzen sağlayabileceğimiz hissi giderek yaygınlaşır. Kimileri için Tanrı uzaklaşır, başlangıca ya da sona çekilir (deistler); kimileri içinse tamamen ortadan kaybolur. Kimileriye onu şiddetle reddeder.

Kozmos tahayyüllerindeki değişim, düzenleyici varlık anlayışımızın etkisini yitirmesine katkıda bulunur ve bunu tamamlar. Mesele bu varlığın, erken modern dönemin din müdafilerinin bahsettiği tasarımla fazlasıyla özdeşleştirilmiş olması değildir sadece. Aynı zamanda, zamanın karanlık uçurumundaki engin, akıl sır ermez evrenin bu düzenleyici varlığı tümüyle gözden kaçırmayı oldukça mümkün kılmasıdır. Hatta bu düzenleyici varlık fikrine tutunmayı güç hale getirebilir.

Daha önce açıklamaya çalıştığım gibi, evren anlayışımız net değildir. Bütün düzen ve anlam anlayışlarını içerebilir, ama aynı zamanda güçlü tinsel anlamların mahalli de olabilir. Bunlar reddedildiğinde genellikle ortaya dar ve kaba bir bilimcilik çıkar. Ama kendimizi bu arayışlara açarsak sonuçlar çok çeşitli olabilir: Epikürcü-natüralist açıdan bakarsak, bizi derin ve zengin bir materyalizme götürürler; başka bir açıdan bakarsak, bizi çeşitli tinselliklere ve bazı insanları Tanrı'ya götürebilirler.

Ama kişi ilk iki yoldan birini -anlamları ya reddetmeyi ya da Epikürcü-natüralist bağlamda benimsemeyi- seçerse, gerçekten de Tanrı'nın yokluğunu her yerde ilan eder gibi görünen bir dünyada yaşaya-

bilir. Dış sınırları mutlak karanlıktan başka bir şeye dokunmayan bir evrendir bu; mütekabili olan insan dünyasında gerçekten Tanrısızlığı deneyimleyebileceğimiz bir evrendir.

1500'deki atalarımızın belirli şeylerle ve mekânlarla karşı karşıya kaldıklarında ruhları ve doğüstü güçleri deneyimleme tarzları bu değildi. Bu daha çok 1700'deki (elit) atalarımızın Tanrı'nın düzenleyici varlığını, yani ön plana çıkarılabilecek bir nesne değil de yaygın, kurucu bir ilke oluşunu deneyimleme tarzlarıydı. Dünyanın tamamını içkin olarak deneyimlemeyi başaran bir insan ırkı baş göstermiştir. Bu başarıyı bazı açılardan karanlığın bir zaferi olarak görebiliriz, ama yine de takdire şayan bir başarıdır.

On Dokuzuncu Yüzyıl Güzergâhları

Novanın 19. yüzyıl sonundaki ve 20. yüzyıl başındaki gelişimini takip etmemiz ideal olurdu, çünkü inançsızlığın sahip olduğu alternatifler o dönemde, temelde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşen “süpernova” adını verdiğim süreçte topluma yayılmalarından önce çoğalmış ve zenginleşmiş durumdaydılar.

Burada izlenen güzergâhlar ulusal kültürler arasında biraz farklılık gösterir. Gerçekten tatminkâr bir anlatının bunların hepsini takip etmesi gerekir. Ama maalesef bunu başarmak için gerekli yerden ve yetiden yoksunum, ayrıca okuyucu da gerekli sabırdan yoksundur muhtemelen. Dolayısıyla birkaç ilginç, açıklayıcı vakada odaklanmak istiyorum. Önce 1840 ila 1940 arasındaki İngiltere'ye (bazen Britanya'ya da, ama temelde İngiltere'ye) bakacağım. Sonra da 20. yüzyıl başındaki Fransa'ya kısaca göz atacağım. Ardından “seküler çağın” Batı'ya gelişiyile ilgili bazı genel yargılara varmaya çalışacağım.

1

19. yüzyılın başında kısmen Devrim Savaşları ve Napoleon Savaşları sebebiyle Evanjelikallere atfedilen inanç ve pratiklerde bir yenisinden doğuş gözlemlendi. Ancak 1830'lara gelindiğinde entelektüellerin ve sosyal elitlerin geleneksel inançları tekrar baskı altındaydı. Eski felsefi

kaygıların aynısı yeniden iş başındaydı. Faydacı ilkelere sahip felsefi radikalizm aslında 18. yüzyılın bir entelektüel ürünüydü. Ama daha önce (10. Bölüm'ün ikinci altbaşlığında) bahsettiğim gibi, belki de Hristiyan inancındaki bu yeni gerilemeyi, bir önceki yüzyılın gelişmelerinin devamından çok bir tekrar olarak görmeliyiz. Bunun sebebi, saldırı hattının bazı açılardan yeni olmasıdır. Eski savlar sürüyordu, ama yeni bir yaklaşımla desteklenmişlerdi.

Önemli bir gerileme gerçekleşiyordu; yüzyılın ortalarında John Stuart Mill (gerçi tamamen tarafsız bir gözlemci olmadığı doğrudur) “din, ahlak ve siyasetle ilgili eski fikirler entelektüeller tarafından öyle çürütüldüler ki, faydalılıklarını büyük ölçüde yitirdiler”¹ diyebilmiştir. Ancak bu geriye savrulmanın en önemli vektörlerinden biri o çağ için yeniydi. Belki de onu en iyi şekilde, o sırada birçok insanın hissettiği bir çapraz baskının yol açtığı kararlılık olarak anlayabiliriz. Daha önceki altbölümde bahsettiğim gibi, bir yanda kaçınılmaz görünen bir gayrişahsi düzen fikrinin, diğer yanda ise her şeyden önce, sosyal ve kültürel düzenin etrafında beliren ve bu düzene gayet bariz bir şekilde eşlik eder görünen yavanlıktan, boşluktan, bölünmüşlükten kaçınma ihtiyacının baskısı söz konusuydu. Gayrişahsi düzenin cazibesi, geleneksel Hristiyanlığın reddinin yansımasıydı veya onun tarafından dayatılıyordu; ama can alıcı önemdeki birçok iyi şey yitirilmiş gibi görüldüğünde, tarihsel Hristiyanlığın bazı değerlerini koruma gereği hissediliyordu.

Birçok kişi geleneksel inançtaki, gayrişahsi düzen fikrinin ötesine geçen ya da onunla çelişen hiçbir şeye inanmaz oldular; ama aynı zamanda çağlarının zayıflığını, çirkinliğini ya da kötülüğünü hissediyor olmaları daha indirgeyici, bilimsel ya da faydacı düzen tarzlarını kabullenmelerini engelliyordu.

İnançsızlığın gelişimini bu bağlamda gözlemlemenin iyi bir sebebi Carlyle'in etkisidir. Bu etkiyi günümüzde anlamak güçtür, sadece Carlyle'in abartılı polemik stili (sırf bu bile bize ilginç gelebilir) sebebiyle değil, ama en önemlisi kariyerinin sonunda modern liberalizmin en temel değerlerine saldırdığı ve bunu bağışlamak zor olduğu için. Ölümünden hemen sonra nüfuzunu yitirdiği söylenebilir.² Ama 1830'lar da ve 1840'larda epey popülerdi. Burada inançsızlığın gelişiminin bir vektöründen bahsederken, Carlyle'in tepki gösterdiği çapraz baskılara bulduğu çözümün, elit ahaliden birçok kişinin atalarının inancından uzaklaşmalarını sağlayan köprü olduğunu kastediyorum. Onun izinden giden Arnold bir bakıma köprüyü uzattı ya da epey farklı ve

sonuçta daha hoş bir şekilde yeniden inşa etti. (Böyle bir başka köprüyü, yine Carlyle'ın izinden giden George Eliot kurdu.)

Carlyle'a böyle merkezi bir rol atfetmekle, Victoria dönemi insanlarının inançlarını yitirmelerinin genellikle standart kabul edilen öyküsünden sapmış oluyorum. Biraz fazla basite kaçılarak, bu inanç kaybının sebebinin Darwin'in Kitabı Mukaddes'i doğrudan çürüten evrim kuramı olduğu düşünülür. Bu kuramın dindar yetiştirilmiş birçok kişide yol açtığı acı verici içsel çatışma, sonunda birçoğunun inançlarını ıstırap verici bir kayıp hissiyle terk etmelerine yol açmıştı gerçekten de. Bu öyküde doğruluk payı bulunur, özellikle de ıstırap verici kayıp hissi kısmında (ki bunu Darwin'in kendisi de hissetmiş gibidir). Ancak bu öykü çok önemli bazı şeyleri dışarıda bırakır: Evrim kuramının ortaya çıktığı dünyada neredeyse kimse artık Kitabı Mukaddes'in öyküsünü basitçe ve birebir yorumlamıyordu; bu dünya gayrişahsi düzen ve hatta zamanın karanlık uçuşunu fikirleri tarafından çoktan güçlü bir biçimde şekillendirilmişti ve gayrişahsi kozmik düzen vizyonunun Hristiyanlığın yerini alışı Carlyle tarafından dile getirilen son derece etkili bir formülasyona kavuşmuştu bile.

Darwin'in etkisinin olmadığı anlamına gelmez bu. Darwin'in kuramı materyalist, indirgemeci bir kozmos kavrayışına doğru kuvvetli bir ivme sağlamıştır ve ilahiyat bu kavrayıştan tümüyle arındırılmıştır (çünkü daha derin bir düzeyde açıklanmıştır). Ancak Darwin'in kuramı birçok kişinin zaten gayrişahsi bir düzenin başatlığının çekimini hissettiği bir ortamda doğmuştur; bu çekimi tek başına yaratmamıştır.

Büyük ölçüde Goethe'den ve onun aracılığıyla kısmen Schiller'den ve Alman Romantiklerinden de etkilenen Carlyle³, Hristiyanlığın gayrişahsi düzenle uyumsuz tüm yönlerine tepki gösterdi: Tanrı'yla kişisel bir ilişki kurmanın kritik önemine, belirli *ilahi takdir* örneklerine, ilahi yargının Tanrı'nın şahsi bir kararı olmasına ve hepsinden öte mucizelere ("o eski İbrani giysilerine")⁴ karşı çıktı. Dahası, bunu kendi şahsi tepkisi olarak da görmedi. Önceki bir bölümde anlattığım, aşamacı bir tarih anlayışından kaynaklanan yaklaşımı, reddettiği parçaların temelde kendi çağının insanları için kabul edilmez oldukları, ama bazı insanların kendi dönemlerini anlayamadıkları için bunlara tutundukları fikrini paylaştı. Hristiyanlığa ait olan ve kurtarılabilecek her şeyin biçim değiştirmesi gerekiyordu. "Hristiyan dini miti 18. yüzyılda, 8. yüzyıldakinden farklı görünmektedir"; "can çekişir gibi görünen ruhlarımızın yaşayabilmesi için o dinin kutsal Ruh'unu yeni bir mite, yeni bir araca ve kıyafete aktarmamıza"⁵ kim yardım ede-

cektir? “Mit” teriminin kullanılmasından tahmin edebileceğimiz gibi, bu yeni formun doktrinleri çok belirgin değillerdi; ama insanoğlunun daha yüksek yaşam formlarına ulaşmasına yardım edebilecek, tümüyle insani olmayan bir ruhsal gücün varlığıyla ilgili gibidirler. Wilson’ın söylediği gibi *ilahi takdirin, tarihin, ahlaki mutlakların* bir formunu içeriyorlardı.⁶ Bu yüksek formlar tüm varoluşun iyiliğini ve doğruluğunu, Carlyle’in “Sonsuz Evet” dediği şeyle gerçekten onaylamamızı sağlayacaklardı.

Carlyle bu inancı fazlasıyla önemsiyordu, çünkü dönemin eğilimleri insan yaşamının yozlaşması yönündeydi: Ticaret-sanayi toplumunun çirkinliği ve bencilliği, sadece “para bağıyla” bir arada tutulan bu toplumun benimsediği atomculuk ve yol açtığı kamusal endişe yoksunluğu, bize telkin etmeye meyilli olduğu miyopça bir hedonizmin ötesinde daha geniş ve kahramanca bir hayat perspektifine yer olmayışı...(Carlyle, Nietzsche’yi haber verecek şekilde, örgütlü hayırseverliği alaycı bir üslupla “Acıyı Evrensel Olarak Ortadan Kaldırma Birliği” olarak adlandırmıştır.) Bu çağda evren ve toplum anlamsız ve mekanik görünüyordu. “Bana göre Evren’in tamamı Hayat’tan, Gaye’den, İrade’den ve hatta Düşmanlık’tan bile yoksundu; beni ezip paramparça etmek için kayıtsızca çalışıp duran muazzam, ölü, uçsuz bucaksız bir buhar makinesiydi. Ey engin, Kasvetli, ıssız Golgotha, Ölüm Değirmeni.”⁷ Her şey, en ulvi meseleler bile hesaplamalara indirgenmektedir: “Bentham’ın faydacılığı, kâr ve zarar hesapları Tanrı’nın bu Dünya’sını cansız ve kaba bir buhar makinesine, İnsanoğlunun ebedi ve kutsal Ruh’unuysa saman ve dededen tartarcasına hazları ve acıları tartmaya yarayan bir çeşit tartıya indirgiyor.”⁸

Daha yüksek bir seviyeye geçebileceğimize dair bir güvence olmasaydı bütün bunlar katlanılmaz olurdu. Burada, tamponlanmış kimlikle ve modern düzenle ilgili memnuniyetsizliklerin daha önceki bir bölümde bahsettiğim çeşitli “eksenlerdeki” geniş ölçekli yansımalarını görüyoruz. Ama özellikle de, faydacı-ticari-sınai toplumun yozlaşma halindeki teori ve pratiği karşısında insanın manevi/ahlaki bir yükseliş potansiyeli taşıdığına dair görüşü bir şekilde kurtarma ihtiyacının, çıkardığım taslakta son olarak saydığım I.2 ekseninde yansıdığını görürüz.

Yani kişinin Hıristiyanlığın hem aleyhinde, hem lehinde olması gerekiyordu. Carlyle’in (pek net olmayan) doktrini bu çapraz baskıya getirilen bir çözümdü. Ve bu gerilim kendi hayatında, inancından vazgeçtiğini kendi sofu annesine söyleyememesinde yansıyor. Sunduğu

formülasyon, inancını terk etmediğini ama baştan tanımladığını söylemesi, bu kandırma çabasına biraz renk katıyordu (ama fazla değil).

Arnold onu kendi tarzında takip eder ve aynı etkilere tepki gösterir. Eski itikada inanılmaz olmuştur, ama sunduğu şeylerin çoğu gereklidir. Parçalanmış bir ticari toplum “anarşi” tehdidiyle karşı karşıyadır ve bununla ancak yüksek kültürün yaygınlaştırılmasıyla mücadele edilebilir. Bu kültürün bir entelektüel sınıf tarafından telkin edilmesi, belirli ibadet şekillerinin bir milli kilise tarafından sürdürülmesine çok benzer. İki girişimin birbiriyle örtüştüğü söylenebilir ve böylece Arnold da kendi annesine, Broad Church’e mensup babasının çalışmalarını devam ettirdiğini söyleyebiliyordu.

Arnold 20’lerinin başında inancını, Carlyle’da gördüğümüz sebepler yüzünden yitirmişti. Ama bu, yine Carlyle’inkine benzer sebepler yüzünden, kolay bir adım değildi. Kişisel düzeyde, Broad Church’e sıkı sıkıya bağlı bir Anglikan olan babasıyla arasına mesafe koyuyordu. Ama ayrıca, artık kabullenemediği o inancın popülerliğini yitirmesinin korkunç sonuçlar doğurduğunu düşünüyordu.

Arnold modern dünyanın derinlikten, modern benliğinse bütünlükten yoksun olduğunu yoğun biçimde hissediyordu. Yüzeyde yaşamaya meyilli olduğumuzdan, hayatlarımızı dönüştürebilecek daha büyük anlam akıntılarına uzak kalırız: “Sezgi denizinin derinliklerine dalmanız gerekir; başka herkes sizi işe yaramaz yüzeyde tutmak için yalan söyler.”⁹

Bu his, daha büyük bir kaynaktan kopma hissi benlikteki bir bölünme olarak da hissedilebilir: “Şimdiki çağın berbat tarafı insanların çektiği acıların yoğunluğu değildir – insanların tüm benlikleriyle ve derinden acı çekememeleri, mutlu olamamaları, hiçbir şey hissedememeleridir... bir hisse kapılmaya başlasalar, hemen ardından hayal kuracak olsalar, dış dünyanın karmaşası araya girer ve hepsini silip süpürür... Dünyanın hastalığı kendinden uzaklaşmış olmasıdır.”¹⁰

Honan’ın dediği gibi, Arnold insanın “derin bir kimlikten yoksun olduğu” sonucuna varmıştır; insanın “yönünü yitirmişlikten ve can sıkıntısından, tatmin edicilikten uzak ve değişken hislerden, yüzeysel varoluştan, kendi çabalarından tatmin olamamaktan... tinsel hayata ilişkin herhangi bir cazip otoritenin bulunmayışından kaynaklanan zayıflıklardan mustarip olduğunu”¹¹ düşünmektedir.

Arnold 8. Bölüm’ün ikinci altbaşlığında modern dünyanın yavanlığı dediğim şeyi; bölünmüş, dıştaki büyük bir hayat akıntısından soyutlanmış olduğumuz hissini, bahsettiğim eksenlerdeki “Romantik”

hat üzerinden oldukça yoğun hissediyordu. Carlyle gibi o da Goethe'den ve romantik dönemin düşünürlerinden epey etkilenmişti. Ve tıpkı onlar gibi güzellikte, edebiyatla iştigalde ve "kültür" olarak tanımladığı şeyde şifa gücü görüyordu.

Bu yalnız düşünürlerin ya da sıra dışı bir farkındalığa ve hissetme kapasitesine sahip kişilerin trajedisi değildi sadece. Boşluk çağa damgasını vurmuştu. Mekanik ve özdeksel şeylere değer veren, avantaj kazanmak için dar bir alanda uzmanlaşmayı ve bütünü düşünmeden bireysel hareket etmeyi teşvik eden bir uygarlıkta yaşıyoruz. İngiltere'de bu son kusur oldukça ciddi boyuttaydı: "Anarşiye sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıyayız. Kıta'nın ve antik uygarlıkların aşına oldukları *Devlet* mefhumuna, yani kamunun avantajı uğruna bağlayıcı güçlerle donatılmış ve bireyleri aşan bir çıkar uğruna bireysel iradeleri kontrol eden, kolektif ve tüzel karakterli millete sahip değiliz."¹²

Bu uygarlık cahil, zevksiz ve atomcuydu. Bölünmüş toplum, bölünmüş benliğin bir benzeriydi. Arnold Schiller'in *Estetik Eğitim*'indeki temel fikrini kullanır.

Bu bölünme ve derinlik kaybı, Hristiyanlık döneminin sona ermesi için ödediğimiz bedellerden biridir. Arnold tıpkı Carlyle gibi bunun kişisel seçimi olmadığını, sonuçta kimsenin reddedemeyeceği bir dönemsel değişimi yansıttığını açıkça belirtir. Sonradan yazdığı "Bir Kez daha Obermann"¹³ adlı şiirde, tinsel tarihimizin bir çeşit özetini sunar. Pagan dönemin başarı ve güzelliklerle taçlanması ardından "çöken gizli bir tiksinti / derin bir bezginlik ve şehvetten bıkkı / insanoğlunun hayatını cehenneme çevirdi" (II. 94-96). Ama Hristiyanlık gelir ve dünyaya büyük bir lütufta bulunur. Obermann karakteri şöyle haykırır:

Ah, yaşasam o görkemli çağda,
Yere göğe yeni yayılmış ihtişamı
Kirlenmiş ruhumu
Etkilerdi nasıl dal

Dünyaya dair hiçbir düşünce
İsa'nın o zaman açık olan mezarından
Dalga dalga yayılan
Derin ve yoğun sevgiye karşı koyamazdı. (II. 141-148)

O yeryüzünde yürüdü, biz inanırken
 Ve açık durdu mezarı,
 İnsanlar seslendi odalardan, çadırlardan, kiliselerden
 Ve İsa kurtarmak için oradaydı.

O artık ölü Çok uzakta yatıyor
 İssiz Suriye şehrinde;
 Ve mezarına parlak gözlerle
 Suriye yıldızları bakıyor.

İnsanlar boşuna medet umuyorlar
 Öldüğü yerden
 Son sözünü söylemedi diyorlar
 Ve konuşmasını bekliyorlar. (II. 169-180)

Mezarında hiç çatlak olmadı
 Kan ve sıcaklık uçup gittiğinde;
 Ve yine de bildik konuşmasını yaptı-
 Ama ölüydü her kelime. (II. 193-196)

Arnold'ın derin duygu ikilemi, inancın imkânsızlığı ama gitmesinin yine de büyük bir boşluk bıraktığı fikri en çok *Stanzas from the Grande Chartreuse*'de¹⁴ belli olur. Konuşmacı, ne kadar sempati duy-
 sa da, manastırdaki dua hayatının çok önemli olduğu bir dünyaya
 geri dönemeyeceğini hisseder.

Çünkü titiz öğretmenler gençliğime el koydular
 Ve inancımı saflaştırıp ateşini azalttılar,
 Bana Hakikat'in yüksek, beyaz yıldızını gösterdiler,
 Oraya bakmamı, orayı hedeflememi söylediler.
 Şimdi bile fısıltıları hüznümü delip geçiyor:
Bu canlı mezarda ne yapıyorsun?

Bağışlayın beni zihin ustaları
 Çok eskiden emrinizdeydim
 Bilip de unuttuğum, vazgeçtiğim öyle çok şey var ki-
 Buraya düşmanınız olarak gelmedim
 Bu münzevileri arıyorum, acıdığımın değil,
 Gerçeğinize sövmek, onu reddetmek istediğimden;

Arkadaşları ya da çocukları olarak konuşmuyorum!
 Uzak bir kuzey kıyısında
 Kendi Tanrılarını düşünen bir Yunan'ın
 Düşmüş bir Runik taşının karşısında
 Acıyarak ve kederli bir huşuyla durması gibi konuşuyorum -
 Çünkü ikisi de inançlı ve ikisi de gitti.

İki dünya arasında geziniyorum, biri ölü,
 Diğerinin doğacak gücü yok,
 Başımı yaslayacak yer yok,
 Bunlar gibi yeryüzünde, terk edilmiş halde bekliyorum
 İnançlılarıyla, gözyaşlarımla alay ediyor dünya -
 Yanlarında ağlamaya geliyorum. (II. 67-90)

Arnold burada bir bakıma günümüzde, ama 19. yüzyıl başı Avrupa'sında da kesinlikle çok yaygın olan bir duyguyu ifade eder. Lionel Trilling'in belirttiği gibi,¹⁵ kişinin kendisinin yol açtığı, ama yine de geri dönüşü olmayan bu terk edilmişlik hissine tepki vermenin çeşitli yolları vardı. Yollardan biri bu umutsuzluk halini keşfetmek ve bu hal içinde debelenmekten neredeyse zevk almaktır, Goethe'nin Werther'inin, Chateaubriand'ın René'sinin ve Senancour'un Obermann'ının kendi tarzlarında yaptıkları gibi. Modern melankoli kendi tanımını bu eserlerde arar ve ortaya koyulan hazin tablo en azından bunu sağlar. Bir başka tepki asice, hatta muhtemelen yıkıcı ve ahlaksızca eylemlerde bulunmaktır; kendini bu şekilde ortaya koymayı Byron'da görürüz. Yukarıda "trajik" eksen dediğim şeyin kaygılarına bir tür cevaptır bu.

Arnold bu iki yolun da farkındadır ve bu şiirde onlardan bahseder. İçlerinden birisi, ilki ona epey çekici geliyordu ve ondan sevecenlikle bahsediyordu. Ama aşağıda ikisini de, ikincisini biraz daha umursamazca reddetmektedir: "Byron'ın kanayan yüreğinin gösterisini,/... Sergilemesinin şimdi faydası ne?" (II. 133, 136); birinci yoldansa esefle ayrılır:

Yoksa ey Obermann,
 Çağının azgın kasırgasından saklanıp
 Fontainebleau'nun ıssız çalılıklarına
 Ya da karlı Alpler civarındaki dağ evlerine
 Gitmeni anlatan hüznü, haşın sayfaları okusak
 Durumumuz kolaylaşır mı? (II. 145-150)

Ama üçüncü bir yol daha vardır: Yeni bir inanç çağını, yeni bir olumlu din çeşidini aramak. Carlyle, Arnold, Emerson bunu benimseler.

Burada fazla ayrıntıya giremem, ama Arnold şimdilik “doğmaya gücü olmayan” yeni çağın gelişinin edebiyatla ve eğitimle çabuklaştırılabileceğini umuyordu. Arnold bu değişimi “kültürün” gerçekleştireceğini düşünüyordu. Burada *kültürün* tanımı “bizim için önemli olan her konuda dünyada düşünülmüş ve söylenmiş fikirlerin en iyilerini öğrenmek ve bu bilgi sayesinde, ısrarla, mekanik biçimde takip ettiğimiz basmakalıp anlayış ve alışkanlıklarımızdan kurtulup taze ve özgür bir düşünce akışına yönelerek eksiksiz mükemmelliğin peşinde koşmaktır.”¹⁶ Mükemmellik hayvani yönümüze karşı insan yönümüzün gelişmesi demektir. “İnsan doğasını vakur, zengin ve mutlu kılan düşünme ve hissetme yetilerinin sürekli etkinlik kazanması ve genel uyum içinde gelişmesidir.”¹⁷ Bu mükemmelliğe sadece tek tek bireyler ulaşmamalıdır; hedef “insanlığımızın tüm yönlerini geliştiren *uyumlu* bir mükemmelliğe” ulaşmaktır ki bu aynı zamanda “toplumumuzun her kesimini geliştiren *umumi* bir mükemmellik”¹⁸ olacaktır. Kültür bu anlamda dine yakındı, ama onun boyunduruğu altına giremezdi. “Mükemmeliyete ulaşma hedefi içerisinde, şeyleri tarafsızlıkla, gerçekte olduğu haliyle görmeyi amaçlayan kültür bize insanın dinsel yönünün ne kadar değerli ve yüce olduğunu gösterir, ama bu dinsel yön insanın tamamı değildir.”¹⁹

Ama Arnold hayatının sonlarında dini “duygulu ahlak”, Tanrı’yı ise “doğruluğun sebebi, insan olmayan baki güç”²⁰ olarak tanımladığında bu ikisini birbirine yaklaştırır. Aşkınlığı (“insan olmayan” sözüyle) az çok geri getirme girişimi gibi, bu dinin gayrişahsi düzenden doğan yasayla özde aynı olduğu da barizdir.

Açmazı çözmeye yönelik bu girişim, şiir sanatında yankılanan ve insanoğlu tarafından hissedilmiş olması gereken yoğun bölünme ve yitirmişlik hissini azaltmayan bir umuttu.

Burada bir belgeye daha, 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başında İngiltere ve Amerika’da epey ses getirmiş bir romana bakmak yerinde olur. Bu roman *Robert Elsmere*’dir ve yazarı Matthew Arnold’ın yeğeni Bayan Humphry Ward’dır.²¹ Romanın kahramanı Elsmere geleksel Hristiyanlığa inancını yitiren bir Anglikan rahibidir. Ama boş vermişliğe kapılmak veya Hristiyanlığa açıkça düşman olmak (ya da daha kötüsü, gerçek inançlarını gizleyerek rahipliği, rahat mesleğini

inanmadan sürdürmek) yerine, Arnold'çı bir duruş sergilemek için mücadele eder. İnancı -artık savunulamaz olan- doğaüstü mitlerden soyutlayarak baştan tanımlamak ve onu bir kez daha, insanların daha yüce bir ahlaki hayata yükselmelerinin aracı kılmak ister.

Eski inancını yitirdikten sonra büyük bir içsel karmaşa ve ıstırap yaşayan Robert yeni bir vizyon, "tamamen insan bir İsa; tamamen insanca, açıklanabilir, ama hep muhteşem bir Hıristiyanlık" vizyonu (321) görür. İsa'ya inandığını fark eder: "Öğretmenliğine, şehitliğine, biz Batılılar için ilahi ve ebedi her şeyin simgesi olduğuna, ruhun görünmez yaşamının imgesi ve kanıtı olduğuna, tüm ruhumla ve zihinimle inanıyorum!" Ama "İnsan-Tanrı'yı, Ebediyet Kelamı'nı-... mucizeler yaratan İsa'yı, yeniden doğup göğe yükselen İsa'yı, mahvolmuş kardeşlerinin hayatları için ricada bulunan ve arabuluculuk yapan kişiyi" (342) kabul edemez.

Tanrı'ya inanır, ama bu Tanrı gayrişahsi bir güç gibidir. "Bir Sonsuz İyilik – ve bir Sonsuz Zihin'dir – ve onun süregelen ve tek tezahürü Doğa ve İnsan'dır" (494). Yazar burada amcasından çok filozof T. H. Green'den etkilenmiş gibidir. Green öyküde "Grey" adıyla (oldukça bariz bir şekilde) geçer. Green, Oxford Üniversitesinde akademi üyesidir, Robert'ın arkadaşıdır ve ona zor zamanlarında akıl hocalığı yapar. Green'in felsefesi bahsettiğim çapraz baskılardan doğmuştur. Bir yandan Hume'a ve *faydacılığa* şiddetle karşıdır, bu kuramların insanoğlunun ahlaki yükseliş potansiyelini reddetdiklerini söyler; öte yandansa Tanrı'nın insanlık tarihine müdahale eden bir doğaüstü fail olduğunu kabullenemez. Green, Kant'la Hegel'in eserlerinde kendi duruşunu geliştirmenin bir yolunu bulmuştur. Tanrı bir bakıma yükselmemizi sağlayan mıknaş taşıdır ve ayrıca bu yükselişin mümkün olacağının ontik garantisidir. Ama yükseliş İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sından çok Hegel'in tin kavramının işaret ettiği bir gayrişahsi ahlaki düzene doğrudur.

Robert'ın ölüm döşeğinde söylediği gibi: "*Şahsiyetmiş, zekâyımuş, bilmemneymiş! Tanrı'ya atfedildiğinde bunların ne anlamı olabilir ki?*" (603)

Ama Tanrı'ya ihtiyacımız vardır: "Hayvan değil insan olacaksak *bir şeyi sevip saymak zorundayız*" (498-499). Ve bu Tanrı kişisel ahlaki yükseliş için vazgeçilmez olmakla kalmaz. Ona toplumumuzu bir arada tutmanın yolunu bulmak için de ihtiyacımız vardır. Robert burada Arnold'ın kritik bir temasına değinir. Yeni bir dine ihtiyacımız vardır, çünkü "yeni bir sosyal bağa" ihtiyacımız vardır. "İnsanoğ-

lunun benliğini küçültmesi için ve böylece bireyin, *dünyanın* ereğini açıkça görmesi ve sadece kendisinin değil komşusunun da çıkarını düşünmesi, zenginlerin kendilerini yoksullara adanmaları ve yoksulların zenginlere hoşgörülü olmaları mümkün olabilsin” diye bu yeni dine ihtiyacımız vardır. “Sonsuzca kusurlu, sonsuzca yetersiz olan şey insanoğlunun iradesidir. Dünyadaki büyük dinler, insanoğlunun yazgısını işleten bu hantal aracın varlıkların kökündeki güçten etkilenmesini mümkün kılan uyarıcılardır. Din olmasa irade görevlerinin altından kalkamaz. Şimdiki dinimiz işe yaramıyor; dolayısıyla başka bir dinimiz olacak!” (572)

Arnold’ın bakış açısından konuşursak, burada tasvir edilen din, *kültürün anarşi* karşısındaki en büyük mevzidir.

Gördüğümüz gibi romanda oldukça üst düzey birçok entelektüel konuşma yapılmaktadır. Peki nasıl birdenbire çoksatar haline gelmiştir? İnancı terk ve yeniden inşa etmeye eşlik eden iç çatışmayı, yoğun acıyı son derece canlı bir şekilde sergileyebilmiştir de ondan. Mesele sadece Robert’ın ilk inancını terk etme ihtiyacından rahatsızlık duyması değildir. Catherine’le evliliği bunun yüzünden bitmenin eşliğine gelir. Catherine sıkı sıkıya geleneksel bir Evanjelikal duruş benimsemiştir. Ona göre bu inanca tutunmaktan veya açıkça, alaycı bir şekilde inançsız olmaktan başka bir üçüncü seçenek yoktur. Robert’ın yeniden kurduğu, tamamen insan bir İsa’da temellenmiş dini anlamsız bulur. “Bunun onlara ne faydası olabilir ki?... Robert, insanlar senin tarihsel İsa’nı asla benimsemezler. İsa Tanrı idiyse, söylediğin her şey ona hakarettir. İnsan idiyse, iyi bir insan değildi!” (480)

Roman 1880’lerin ortalarında geçmektedir ve o dönemi yansıtır. Dolayısıyla Robert’ın baştaki inancı günün modasını, Mill ve Spencer’in “aşırı rasyonalizmine” karşı zamanın gençleri arasında sık rastlanan bir tepkiyi yansıtır (62-63). İnancından dönmesinin kritik sebebinin doğa bilimleri ve evrim değil, Kitabı Mukaddes âlimliğinin yol açtığı sebepler olduğu da barizdir. Değişimin başlıca faili olan toprak ağası âlim Roger Wendower’ın onun önüne getirdiği sebepler bunlardır.²² Kritik meselenin mucizeler, ama geniş anlamda mucizeler olduğu söylenebilir; yani sadece İsa’nın İncil’de bahsedilen mucizeleri değil, Tanrı’nın tarih içindeki müdahalesini kabul eden bütün İsbilimi doktrinleridir: *enkarnasyondur, diriliştir; göğe yükseliş, kefare, şefa ve benzerleridir*. Ve toprak ağasının savları, Trevor-Roper’ın Gibbon’ı yerleştirdiği konuma birebir uyar: “Amacım... Hristiyan belgelerinin eğitimli bilim adamlarının eleştirilerine göre yorumlan-

masını... reddetmeyi utanç verici kılmaktır” (318). Bir başka deyişle, “aynı sosyal kanunlar” Hristiyanlığın temelinde yatanlar da dahil olmak üzere bütün tarihsel olaylara uygulanmalıdır. Rasyonel gayrişahsi düzenler çağında yaşayan bizlerin bu kanunları gayet iyi bildiğimiz ve 1. yüzyılda yaşamış Filistinli balıkçılardan öğreneceğimiz hiçbir şeyin olmadığı kabul edilir. Toprak ağası bir “Şehadet Tarihi” yazmaktadır ve bunun net ana anlatısında bilim daha önceki cehaletten ve akıldışılıktan doğar (317-318).

Roman, tarihi gayrişahsi düzenler anlayışına geri dönüşsüz bir yükseliş olarak yorumlayan tarihselleşmiş bakış açısının gücünü sergiler. Veya en azından benim yorumum bu; Bayan Ward’un bu bakış açısını kendi düşüncesinin arka planı olarak sorgusuz kabullendiği anlaşıyor. Roman, önerdiğim şekilde yorumlandığında, bu bakış açısından kurtulmamıza yardımcı olabilir. Ama aynı zamanda ters yönde, ona denk bir basitleştirmeden kurtulmamızı da sağlar ki Bayan Ward’un açıkça meydan okumak istediği de odur.

Wendower’lar değerlendirmelerinin hiç şüphesiz bilimsel ve rasyonel olduğunu düşünseler de, dönemin birçok geleneksel dindarı da bu türden bir inanç değişikliğini açıkça kibrin meyvesi olarak görüyorlardı. Bayan Ward’un 1881’deki ilk Bampton Konferansına katılması bununla bağlantılıdır; orada, Wordsworth’ün yeğeni olan konuşmacı geleneksel Hristiyanlığın terk edilmesini tembellik, soğukluk, düşüncesizlik, kibir ve açgözlülük gibi bazı zihinsel kusurlarla açıklamıştı. Bayan Ward bu konuşmayı dinledikten sonra romanını yazmaya, bu iddianın saçma olduğunu göstermeye karar verir.²³ Sahiden de romandan anlaşılan şey sağlam inancın ve dürüstlüğün bu tartışmanın iki tarafındaki insanlarda da bulunabileceğidir, her ne kadar öyküdeki en cesur ve dürüst insan Robert olsa da.

Burada, bu inanç değişikliklerine ilişkin kendi yorumlarımı biraz daha açabilirim. Bunların tümüyle akılla gerçekleştirildiğini öne süren Whig ana anlatısını kabul edemem. Onlar sahiden de rasyoneli belirli bir çerçeve içinde ararlar, ama bu çerçeve bizi etik sebepler de dahil olmak üzere çeşitli sebeplerle çeker. Etik sebepler arasında özgür, zarar görmez, bağlantısız failin çekiciliği kesinlikle vardır. Modern insan böyle biri olmaktan gurur duyar. Ama buradan yola çıkarak, geleneksel din anlayışından uzaklaşmanın sebebinin kibir olduğunu söylemek hiç inandırıcı değildir. Bazı vakalarda sebep kibirdir şüphesiz. Ama bu çerçevelerden bahsederken karşımızda olan şey, düşüncemizin ve eylemimizin hayatlarımızı çeşitli şekillerde etkileyen karmaşık, kuşatıcı

arka planlarıdır. Bir bakıma evet, bu modern gayrişahsi düzenler anlayışı özgür failer olarak bize kendi haysiyetimizi hissettirebilir. Ama aynı zamanda bize güçlü idealler, dürüstlük ve ilkelilik, iyilikseverlik ve dayanışma vs. sunar. Bu sistemlerin yükselmelerinin etiyolojik öyküsünde kibrin yeri vardır. Ama bireysel vakalarda, öyküler içerdikleri insanlar kadar çeşitli ve farklı olabilir. Bazı vakalarda, çeşitli sebeplerden dolayı, alternatif anlayış o kadar gündem dışıydı ki, ana tepki idealler tarafından, örneğin dürüstlük, ilkelilik ve insanoğlunun ahlaki potansiyeli tarafından belirleniyordu. T. H. Green'de gördüğümüz budur. Ve Bayan Ward'un bize romanının kahramanı aracılığıyla gösterdiği de budur.

Aslında hepimiz tamamen anlamadığımız arka planların ve çerçevelerin etkisiyle hareket ediyor, düşünüyor ve hissediyoruz. Bunların sorumluluğunu tamamen bize yüklemeyi istemek, insanlık durumunun dışına sıçramayı istemek demektir. Öte yandan, hiçbir arka plan bizi hareket ve değişim imkânından yoksun da bırakmaz. İnsan hayatının gerçekleri dogmatik rasyonalistler tarafından hayal edilemeyecek ya da zor durumdaki gelenekselliğin Manici katılıklarını aşan ölçüde karmaşıktır.

“Ama Bayan Ward'un en iyi gösterdiği şey, buradaki çapraz baskıların yol açtığı yoğun acıdır. Robert Elsmere'in durumu Carlyle ve Arnold'inkine benzer: Acı sadece yaşanan rasyonel kaygılarla açıklanamaz; tarihsel bir gaye ya da yön ihtiyacıdır acıya yol açan. Carlyle'in annesiyle muhabbetinde rastladığımız türden derin kişisel duygular da işin içine girer. Çocukluk inancının terk edilmesi genellikle büyük ıstırap verir. Wilson bu inanç terkinin tasvir ederken şöyle der: ‘bu bir macera öyküsü olduğu kadar bir yitirme öyküsüdür de’.”²⁴

Carlyle ve Arnold'ın bu düşünceleri, insanların Hristiyanlıktan bir gayrişahsi düzen dinine geçmek için kullandıkları köprülerdi. Ancak tabii ki bu, sentezin bir tarafını, yani (gayrişahsileştirilmiş) Hristiyanlığın materyalizme ve indirgemeciliğe karşı siper olarak kullanılmak üzere kurtarılmasını tehdit eden evrim tartışması yüzünden, bu düşüncelerin yapısı sarsılmadan önce böyleydi. Bu kriz sonunda, yanan evden (ilahiyat) mobilyaları (ahlak ve kültür) kurtarmayı vaat eden başka uzlaşıların yolunu açmıştır.

Ama kısa vadede çitayı yükseltti. Bir önceki bölümde Victoria döneminde bilimle inanç arasında yaşanan çekişmeyi ve kanımca, öyle ya da böyle bu çekişmenin sonucunu belirleyen etmenleri anlatmış-

tını. Kısacası savım, belirleyici olanın bilimden çok, epistemolojik durumumuza ilişkin iki anlayış arasındaki savaş olduğuydu; bu savaş ahlaki önem taşıyan, yetişkinlik ve çocuksuluk imgeleriyle bağlantılıydı. Ama teodise meselesinin de rolü vardı. Daha önceki, Darwin öncesi evrede de vardı: Carlyle'ın tarihte yön gibi bir şeye dair katı inancı Lizbon depremleriyle kolayca yan yana durabiliyordu ve bu söz konusu inancın Hristiyanlığa üstünlüğünün parçası olarak görülüyordu.

Ama Darwinci tablo, şeylerin genel olarak insanların hayrına olacak şekilde gerçekleştiği fikrine odaklanan, genel tasarıma dair kuramları bile çürütme eğilimindeydi. Karşımızda sadece “dişleri ve pençeleri kırmızı” doğa değil, soyların tükenmesi, intibak edemeyenlerin ayıklanması yoluyla faaliyet gösteren bir sistem vardır. Bu Hristiyan inancını temelden sarsabilecek boyuttaydı, ama aynı zamanda, ilahi takdirin kökleri kozmosta olan ve tarih içerisinde de daha yüksek varoluş biçimlerine yönelten bir vektör olduğu inancının, daha gayrişahsi bir anlayışın altını oymuştur. Sonunda, geleneksel Hristiyanlıktan çok, bir dünya ruhunu ya da kozmik gücü savunan bu bakış açısı zarar görmüş gibidir. Gerçi günümüzde Tanrı'nın gayrişahsi bir güç olduğuna inanan birçok kişi yok değildir; günümüzde yapılan anketler bunu gösteriyor (sonraki bölümde göreceğimiz gibi); ve popüler filmlerde de bu inanca değinilir (“Güç seninle olsun”). Ama açıkça benimsenen, entelektüel açıdan savunulan bir bakış açısı olarak epey güç kaybetmiştir; oysa ateist materyalizmle geleneksel Hristiyanlık hâlâ birbiriyle çekişme halindedir.

Bunun sebebi kısmen teodise meselesi olabilir. Daha önce savunduğum gibi (7. Bölüm), teodise meselesi teistik bir bağlamda her zaman ortaya atılabilse de, gerçek bir sorun olarak hissedilmesi için belirli koşullar gerekir ve bu koşullar her zaman var olmayabilir. Hem doğal (kıtık, hastalık) hem de tinsel (şeytanlar, goblinler, orman cinleri vs.) tehditlerin baskısını hisseden, sihirli bir dünyada yaşayan modernlik öncesi insanlar yardımcı ya da kurtarıcı olarak gördükleri Tanrı'ya yalvarmakla daha çok ilgileniyor ve olup bitenleri anlayamayacaklarını kabulleniyorlardı. Tanrı'yı suçlamak, insanların Tanrı'nın dünyayı neden yarattığını bildiklerini ve Tanrı'nın niyetiyle sonucu karşılaştırabileceklerini düşünmeye başladıkları modern çağda daha anlamlı hale gelir ve çok daha belirginleşir. Mesele bir ateist bağlamda ortaya atıldığında bu netlik miras alınır; standartları belirleyen ancak şimdi bizlerizdir ve bir yandan da, insanoğlunun yazgısına ilişkin bi-

lip fark edebileceklerimiz dışında bilinecek şey olmadığını farz ederiz; özellikle de, izi bu dünyada sürülebilecek hayat çizgimizin sonrasında ya da ötesinde hiçbir şey olmadığını veya olsa bile şöyle ya da böyle olabileceğini varsayabiliriz. Tanrı ateist sınavı geçemeyecek şekilde kurgulanmıştır, tıpkı *inayet deizminin* sınavını en yüksek notla geçecek şekilde kurgulandığı gibi.

Ateistler ve deistler benzer çerçevelerde tartışır: Standartları ve insanların durdukları yeri biliriz. Dolayısıyla tartışmada birbirlerine karşı puan alabilirler. Ve doğanın ve tarihin en korkunç yönlerine baktığımızda, genellikle ateistler puan kazanırlar. Hristiyanlar içinse, bu olumsuz teodise tartışmaları, var olma iddiasında bulunan herhangi bir Tanrı'nın kötülenmesi oldukça rahatsız edicidir; yakından şahit olunan trajik herhangi bir olay, örneğin sevilen birinin ölmesi gibi. Ama böyle suçlamalar karşısında akıl yürütmenin işe yaramadığını bilirler. Bu suçlamaları çürütebilmek için asla bilmeyeceğimiz şeyleri bilmek, göstermek ya da sergilemek gerekir. Davalının savunulabilmesi için insanoğlunun yazgısının, tarihte inkâr edilemez şekilde gösterebileceğimiz şeylerden, depremde ve gaz odalarında ölen ve kimsenin yardım etmediği insanlardan ibaret olmaması gerekir. Hristiyanlar suçlamalara ancak umutla karşılık verebilirler.

Bir bakıma, bir Hristiyan için mümkün olan tek tutum, yukarıda bahsettiğim modernlik öncesi tutuma benzer bir şeyi geri kazanmak, Tanrı'yı zalim bir kukla oynatıcı değil, bir yardımcı olarak görmektir. Ama bu yaklaşım eskiden naifçe, bir alternatifin var olduğu bilinmeden benimsenirken, artık tam farkındalıkla geri kazanılmalıdır. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de, İvan ile Alyoşa'nın "Büyük Engizisyoncu Efsanesi" bölümünde doruğa ulaşan diyaloglarında anlatmaya çalıştığı şey belki de budur. İvan'ın birçok savı vardır; Alyoşa'nın tek tepkisiyse epey rahatsız olmaktır: "Kâfirlik," der veya savları acizce savuşturmaya çalışır. Ama temel mesele şudur: İvan'ın öylesine etkili bir şekilde açıkladığı vahşi, zalim, feci hali nasıl bir tavır dönüştürebilir? Romanın geri kalanında bu soru yanıtlanmaya çalışılır.

Yani teodise bu kozmik güç kuramlarının gözden düşmesinde biraz rol oynamış olabilir. Ama öykünün tamamı bundan ibaret olamaz. Belki de kritik nokta şuydu: Hristiyanlığın şahıs olan Tanrı'sından vazgeçerken Hristiyan dindarlığının gücünün bir kısmına tutunma çabası olan bu ara konumların kalıcı gücü yoktu. Sonunda zihinleri kazanabilseler de kalpleri kazanamadılar.

Britanya'nın ötesine, Fransa'ya göz atarsak bu fikir biraz destek kazanır. Geniş bir anlamda, Aziz Simon'ı ve başlattığı akımın çeşitli kollarını, ayrıca Comte'u ve pozitivizmini kapsayacak şekilde ele aldığımızda "İnsanlık Dini", Hristiyan dindarlığının gücünün bir kısmını korurken onun dogmatik temelini reddetmeye yönelik benzer bir başka girişim olarak görülebilir. Carlyle ve Arnold gibi onlar da yeni dinlerinin bazı kaynaklarını romantik dönemin Alman düşüncesinde bulmuşlardı. Ama burada uzlaşma ontolojik düzlemde yapılmıyordu, Tanrı bir kozmik güce indirgenmiyordu; daha çok, din kurumlarını, dinsel pratikleri ve dindarca davranışları bütün dogmalardan soyutlayarak koruma çabası vardı. Comte bazı ayinlerin ve bir hiyerarşinin tesis edilmesini, hayattaki kritik geçiş dönemleri için bir dizi ritüel sunulmasını önerdi. Bir bakıma Katolikliği birebir kopyalamaya hazırdı. Ama kuramsal merkez insanlıkta ve insanlığın bilim yoluyla gelişiminde odaklanıyordu.

Pozitivizm bir akım ve yarı din olarak başladı ve hatta Meksika'da (Porfirio Diaz pozitivistti) ve Brezilya'da önemli bir rol oynadı. Ama uzun vadede gücünü yitirdi. Ritüel böyle zayıf bir temele dayanarak sürdürülemedi, Fransız Devrimcilerinin festivaller ve takvimle desteklediği ritüellerinin sürdürülememesi gibi.

Belki de Carlyle'la Comte'u Avrupa'yla ilgili başka bir bağlamda, 19. yüzyıl ve sonrasının düşüncesinde, hayatında ve sanatında epey etkili olmuş güçlü romantik dönem figürleri bağlamında, Wagner, Bakunin, Marx, Berlioz, Hugo gibi insanları göz önünde bulundurarak düşünebiliriz.²⁵ Bu figürlerin her biri o çağa ilişkin, 8. Bölüm'de açıkladığımız "eksenler" boyunca sıralanmış tatminsizliklerin bir kısmına tepki gösteriyordu. Tepkileri farklı ama birbiriyle örtüşen tepkilerdi ve boşluğa, güzelliğin yokluğuna, benlikten ve doğadan kopmaya, atomizme ve çağdaş dünyanın adaletsizliğine yöneltilen saldırı hatları boyunca yükseliyorlardı ve dünyayı etkilemeleri de bu yüzdendi. Sadece Comte, Marx ve Bakunin akımlar başlattılar ve sadece Marx'ın ki kalıcı oldu; gerçi Wagner ve Hugo günümüzde de hâlâ önemli figürlerdir. Ama karşılaştırma yapmamın sebebi şu ki, yaklaşımlarının günümüzde de süreklilik sergileyen boyutları (belki sadece Marx bu kategoriye dahildir) yalnızca spektrumun materyalist ucunda yer alanlardır. Sık sık belirtildiği gibi, militan Marksizm çoğu zaman dinin kısıtlayıcı özelliklerine bürünmüştür, ama bir yandan da bunu hararetle reddetmiştir. Ve 21. yüzyıla girerken, bu yarı dinin kalıcılık gücü bile hızla azalmakta gibidir.

Gerçi 20. yüzyılın başında Hardy'nin evrenin temelinde yatan bir *asal güç*ten bahsettiğini görürüz. Ancak bu çoktan Carlyle'la Arnold'ın ahlaki yaklaşımından farklı bir boyutta yer alır. *Asal iradenin* kör ve zalim olduğu düşünülebilir. Ve her ne kadar Hardy hayatının sonlarında bu iradenin çok kötü davrandığı insanlarla birlikte büyüyüp gelişebileceği fikrini öne sürse de, Carlyle'ın esinlendiği Goethe'den ve *transandantal idealizmden* çok Schopenhauer'ın (Hardy ondan esinlenmiştir) sahasına gireriz. Ve buna karşın, Hardy'nin düşüncesindeki bu metafiziksel-kozmolojik boyut, romanlarının ve şiirlerinin yanında büyük ölçüde unutulmuştur.

Yani Hristiyanlık ile materyalizm arasında gerçekleşen ve modern bir gayrişahsi içkin düzen anlayışı üzerinde temellenen dogmatik-metafiziksel uzlaşıların raf ömrü çok uzun değil gibidir. Ya da, görünüşe aldatıcı mıdır yoksa? Savunmak istediğim gibi, bu uzlaşılar derin bir çapraz baskıdan kaynaklanıyorsa... yani bir yanda, içkin düzeni derinden içselleştirmiş (veya kendilerini onun tamamen içinde gören) kişiler açısından Hristiyanlığın kabul edilemez oluşu ile diğer yanda, dünyanın yavanlığı, boşluğu ve/veya içsel parçalanma, atomizm, modern hayatta insan hayatının içe kapanıklığı ve çirkinliğiyle ilgili yaşanan tatminsizlik arasındaki gerilimden kaynaklanıyorsa... Eğer bunlar doğruysa, bu durumda materyalizmin 19. yüzyıldaki halinden çok daha güçlü olduğu ve görünüşe göre geleneksel din hariç hiçbir büyük rakibinin bulunmadığı bir çağda saydığımız ikinci gruptaki kaygıların nereye kaybolmuş olduğunu sorabiliriz. Bunların ortadan kaybolması artık birçok insan tarafından önemsenmedikleri anlamına mı gelir? 19. yüzyılın bu büyük peygamberlerinin tersine, tümüyle içkin dünyaya uyum sağladığımız anlamına mı gelir?

Bazı insanların uyum sağladıkları veya en azından uyum sağladıklarını düşündükleri kesindir. Sekülerleşmenin ana anlatılarından birine göre burada bir trend vardır ve giderek daha çok insan, Goethe'nin, Carlyle'ın, Hardy'nin ve benzerlerinin bir şekilde, geleneksel Hristiyanlığın ise bir başka şekilde çözüm getirdiği meselelere tamamen sırt çevirecektir.²⁶ 19. yüzyıla kıyasla şimdi daha fazla insanın kendilerini bu kategoriye dahil edeceği kesindir. Ama burada süregelen bir trend olduğunun güçlü bir kanıtı yok gibidir. Yukarıda tını eksenleri adını verdiğimiz grubun tamamında ortaya çıkan boşluk, yavanlık, tatminsizlik hissi hâlâ bizimle gibidir. Genç nesilde isyanlar görülür, ki yakın zamanlardaki en dikkat çekici örneği 1960'lardakiydi. Anketler bize hâlâ birçok kişinin kendilerini bu metafiziksel ara yerde konumlandır-

dıklarını, orada evrende ve/veya kendi hayatlarında faal olan gayrişahsi bir gücü kabullendiklerini gösterir. Bu uzlaşmacı metafiziğin kısa raf ömrü bir taraftan entelektüel-akademik dünyaya, diğer taraftansa dinsel-ideolojik kurumlara dair bir fenomenidir. Bunlarla insanların genel tinsel hayatları arasında önemli bir bağlantısızlık vardır. Bunu sonraki bölümde (belki yeterince açıklayamayacak olsam bile) inceleyeceğim.

Ama yine de tekrar şu soruyu sorabiliriz: Romantik çağın tatminsizlikleri çağımız materyalistleri arasında nereye kaybolmuştur? Hepsi sorunsuzca uyum mu sağlamışlardır? Bunun da yanıtı olumsuz gibidir. Daha dolu, daha derin bir şey düşüncesini genellikle aynı romantik kaynaklardan esinlenerek ifade etme ihtiyacı Hardy’de ve günümüzde ondan etkilenmeyi sürdürenlerde görüldüğü gibi devam eder. Onu herhangi bir insan ötesi kaynaktan soyutlamak adına yeniden yorumlamak gerekmiştir o kadar. Buna aşağıda geri döneceğim.

2

Bu kozmik düzeydeki gayrişahsi düzen fikirleriyle birlikte modern karşılıklı çıkar düzeninin varyantları ve aynı zamanda ona karşı verilen tepkiler nova dediğim şeyin ortaya çıkışında, yani son iki yüzyılda inançla inançsızlık arasındaki polemğin etrafında yeni seçenekler belirmesinde önemli rol oynadılar. Dolayısıyla Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nde çizilen ve vazgeçilemez ve devredilemez haklar kavramına zemin hazırlayan düzen tablosu, en başta *inayet deizmi* dediğim şeyin bir versiyonuna dahil edilmişti. Bu haklar insanlara “Yaratıcıları tarafından bahşedilmişti”. Düzen Tanrı tarafından tasarlanmıştı. Bu sonunda, egemen ulusun “Tanrı’nın idaresindeki tek bir millet” olduğu bir toplumsal tahayyülü besleyecekti: Ulus mezheplerle bölünse de, birliğin temelinde, insanları böyle özgür yaşayacakları şekilde tasarlamış müşfik *yaratıcının* varlığına duyulan inanç yatıyordu.

Bu dinsel temel zamanla parçalanmıştır. Birçok Amerikalı, Tanrı’ya göndermede bulunmayı alakasız, hatta tehditkâr bulur. Ama en baştaki toplumsal tahayyül nüfusun önemli bir bölümünde varlığını sürdürür.

Az çok benzer bir toplumsal tahayyülün eskiden Britanya toplumunda da bulunduğu öne sürülebilir. Bu toplumda hukuk ve özgür kurumlar Protestan Hıristiyanlıkla, o da bir “edep” etiğiyle sıkı sıkıya özdeşleşmişti. Bu özdeşlik de artık parçalanmıştır, ama ortadan kalkmamıştır kesinlikle.

Bu “Anglosakson” toplumlarında ve benzerlerinde, karşılıklı çıkar uğruna ilişki içinde olan ve eşit haklara sahip bireylerden oluşma bir düzen fikri, bu modern fikir, toplumsal tahayyüle giderek yayılmıştır. Siyasal idarenin geleneksel özelliklerini, örneğin temsilci kurumları ve hukukun üstünlüğünü devralıp onlara yeni bir anlam katar. Böylece, bireyci ve eşitlikçi değil, hiyerarşik ve holist⁷ olan eski düzen anlayışlarının yerine geçer.

Modern düzen anlayışının hayat verdiği toplumsal tahayyüle toplum, herkesin doğrudan erişebildiği ve kamusal alan, pazar ekonomisi, halk egemenliği gibi formlarda gördüğümüz gibi seküler zamandaki ortak eylemler tarafından yaratılıp sürdürülen bir “yatay” gerçeklik olarak sunulur. Oysa daha önceki “dikey” vizyonda toplum, hiyerarşik düzen içindeki parçalara bölünmüş halde sunulur; bu parçalar onları oluşturan kişilerin kimliğini belirlediğinden, bu kişiler bütünüle ancak parça aracılığıyla ilişki kurarlar. Krallığa lord, köylü ya da din adamı olarak, bir düzenin ya da meslek sınıfının üyesi olarak aittirler. Bu karmaşık birlik, üyelerinin seküler eylemi tarafından yaratılmaz, onlardan önce gelir. Varlık düzeninde temellenmiştir, (tıpkı “İki Bedenli” kral gibi) veya ezelden beri vardır. Siyasi yönetim var olmak için uç noktada hiyerarşiye ihtiyaç duyar. Kral olmazsa Fransa olmaz; hükümdarın yönetimi olmazsa krallık dağılır.

Son üç yüzyılın öyküsü, yatay modelin dikey modelin yerini bazen yavaşça, bazen hızla almasının öyküsüdür. Bu değişim yavaş olabileceği gibi bazı açılardan fark edilmeyebilir de, çünkü halkların ya da grupların canlı toplumsal tahayyülleri karmaşıktır, nihayetinde uyumsuz gibi görünen unsurları birleştirebilir ve Amerikalıların Bağımsızlık Savaşı’ndan sonra temsil kurumlarının halk egemenliği anlayışı çerçevesinde yeni bir bağlama oturtulması örneğinde gördüğümüz gibi, bazen birinden diğerine usulca ve sanki neredeyse bilinçsizce kayar.

Ve benzer sebeplerden dolayı, Britanya tarihinde açıkça görüldüğü gibi iki model birlikte var olabilirler. Buradaki farkın fark edilmediğini söyleyemeyiz, çünkü 18. yüzyılda Tory’lerle Whig’ler arasında, üstünde çoğunlukla anlaştıkları mevzuatın ve anayasal pratiklerin nasıl yorumlanacağı konusunda ideolojik bir mücadele vardır. “Whig’ler” karma anayasalarını bir toplum sözleşmesi olarak meşrulaştırmaya meyillidir; modern modeli hedeflerler. “Tory’ler” ise daha eski bir

Holizm: Bütünün parçalarının toplamından fazla bir şey olduğu ve fiziksel, biyolojik, toplumsal ve diğer doğal yapıların hepsine bir bütünlük gibi yaklaşmak gerektiği görüşüdür-y.n.

çeşit “dikey” modele bağlı kalmak, hatta Kralların Kutsal Hakları örneğinde görüldüğü gibi, bazen bu modelin daha yeni ve radikal versiyonlarını denemek isterler. Bu farklı kuramlar siyasi farklılıklarını güya mazur kılar, ancak bir yandan da anayasanın tamamını ve hukuk sistemini anlamının farklı yollarını sunar.

Tümüyle kuramdan uzaklaşırsak, toplumsal tahayyül düzeyinden bakıldığında, birçok Britanyalı bu son yüzyılları muhtemelen bir melez dünyada geçirmiştir. Kamusal alan ve pazar ekonomisi gibi, ancak yatay modelde anlamlı olan toplumsal formlar onların dünyalarında yavaş yavaş genişleyen bir yer edinmiştir. Oy hakkının giderek yaygınlaşmasıyla birlikte siyasi kurumlar halk egemenliğinin gereklerini karşılar hale gelmiştir. Ancak siyasi idarenin kendisi yatay temellendirme usullerinin oldukça ayinsel bir şekilde yürütüldüğü, hiyerarşik öğeler taşıyan bir monarşi, kilise tarafından ezelden beri kutsanan bir monarşi olarak kalmıştır. Bütün bunlar yukarıda açıkladığım bir ulusal bilinç (ki doğası gereği moderndir) tarafından bir arada tutulabilir; bu ulusal bilinçte bu anayasal monarşi, içerdiği haklar ve özgürlükler, Protestan dini ve belirli bir “edep” etiği Britanya kimliğinin ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş öğeleri olarak görülür. Bu kimlik erozyonunun bu ve benzeri durumlarda inanç üstünde önemli (olumsuz) etkileri olabileceğini sonraki bölümde göreceğiz.

Ama bu melezin içindeki öğelerin arasındaki denge yavaşça ve fark edilmez bir şekilde değişebilir. Hatta modern, yatay bir tahayyül barındıran formlar giderek daha çok yer kapladıkça bir kayma olması kaçınılmazdır. Başta egemen model dikey olmalı; İngiltere (Britanya) özde bir monarşiydi; yatay öğeler bunun içinde, onun temel statüsüne meydan okumadan yer alabiliyorlardı. İçsavaşta monarşiye başkaldırılması bile tehdit oluşturmadı; tersine, olumsuz İngiliz Milletler Topluluğu deneyimi monarşiyi pekiştirmiş gibidir.

Ama denge zamanla değişir. Victoria döneminin ortasında cumhuriyetçilik Britanyalılar için bir seçenek haline gelmeye başladı. Ve her ne kadar zamanında bastırılrsa da, günümüzde bir kez daha bir seçenek haline gelmiştir. Britanyalıların toplumsal tahayyülü temelde yatay hale geldi. Egemen anlayışa göre halk (ki yetkinin merkezi yönetimden yerel birimlere devredilmesi göz önüne alındığında halklar birden fazladır) kendisi için bir monarşi anayasası tesis etmiştir ve bunu gelecekte değiştirebilir. Her zaman fark edilmeyebilen, ama şimdi geçmişe bakıldığında doğrultusu kaçınılmaz görünen bu yavaş geçiş, modern formların yayılmasını sağlamıştır.

Britanya'nın bütününe bakıldığında, Evanjelikallerin benimsediği inançların ve pratiklerin 19. yüzyıl başlarında tekrar yükselişe geçmesi yukarıda bahsettiğim, Britanyalı (veya İngiliz) kimliğiyle belirli bir dindarlık çeşidinin sentezinin pekişmesine katkıda bulunmuştur. Bu sentez modern özgürlük ve karşılıklı çıkar düzeninin belirli bir versiyonunu içeriyordu. Britanya hukukuna ve adetlerine -belirli bir bireyciliğe, haklar kavramına, parlamenter hükümete, hukukun üstünlüğüne- dahil edildiği ve kıta devletlerinin, özellikle de papa yanlısı olanların keyfi ve tiranca yönetim tarzlarına kıyasla çok daha üstün olduğu düşünülen bir versiyondur bu. Belirli bir hukuk anlayışının, belirli bir "edep" anlayışının temelde Britanyalılara özgü olduğu ve bunların *büyük adada* serpilen (İrlanda'da maalesef tutmamıştır), özgürlüğe değer veren Protestan Hristiyanlığıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu düşünülüyordu.

Dolayısıyla sentezin üç yönü vardı: Britanyalılık, Protestanlık, edep. Ama sentez bir dördüncü yönle de bağlantılıydı. Bu dördüncü yön, Britanyalıların benimsediği uygarlık idealini epey etkilemiştir. Modern Avrupa'da gelişen "uygarlık" kavramının çeşitli yönleri olduğunu daha önce görmüştük (2. Bölüm'de). Bir yandan ekonomik ve teknik gelişmeyi, sanatları, zanaatları, sanayiye, teknolojiye, bilimi; diğer yandansa sanatı, güzelliği, hislerin ve ifadelerin inceltilmesini, bilincin genişlemesini kapsıyordu. Ama siyasi bir boyutu da vardı: "Uygar" toplumlar düzenli bir şekilde yönetiliyorlardı kuşkusuz; "vahşi" kabilelerin tersine onların devletleri, hukukları ve düzenleri, iç barışları vardı. Dördüncü, disipline edici bir boyut bununla yakından bağlantılıydı: Uygar olmak zahmetli bir disiplini, özdenetimi, etik ve görgü kuralları gibi zorunlu uzlaşımlara dayalı yüksek davranış standartlarını içselleştirmek demektir.

Bu dört yönün birbiriyle bağlantılı olduğu düşünüldüğünden, tek bir kavram altında birleştirildiler. Barış ve hukuk olmadan bilimsel ya da ekonomik gelişme nasıl mümkün olabilir? Bunlar olmadan inceliğe nasıl ulaşılabilir? Ama üçüncü ve dördüncünün özellikle birbiriyle yakından bağlantılı olduğu düşünülüyordu. Uygar yönetim ve hukukun egemenliği belirli bir özdisiplin tarzının dışsal ifadeleriydiler.

Ama Britanyalılar sırf Kıta'daki komşularının çoğununkinden farklı bir çeşit devlete ve hukuka sahip olduklarını düşündükleri için, uygarlık anlayışlarına da kendilerine özgü bir yaklaşım kattılar. Avrupa'nın çoğu Asya'ya, hele Afrika'ya kıyasla "uygar" olsa da, İngiliz varyantı daha üstündü. Avrupa'nın genel üstünlük anlayışının içindeki bu milli

yaklaşım, Birinci Dünya Savaşı'nda farklı kamplarda olan ülkelerin neden nahoş bir şekilde “uygarlık” adına savaştıklarını öne sürdüklerinin anlaşılmasına katkıda bulunur (Britanyalılar “Hunlara” karşı, Almanlarsa yarı Asyalı Çarlık ordularına karşı savaştıklarını söylüyorlardı).

Hukukla disiplin arasındaki bu yakın bağlantı; süregelen bir düşünceyi, bu uygarlığın bilinçli Reform çabalarıyla inşa edildiği ve insanların “uygar”, edepli ya da “Hristiyanca” yaşamın yüksek standartlarını karşılayacak şekilde, ancak yakın tarihte dönüştürüldükleri düşüncesini yansıtır. Bu seviyeye ulaşmak, kısmen entelektüel gelişimin ama en çok da örgütlü özdisiplinin ve toplumsal dönüşümün meyvesi olan, eşi görülmemiş, (küresel açıdan) hâlâ nadir ve yakın zamanda gerçekleştirilebilmiş bir başarıydı. Macaulay'nin dediği gibi, “Her insanın kendini sürekli geliştirmeye çalışması ve fiziksel bilginin sürekli ilerleyişi bir ulusu o kadar zenginleştirir ki hiçbir sıradan talihsizlik, hiçbir sıradan kötü yönetim o ulusu sefil edemez.”²⁷ Avrupa'nın, özellikle de Britanya'nın uygarlık fikrinin/idealinin arka plan anlayışının bir parçasıydı bu.

Bu orijinal, geç Viktoryen formu içinde bu uygarlık, çoğu insana göre köklü biçimde Hristiyan olan bir uygarlıktı. Disiplin ve edep, özgürlük ve iyilikseverlik etiği gücünü bir Evanjelikal Hristiyanlıktan alıyordu birçok kişiye göre. Evanjelikaller için Tanrı'ya itaat etmek benliği disipline etmek, hayvani güdülerini bastıracak ve insanlığa katkıda bulunmaya çalışacak bir karakteri daimi çabayla ve alıştırmayla yaratmak anlamına geliyordu. Macaulay'nin annesi, oğlunun zihnini alıştırmalarla güçlendirme çabalarına katılıyordu. “Onun ileride bütün gücüyle ve yetenekleriyle Tanrı'yı daha iyi yüceltebilmesi”, sonra da “ebedi meskenlere” kabul edilmesi içindi bu çabası.²⁸ Kişinin yetenekleriyle Tanrı'yı yüceltmesi temelde yardımsever eylemlerle yapılmalıydı. Evanjelikallerin evrensel iyilikseverliğe kendilerini ne kadar ciddiyetle adadıkları, Atlantik'in iki tarafında köleliğe karşı verdikleri başarılı mücadeleden olduğu kadar kendilerini “ilerlemelere”²⁹ adanarak imparatorluğa bulundukları -daha talihsiz- hizmetlerden de görülebilir.

Ama nasıl *inayet deizmi* adını verdiğim, daha eski dindarlık formu bir dışlayıcı hümanizme zemin hazırladıysa, bu zorlu Evanjelikalizm de inançsız bir özdenetim felsefesinin yolunu açtı. Benliğin yeniden inşası yolunda kazanılan bu başarı özendirildikçe disiplinli ve tamponlanmış bir failin yaratılması da salt insani terimlerle yapılan bir yeniden yorumlamayı mümkün kılıyordu.

Böylece geç Victoria döneminde Leslie Stephen ve John Stuart Mill gibi önde gelen figürler sayesinde özdenetim etiği baştan yazılıyordu. Bir görev ve özgecilik etiğiydi bu. Bir yanda iyilikseverlik mükellefiyeti, diğer yandaysa bencilce arzular arasında çift kutuplu bir karşıtlık olduğu fikrini barındırması bakımından Kant felsefesine yakındı.

İçkinliğe bu yönelimin, 18. yüzyıl insanmerkezliliğinin doğrudan devamı değil, onun yeniden değerlendirilişi olması bu yüzdendir. Önceden “kendini ve toplumu sevmenin aynı şey olduğuna”, insanoğlunun bencilliğinin tarafsız hatta iyilikseverliğe meyilli olduğuna inanmak çok kolaydı. Oysa 19. yüzyıldaki değişimde, yeni ve daha zorlu özgecilik idealine ulaşmanın zahmetli olacağı kabul ediliyordu. Ancak bu, Evanjelikallerin 16. yüzyıldaki dünya görüşüne, medeniliğin insan doğasıyla mücadele ederek, sert disiplinle telkin edilmesi gerektiği görüşüne geri döndükleri anlamına gelmez. Tersine, çağdaşları gibi onlar da toplumda belirli temel standartlara zaten ulaşıldığını varsaymaya meyilliydiler. Sadece, özgecilikle birlikte çıta yükselmmişti artık. Dönemlerindeki başka insanlar gibi onlar da içinde bulundukları duruma tarihsel açıdan bakıyorlardı; Britanya uygarlığını bu çerçeveden bakarak üstün görüyorlardı.

Ama genel savları, karakterin iyi alışkanlıklar edinerek oluşturulması gerektiğiydi. Bu yolda, hem bireyin benimsenmiş standarda erişmesi hem de standardın tarihsel olarak gelişmesi için zaman gerekiyordu.³⁰ İradeyi güçlendirmek ve onu bencillikten sürekli uzak durmak için kullanmak büyük çaba gerektiriyordu. Egoizm insanın her an saplanabileceği bir bataklıkta.

Bu ahlaki irade ve mücadele psikolojisi Evanjelikallerin yeni hümanizmi doğuran yaklaşımlarını yansıtır ve bir anlamda bu hümanizmin içkin bir yoruma kavuşmasına yol açar. Başta Evanjelikallerin ruhsal mücadele anlayışı içinde anlamlı olan, nefse ve zayıflığa karşı sürdürülen sürekli savaş teması yeni hümanizme taşındı ve ödev adına adi arzularla savaşmak için irade oluşturma ve bu iradeyi güçlendirme hedefine yönelik bir ihtiyaç halini aldı. Leslie Stephen’a göre “erkekliğin” çok önemli bir nitelik -daha doğrusu bir erdemler paketi- olmasının sebebi budur. İnsan çocuksu, efemine, duygusal değil cesur, bağımsız ruhlu, dobra, dik duruşlu olmalıdır. Stephen’ın imanını yitirmeden önce, “kaslı Hıristiyanlık” fikrini ortaya atan Kingsley’nin arkadaşı olması şaşırtıcı değildir. Stephen’a göre bu nitelik bütün erdemlerin anahtarıydı; Sokrates’le Platon’un bilgeliğe verdikleri önemi erkeksiliğe veriyordu o: “Bütün erdemlerin temelinde tek bir erdem

yatar: Buna ister güç deyin, ister enerji, canlılık ya da erkeksilik; ne derseniz deyin.”³¹

Özdisipline odaklanan Victoria Dönemi Hıristiyanlığının bir görev, irade ve özgecilik hümanizmine geçişe nasıl imkân sağladığını görebiliriz. Bu ikisinin ortak yönleri çoktu, özellikle de egoizmle iyilikseverlik arasındaki karşıtlık bunlardan biriydi, ama ilkenden ikinciye geçişin ontik temeli bambaşkaydı. Hıristiyan inancına göre iyilikseverlik baştan mümkündü, çünkü Tanrı insanı *Düşüş*’ten önce, saf yaratmıştı. Ama *Düşüş* insan doğasını çarpıttığından, saflığı geri kazanmak için Tanrı’nın inayeti gerekiyordu.

Hümanizme göreyse özgecilik mümkündü, çünkü insanlar ona ulaştıklarında aslında daha yüksek, daha gelişkin bir varoluş tarzı olduğunu görürler. Stephen insanoğlu güçlenip canlandıkça özgeciliği daha çekici bulmaya başlayacağımızı düşünüyordu. Aydınlanma ve karakter oluşturma süreci evrensel çıkarı gözetebilen, daha yüce bir benliği doğurur. Bağlantısız aklın bizi tikellerden kurtaracağını öne süren ve daha evrensel bir iyiye hizmet etmemizi veya gayrişahsi ilkelere doğrultusunda hareket etmemizi isteyen 18. yüzyıl fikrinin tanınabilir bir formudur bu. Kaynaklarından biri Kant’tır.

Ancak, romantik kaynaklardan da esinlenme vardı. Örneğin George Eliot, Feuerbach’tan etkilenmişti ve her şeyi kuşatan bir sevgiye muktedir olduğumuza inanıyordu. Belirli bir gelişim seviyesinde bu gücü kullanabilir ve böylece eskiden Tanrı’ya atfettiğimiz şeyin aslında bir insani kapasite olduğunu fark edebilirdik.

Farklı şekillerde de olsa hem Mill hem de Stephen, İngiliz Romantiklerinden etkilenmişlerdir. İçimizdeki derin duygular bozulmamış doğayla temasa geçince serbest kalabilir ve bunlar, onları ve doğayla ilişkimizi yücelten şiirlerle ifade edilebilir ve dolayısıyla güçlendirilebilir. Wordsworth’ün burada önemli bir ilham kaynağı olduğu barizdir. Mill’e göre yüce doğal güzellik, bizi genellikle meşgul eden bayağı gayeleri aşmamızı sağlayabilir. Stephen’a göreyse (ki Wordsworth’ü özellikle anar), iyi edebiyat hayati duygularla bağlantımızı korumamıza katkıda bulunabilir.³²

Ama bu yazarlar iç kaynaklara yönelmekle kendi konumları içerisinde bir gerilim unsuru katmış olurlar. İçten gelen hislerin serbest bırakılması hedefi, disiplin talebiyle kolayca çelişebilir. Kurtuluşumuz bu içsel kaynaklara ulaşmaya bağlıysa, iradeyi arzuya her ne pahasına olursa olsun egemen kılmak sonunda kurtarıcı güdülerin bastırılmasına yol açabilir. Mill de, Matthew Arnold da bu gerilimi hissetmiş-

lerdir. Mill “dar görüşlü ve sabit fikirli birine dönüşme” tehlikesinden bahseder. Katılık yaratıcılığı yok edebilir ve sempati alanının genişletilmesini engelleyebilir.

Dolayısıyla ikisi de iyi alışkanlıkların oluşturulmasını başka bir şeyle destekleme ihtiyacı duyar ve Almanya’nın romantik çağının düşünürlerine başvururlar. Arnold sadece “kendini fethetmek” yerine Goethe tarzı bir dinginliğe, ölçülü bir uyuma ulaşmayı hedefler. Mill ise Willhelm von Humboldt’un dışavurumcu idealinden, “insanın en zengin çeşitliliğe doğru gelişmesi” idealinden esinlenmiştir. Ve bu, karakterin taleplerinden sıyrılma olarak görülebilir kolayca. Humboldt’un *Bildung*’u deneyime açık olmayı, öznel tepkiler geliştirilmesini, estetik yaşantının ihyasını ve kendi potansiyelimi keşfetmemi gerektirir. Bütün bunlar iradeyi arzuya egemen kılma saplantısıyla çelişebilir, özellikle de bu egemenlik kadınsı ve duygusal olanın karşısı bir “erkeksilikle” tanımlandığında.³³ Bu gerilime aşağıda, bu görev ve irade etiğine verilen bazı tepkilere baktığımızda geri dönmek istiyorum.

Victoria Dönemi Hristiyanlığı hümanizmin yolunu açtı, ama değişimi neyin motive ettiğini açıklamaz bu. Bu tür bir değişimi tümüyle açıklamak eşyanın tabiatı gereği mümkün olmayan bir iştir, çünkü sebepler kişiden kişiye muazzam farklılıklar gösterir. Ama önceki bölümde ele aldığım sebeplerin tamamının burada etkili olduğu açıktır: Hristiyanlığa karşı verilen tepkiler, bilimin ve özellikle de Darwin evrimciliğinin etkisi, modern kozmos tahayyülünün gelişmesi.

Victoria dönemi inançsızlığının önde gelen figürlerinin insanmerkezliliğe geçişin çapraz baskılarını hissedince, bu tahayyülde yer alan ahlaki anlamlardan bazılarına, örneğin Wordsworth’ünkü gibi bir doğa anlayışına nasıl yöneldiklerini de az önce gördük.

Özellikle Britanya kültürü bağlamında etkili olan motivasyonlardan bir tanesi, özgeciliğin üstünlüğünde temellenmiş bir savdı. Hristiyanlığın bu açıdan bakıldığında hümanizmden aşağı olduğu iki sebepten dolayı düşünülebilirdi. Birincisi Hristiyanlık özgeciliğin dışsal ödüllерinin öbür dünyada verileceğini söyler, oysa hümanizm iyilikseverliği kendi kendinin ödülü kılıyordu; ikincisiyse Hristiyanlık bazen kâfirleri ve inançsızları dışlama eğilimi gösterebilir, hümanizmse gerçekten evrensel olabiliyordu. Örneğin Mill bu savları ileri sürenlerden biriydi.³⁴

Böylece inançsızlığa yeni bir saha açılır: kökleri genellikle zenginleştirilmiş bir materyalizme uzanan bir özgecilik ve ödev hümanizmi.

Ancak bu hümanizm, İngilizliği, hukuku, edepliliği, uygarlığı ve dini birleştiren egemen sentezi büyük oranda etkilemeden bırakır. Son unsur, yani dini kesip atsa da disiplin, irade ve karakter oluşumunu eşit ölçüde vurgular; Ada'da bu sentezi gerçekleştirmek için verilmiş uzun ama başarılı tarihsel mücadeleyi bir o kadar savunur. Gelgelelim bu senteze meydan okunduğunda yepyeni bir dizi saha açılmış olur.

Bunun kaçınılmaz olmasının bazı bariz sebepleri vardır. J. S. Mill'in konumunda var olan, karakter oluşumu ile bireysel gelişim arasındaki gerilimden daha önce bahsetmiştim. Başkaları, disipline yapılan vurgunun hayal gücünün ve zekânın gelişimini veya kendiliğindenliği ve duygusal gelişimi engellemesinden kaygılanıyorlardı. Erkekliğe yapılan vurgu bu tehlikeyi iyice artırıyordu; çünkü duygusallık, benliğini arama, estetiği sırf estetik olduğu için keşfetme gibi, büyümeyi sağlayan çeşitli etkenlere karşı çıkıyordu.

Aslında bu eril disipline isyanı daha iyi anlamak için, bu disiplinin en önemli kurumsal ortamlarından biri olan devlet okullarına bakabiliriz. 19. yüzyıl ortalarında bu okullar en başta Rugby okullarından sorumlu Thomas Arnold tarafından reforme edilip Victoria dönemi anlayışına uygun karakter eğitimi alanlarına dönüştüler. Annan'ın dediği gibi, bu okullar temelde iki ideali aşıyorlardı: erkeklik ve sadakat. Atina'yı değil Sparta'yı ideal şehir olarak görüyorlardı.³⁵ Takım sporlarına yapılan vurgu, bu eğitimin kritik bir parçasıydı.

Bu okullarda okuyan elit delikanlıların hayatlarının sonraki kısımlarında, orduda, yönetim kurullarında ve siyasette, ayrıca yurt içindeki ve imparatorlukta kamu hizmetlerinde bu idealleri uygulamaları anlamında eğitim çok başarılı oldu. Başarısının belki de en büyük kanıtı, İngiliz elitlerinin muhayyilesinde oyun oynama imgesinin kapladığı önemli yerdir. Savaşların "Eton'un oyun alanlarında" kazanılabileceği, "oyun oynamanın" mutlak sosyal erdem olduğu fikri yabancıları hayrete düşürse de, İngilizler için güçlü bir dünya görüşünün ifadesiydi.

Ancak böyle bir eğitimin zekâları ve hayal güçleri güdük kalmış radikal kraliyetçiler, Forster'ın yakındığı türden "az gelişmiş kalpler" üretmesi tehlikesi hemen fark edilebilir. Kültürsüzlüğe, yabancılara karşı horgörüye ya da ilgisizliğe, başka toplumları tanımadan İngilizlerin üstünlüğünü içten içe varsaymaya kolayca yol açabilirdi.

Bütün bunlar, yukarıda taslağını sunmuş olduğum olası tüm eksenlerde epey tepki uyandırmıştır. Ancak bizi ilgilendiren belki de en

önemli tepki, hayat gayelerinin bir davranış kuralları bütününe indirgenmesine karşı yapılan itirazdır: Bu disiplin etiği, hem inançlı hem de inançsız varyantlarıyla ahlakçılıktı. Nihai hedefi disiplindi, özdenetimdi, yüksek bir ahlaka ulaşmaktı. Önceki yüzyılda dar görüşlü ahlakçılığa tepki olarak başlayan ve örneğin Wesley'nin duygusal açıdan özgürleştirici vaazlarında gördüğümüz Evanjelikal disiplin türleri için bile geçerliydi bu. Bütün ahlakçılıklar gibi o da zamanla fazla yüzeysel ve boş görünmeye başlayabiliyordu. Davranışlara, disipline ve kontrole fazla odaklandığından, bizi denetimin dar bakış açısından kurtarıp hayatlarımızı dönüştürecek büyük bir canlılığa ya da hedefe yer bırakmamış gibi görünebiliyordu. Doğru davranışlarda bulunma saplantısı, kişisel varoluşa anlam katacak son derece önemli hedeflere ya da başarılarla yer bırakmaz gibidir.

Bazen "Romantik" itirazla iç içe geçen bu itiraz, yani modern ahlaki ve disiplinli hayatın duyguları bastırdığı fikri son iki yüzyılda tekrar tekrar ortaya çıkar. Modern dünyanın belirleyici kaygılarından biridir. Diğer büyük belirleyici kaygıyla, anlama yani hayatın anlamsızlığı ihtimaline ilişkin kaygıyla bağlantılıdır. Aslında bu ikisi yakından ilişkilidir; aynı meseleye farklı yönlerden parmak basarlar. Hayatın asli gayesine yer bırakmadığı gerekçesiyle yaşam tarzımıza yöneltilen suçlamaya, bir başka açıdan bakmak ve ıstırap verici bir başka soruya dönüştüğünü görmek mümkündür. Bu soru, hâlâ böyle bir asli gaye var mıdır yoksa tüm gayeler yaşam tarzımız tarafından eşit derecede hükümsüz hale mi getirilmiştir sorusudur. Mesele şudur ki, soğuk ahlakçılığın eleştirilmesine daha önceki yüzyıllarda da rastlansa da, anlama dönük ıstırap özde moderndir.

Ahlakçılığa yapılan itiraz, kültürümüzün tekrar tekrar yinelenen bir kaygısı olmakla kalmayıp bu dönemde, yani 19. yüzyılın sonunda oldukça ön plana çıkar. "Fin-de-siècle" [yüzyıl sonu] ruh halinin yaşadığı her yerde, yani tüm Avrupa'da, bu ruh halinin bir parçasıdır. Fransa'daki, Almanya'daki, İngiltere'deki ve başka ülkelerdeki gençler, topluma iki anlamda da fazla "materyalist" olduğunu söyleyerek saldırıyorlardı: Toplum hem insan yaşamının fazla indirgemeci bir anlatısını sunuyor, hem de maddi kazançla, sahip olmakla ve harcamakla fazla ilgileniyordu. Topluma kahramanlığı, sadakati, kendini adamayı, fedakârlığı bastırdığı için de saldırılıyordu. Birçok elit gencin Birinci Dünya Savaşı'nı uzun süredir bekledikleri bir fırsat, büyük bir ülkü uğruna büyük eylemlerde bulunma fırsatı olarak görüp hoş karşılamalarının sebebi buydu.

Bir şeyin eksikliği yaygın olarak kabul ediliyordu elbette, bunun ne olduğu konusunda konsensüs yoktu o kadar. Kimileri dine, ama dinin toplumda kabul görenlerden farklı formlarına geri döndü; kimileri büyük ölçüde Nietzsche'den mülhem yeni öz olumlama felsefelerine yöneldi; kimileriye çıkışı siyasette, genellikle aşırı uçlarda, sağda ya da solda buldu. Ama bu dönemde özellikle İngiliz kültüründe önem taşıyan bir keşif alanı vardı ki o da son derece gerekli fakat dışlanmış olan kendini gerçekleştirme amacı için sanata ve estetiğe yönelmeyi içeriyordu.

Bu yöndeki yeni uzamlar (her ne kadar hepsi romantik yaftasını istemese de) romantik kuşağın yazarları tarafından açılmıştı. Schiller yukarıda belirttiğim gibi ahlakçılığın yetersizliklerini doğrudan eleştiren *Estetik Eğitimi*'yle önemli bir adım atmıştı. İnsanmerkezliliğin dar odağından kurtulmak için iletişime geçmemiz gereken güç, Schiller'in eserinde olduğu gibi güzellikle özdeşleştirilebilir veya sanatın dillerini bu güce (doğa, İstenç ya da Tanrı'ya) ulaşmamızı sağlayacak bize özgü bir kanal olarak görebiliriz.

Yukarıda savunduğum gibi bu diller aktiftirler, bir güce sahiptirler ve bizi tesirleri altında bırakırlar, ama onların ontik bağılıklarını saptamamızı gerektirmezler. Modern inançsızlığa işgal edecek bir alan açan şey budur. Ahlakçılığın yetersizliklerine tepki olarak, yitik hedef estetiğin dünyasında, güzelliğin deneyimlenmesinde bulunabilir. Ama bu boyut artık düzenli kozmostan ve/veya kutsaldan ayrılmıştır. Örneğin Freud'un sunduğu gibi, tümüyle içkin bir yaklaşım çerçevesinde yeniden temellendirilebilir. Ama belirsiz de bırakılabilir ki en çok benimsenen seçenek budur.

Materyalizmin daha zengin formlarıyla, yani insan bilincinin ve aklının maddi evrenin derinliklerinden doğmuş olması karşısında hissedilen gizem değilse bile (inançsızlar arasında bu söz bam teline dokunur) huşu duygusuyla ilgili yukarıda söylediklerimle bağlantı kuralım. İnsanın derinlikleri vardır ve bu derinlikler, bağlantıyı tam olarak açıklayamasak da yıldızlarla, moleküllerle ve hücrelerle bir şekilde bağlantılıdır. Bu bağlantı ve yansıttığı daha kapsamlı akrabalık, anlayamasak da bizi tesiri altına alır. Bu bahsettiğimiz türden materyalistlersek –veya materyalizmi benimseyip benimsemediğimizden dahi emin değilsek- o vakit bu insani derinlikler ya da güzellik karşısında şaşkınlığa ve duygusallığa kapılma kapasitemiz, ontik bağılıklarımızın belirsizliği tarafından zayıflatılmamış ya da altı oyulmamış diller tarafından ifade edilebilir ve yüceltilebilir.

Aslında estetiğe bu yöneliş modern kültür içerisinde, İngiltere’de ve başka yerlerde adeta geniş bir cemaatin temellerini attı. Bu cemaatin kimi mensupları Katolikliğin İngiliz ve Roma versiyonlarına yöneldiler. Bazıları ise daha az belirgin bir maneviyatı, hatta bir çeşit materyalizmi savundular. Daha da şaşırtıcı olanı ise bazılarının birbirine tamamen zıt olan bu bağlanmalar arasında gidip gelmekte fazla zorlanmaz gibi görünmeleri idi. Oscar Wilde bir ara Katoliklikle ilgilendi; Gerard Hopkins, Walter Pater’ın öğrencisiydi vs.

Estetiğin böyle bir etik kategori haline gelmesi ve incelikli dillerin yanı sıra, romantik dönemin bu kuşağın İngiliz kültürüne bir üçüncü mirası daha vardır. Yukarıda bundan bahsetmiştim. Bu miras, bozulmamış doğada içimizin derinliklerindeki bir şeye hitap eden bir güç olduğu hissidir. Wordsworth bunu örneğin önceki bölümde “Tintern Abbey”den alıntıladığım pasajda paradigma oluşturacak şekilde ifade etmiştir. Bu pasaj bir anlamda diğer iki mirası da kendi tarzında yansıtmaktadır. Güzelliğin gücünün bizi iyileştirmesine ve bütün kılmasına bir örnektir; diğer yandan da şiirin ontik bağlılığı asgaridir ve açıkça belirtilmeleri oldukça güçtür. Bu güç doğada ve “insanoğlunun zihninde” var olan, “Beni yüce düşüncelerin verdiği neşeye / Huzursuz eden bir varlık”tır. “Bir hareket ve bir ruh”tur.

Bu doğa anlayışı, sanayileşme ve ekonomik kalkınma yüzünden doğanın yitirileceği endişesi, inanç ve inançsızlık arasındaki tüm farklara rağmen son iki yüzyılın İngilizlerinde derin tepki uyandıran, süregelen bir temadır. Şiirin ya doğrudan ya da yokluğunun sarsıcılığına değinerek tekrar tekrar üzerinde durduğu bir noktadır. Kültürün biçimlendirilmesine katkıda bulunmuştur.

3

Arka planı bu şekilde anlattıktan sonra şimdi, ahlakçılığa tepkinin 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında İngiltere’de inançsızlık için nasıl yeni alanlar açtığını irdelemek istiyorum. Bu tepki sadece ödev ve özgecilik etiğine ve onun devlet okullarındaki, ordudaki, hükümetteki kurumsal tezahürlerine vs. karşı değildi. O sıralar Avrupa gençliği arasında yaygın protestolar olduğunu ve bunların, toplumun üretime, maddi servet edinimine ve ekonomik öncelikleri ön plana almaya çokça odaklanmasına karşı yükseldiğini daha önce görmüştük. Bir başka deyişle, reddedilen sadece özdenetim etiğinin kamucu ruha sahip, özgeci yönü değildi, bireyci, kendini geliştirmeci, “kişisel

gelişimci” yönü de reddediliyordu: Samuel Smiles örneğin en az Leslie Stephen kadar hedef alınıyordu.

En az radikal olanlardan başlayarak bazı tepkilerden bahsetmek istiyorum. Ama önce onların birbirleriyle bağlantılarından kısaca bahsedeyim. Daha önce söylediğim gibi tepkilerin hepsi de daha geniş kapsamlı bir tatminsizlikten, egemen ahlakçılığa/materyalizme karşı duyulan tatminsizlikten doğdular. Bir bakıma birbirine zıt iki etki doğurdu bu. Bir yandan, sundukları yanıtlar birbirinden çok farklı olsa da farklı tepkiler arasında genellikle bir yakınlık vardır; öyle ki, bazen insanlar (bize göre açıkça) uyumsuz olan iki tavır arasındaki sınırdan gezinebilir veya bir o tarafa bir diğer tarafa geçebilirler. Özellikle de bu tavırlardan biri inancı diğeryise inançsızlığı savunuyorsa, bu durum dikkat çekicidir. Ama öte yandan, bu tepkiler sırf aynı soruya birbiriyle çelişen yanıtlar verdiklerinden, birbirlerine şiddetle karşı da olabilirler. Hatta biri diğerini (üzerinde hemfikir olunmuş) sorunun çözümü değil parçası olmakla suçlayabilir. Örneğin D. H. Lawrence, Bloomsbury grubuna verip veritirir; duygusuz olduklarını, tam da uzaklaştıklarını düşündükleri katı, disiplinli kültüre aitmişler gibi kendi derin hislerinden kopuk olduklarını söyler.

Daha az radikal uçta, ahlakçılığın ve üretimle edinime odaklanmanın uygunsuzluğunun gayet bilincinde olan, ama ahlakçılığı ya da üretimi reddetmek yerine daha yüksek, kültürel bir boyutla desteklemek isteyen kişiler bulunur. Matthew Arnold ve herhalde J. S. Mill de bu gruba dahildir. Bu iki isimden ve çifte bağlılıklarının yaklaşımlarında yol açtığı gerilimlerden bahsetmiştim. Arnold disiplin ve üretim hayatındaki eksik boyutu bir çeşit *Bildung*’la tamamlamayı umuyordu ve açıkça, *Bildung*’un dinin artık dolduramadığı boşluğu dolduracağını düşünüyordu. Bu kültür, tıpkı daha önce dinin yaptığı gibi hayatlarımıza yüce bir hedef katacaktı. Romantik dönemden kalma materyalleri kullanan Arnold, ahlakçılığın yetersizliklerine tepki gösteren inançsızlığın gidebileceği bir doğrultuyu açan ilk kişiydi.

George Macaulay Trevelyan benzer bir çapraşık konumu benimseyen, çok daha genç biriydi. Trevelyan tıpkı Stephen gibi koyu Evanjelistik bir aileden gelmeydi ve sonradan dinini reddetti. Yine de sentezi, ayrıcalıklı Ada’da yüzyıllar boyunca oluşturulmuş olan İngilizlik, Protestanlık, hukuk, özgürlük, edep, uygarlık sentezini neredeyse hiç değıştirmeden korudu. Hatta bir tarihçi olarak bu sentezin ateşli bir savunucusu ve destekçisi oldu ve yaptığı tek değışiklik, Protestanlığın liberal ve disiplinli bir inançsızlıktan önceki aşama olduğu fikrini katmaktı.

Hristiyan dini hakkındaysa şöyle diyordu: “Kesin olarak inanabileceğim tek şey, insan ırkının gelişimidir. İnsanların genellikle din adını verdikleri şey, ruhun ölümsüzlüğü filan gibi konular hakkında kesin fikrim yok. Ama Demokrasi’de tutunabileceğim belirgin bir şey var.”³⁶

Hristiyanlık Avrupa’yı “Ortaçağ boyunca siyasi ve toplumsal açıdan organize etmiş... ama temel hedefinde, yani insanların birbirlerini sevmelerini sağlamakta başarısız olmuştu...” Modern dünyada insançılık din adamlarından çok Voltaire gibi büyük agnostikler sayesinde yayılıyordu.³⁷

Ama Trevelyan bir yandan da tıpkı Wordsworth gibi, doğada yücelik görüyordu:

“Hem dünyayı hem cenneti sadece Northumberland’da görebilirsiniz. Bataklık ve vadiyi uzaktan görebileceğiniz kadar, aşağıdaki dünyanın üzerine çöken ıssızlığı hissettirecek kadar yüksek tepelerde yürüyoruz bütün gün... O uzak ufuklar diyarında öbek öbek salınan bulutlar tepelerin sonuna doğru uzanıyorlar biteviye; Northumberland’ın bağrındaki kabile höyüklerine Roma kamplarına ve sınır kulelerine kazınmış, uzun kadim çağların tören alayı gibi.”³⁸

Trevelyan ağabeyi Charles’a çok sıkıntılı bir döneminde şunları söyler:

“Soylu her şeyin simgesi olan tepelere, göllere, yıldızlara yaslan... Wordsworth onlara elli sene yaslandı. Onlara kıyasla Tanrı’ya çok az yaslandı sanırım. Tanrı’yı soyut olarak kabul edemiyordu. Onu tepelerde görmesi şarttı.”³⁹

Wordsworth’e yapılan göndermenin ima ettiği gibi, doğaya başvurmak bizi doğaya açan edebiyata başvurmakla el ele gidiyordu; sadece eski yazarlar değil, Macaulay ve özellikle Meredith de bu kanıdaydı. Yabani doğaya, dağlara, kayalara ve bataklıklara duyulan modern tutku, edebiyatta ifade edildiği şekliyle “insanoğlu için hazırlanmış veya insanoğlu tarafından keşfedilmiş sakramentlerden biriydi”.⁴⁰

Ama doğayla bu ilişki, ontik bağlılıklarının muğlak ve belirsiz olduğu bir alanda kalır. Trevelyan 1945’te Trinity Üniversitesi Dekanı olarak verdiği bir söylevde, insanoğlunun ruhsal ve imgesel gücünde “dünyaya tamamen özdeksel bakmasını engelleyen ve ona, doğanın ve insanın dışında ya da bunlara içkin olan tanrısal bir şeyleri anlık olarak sergileyen” bir şey olduğunu söylemiştir.⁴¹ Ve tarih tutkusundan bahsederken, gizem hissine kapıldığını itiraf etmiştir:

“Ölümler eskiden vardılar, şimdiyse yoklar. Onların yerinde biz varız şimdi. Ama onlar da bir zamanlar bizler kadar gerçektiler ve bizler de yarın onlar gibi gölgeler olacağız. Şiirin, felsefenin ve dinin kökeninde insanların bu değişmeyen gizem karşısında kapıldığı ilk şaşkınlık yatar.”⁴²

Pater’ın ve daha sonra Wilde’ın estetizmleri daha radikaldi. Evet, dinginciydiler; mevcut etiğe, onu tersyüz etmeyi önermek anlamında meydan okumuyorlardı. Ama bir bakıma daha da yıkıcı olan kapsayıcı, rakip bir bakış açısı uğruna onu reddetmek niyetindeydiler. Estetik artık gerçekten de ahlakın dışında ve yukarısında konumlandırılmıştı.

Ama bu estetik dinsel estetiğe yakındı bir bakıma. Dinsel formları ve sembolleri kullanıyordu ve eski çağların dininden ve metafizik inancından esinleniyordu. Bu estetiğin çekimine kapılan insanlar yerleşiklik kazanmamış formlara, esasen High Church’e ve Katolikliğe özgü formlara duydukları dinsel bağlılığın sınırında geziniyorlardı çoğunlukla. Dolayısıyla, yukarıda bahsettiğim gibi, Hopkins Pater’ın öğrencisiydi ve Wilde sonunda Katolikliğe geçti. (Hem estet hem de Katolik olan Huysmans gibi bir figür örneğinde görüldüğü gibi, dönemin Fransa’sında da paralellikler vardır.)

Yine de sanatın modern dilinde ontik bağlılıkların askıya alınması sayesinde, estetik hem ahlakçılığın hem de dinin ötesinde bir alan açabilmiş, dini ahlakçılığın tiranlığını kaldırmakta kullanmış, ama sonunda, estetik boyutu asli ve kendi kendine yeter bir boyut kılmak üzere inançtan kurtulmuştur.

Post-romantik edebiyatın “incelikli dillerinin” ontolojik açıdan belirlenmemiş oluşunun üç çeşit konum alışı mümkün kıldığı söylenebilir. Wordsworth’ün şiirlerinde ve az önce Trevelyan’dan yaptığım alıntılarda görüldüğü gibi, kişi bu belirsizliği kabullenir. Veya kişi hangi ölçüde insan ötesi bir ruhsal gerçeklikten bahsettiğini, hangi ölçüde tümüyle deneyim dairesi içinde bulunan bir şeye işaret ettiğini belirsiz bırakır. Ama insan konumunu açıkça da ifade edebilir: Örneğin Katolikliği seçenlerin veya hayatının son yıllarında anadamar Anglikanlığa geçen Wordsworth’ün yaptığı gibi ilk seçeneği benimseyebilir. Veya ikinciyi seçebilir. Pater’ın estetizmi bu ikinci türden gibidir (gerçi hayatının sonuna doğru şüpheye düşmüş olabilir). Belirtilen ideal, yani “mücevhere benzeyen bu sert ateşle hep yanmak, bu esrikliği korumak hayatta başarılı olmaktır” fikri deneyim düzeyinde uygulanır; bir aşkın gayeyle ilişkimize dair bir iddiada bulunulmaz.

Yüce duygular kişiye bu canlandırılmış yaşam hissini, esrikliği, sevdanın kederini, siyasete veya dine ya da "insanlığa" ilgi duymayı bahşeder. Ama canlanmış, yağunlaşmış bilincin bu meyvesini ancak tutku sunabilir. En çok şiirsel tutku, güzellik arzusu, sanat sanat için sevmek barındırır bu bilgeliği; çünkü sanat bize, geçip giden anlarımızı alabildiğince kaliteli kılmaktan başka bir vaatte bulunmadan ve sadece bu anların yüzüsu hümetine gelir.⁴³

Aşağıda (20. Bölüm'de) göreceğimiz gibi Hopkins sonunda sadece diğer seçenekte karar kılar ve bu eserlerine de açıkça yansır. Ama sonra post-romantik imgeler birikiminden ve dil anlayışından yararlanmayı sürdürür ve tıpkı Pater, Ruskin ve başka birçok kişi gibi disiplinli, araçsal ahlakçılık tarzlarından hazzetmez.

Bloomsbury grubu bir bakıma daha az, bir bakımayla daha çok radikaldi. Birçok mensubunun savaşa katılmaya karşı çıkmasından açıkça görüldüğü gibi, egemen etiğin ciddi düzeltmeden geçirilmiş bir halini öneriyordu.

Moore tarafından ortaya atılan alternatif etik, özde iyi olan şeylerin sadece kişisel ilişkiler ve güzel ruh halleri olduğunu söylüyordu. Veya Forster'ın deyişiyle, "En önemli şey dış dünyadaki, öfkeyle ve telgraflarla geçen bu hayat değil kişisel ilişkilerdir daima."⁴⁴ Arkadaşlığa, içten ve yoğun hislere çok önem verdiğini söyleyerek bu etiği daha iyi özetleyebiliriz belki. Noel Annan, Virginia Woolf'un kişinin doğru insan olması için "kendi hislerini tam olarak saptaması ve nasıl bir insan olduğunu anlayınca ona göre davranması gerektiği"⁴⁵ kanatını aktarır. Ama estetik deneyim de kritik önem taşıyordu, çünkü yoğun hislerin en önemli kaynaklarından biriydi. Bunların her biri diğerlerini artırabilirdi: Ortak deneyimler arkadaşlığı pekiştirirdi ve paylaşımlar deneyimleri daha da derinleştirirdi.

En yüksek iyi bunlardı. Moore diğer her şeyin, özünde iyi olan bu şeyleri ne kadar desteklediğine veya kısıtladığına göre yargılanması gerektiğini savunuyordu. Bloomsbury'nin daha az radikal yönü bu noktada ortaya çıkar. Çünkü bu araçsal yaklaşım, edep etiğinin büyük kısmını, hukuk ve özgürlük yapılarını, disiplinlerin çoğunu ve anayasal çerçevenin büyük bölümünü yeniden değerli kılıyordu. Buradaki model figür Keynes'tir. Keynes Bloomsbury etiğini tamamen benimsedi, ama yıllarca devlette memur ve danışman olarak senelerce seve seve hizmet de vermiştir... Birinci Dünya Savaşı'nın sonu ve Barış Konferansı zamanı hariç ki bu konferansın sonuçlarını ses getiren bir

kitabında eleştirmesi meşhurdur. Hedef bütün bunlara bir ruh katmak, farklı nihai hedeflere yönelmektir.

Ama Bloomsbury radikal olmamakla bir bakıma daha da yıkıcılaşmıştı; çünkü savundukları ruh (kendi başlarına iyi oldukları kabul edilen) disiplin ve erkeksilik etiğinden çok farklıydı. Disipline evet diyorlardı, ama ancak arkadaşlığa ve güzel ruh hallerine yol açtığı ölçüde. Böylece hüküm sürmekte olan sentezin büyük bölümünü, geri plana itme ve koşullara bağlama yoluyla parçaladılar: Sentezin dini tamamen kenara itildi, cinsel etiğinin iflası ilan edildi, vatanseverliği şiddetle yerildi, geleneklerinin çoğuyla alay edildi.

Duyguların ve kendini serbestçe ifade etmenin bastırılmasının yanı sıra, İngiliz hayatının büyük bölümüne egemen olan maddiyatçı duyarsızlık ve insanların başka ülkelerin sanatsal ve kültürel başarılarını takdir etmelerini engelleyen şovenizm de Bloomsbury'nin mücadele ettiği temel noktalar arasındaydı. Virginia Woolf meşhur "1910 Aralığı'nda insan doğası değişti" lafını söylerken, o sıralar Londra'da düzenlenen ve hem yeni deneysel sanata, hem de yabancı ressamların tablolarına karşı duyulan önyargının kırılmasına az çok katkıda bulunan bir post-empresyonist tablolar sergisine dolaylı yoldan gönderme yapıyordu.

Yani bu tepkinin ilişmediği, hatta güçlendirdiği tek şey edep etiği ile karşılıklı çıkara dayalı modern ahlaki düzen arasındaki bağdı. Aslında bu düzeni yukarıda belirttiğim iki değişim istikametinde ilerletmekle, ona ilişkin anlayışımızın değişmesine katkıda bulundu. Birincisi bu tepki, her kişinin kendini ifade edişindeki özgünlüğe, Noel Annan'ın yukarıda Virginia Woolf'un konumunu açıklarken andığı "doğruluğa" değer vermekle sahiçilik istikametinde ilerledi. İkincisi, sıradan insan cinselliğinin güya "daha yüce" olan disiplin ve cinsel ri-yazet taleplerine başkaldırmasını radikalleştirdi. Örneğin Bloomsbury eşcinselleri sosyal çevrelerinin koyduğu kısıtlamaları reddettiler. Hepsi halka olmasa da, içinde bulundukları sosyal çevreye "eşcinselliklerini ilan ettiler" (O zamanlar eşcinsel ilişkiler kanunen yasaktı hâlâ). İngiltere'de ve başka yerlerde, 20. yüzyılın ikinci yarısının toplumsal ikliminin belirlenmesine katkıda bulundular.

Ahlakçılığa tepkinin inançsızlığa yeni alanlar açılmasına bazı açılardan katkıda bulunduğundan, bu alanların hepsinde de post-romantik dönemin estetiği etik bir kategori olarak görme anlayışından etkilenildiğinden bahsettim. Bu tepkinin inançsızlığı bu denli desteklemesinin

sebeplerinden biri, egemen sentezin Hıristiyan dinini ihtiva ettiği varsayımıydı. Ama bu kaçınılmaz değildi; insanları yerleşik sentezinkinden farklı inanç sistemlerini keşfetmeye yöneltebilirdi ve yönelttiği olurdu. Daha önemlisi, verilen çeşitli tepkiler ile dışlayıcı hümanizme daha önce, Victoria döneminde gerçekleşen yöneliş arasındaki benzerlikti.

Bloomsbury bu yakınlığı özellikle yansıtır. Bilhassa Stephen ailesine odaklanarak, burada üç nesillik bir fenomeni görmek ilginç olacaktır. Başkaldırının içinde bir başkaldırı söz konusudur ve bu durumda ilk aşama değişmeden kalır. Baba, Victoria döneminin inancına başkaldırır, çünkü bu inanç hümanizme kıyasla çok daha az insancıl görünür; ama o dönemin etiğini ve disiplinini muhafaza eder. Sonra kızlar o anlayışa başkaldırırlar, ama başta dinle ilgili verilen hükümde bir değişikliğe gitmezler. Tersine daha da ileri giderek insancılığı örneğin cinsel özgürlükle bağdaştırırlar; böylece yerleşik dinden iyice uzaklaşırlar.

Hatta içkinliği bile bir adım ileriye taşırlar; tümüyle insani iyiyeye yönelik bir etiği benimsemekle kalmazlar; bu iyyinin kendisi başka bir anlamda içkinleştirilir. Özde değer taşıyan şeyler iç dünyayla, zihinsel dünyayla, deneyimle ve duyarlılıkla özdeşleştirilir. Etiği oldukça öznelleştirirler ve bunu dışsal eylemi önemsizleştirerek değil, her şeyi deneyimsel yararlar doğrultusunda araçsallaştırarak yaparlar. Bu açıdan da 20. yüzyılın daha sonrasındaki önemli bir değişimin habercisidirler.

Birçok insan Bloomsbury'yi insanlık durumunu sıradanlaştırmakla, derin ve muazzam güçlerin karşısında etraflarına duvarlar örmekle ve insan yaşamına ilişkin meseleleri bireysel hislerin kapsamına indirgemekle suçlarken işte tam da bu içkinleştirmeye tepki veriyorlardı. Kişi ister dinsel bir açıdan baksın, ister D. H. Lawrence'ın ateistçe yaptığı gibi bir yaşam gücünü veya Güç İstenci'ni ya da tarihsel güçleri benimsesin, Bloomsbury'de sinir bozucu bir şekilde indirgeyici ve yapmacık bir şey bulur. Lytton Strachey'nin, hepsi de böyle büyük meselelerle uğraştığını düşünen "mümtaz Viktoryenlere" yaptığı saldırı zekice ve derin değil, aptalca bir şekilde indirgemeci ve önemsizleştirici gelir.

20. yüzyılda sürüp giden bir tartışmanın kaynağıdır bu. Bloomsbury'yi savunmak adına şuna işaret edebiliriz: Bu tür büyük meseleler yalnızca Tanrı değil *tarih* ve *ırk* namına da işlenen büyük suçların gerekçesi olarak gösterilmiş ve edep etiği insanları bunlara karşı durmaya yöneltmiştir. Bu yaklaşım kesinlikle makuldür. Hatta belki iki yaklaşım da öyledir; bu durumda bir ikilemle karşı karşıyayız demektir ki buna ileride geri dönmek istiyorum.

Şimdilik bu yeni inançsızlık alanlarının önemini vurgulamak istiyorum sadece; bu alanlarda “materyalizme” (sadece maddi selamete odaklanılması anlamında) gösterilen tepki dinsel formları benimsemeye zorlanmaz ve kendine ateist bir ifade bulabilir. Baştaki soruma, inanç/inançsızlık açısından şimdiki durumun 500 yıl öncekinden farkının ne olduğuna geri dönersek, deneyim haritasının nasıl değiştiğini görebiliriz. Bede Griffiths’in öğrenciyken yaşadığı muhteşem deneyimi (ki onu inancının başlangıcı olarak görmüştü sonradan) alıntılamıştım. Bu yeni alanların ışığında, benzer bir deneyimin, bizimle kıyaslanamayacak kadar yüce bir şeyin varlığını çocukluğumuzda öğretilen normal dünya algısını oldukça kırarak şekilde sezmenin, artık bir inançsızlık bakış açısında da ortaya çıktığını görebiliriz. Hatta Bede’in deneyimi iyi bir örnektir, çünkü Bede başlangıç itibarıyla bu deneyimde, İngiliz duyarlılığının gelişmesinde son iki yüzyılda önemli rol oynayan Wordsworth sonrası romantizminin yaklaşımını bulmuştur.

4

İki önemli değişimi takip ettik: dışlayıcı hümanizme egemen sentez içerisinden yönelme; ve bu sentezin kısıtlamalarına ve ahlaklılığa verilen, Bloomsbury grubunun başını çektiği tepki. Ama sonra Birinci Dünya Savaşı’nın travması geldi. Sentezin saygınlığını daha önceki hiçbir şeyin yapamayacağı kadar zedeledi. Sentez “uygarlığı” içeriyordu ve uygarlığın temel unsurlarından biri düzen ve hukuk yoluyla hayatı şiddetten korumaktı. Savaşın “uygarlık” adına yapılması gerekiyordu, en azından Britanya varyantında. Ancak yaşanan büyük katliamın, uygar hayatı herhangi bir düşmandan çok daha fazla tehdit ettiği görüldü. Savaş sonrasında, barış, refah ve sosyal adalet alanlarında büyük gelişmeler olacağı vaadi, bu sözlerin hiçbirini yerine getirelemeyince durumu daha da kötüleştirdi.

Britanyalıların çoğunun senteze inanmayı sürdürdüklerine ilişkin kanıtlar var, ama cephede savaşmış veya sonradan gelen nüfuzlu genç bir azınlığın, yapının tamamına olan inancı yıkıldı. Özellikle İngiliz vatanseverliği epey sarsıldı. Devlet okullarında öğretilen ve orduya taşınan erkeksilik ve bağlılık etiği tamamen gözden düşmüş gibiydi. Onu kapsayan ve anlam katan *büyük sözcüklerin* -Onur, Fedakârlık, Tanrı, Kral Ve Ülke Adına, Memleketindeki Ve İmparatorluktaki Sevdikleri Uğruna (Meçhul Asker anıtındaki yazıdan alıntı yapıyorum)⁴⁶- içi boş geliyordu.

Bu şekilde sarsılan bir insanın gidebileceği birçok yön vardı. Biri sentezi tekrar oluşturmaya denemek, edebi ve hukuku bir kenara ayırıp, aşırı milliyetçiliği ve şuursuz mücadele aşkını elemektir. Kişi Milletler Cemiyeti'ni ve çeşitli silahlı mücadele çabalarını mümkün kılan türden bir enternasyonalist liberalizmi benimseyebilirdi. Veya daha radikal sola ya da sağa yönelebilir, sentezi komünizm ya da faşizm uğruna reddedebilirdi. Otuzlu yıllarda, bu ikisi dünyaya hâkim olmak için birbiriyle savaşmaya hazır gibi görünürken, birçok genç taraflardan birini seçti (aslında ezici çoğunluğu solu seçti).

Ama travma bunun yerine veya hatta belki de bununla birlikte kararsızlık, inançsızlık ve hatta kinizm hissine yol açabiliyordu. Daha önceki yerleşik sentezin tam tersini savunan bir fikir, ahlaki açıdan güvenilir bir kamu düzeninin olmadığı fikri benimsenebiliyordu. Hynes'in "Savaş Miti" dediği şeyin bir parçası da bu görüştür, savaşın tarihte radikal bir kopukluğa yol açtığı ve atalarımızın tadını çıkardığı düzenle aramızda aşılabilir bir uçurumun açıldığı görüşüdür.⁴⁷

Pound bu umutsuz, yitirmiş, kinik ruh halini "Hugh Selwyn Mauberly" adlı şiirinin bir dördlüğünde özetler:

Orada niceleri can verdi
İçlerinden en iyileri
Dışları dökülmüş yaşlı bir fahişe uğruna
Mahvedilmiş bir uygarlık uğruna.⁴⁸

Bu anlayışa, işleyen bir düzenin ölümünden sonrasını yaşadığımız fikrine nasıl karşılık verilebilir? Bunun kabullenilmesinin özellikle İngiltere bağlamında zor olduğunu tahmin edebiliriz; insanlar çok uzun zaman boyunca sentezin içinde büyük bir güvenle yaşamışlardı. Bunu Fransızların durumuyla karşılaştırın; orada rakip düzen anlayışları yüz yıl boyunca çatışmıştı ve "le désordre établi"ye [kurulu düzensizliğe] karşı savaşma fikri şimdiden epey tanıdıktı.

İngilizlerin durumunda verilen ve Fransa'da verilse aynı anlamı taşımayacak bir tepki, ahlaki düzenin tamamen dağıldığını, bir "kırık parçalar yığının" dönüştüğünü düşünmekti. Eliot'ın 1922'de yayımlanan "Çorak Ülke"sine (şairin niyeti ne olursa olsun) bu anlam atfedildi; tarihsel kırılmanın ardından dağılımlığımızı ifade etme çabası olarak görüldü.⁴⁹ Ve bu noktadan sonra insan farklı yollara gidebilirdi. Bu yollardan biri, bütün olmanın tek yolunu kişisel deneyimde görmektir. Şiir, Eliot'ın görünüşe göre yaptığı gibi parçalanmayı ifade

ederek ve parçaları inşaada kullanarak bizi buna yaklaştırabilir. “Bu parçaları destek yaptım enkazıma”. Yanıt içsel ve bireysel deneyim-deydi, kişiselleştirilmiş anlamdaydı; bu deneyim sonradan başkalarına ilham verebilir ve onların da aynı şeyi yapmalarını sağlayabilirdi. Ancak yenilenmiş bir kamu düzeninin bir ihtimal olmaktan çıktığı düşünülüyordu.

Bir diğer yol, radikal bir yeniden düzenlemeyi hedeflemek, solun ya da sağın radikal çözümlerinden birini benimsemekti. Yukarıda söylediğim gibi, 1930’larda genç elitlerin çoğu giderek bu yola yöneldiler. Ve İngilizce yazan en ünlü şairlerden bazıları -Yeats, Pound, Eliot- sağa meyletseler de, büyük çoğunluk sola gitti.

Birinci Dünya Savaşı’nın korkunç travması İkinci Dünya Savaşı tarafından kısmen de olsa geçirildi paradoksal bir şekilde. Bunun sebebi bu savaşın gerçekten de uygarlığı savunmak için yapılmasıydı. Hitler önceki savaşın propagandasında söylenenleri gerçeğe döndürdü, hatta aştı. Bu durum ve ayrıca komünizmin ahlaki itibarının sarsılması, aşırı solun ve sağın saflarını boşalttı ve Savaş’ın kendisi İngiliz vatanseverliğini yeniden az çok anlamlı kıldı ve geçmişle olan bağı tekrar kurdu.

Ama sentez 1914’ten önceki sarsılmaz gücüne bir daha kavuşamadı. Kişinin o düzenle aynı süreklilikte yaşadığı hissine bir yandan da evrilerek onu aştığı, daha liberal ve enternasyonal bir yönde ilerlediği anlayışı eşlik etmeliydi ve bu durum uzun süre, Thatcher devrimine kadar, daha sosyal demokratik bir doğrultuda, sahicilik istikametinde ilerlemeyi sürdürerek ve sıradan, tensel arzuların savunulmasıyla devam ederek, bireylerin hayatlarını daha hoşgörülü bir toplumda daha serbestçe yaşamalarına imkân verdi. İkinci Dünya Savaşı’nda kazanılan başarılarla karşın, Birinci Dünya Savaşı’nın generalleri, insanların canlarını modası geçmiş stratejiler yüzünden akılsızca, duyarsızca feda eden kişiler olarak, nahoş bir şekilde (belki de biraz haksızlık edilerek) tanınmayı sürdürdüler. *Bu* türden bir vatanseverlik iflah olmaz.

İki dünya savaşı arasındaki dönemin mirası neydi öyleyse? Hristiyan inancının gözden düşmüş sentezle ilişkilendirilmesi yüzünden inançtan iyice uzaklaşılmasıydı; dar görüşlülüğün göreceli olarak gerilemesi ve İngiltere’nin Avrupa’ya kültürel açıdan daha çok entegre olmasıydı ki bu süreç hâlâ hızla devam etmektedir. Kıta modernizminin incelikli dilleri (örneğin Proust’unki), hatta kıta kuramcılarının görüşleri (örneğin Weber ve Freud’unkiler) meseleye giderek dahil olmaktadır. Ama parçalanmış bir düzende yaşadığı hissi de bir düzeyde, tecrübe

edilen bir gerçek olarak kalmıştır. Bir çeşit modifiye edilmiş senteze tekrar güven duyulsa da, dağılma hissinin de bir bakıma geçerlilik taşıdığı anlayışı sürmektedir. Entelektüellerin ve sanatçıların eski Victoria-Edward dönemi tarzı bir kamusal düzende yaşamaları artık güçtür.

Rupert Brooke'un soneleri ve dönemin yazıları ve mektupları aracılığıyla 1914'te savaşa gidenlerin zihinsel dünyalarına göz atmak bizi hâlâ şaşırtır. Mesele savaştan bahsederken kullandıkları coşkulu dil (onurdan, kahramanlıktan, fedakârlıktan, bağlılıktan ve yiğitlikten dem vurmaları) değildir sadece. Ayrıca savaşı, en büyük edebi eserlerde (örneğin Shakespeare'in *V. Henry*'sinde) veya okulda okudukları klasik yazarların eserlerinde ("dulce et decorum est / pro patria mori") korunmuş görkemli bir milli tarihin imgeleriyle görüyorlardı. Bu tasavvuru tümüyle, bilinçsizce *benimsemiş* olduklarını şaşırarak fark ederiz. "Britanyalıların edebiyatla ilişkisi... içgüdüsel ve pişmanlıktan yoksundu, hatta utanmazcaydı."⁵⁰

Bu bir anda yok olmaz tabii; bu imgeler ve çağrışımları, çoğu iki dünya savaşı arasında düzenlenen anma törenleri boyunca başat olarak kalır. 1945'ten sonra Laurence Olivier, *V. Henry*'nin son derece başarılı bir film versiyonunun prodüktörlüğünü yapabirmiştir. Ama eğitilmiş ve kültürlü insanların (alaycılık, huzursuzluk, yarı parodi, alıntılama, Bahtinci bir "seslendirme" yoluyla) biraz mesafe almaksızın bu dili ve imgeleri kullanabilmeleri imkânsız hale gelmiştir.

Yine de bu bağlılık tümüyle ortadan kalkmaz. Günümüz insanları bu daha önceki dönem hakkında çelişkili hislere sahiptir veya en azından tepkileri karmaşıktır. Kendimizi vatansever atalarımızdan daha geniş fikirli, daha az naif ve biraz üstün görürüz, ama onların bir şeylerden emin olma hallerini az çok kıskanırız. Hatta tutamak noktası olarak onlara ihtiyaç duyduğumuzu bile söyleyebiliriz, ne de olsa atalarımızın referans noktalarından bazılarını (bağlılığı, başkalarını korumak için kendini feda etmeyi) kolayca silkip atamayız; her ne kadar bunlardan bahsederken kendimizi tuhaf hissetsek de...

Elitlerin huzursuzluk hissettiklerini söylemiştim; 1920'li ve 1930'lu yıllarda, hatta 1945'te aynı huzursuzluğu büyük kitlelerin de hissettiği söylenemeyebilir. Ama 20. yüzyılda elitlerle halk kitleleri arasındaki çizgi giderek silikleşmektedir; eskiden azınlıkların verdiği tepkiler yaygınlaşmaktadır. Dolayısıyla geçmişteki karmaşık ilişkilerin bir boyutu bu defa halk kültüründe yeniden belirir. Örneğin insanların Birinci Dünya Savaşı döneminin sivil kıyafetlerini veya askeri ünifor-

malarını giymelerine yol açan türden arada sırada ortaya çıkan çeşitli nostalji eğilimlerinde bu görülür. Burada çoğunlukla bir alaycılık, hatta kamplaşma unsuru vardır; ama yitirilmiş bir kesinlikler çağına duyulan nostalji, hatta köklerin bu yitik geçmişte bulunmasının verdiği bir çeşit rahatlık da vardır. Eski senteze ilişkin bu çelişkili duygu artık bütün kültüre yayılmış gibidir.

Bütün bunlar inançsızlığa alanlar açılmasına katkıda bulunma eğilimi göstermiştir. Ve İngiltere'nin savaş sonrası dönemde, sayıları giderek artan inançsızların egemenliğindeki bir akademik-sanatsal kültüre sahip olduğu bariz görünür. Noel Annan, ilginç ve ferasetli kitabı *Çağımız*'da, Savaş'tan sonraki otuz yılda İngiltere'yi yöneten nesillerin portresini içeriden bakan biri olarak çizer.⁵¹

Çağımız'ı okurken dikkat çeken bir şey, Bloomsbury'nin hedeflerinin sürdürülmesidir. Hedef “cahil ve zevksiz Britanya'yı tıpkı diğer Avrupa ülkeleri gibi sanattan zevk alan ve sanatçılara değer veren bir ülkeye dönüştürmektir” yine. “İnsanların özel hayatlarında ve bu hayatı sanat yoluyla ifade etme tarzlarında olabildiğince özgürlüğe sahip olmaları” hedefleniyordu. “İrade şüpheliydi”; saf irade gücüyle bir formu dayatmak erdemin değil yıkımın formülü gibi görülüyordu; centilmenlik ideali ve onun devlet okullarındaki tezahürüyse eleştirilere maruz kalıyordu.⁵²

Bloomsbury'nin hedefinin epey dışında kalan ve İkinci Dünya Savaşı'nın mirası olan şey Annan'ın “kolektivizm” dediği, “devletin geniş kapsamlı sosyal adaleti desteklemek için müdahalede bulunması gerektiği” inancı ve eşitlikçiliktir: “Toplumdaki her sosyal sınıftan eskiden zenginlerin ayrıcalığı olan şeylerin tadını çıkarmasını istiyorduk”.⁵³ Toplumlarımızda yabancılaşmanın bir gerçeklik olduğu iki dünya savaşı arasındaki yıllarda anlaşılmıştır.⁵⁴

İnançsızlık alanları çeşitlenmiş ve karmaşıklaşmıştır ve içerdikleri irrasyonel ve olumsuz unsurlar daha çok kabul görmüştür. Ama temelde, tamponlanmış kimlik eski soğukkanlı özgüvenine sahiptir hâlâ. Annan kitabının başlarında Forster'dan alıntı yapar: “Tanrım, sana inanmıyorum, inançsızlığıma yardım et.” Şunu ekler: “Çağımızdaki insanların çoğu septikti, ama özgüvenli septiklerdi.”⁵⁵ “İnanmak” yönünde bir seçeneğin yaygın biçimde var olduğu, fakat tamponlanmış kimliğin seve seve dışsal ve göz ardı edilebilir sayacağı konularla ilgili temelsiz, mesnetsiz ve gereksiz inanışları içerdiği gerekçesiyle bu seçeneğin bilgelik ve cesaretle reddedildiği iması vardır burada. İnan-

manın insanlık durumu açısından gerçekten anlamlı olup olmadığı o kadar da kesin değildir.

Annan sonlara doğru, Roger Scruton'ın Çağ'ın konsensüsüne yaptığı saldırıyı, liberal zihniyeti "kutsalı ve erotiği, yas tutmayı ve Tanrı korkusunu deneyimlememekle" suçlamasını ele alır. Bunu sığ ve önemsiz bir itham, Lawrence'ın Bloomsbury'ye yaptığı saldırının bir bakıma benzeri olarak görür. "Onlar teselli bulmak ve hayret hislerini canlandırmak için şiir okudular... Çocukluklarında Hardy ve Housman hâlâ yaşıyorlardı veya yeni ölmüşlerdi; Yeats onlara hayatın gizemlerini anımsatıyordu, Eliot'ın keskin kulağıysa devrimini şiir geleneğinin vezniyle ifade etmesini sağlıyordu."⁵⁶ Derinlik boyutuna sanat yoluyla girilir; sanatın incelikli dili bize gizemin kapısını açabilir, ama ontik bağlılıkları askıya alınmıştır ve belirsizdir. 19. yüzyılın açtığı post-romantik alan hâlâ doludur. Öyle olması iyidir de; birçoğumuzun yaşamak için ona ihtiyacı vardır. Ama Scruton ontik bağlılıkların askıya alındığı ve tamponlanmış benliğin güvenlik içinde yaşadığı yerde "Tanrı korkusunun" olamayacağını söylemekte kesinlikle haklıdır.

Ama bu, savın başlangıcıdır sadece. Bunun bir kayıp olup olmadığı ve kayıpsa hangi anlamda öyle olduğunun belirlenmesi gerekir. Aslında iki taraf için de söylenecek çok söz vardır.

Ancak açık olan şudur ki, şimdiki inanç ve inançsızlık durumu sadece elit kültürü bağlamında tanımlanamaz. 20. yüzyılın önemli olaylarından biri, novanın tüm toplumlarla ilişkili hale gelmesidir. "Süpernovaya" dönüşmüştür. IV. Kısım'da bunu inceleyeceğim.

5

İkinci altbaşlığın başında bahsettiğim değişim, yani dikey düzen anlayışlarından modern yatay düzen anlayışlarına geçiş, hatırı sayılır süreler alsa da bazı Avrupa toplumlarında da gerçekleşiyordu. Aslında uzun vadeli düşündüğümüzde, örneğin 22. yüzyıldaki ders kitaplarında bundan egemen fenomen şeklinde bahsedilecektir muhtemelen. Ama bu değişimler her zaman sessiz sedasız gerçekleşmemiş ve örneğin Büyük Britanya'da olduğu gibi her zaman fark edilmeleri güç olmamıştır. Avrupa ve özellikle de Latin kültürlerinde düzen fikirleri etrafında mücadeleler verilmiştir ve bunlar inançla inançsızlık arasındaki dengeyi doğrudan etkilemiştir.

Modern karşılıklı çıkar düzeninin Rousseau'dan oldukça etkilenen ve her zaman açıktan açığa ateist olmasa da bariz Hristiyanlık karşıtı

olan bir varyantı önce Fransa’da, sonra da başka yerlerde cumhuriyetçilik geleneğinin temeli haline gelir. Demokrasi ve insan hakları, insanların özde iyi oldukları görüşünden ayrılmaz olarak düşünülmektedir. Uygun siyasi düzen ancak insanoğlunun bu özünü ve ona ait olan erdemleri tanıdığı ve yücelttiği ölçüde başarılı olabilir. Oysa dinin, özellikle de Hristiyanlığın ilk günah doktrininin bu düzenin altını oymaması, onu temellerinden sarsmaması mümkün değildir. Özgür toplum, dışlayıcı hümanizme dayalı bir felsefeyi aşılmalı ve bu hümanizme dayalı bir toplumsal tahayyülü inşa etmelidir.

Dolayısıyla devrimciler radikal dönemlerinde kiliseye saldırdılar, bir Hristiyanısızlaştırma girişiminde bulundular, hatta Robespierre’in önderliğinde yeni bir “Yüce Varlık” dinini Hristiyanlığın yerine geçirmeye çalıştılar. Bu girişim, geleneksel Hristiyan bakış açısının yerine yeni bir bakış açısı getirme çabası, yeni takvimle, devletin düzenlediği festivallerle Thermidor’dan sonra bile devam eder.

Cumhuriyetçilerin bu din düşmanlığı sonradan, ateist bir yaklaşımı açıkça benimseyen Marksist sosyalizm tarafından hem toplumsal, hem metafiziksel açıdan radikalleştirildi. Birçok sosyalist rejim ve devrimci hareket hem komünist dünyada hem de Meksika ve İspanya gibi başka yerlerde kiliseye Jakobenlerden bile çok saldırdı.

Ahlaki düzenin, insan haklarının, demokrasinin ve ateizmin aynı oyunda bu şekilde rol alması karşıt bir birliğe, “teпки”ye yol açtı. Katolik Eski Rejim, yukarıda oldukça gevşek bir nitelendirmeye “barok” dediğim alternatif bir düzen anlayışına zaten sıkı sıkıya bağlıydı. Bu anlayış hiyerarşinin önemini vurguladığından dikeydi; düzen, yani kaosun uzak tutulması, ancak mevki farkları gözetilirse, herkesin kendine ait bir yeri olursa ve egemen monarşik iktidar her şeyi bir arada tutarsa gerçekleşebilirdi. Bossuet bu yaklaşımın önde gelen sözcülerindendi.

Bu fikrin “modern” tarafı, mevcut hiyerarşinin metafizik bir ontik logos kavramıyla, varlık düzeylerinin toplumsal düzenlerde yansıtılması doktriniyle giderek daha az meşrulaştırılması ve giderek daha çok, faydalı sonuçlarıyla, esasen de istikrarlı düzenin bizzat kendisiyle açıklanması ve savunulmasıdır. Günümüzden bakıldığında bu, bir tür karma anlayış olarak görülebilir: Bir yandan, mevcut farklılıklar bir yüce anlam halesiyle, uzak kökenler devrinden kalma oldukları hissiyle çevriliydiler; etkileyici seremonilerle kutlanıyorlardı ve hiyerarşinin tepesindeki monarşinin, Tanrı’nın yarattığı evrenle ilişkisinin bir yansıması olduğu öne sürülebiliyordu. Öte yandan, meşruiyet temel-

de sonuca göre hüküm veren sonuççu anlayışla değerlendirildiğinden, başka formların (daha iyi işleyeceklerse) meşrulaştırılmasının yolu da alttan alta açılmaktaydı.

Restorasyon dönemi bu yaklaşımı tekrar içselleştirmeye çalıştı, ama bunun olanaksızlığı ortaya çıktı. Eski düzenden geriye pek bir şey kalmamıştı. “Ezelden beri var olan” o düzen değildi artık; sere-monilerin aynı anlamı taşımaları artık imkânsızdı. X. Charles bunu, 1825’te Rheims’te eski taç giyme törenini geri getirmeye çalıştığında fark etmişti. Monarşik düzendeki hiyerarşinin artık çok daha net ve dürüst bir şekilde, sadece ve sadece bu hiyerarşinin düzen getirebileceği iddiasıyla gerekçelendirilmesi gerekiyordu. De Maistre’in Restorasyon yaklaşımının temelinde yatan iddia budur. Cellatları över, çünkü böyle bir tehdit olmasa insanları yönetmek mümkün değildir. Ve tabii ki Fransız Devrimi’nin kargaşasından sonra birçok kişi, özellikle de aristokrat sınıfından olanlar bu bakış açısını gayet makul buldular.

Daha sonraki gerekçelendirmeler giderek düzene ve meşru otoriteye dayanmaya başladı. Ama meşru otoritenin dini, kilise otoritesini de kapsadığı düşünülüyordu. Demokrasi, yani herkese hüküm verme hakkının verilmesi, özgür düşüncenin ve kâfirliğin doğal müttefiki olarak görülüyordu. Gerçeklerin sonu gelmez bir temelsiz görüşler boluğunda yitip gitmemesi için, kendi hükümlerini dayatabilecek tek bir otorite gerekiyordu. Bousset’nin Protestanlara karşı savının özü buydu: Roma’yla yolları bir kez ayırdınız mı, parçalanmanın sonu gelmez.

Bu yüzdendir ki VI. Pius 1791’de, Millet Meclisinin haklar bildirgesi hakkında şöyle demiştir: “Cette licence de penser, de dire, d’éc-rire et même de faire imprimer impunément, en matière de religion, tout ce que peut suggérer l’imagination la plus déréglée... cette liberté de penser et d’agir que l’Assemblée nationale accorde à l’homme en société comme un droit imprescriptible de la nature.” [Dini konularda düşünmenin, söz söylemenin, yazmanın ve hatta cezai müeyyideye tabi olmaksızın yayın yapmanın ve en izansız hayal gücünün ortaya dökebileceği her şeyin bu şekilde serbest bırakılması... Ulusal Meclisin toplum içinde yaşayan insana, sanki değişmez doğal bir hakmış gibi tanıdığı bu düşünce ve eylem özgürlüğü...]. Halefi IX. Pius başka rezilce iddiaların yanı sıra “Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne,” [Roma Kilisesi temsilcilerinin ilerlemeyle, liberalizmle ve modern medeniyetle uyuşup uzlaşabileceği, hatta bunun gerekli olduğu] iddiasını da 1864 tarihli *Syllabus*’unda mahkûm etmiştir.⁵⁷

Yani bireyden yola çıkan ve hakları, özgürlükleri ve demokrasiyi destekleyen ideal düzen biçimleriyle, itaatkârlığı, hiyerarşiyi, daha geniş bir bütüne ait olmayı ve hatta onun parçası olmayı destekleyen bir karşı ideal kafa kafaya gelir. Karşı idealin savunucularına göre bu değerler siyasi ve dinsel kaostan uzak durmanın en açık yolu gibi görünüyordu. Ama daha da önemlisi, itaatkârlığa ve fedakârlığa yaptığı vurguyla bu karşı ideal, insanların kafasındaki din anlayışıyla, yani *inayet deizminin* insanmerkezli inancıyla değil de Augustinus'un günah anlayışıyla ve Tanrı'ya boyun eğme ihtiyacıyla açıkça örtüşüyordu.

Şimdi geçmişe bakınca, yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı idealin karşı ideali rahatlıkla alt edeceğini güvenle öngörebiliyoruz. Sahiden öyle de olmuştur. Ama bu sona giden yol, günümüzün perspektifinden bakılınca tahmin edileceğinden çok daha engebeli ve dolambaçlıydı. Bunun sebebi meselenin sadece ateist cumhuriyetçilerin ya da sosyalistlerin dinsel hiyerarşilere başkaldırmasıyla kalmamasıydı. Genel tablo çok daha karmaşıktı, çünkü ABD örneğinde görüldüğü üzere karşılıklı çıkar düzeninin Hristiyan yaklaşımıyla bağlantılı varyantları zaten mevcuttu; Lamennais'den Péguy'ye ve Hristiyan demokrasisinin bu yüzyılın ortalarında kazanacağı zafere kadar Katolik Avrupa'da da yeni varyantlar belirecekti. Bu elbette ki modern ahlaki düzenin zaferini sadece hızlandırdı.

Bu zaferi geciktiren ise karşı tarafa köprü kuran yaklaşımlardı: Yani karşı idealin Katoliklikten veya Hristiyanlıktan az çok kopuk türlerinin gelişmesiydi. Entelektüel bir kısa devre yaratan bu türden bir yaklaşım daha yüzyılın ortalarında Auguste Comte tarafından benimsenir: Comte toplumsal birliği otoriter bir dinin sağlayabileceğine inanır, ama Hristiyanlığın yerine bilimi geçirmeyi düşünür.

Daha önemlisi, yüzyılın sonlarına doğru, karşı idealin bir türünde temellenmiş ama Hristiyanlıkla bağlarını giderek gevşeten hareketlerin doğmasıydı. Bunların cazibesi hiyerarşinin düzen getirdiği şeklindeki sonuççu gerekçelendirmeden sadece kısmen kaynaklanıyordu. Çok daha önemlisi hiyerarşiye, itaatkârlığa, fedakârlığa odaklanan yaşam tarzına duyulan yapısal bir hayranlıktır. Modern hümanizme, onun farklı düzeyleri eşitlemesine; kahramanlığı, yüceliği ve sıra dışılığı yok etmesine “trajik” yönden saldıran veya onun hayatı sansürlediğini, kökü kazınamaz acıları, trajedileri, çatışmaları ortadan kaldırmaya çalıştığını savunan eleştiri eksenlerinden bahsetmiştim.

Bu eleştiri Hristiyan bakış açısından da yapılabilir; Hristiyanlıkta kahramanlar azizlerdir ve asli ıstırap *çarmıhın* ıstırabıdır. Ama nova

dediğim şeyin kritik özelliklerinden biri, bu eleştirinin inançsızlık yönünden de yapılabilmesidir; bu yaklaşımda kahramanlar eski zamanların savaşçılarına daha yakındır ve ıstırap, insanlık durumunun bu kahramanların yüzleşmeyi ve yenmeyi öğrendikleri, ortadan kaldırılamaz bir parçasıdır. Barışı ve alçakgönüllülüğü vurgulayan, sonunda Tanrı'yla birleşmeyi uman Hristiyanlık, bu açıdan bakıldığında bir düşman olarak, zayıflatıcı modern hümanizmin asıl kaynağı olarak görülebilir kolayca. Nietzsche bu bakış açısının önde gelen sözcüsüdür ve birçok açıdan hâlâ en etkili sözcüsüdür.

Bir önceki bölümde “içkin Karşı Aydınlanma” dediğim şey budur; “içkindir” çünkü aşkın gerçekliğe göndermede bulunmaz. Bu yüzyılda iki düzen idealinin çatışmaları epey yıkıma yol açmıştır; karşı ideal dediğim şey her zaman ve hatta temelde bir Hristiyan yaklaşımıyla desteklenmiyordu, tersine Hristiyanlık dışı ve hatta ateist kaynaklardan giderek daha çok besleniyordu.

Aslında bir aşırı uçtan diğerine dek her türlü yaklaşıma şahit oluyoruz. Charles Maurras gibi bir figürü ele alalım. Temelde Katoliklere hitap eden bir harekete hayat verir. Ama kendisi inançlı değildir ve Fransa'yı monarşiye geri döndürmek istemesinin sebepleri sadece düzeni ve imanı yeniden tesis etmektir. Aslında imanın geri kazanılması başka bir şeye yarayacaktır. Maurras, Fransa'nın ancak monarşiyle yönetildiğinde tekrar güçlü olabileceğine inanır. Bu rejimin getireceği düzen, ülkeyi güçlendirecektir. Ama hepsi bu değildir; daha üstün bir insan tipinin oluşmasını sağlayacak olan şey yine monarşinin disiplin, itaatkârlık ve bağlılığı öne çıkaran değerler sistemidir. Nihai hedef üstün insan yaratmaktır.

Maurras'nın büyük çoğunluğunu Katoliklerin oluşturduğu bir harekete akıl hocalığı yapması ve bu Katoliklerden bazılarının onu 1926'da Papa tarafından kınandığında bile terk etmemeleri nasıl mümkün olmuştu? Eh, bunun sebeplerinden biri nihai amacı başka olsa da Maurras'nın planlarında kiliseye önemli yer vermesiydi; bir başka sebepse Hristiyanlarla Hristiyan olmayanların disipline, fedakârlığa, daha büyük bir topluluğa bağlılığa verdikleri değer önemli ölçüde örtüşmesiydi. Ama bir sebep de Maurras'nın Katolik yandaşlarının çoğunun da kahramanlık etiğini cazip bulmalarıydı şüphesiz. Bu insanlar soyluysalar, en nihayetinde bu etik kendi gruplarının değer sistemiydi. Yok, eğer toplumlarının zayıf ahlaklı, egoist, faydacı yaklaşımından tiksindiklerini düşünen burjuvalarsa, o durumda da bu etiği hedefledikleri kesindi.

Bunu 1912'de yayımlanan *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* adlı kitapta görebiliriz; bu kitap yukarıda bahsettiğim başkaldırının, yüz yılın başındaki tinsel yavanlığa başkaldırının ifadelerinden biridir. Yazarları Henri Massis ve Alfred de Tarde anket yaptıkları genç kuşağın adına konuştuklarını öne sürerler. Bu anketin bilimsel geçerliliği oldukça şüphelidir elbette. Ama bizim açımızdan ilginç olan şey, kitaptaki söylem ve hedeflerdir. Kendilerini “1885 kuşağıyla” karşılaştırırlar ve onları “aşırı entelektüel ve içe dönük, göreceli, etkili eylemlerde bulunmaktan aciz, inançtan yoksun, yozlaşmaya kafayı takmış” insanlar olarak görürler. Onlar, son noktada “ciddiyetsizdirler”. Gereken şey “düzen ve hiyerarşi yaratacak” ve sorumlulukla yaşanan bir hayata yöneltecek yeni bir disiplindir.⁵⁸ Kuşkuçuluğun ve bilimin yerine inanç, bireyciliğin yerine ulusa bağlılık, bireysel seçimin yerine sorumluluk ve disiplin, eşitliğin yerine hiyerarşi: Bu eğilimdeki genç insanlara cazip gelenler bunlardır.

Bazıları Massis gibi sonunda Katolikliğe geçtiler; ama burada rakip bir ahlaki hedef, hayata anlam katacak yüce bir gayeye, bağlılık ve fedakârlık arzusu uyandıracak bir hedefe, eyleme ve basit tepkilerin ötesindeki hayata, yüce gönüllü eylemlere duyulan bir özlem bulunduğu açıktır. Aynı şey, dönemin diğer Avrupa toplumlarındaki gençlere, örneğin doğaya, cemaate ve Lebensphilosophie'ye [hayat felsefesine] düşkün Almanya'daki Jugendbewegung'a [Gençlik Hareketi'ne] bakıldığında da görülür. Öyle ki bu kuşağın birçok elit üyesi savaşı tam da bekledikleri vesile, toplumun çıkış noktası, fedakârlığı ve büyük eylemleri mümkün kılan bir fırsat olarak göreceklerdir. “Bize bugünleri gösteren Tanrı'ya şükürler olsun,” diye yazar Rupert Brooke ve birçok genç Fransız ve Alman'da da aynı sevinç görülür.⁵⁹ Hans Castorp savaş meydanına *Neşeye Övgü*'yü söyleyerek koşar.

Oysa savaş yukarıda bahsettiğim gibi yıkıcı bir deneyim oldu. Modern tarihin büyük travmalarından biriydi. Farklı farklı ülkelerden çok sayıda genç adamın, kahramanlık ve fedakârlık göstermek için nihayet bir fırsat buldukları hissiyle savaşa katılmaları yüzünden, Batı Cephesi'ndeki gerçek savaşlar, berbat koşullarda monotonluk ve can sıkıntısıyla geçen yıllar ve ardından gelen ayırım gözetmeyen, mekanize katliam partileri korkunç bir uyanışa yol açtı.

Daha derin bir düzeyde, Savaş bir uygarlık kriziydi; yani temel bir varsayımın, savaşan ülkelerin gerçekten uygar oldukları varsayımının veya daha da derin bir şekilde, uygarlık fikrinin kendisinin sorgulanmasına yol açıyordu. Şimdi geriye dönüp bakınca, birçok Edward dönemi

insanının dünyanın en güçlü ülkeleri arasındaki bir savaşın uygar bir dünya çerçevesine bir şekilde oturabileceğini, böyle bir savaşın bu dünyayı temellerinden sarsmayacağını varsaymaları tuhaf gelir bize.

Bu yanılsamanın askeri beklenti boyutu ve onun ahlaki anlamı olmak üzere iki yönü vardı. Askeri hata, bu savaşın Boer Savaşı ya da ABD İçsavaşı gibi değil 1870 Fransa-Prusya Savaşı gibi olacağını düşünülmesiydi. İki taraf da savaşın çabucak biteceğini ve süvari saldırılarıyla ve kahramanca eylemlerle geçeceğini, sonrasında da net bir galibin olacağını düşünüyordu. Ahlaki yön ise savaş kahramanlık açlığını dindirme fırsatı saymaktı: Dava uğruna kendilerini bilerek tehlikeye atacaktı ve bir bireysel fedakârlık eylemi sırasında öleceklerdi, kendilerini bilinçli olarak attıkları riskin sonucunda kurşunla veya kılıçla öldürüleceklerdi. Kökü kadim zamanlara uzanan askeri yiğitlik arketiplerindeki şanlı ölü payesine, hak ederek ulaşacaklardı. *Dulce et decorum est pro patria mori.*

Bunun ardında çoğunlukla bir başka ahlaki düşünce, bu türden kahramanlık ve bağlılık fırsatları düzenli aralıklarla karşımıza çıkmayacak olsa uygarlığın durgunlaşacağı, gevşeyip yozlaşacağı düşüncesi vardır. Gerçekten de 19. yüzyılın sonundaki uzun barış döneminde birçok kişi tam da bunun gerçekleştiğinden korkuyordu. Savaşın gerekliliği tezini destekleyen ciddi felsefi savlar vardı elbette ve bunlardan en dikkat çeken Hegel'inkidir. Ancak bugün, 1914 Ağustosunda her iki taraftan ne çok sayıda saygın düşünürün, bu yaklaşımı benimsediğini okuduğumuzda dehşete kapılırız. Örneğin Edward döneminin önde gelen eleştirmenlerinden olan Edmund Gosse, o yılın sonbaharında şunları yazıyordu:

"Savaş düşüncelerle beslenen büyük bir leş yiyicidir. Başlıca dezenfektandır ve savaşın kızıl kan nehri, zihnin durgun su birikintilerini ve tıkanmış kanallarını temizleyen arıttıcıdır... Bir konforun afyonlu rüyasından, rehavetten veya "korunaklı hayat" denen o rezil korkaklıktan uyandık. Her türden hazı arzulamamız, tavırlarımızdaki gevşeklik, kişisel rahatsızlıklara karşı sefil hassasiyetimiz, bütün bunlar birden gerçek yüzleriyle, yani ulusu içten içe kemiren hayaletler olarak ifşa oldular. Ve bizler tüm bunları, kınından çekilmiş kılıcın parıltısıyla çok geç olmadan defetmek için ciddiyetsizliğimizin rehavetinden uyandık."⁶⁰

Ama ardı arkası kesilmeyen mekanize toplu katliamların gerçekliği, insanların çamur deryalarında topluca ve isimsiz ölmeye gönderil-

meleri, bu ahlaki anlamları tümüyle şaibeli kılıyordu. Dahası, modern Avrupa'da gelişen şekliyle "uygarlık" kavramının asli anlamlarından biri, uygarlığın insan yaşamını düzen ve hukuk aracılığıyla şiddetten koruması gerektiği idi. Sonuçta bu kavram kısmen modern ahlaki düzen tarafından biçimlendirilmişti. Başkalarının güvenliği uğruna canlarını tehlikeye atan bazı genç adamlar için bu kavram bir yerlere oturabilirdi. Sahiden de, savaşan ülkeler inanılmayacak kadar dehşet verici iddialarla, düşmanlarının uygar hayatın tam da bu yönünü tehdit ettiklerini öne sürdüler. İngiliz savaş propagandasında Almanlar "Hunlara" dönüşüverdiler. Ama gerçekleşen katliamlar bu koruma amacını gülünç hale getirdi. Dört yıl boyunca neredeyse değişmeden kalan bir savaş bölgesinde bir nesli un ufak etmeyi mazur göstermek için sahiden de Hunlarla, hatta çok daha beter bir şeyle savaşıyor olmak gerekirdi. Gerçeklik, öne sürülen gerekçelerin gülünç görünmesine yol açıyordu.

Bununla başa çıkmanın bir yolu çıtayı yükseltmekti; savaştan sonra daha yüksek bir uygarlığın, daha demokratik, daha eşitlikçi, yoksul vatandaşlarıyla daha çok ilgilenen ve kesinlikle barışçı bir uygarlığın geleceğini vaat etmekte. Bu savaş bütün savaşları bitirecekti; devlet kahramanlara layık evler inşa edecekti. Hükümetler çekilen acıları mazur göstermek için savaşın sebeplerini abartmaları gerektiğini seziyorlardı. Savaş siyaseti radikalleştirmişti. Ama bütün bunların sonucu, verilen sözler tutulmayınca yaşanan daha da yıkıcı bir hayal kırıklığıydı elbette.

Uygarlık krizi çeşitli biçimlerde vuku buldu: Bazıları için kiniklik ve umutsuzluk olarak; yukarıda bahsettiğim gibi hem sağdan hem soldan insanlar için toplumsal hedeflerin radikal şekillerde yeniden belirlenmesiyle; içgöçle ve karşı kültürel sanat formlarıyla gerçekleşti. İnanç ve inançsızlığın genişleyen nova etkisiyle ilgili iki çeşit tepkiden bahsetmek istiyorum.

İlk tepki, uygarlık krizinin aynı zamanda belirli bir tür Hristiyan kültürün krizi olmasıyla ilgiliydi. Hristiyan inancı modern uygarlıkla iç içe geçtiği için -ki insan merkezli değişimin yolunu açan buydu-, onunla birlikte sarsılıyordu. Önceki altbölümde savunduğum gibi Britanya buna iyi bir örnekti; birçok kişi ulusal kimliği Britanya'nın siyasi düzeniyle, edeple ve belirli bir Protestan Hristiyanlığıyla çok yakından ilişkilendiriyordu ve bunların hepsinin de yerleşik değerler olduğu düşünülüyordu. Bu kimliğe sahip kişiler için, savaşın yapılma sebebiydiler. Bütün bunlar uygarlığı şüpheli hale getiriyorsa, inanca

ne olacaktı? Polonya ve İrlanda gibi baskıyla yönetilen ülkelerde ve “le désordre établi”ye karşı çıkan, cumhuriyetçilik karşıtı Fransız Katoliklerde görüldüğü gibi, Hristiyanlığın muhalif formları bu tehlikeye karşı daha az savunmasızdı. Başka yerlerdeyse, Birinci Dünya Savaşı’nın yol açtığı uygarlık krizi yerleşik inançlara ağır darbe indirdi ve bu darbenin etkisinden asla çıkılamadı.

Bahsetmek istediğim ikinci tepki bizi, daha önce karşı tarafa köprü kurduğunu söylediğim yaklaşıma geri döndürüyor: Dikey düzen idealinin yeni, inançsız türlerinin gelişmesine.

Savaş çoğu kişi için korkunç bir deneyim olsa da, Ernst Jünger gibi insanlara cesurca işler yapma ve fedakârlıkta bulunma fırsatını ve daha da önemlisi, sivil hayatta sahip olmadıkları ve olamayacakları bir yoldaşlık deneyimini sunuyordu. Savaşın ertesi, yenilenme vaatlerinin boşa çıkması yüzünden korkunç bir hayal kırıklığıydı. Dolayısıyla birçok kişinin savaşa girerkenki ruhsal açlığı giderilmeden kaldı. Süregelen bu özlem, çeşitli radikal komünist ve faşist hareketlerin doğmasına yol açtı. Hitler ve Mussolini doğrudan doğruya, cephede ön saflarda savaşmış, geri dönünce sivil hayata uyum sağlayamamış, takdir görmemiş, cephe gerisindekilerin ihanetine uğradıklarını hissedenden eski savaşçılara hitap ettiler.

Faşizm modern düzenin karşı idealinin başlıca örneğini sunuyor bize; komutayı, liderliği, bağlılığı, itaatkârlığı bireycilikten, haklardan ve demokrasiden üstün tutan, ama bunu yüceliği, iradeyi, eylemi, hayatı överek yapan bir örnektir. Hristiyanlığın ahlakına, hele liberalizmine yer kalmamıştır; nihai hedef kişinin hayatını yüce hale getirmesidir. Yücelik kısmen gücün etkisiyle, hükmetmekle, fethetmekle; kısmen, kıstası öldürme ve ölme riskine girmek olan adanmışlık derecesiyle, kısmen de estetik kategorilerle ölçülüyordu.

Eksteins’in belirttiği gibi, faşist ve Nazi rejimlerin propagandası sadece araç değildi. Operasyonun tamamına girişilmesinin sebebi gücün, iradenin zaferinin bu şekilde yüceltilmesinin desteklenmesi idi kısmen. Benjamin’in “siyasetin estetikleştirilmesinden” bahsederken dikkat çektiği buydu. Ve yüceltmeler şaşırtıcı derecede ölüme yönelik hale gelmeye başladı. “En büyük Nazi seremonileri çelenk bırakılmasına, kahramanların veya şehitlerin övülmesine odaklanıyor gibiydi; bu kişiler savaşta ölenler veya 1923’teki Munich Putsch’ta [Münih Ayaklanması] ölen partililer, Horst Wessel ya da Büyük Frederick olabiliyordu. Harry Kessler, Nazizm’in bu yönünü ‘ceset propagandası’ şeklinde tanımlamıştı.”⁶¹

1930'lara gelindiğinde İspanya, Portekiz, sonraki Vichy Fransı ve İtalya gibi, karşı idealin güçlü olduğu Katolik toplumlarda bile bu yeni tapınma türünün, ölüm karşısında güce tapmanın oldukça yaygınlaştığı ve ön plana çıktığı görülür.

Bu kısa yansılarda gözümüze şu çarpıyor: İnanç ile inançsızlık arasındaki mücadelenin ve bu ikisine ait yeni formların gelişmesinin önemli bir boyutu, toplumun ahlak düzeniyle ilgili idealler ve karşı ideallerle bağlantılıdır. Günümüzde bunu söylemek gereklidir, çünkü biz Batı'dakiler bunun geçerli olduğu çağı büyük ölçüde geride bırakmış gibi görünmekteyiz... gerçi İslam toplumlarına göz atmak, bunun kesinlikle evrensel bir durum olmadığını gösterir. Ancak Batı'da, atalarımızın çoğuna, örneğin "le Catholicisme intégral"ın rejim değişikliğinden ayrı düşünülmemeyeceğini savunan Action Française Katoliklerine ve insana inandıkları için devrim talep eden komünistlere akıl almaz gelecek bir ayrışma gerçekleşmiştir. Gerçi abartmamalıyız. 20. yüzyıl başlarının Fransa'sında bile inancı sağdan ayırmış Katolikler vardı: Péguy, Claudel, daha sonra Bernanos ve Maritain. Ama görüşe göre son yarım yüzyılda yeni bir dünyayla karşı karşıyayız ve bu dünyada eski bağlantılar neredeyse tümüyle hükümsüz hale gelmiştir.

Polemiğin bu ideallerden ayrıştırılması nasıl gerçekleşti? Modern hümanizm veya inanç formları, düzen idealleriyle bağlantısız değiller. Tersine. Ama artık her ikisi de aynı düzen idealiyle bağlantılı haldeler. Modern ideal galip geldi. Hepimiz insan hakları partizanlarıyız.

Bu söylediklerimiz açıklamanın bir kısmı. Bir de dinin toplumdan ayrıştırılması, daha doğrusu, tinselliğin toplumda yeni bir konuma getirilmesi gerçekleşti. Bu geçişi aşağıda, bir sonraki kısımda anlatmaya çalışacağım.

IV

SEKÜLERLEŞME ANLATILARI

Seferberlik Çağı

1

Modern sekülerliğin Batı'daki yükselişinin öyküsünde nereye geldiğimize bakmaya çalışalım. 18. yüzyılın sonunda dışlayıcı hümanizm, Hristiyanlığa makul bir alternatif olarak ortaya çıktı; aynı zamanda ona ve ürettiği insan yaşamı anlayışına karşı bazı tepkiler verildi. Nova etkisi dediğim şeyin, yani herkese açık seçenekler haline gelen -kimi inançlı, bazıları inançsız, kimiyse sınıflandırılması zor - yeni konum alışların giderek çeşitlenmesinin başlangıcıydı bu. Ama bütün bunlar sosyal elitlerin arasında, bazense -yeni inançsızlık formlarının gelişimine bakıldığında- sadece entelijansiyada gerçekleşiyordu. Ve elitlerin çeşitlendiği bu süreç, 19. yüzyıl boyunca çeşitli hızlarda ve farklı farklı toplumlarda farklı aralıklarla yaşanan kesintilerle sürer. Önceki bölümlerde en azından bazı yönlerini takip ettiğim süreç buydu.

Ama arada geçen iki yüzyılda, o zamanki yüksek tabakanın durumu her nasılsa toplumlara tamamen yayıldı. Seçenekler (dinsel ve din dışı olanlar) artmakla kalmadı, dinin veya tinselin toplumsal hayattaki konumu da değişti. Bu nasıl gerçekleşti?

Burada "sekülerleşme kuramı" alanına giriyoruz. Bu kuram temelde 1. anlamıyla sekülerliğin (dinin kamusal yaşamda gerilemesinin) ve 2. anlamıyla sekülerliğin (inançlardaki ve pratiklerdeki gerileme-

nin) çeşitli yönlerini açıklamakla ilgilenirse de, 3. anlamıyla sekülerliğin (inanç koşullarındaki değişimin) birçok noktada diğer ikisiyle kesiştiği barizdir. Özellikle de bu sonuncunun 2. sekülerlikle yakından bağlantılı olduğu kesindir. Bunun sebebi iki değişimin benzer olması veya hatta el ele gitmelerinin şart olması değildir. Ama burada ilgilendiğim değişim (yani 3.), başka şeylerin yanı sıra bir hümanist alternatifi yükselişini de içerir. Bu 2. değişimin, yani gerçek inançsızlığın yükselişinin ön koşuludur ve genellikle pratiklerdeki gerilemeye katkıda bulunur. Bu sonuçları kaçınılmaz kılan hiçbir şey yoktur, ama yine de baştaki seçeneklerin çoğalması söz konusu olmaksızın gerçekleşmeleri mümkün değildir.

Yani azınlığa mahsus alternatiflerin nasıl çoğunluğa açık hale geldiğini anlamak için, inancın gerilemesi veya gerilememesi hakkında bildiklerimize başvurmak faydalı olur. Buradaki öykü inanılmayacak kadar karmaşıktır; farklı ülkelere, bölgelere, sınıflara, sosyal çevrelere vs. göre oldukça değişir. Ve önceki bölümlerdeki gibi, burada da temelde sürecin bazı toplumlardaki belli başlı safhalarına odaklanacağım (en çok da Britanya, Fransa ve zaman zaman ABD'deki safhalar bunlar, ama arada sırada başka yerlere göz attığım da olacak). Yani burada söyleyeceklerimin ancak bir taslak olacağını belirtmem gereksiz. Ama yine de faydalı olabileceklerini, (en azından temelde irdelenen ülkelerdeki) bazı genel değişim hatlarının görünür kılınacağını ve böylece sözlerimin Batı'daki sekülerleşmenin genel öyküsüne küçük bir katkıda bulunabileceğini ummaya cüret ediyorum.

Şimdi, elitlerin tinsel durumlarının büyük ölçüde difüzyon yoluyla kitlelere yayıldığını düşünmek cazip görünebilir. Standart eğitimin kapsamının genişlemesi, okuryazarlığın ve ardından daha yüksek öğrenimin yaygınlaşması, daha yakın zamanlarda da üniversite eğitimi alan kişilerin sayısındaki büyük artış buna katkıda bulundu. Elitlik de giderek tabana yayıldı: modern toplum herkesi aynı yaşam tarzına zorluyor, şehirle taşra arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya meylediyor, herkesi bir bütün olarak toplumla ilintilendiren tek bir toplumsal tahayyülü aşıyor ve bunu da özellikle elektronik medyanın her yere nüfuz etmesiyle yapıyordu.

Bütün bunlar özellikle de yakın geçmişte önemli rol oynadılar. Ama orasıyla burası arasındaki yol basit bir difüzyon öyküsüyle anlatılamayacak kadar engebeli ve dolambaçlıdır. Bir kere, 19. yüzyılda ve bazı durumlarda 20. yüzyılda da kimi ülkelerde din yükselişteydi. Kimileri Fransa'da, Hristiyanısızlaştırma kampanyaları ve anayasal

kilise gibi uygulamaları ve benzer travmalarıyla birlikte Devrim'in yol açtığı krizin ardından, 1870 civarında Katoliklik pratiklerinin doruğa ulaştığını savunur.¹

Daha sonraları gerileme başlar ve 1960'larda iyice belirgin hale gelir. İngiltere'de kiliseye gidenlerin sayısı 19. yüzyılda artar, 20. yüzyılın başlarında doruğa ulaştıktan sonra yavaş yavaş azalır ve İkinci Dünya Savaşı'nda sonra hızlanan azalma 1960'lardan sonra iyice hızlanır.² ABD'ye gelince, kimilerinin hesaplarına göre kiliseye gidenlerin sayısı Devrim'den sonra 1960'lara kadar düzenli olarak artmış ve sonrasında da göreceli olarak küçük bir azalma göstermiştir.³

Bu bizi şaşırtmamalı elbette. Onu Reform dürtüsü bağlamında değerlendirmeliyiz ki bu dürtünün, dallarından biri "sekülerleşme" olan hareketin tamamının temelinde yattığı savunulabilir. Kiliseyi baştan kurmaya yönelik daha önceki tüm girişimler, geleneksel pratikleri giderek artan düzeylerde hedef alıyorlardı. Fransız Katolikliğinin 19. yüzyıldaki atılımından önceki son büyük yükselişi, 17. yüzyıldaki Karşı Reformasyon sayesinde gerçekleşmiştir; Karşı Reformasyon eskiden marjinal mütedeyyinler olan kişilere ulaşarak onları entegre etti. Kilise içinde kapsamlı misyonlar yürüttü. Benzer bir şey, daha Protestan olan Britanya ve Amerikan kültürlerinde de gerçekleşir; misyonlar ve canlandırma hareketleri insanları kiliseye çeker.

Britanyalıların ve Fransızların durumunda, 19. yüzyıl civarında bu misyonları destekleyenlerin bariz hedefi, inançsızlığı gerçek bir seçenek olarak elleri altında bulunduran yüksek tabaka ve entelijansiyaya mahsus bölünmeye uğramış metafiziksel-dinsel kültürün toplumun geri kalanına yayılmasını engellemekti. Bunun Restorasyon dönemi Fransız Katolikliğinin temel hedeflerinden biri olduğu şüphesizdir; ama 18. yüzyıl sonu İngiltere'sindeki Evanjelikal harekette, Chalmers'ın 19. yüzyıl başı İskoçya'sındaki çabalarında ve başka yerlerde de etkili oldu. Bu hareketlerin başarılı oldukları yerlerde başarılı olmalarının sebebi neydi? Ve 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra neden tümüyle çöktüler? Bu ülkelere baktığımızda, 1960'lar veya civarının bahsettiğimiz üç ülke için, hatta Batı dünyasındaki birçok ülke için dönüm noktası olduğunu görebiliriz. Ne oldu peki? Ve tabii bir de, sekülerleşme kuramının büyük muamması olmayı sürdüren ABD var. Bu toplumun diğer Atlantik ülkelerinden çok farklı olmasının sebebi nedir?

Bir dakikalığına bile bu soruları yanıtlayabilecekmiş gibi davranmam delilik olurdu. Genel faktörlerle açıklama getirmeye disiplinleri tarafından sevk edilen sosyologların bu sorularının, genelde bağlan-

tılandırıldıkları bağlamda yanıtlanmaları mümkün dahi olmayabilir. Gerçi sık sık, sosyologların yaklaşımlarının görüldüğü kadar doğru olmadığı ortaya çıkar.

Dolayısıyla sekülerleşme kuramında çokça bahsedilen faktörlerden biri “farklılaşmadır”, yani başta birlikte sürdürülen işlevlerin giderek belirginleşerek kendi normlarına, kurallarına ve kurumlarına sahip farklı alanlara dahil olmaları sürecidir.⁴ Örneğin ev bir zamanlar hem yaşam, hem de üretim alanıydı. Ama zamanla bu ikinci işlevini yitirdi ve artık üretimin gerçekleştiği müesseseler “ekonomi” olarak düşündüğümüz alanı teşkil ediyorlar. Benzer şekilde, kilise eskiden eğitim ve “hıfzıssıhha” hizmetleri sunardı, ama artık bu hizmetler genellikle devletin finanse edip işlettiği uzman kuruluşlar tarafından veriliyor.

Bu gelişmelerin konumuzun tamamıyla ilgili oldukları kesindir. Tanrı’yı ve dini çeşitli kamusal alanların sınırlarına ittikleri için bu gelişmelerin bir kısmının 1. sekülerliği tanımladıkları bile düşünülebilir belki de. Ama bu ikisini birbiriyle eşitlemek de sorunlara yol açar ve 2. sekülerliği farklılaşmayla açıklamaya kalkan olursa itiraz edilmelidir. Farklılaşmayla 1. sekülerliği eşitlemenin güçlüğü şuradadır: Belirli bir alandaki faaliyetlerin kendi içsel mantıklarını takip etmeleri ve eski türden, inanç temelli normlaştırmalara mahal vermemeleri, büyük ölçüde inanç tarafından şekillendirilemeyecekleri anlamına gelmez. Dolayısıyla modern ekonomideki bir girişimci, *ortaçağ kilisesinin* faiz yasağıyla uyuşamaz; ama bu, sofu bir Kalvincinin Tanrı’yı yüceltmeyi sürdürmesini, kazancının hatırı sayılır bir kısmını hayır işlerinde kullanmasını vs. engellemez. Benzer şekilde, çağdaş bir doktor da hastasını bir rölike dokunmaya göndermez, ama doktorluk mesleğini seçmesinin kökeninde inancı yatıyor olabilir. Farklılaşmayı 2. sekülerlikle ilişkilendirmek bariz sorunlara yol açar.⁵

Son durumda, doktor örneğindeki hata, sekülerleşmeyi sihirsizleştirmeyele özdeşleştirmektir. Ama eğer (bizim uygarlığımızda) sekülerleşmenin Hristiyan (ve/veya Musevi) inancının bir tür gerileyişini veya çöküşünü içerdiği düşünülüyorsa, böyle bir özdeşleştirme savunulamaz. Weber, Gauchet, Berger ve daha birçoklarının defalarca söylediği gibi⁶, Musevilik de Hristiyanlık da çeşitli zamanlarda çeşitli sihirsizleştirme türlerini beslemişlerdir.

José Casanova farklılaşmayla özelleştirmenin özdeşleştirilmesini ikna edici bir şekilde eleştirmiştir. Devlet, ekonomi ve bilim gibi seküler alanların birbirinden ayrılıp serbestleştiği kesindir. Ama bundan

“sekülerleşme sürecinin özelleştirmeyi ve kimilerine göre dinin modern dünyada marjinalleşmesini de getireceği” sonucu çıkmaz. Casanova’nın iddiasına göre, tersine günümüzde “dinin özel olmaktan çıkışına (*deprivatization*) tanık oluyoruz... Dünyanın dört bir yanındaki dinsel gelenekler, modernite ve sekülerleşme kuramlarının kendilerine biçtiği marjinal olma ve özelde kalma rolünü kabullenmeyi reddediyorlar.”⁷

Bazı belirgin durumlarda makul gelmekle birlikte kapsamları genişledikçe, örneğin kentleşmeyle 2. sekülerliği ilişkilendirince inandırıcı olmaktan çıkan genellemeler başka türden güçlükler açar. Kimileri ABD’de bu örnekteki genellemenin tam tersinin doğru göründüğünü savunur.⁸ Ayrıca bu genelleme 19. yüzyıldaki Büyük Britanya için de geçerli olmayabilir.⁹

Burada, bu tür tarihsel düşüncüler açısından kritik olan bir noktaya geliyoruz. Durumlar öyle çeşitli ve kendine özgüdür ki, tespit edilebilir ölçüde yinelenen faktörler bu durumlarda öyle farklı şekillerde anlaşılabilir ve yaşanabilir ki, sonunda belirli tikel ve rastlantısal niteliklere dayalı gibi görünen genellemelerden değil de ancak bu niteliklerin kendilerinden emin olabiliriz. Weber bu açmazın farkındaydı, Bruce da kendisini eleştiren kişileri eleştirirken bu noktayı güçlü bir şekilde gündeme getirir.¹⁰

Peki tüm bunlar “sekülerleşme” fikri açısından ne anlama geliyor? Uygarlığımızda bu ismi hak eden bir şeyin gerçekleştiği kabul edilmektedir; gerçi buna karşı çıkan düşünürler de yok değildir.¹¹ Ancak sorun bu şeyin tam olarak ne olduğunu belirlemektedir. Hatta “sekülerleşmenin” gerçekleşmediği iddialarının temelinde bile bu yorum meseleleri yatar.

Birçok ülkede geleneksel inançların ve pratiklerin özellikle son on yıllarda gerilediğini, Tanrı’nın eski yüzyıllardaki gibi kamusal alanda bulunmadığını ve başka değişiklikleri herkes görebilir. Ama bu değişikliklerin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı o kadar bariz olmayabilir.

Aslında itirazların iki zemini vardır. “Sekülerleşme” dindeki bir çeşit gerilemenin ismi olarak düşünülür genellikle. Dolayısıyla dinin çağımızda gerçekten görüldüğü kadar gerileyip gerilemediğini sorgulayabilirsiniz. Veya dinin o kadar da büyük bir alan kaplamadığını kabul edebilir ve belki de durumun hep böyle olduğundan şüphelenebilirsiniz. Bir başka deyişle, dinin geçmişteki bir altın çağına, bir “inanç çağına” ilişkin imgelerimizi sorgulayabilirsiniz; belki de dış görünüş değişse de, durum çok değişmemiştir aslında.

Bu iki iddia da yorum meseleleriyle ilişkilidir. Din nedir? Kişi dini büyük tarihsel itikatlarla veya açıkça doğaüstü varlıklara duyulan inançla özdeşleştirirse, din gerilemiş gibi görünür. Ama tinsel veya yarı tinsel inançların geniş yelpazesini işe dahil ederseniz ya da daha da geniş kapsamlı bir şekilde, kişinin en aziz tuttuğu şeyleri dini olarak düşünürseniz, o zaman dinin hâlâ eskisi kadar var olduğu savunulabilir.

İtirazın ikinci zemini, kendimizi nasıl bir geçmişle kıyasladığımızla ilgilidir. İnanç çağlarında bile herkes gerçek anlamda sofu değildi. Kiliseye nadiren giden gönülsüz cemaat üyelerine ne demeli? Onlar günümüzde dinsiz olduklarını ilan eden insanlardan çok mu farklıydılar?

Ben sekülerleşme tezinin bu itirazların, meydan okumaların çoğuna direnebileceğine inanıyorum. Ama bu, onları incelemekle önemli şeyler kazanılmayacağı anlamına gelmez. Bunu yapmak meydan okumalara yönelik açıklamalarımızı netleştirmemizi sağlar. Sonuçta birden fazla değişim gerçekleşmiştir; “sekülerleşme” başlığı altına neleri koymak istiyoruz? Din adamlarının artık insanları ondalık vergilerini vermiyorlar diye kilise mahkemelerinde yargılayamamaları, daha az dindar olduğumuz anlamına mı gelir? Kendi başına bu, evet demek için kesinlikle yeterli değildir. Günümüzde böyle şeylerin olmadığı ve olamayacağı, gayet sofu topluluklar var. Ve hiçbir papa ya da piskopos, İngiltere Kralı II. Henry’nin ve Fransa Kralı IV. Henry’nin yaptıkları gibi bir hükümdarı diz çöküp bağışlanma dilemeye zorlayamaz. Ama İngiltere Kralı VIII. Henry’nin Üstünlük Yasasını¹ dayattığı veya İmparator V. Charles’ın askerlerinin Roma’yı yağmaladığı devirlerde bu çoktan imkânsız hale gelmişti bile. “Sekülerleşmenin” temelde 16. yüzyılın başında gerçekleştiği anlamına mı gelir bu? David Martin “dini” 12. yüzyıl Katolikliğiyle özdeşleştirip de, sonra bu çizgiden her uzaklaşmayı gerileme kabul edemeyeceğimizi ikna edici bir şekilde savunmuştur.¹²

Buradaki entelektüel sorunun bir parçası ve verilen duygusal tepkin kesinlikle en büyük sebebi, sekülerleşme kuramının büyük kısmına zemin teşkil eden önemli bir “düşünülmeyen” (Foucault’nun terimini kullanıyorum) varlığıdır. Kuramın aleyhtarları bir sekülerleşme “ideolojisinden”, dinin yanlış olduğuna ve dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde gerilediğine hükmeden bir ideolojiden dem vururlar. Daha önce bahsettiğim çeşitli “Tanrı’nın ölümü” senaryoları bunun varyantları

İngiltere Parlamentosunun VIII. Henry’yi İngiltere Kilisesi’nin yüce lideri olarak tanıdığı 1534 tarihli yasadır. İngiltere’nin Roma’yla ilişkisini tümüyle kesen bu yasa İngiliz Reformasyonu’nun başlangıcı kabul edilir–y.n.

olarak görülebilir. Ama burada “ideoloji” terimini kullanmak isabet-sizdir. Çünkü partizanlığın âlimliği yendiğini, kötü niyetin hüküm sürdüğünü düşündürür. Bruce bu önermeye itiraz etmekte gayet haklıdır.¹³

Ama bu durum, sekülerleşme sosyolojisinin/tarihinin çoğunun bir “düşünülmeyen” tarafından etkilendiği/biçimlendirildiği iddiasını çürütmez; bu iddia söz konusu yazarın yaklaşımıyla daha karmaşık bir şekilde, yani sadece kişisel görüşlerin polemik bir uzantısı olarak değil daha ince bir şekilde, kişinin inanç ve değer çerçevesinin kuramsal tahayyülünü kısıtlaması bağlamında ilintilidir.

Bu polemikçi partizanlık, tarafsız sosyal bilimi desteklemek bir yana, onun önünde gerçek bir engeldir. Çağdaş bir eserin önsözünde şunu okuyoruz: “Burada ele alınan dinlerden herhangi birinin ‘doğru’ olup olmadığı sosyal bilimciyi ilgilendirmez. Sosyal bilimci daima tarafsızlığa değer vermeyi hedeflemelidir; bu ne kadar zor olsa da.”¹⁴ Vurgu koşul bildiren bu son cümlecikte olmalıdır. Tam olarak neyin vuku bulduğunu saptamak, dinin esas mahiyeti veya Hristiyan itikadının içeriği gibi konularda çok sayıda yorumlayıcı yargıda bulunmayı gerektirir ve bunlar kişisel inançlarımızdan derinden etkilenecektir. Yukarıda sözlerini alıntıladığımız yazar, kitabında dinin gerilemesinin bazı sebeplerini verir. Bilimin ve teknolojinin gelişmesinden bahseder. Bunun sebebi standart “Tanrı’nın ölümü” kuramını, yani bilimin dini çürüttüğü kuramını benimsemesi değildir. Tersine bunu açıkça reddeder. İnsanlar “inançlarını aleyhte gibi görünen kanıtlara karşı korumakta” fazlasıyla iyidir. Yazarın düşüncesi, hayat sorunlarına getirilen teknik çözümlerin bizde dine sırt çevirme eğilimi yarattığı şeklindedir. “Sığırları mantardan korumak için, etkililiği defalarca kanıtlanmış bir ilaç satın alabiliyorsanız, dinsel ayinlere veya büyülere gerek yoktur.”¹⁵

Ama bu bana öyle geliyor ki sihirsizleşmeyi dinin gerilemesiyle karıştırmak ve dolayısıyla uygarlığımızda egemen olan dinlerle, yani Musevilik ve Hristiyanlıkla sihirli dünya arasında var olan ve bazen çatışık da olabilen, yukarıda bahsettiğim ilişkiyi yine görmezden gelmektir. Yazarla buradaki görüş ayrılığımız, kişisel inançlarımız tarafından epeyce şekillendirildiğine kuşku olmayan din anlayışlarımızdan kaynaklanıyor.

Burada savunduğum, hepimizin kendi yaklaşımımızın esiri olduğumuz ve birbirimizi mantık yoluyla ikna edemeyeceğimiz şeklindeki “postmodern” bir tez değil. Tersine, bence başkalarını kendi yargılarını değiştirmeye sevk edecek ve (bununla yakından bağlantılı şe-

kilde) sempati alanlarını genişletecek savlarda bulunabileceğimizi düşünüyorum. Ama bu çok zor bir iştir ve daha da önemlisi, asla bitmez. Sosyoloji dersine girerken tek kalemde “değerlerimizi” kapıda bırakmaya karar vermemiz olacak iş değildir. Onlar içimizde, göz ardı edebileceğimiz bilinçli önermeler olarak yer etmezler zaten. Düşüncelerimizi çok daha derin bir düzeyde biçimlendirmeyi sürdürürler ve yol açtıkları çarpıklıkların en azından bir kısmını düzeltebilmek için, farklı yaklaşımlara sahip kişilerle sürekli fikir alışverişinde bulunmamız şarttır.¹⁶

Bu yüzden, sekülerleşmeyle ilgili “düşünülmeyenin” ve çeşitli dinsel inanç tarzlarının tartışmayı hangi yönlerden çarpıtabileceklerine karşı uyanık olmamız gerekir. Bu türden güçlü bir “düşünülmeyen” etkisi sahiden de vardır: Dinin gerilemesinin sebebini (a) dinin yanlış olmasına ve bilimin bunu kanıtlamasına veya (b) artık mantar hastalığını ilaçlarla geçirebildiğimiz için dinin giderek önemsizleşmesine veya (c) dinin otorite temelli olmasına ve modern toplumların bireysel özerkliğe giderek daha çok önem vermesine veya tüm bunların bir bileşkesine bağlayan bir yaklaşımdır bu. Bu yaklaşımın güçlü olmasının sebebi nüfusun geniş bir kesimi tarafından desteklenmesi değil -bu genişlik toplumdaki topluma değişir gibi görünmektedir-, genel dinsel pratiklerin oldukça yaygın olduğu ABD gibi ülkelerde bile birçok entelektüelle akademisyen tarafından benimsenmesidir. Hatta dinin dışlanması/gündem dışı bırakılması sosyal bilimin, tarihin, felsefenin, psikolojinin fark edilmeyen arka planının bir parçasıdır çoğu zaman. Aslında, inançsız din sosyologları bile sosyolojinin başka alanlarından meslektaşlarının böylesine marjinal bir fenomene gösterilen ilgiye şaşırdıklarından sık sık bahsederler.¹⁷ Bu tür bir ortam, bilinçsizce doğan çarpıtıcı yargıların kolayca, meydan okumayla karşılaşmadan serpilebilmesi için biçilmiş kaftandır. David Martin’in “sekülerleşmenin tasfiyesini”¹⁸ canla başla savunurken haklı olarak bahsettiği buydu.

Benim yazılarımda da bir başka “düşünülmeyen” tarafından şekillendirilir elbette ve bunu biraz irdelemek istiyorum, çünkü tartışmaları iletmenin yolunun bu olduğunu düşünüyorum. Ama bunu yapmanın en iyi yolu, onu genel geçer sekülerleşme kuramının büyük bölümünde örtük halde bulunan düşünülmeyenle karşılaştırmaktır.

Bu alandaki “geleneksel” kuram tarzlarının altında yatan temel fikir¹⁹, (bir anlamıyla) “modernitenin” (bir anlamıyla) “dini” bastırmaya veya indirgemeye meyilli olduğudur. Buna itirazım yok; bir

açıdan katılıyorum. Bu kitabın temel hedeflerinden biri, bu açığı netleştirmektir. Birçok geleneksel kuramcının sunduğu din tanımına da itiraz etmiyorum. Bruce da şu tanımlayıcı tasvirde bulunur: “Bize göre din, insani meselelerin koşullarını belirleme veya onlara müdahale etme kapasitesi bulunan, ahlaki niyetlere sahip, faillik gücü olan doğaüstü varlıkların veya gayrişahsi güçlerin ya da süreçlerin var olduğu varsayımına dayandırılan eylemlerden, inançlardan ve kurumlardan oluşur.”²⁰

İtiraz edilebilecek birçok ayrıntı vardır elbette. Bu tanımın en büyük sorunlarından biri net bir çizgi çekmesidir: Günümüzde “doğaüstüne” başvurmaz gibi görünen çeşitli “tinsel” yaklaşım formları vardır, ama bu konuda bir yargıya varmak güçtür çoğu zaman. Öte yandan bu çeşit bir sorunla herhangi bir tanımda da karşılaşılacaktır. Bundan daha rahatsız edici olan şey, “doğaüstü” teriminin Hristiyan uygarlığında gelişmiş olmasıdır; “doğal olan” ile ötesi arasındaki net sınıra başka yerlerde rastlanmaz. Bu tanım dünya tarihine veya bir dünya sosyolojisine hizmet etmek üzere kullanılsa, bu tür bir itiraz yapılabilirdi; ama biz burada esasen Batı’nın, eski Latin Hristiyanlık dünyasının tarihine bakıyoruz ve “doğaüstü” bu bağlamda az çok uygun bir terimdir.

Dahası, Bruce’un buradaki niyetine, sonunda hiçbir şeyin değişmediğini savunmamıza yol açacak geniş ve kapsayıcı bir “din” tanımını engellemek istemesine hak veriyorum. Önemli bir şeyin vuku bulduğu bariz; çoğu insanın “din” adıyla bildiği çok önemli bir şey geriledi. Bu terimi kitleler gibi kullanmak zorunda olmasak da, bu gerilemenin önemini anlamaya çalışmak istiyorsak *bir* isme ihtiyacımız var ve “din” kesinlikle en uygun olanı.²¹

Bruce’un tanımının sevdiğim bir başka yönü, “gayrişahsi güçleri” meseleye dahil etmesi ve dolayısıyla 2. Bölüm’de “sihirli” dinsel geçmişimizde kalmış “manevi güçler” dediğim şeylerin önemini teslim etmesidir.

Bu tanımlı akılda tutarak, asıl önemli fenomen konusunda Bruce’a katılabilirim:

“Sekülerleşme, başka şekillerde kavramsallaştırılması mümkün olsa da, temelde insanların inançlarıyla ilgilidir. Bir toplumun bir başka toplumdan daha “seküler” olduğunu söylediğimizde temelde kastettiğimiz şey, ikinci topluma kıyasla ilk toplumda daha az sayıda insanın hayatının dinsel inançlardan etkilendiğidir.”²²

Dini evrensel olarak tanımlama çabasından vazgeçtikten sonra, modernitenin neyi baskı altına aldığını daha ayrıntılı incelemek istiyorum. Birinci bölümdeki tartışmamızdan faydalanarak, bu fenomene aynı anda iki cepheden yaklaşmak istiyorum. Sadece “doğaüstü varlıkların, (yani Tanrı’nın) varlığında temellendirilen” inançlara ve eylemlere değil, aynı zamanda (bir makul karşılıklılık, yani birbirimizin gönenci için çalışmamız bağlamında dahi olsa) insanları gönenc olarak anlaşılan şeyin ötesine veya dışına götüren bir dönüşüm perspektifine de odaklanmak istiyorum. Hristiyanlık örneğinde bu, Tanrı’nın insanlara duyduğu sevgiye (*agape*’ye) iştirak etmemiz anlamına gelir ki, bu sevgi tanımı gereği herhangi bir karşılıklılığın ötesine geçen, adalet ölçütleriyle sınırlandırılmayan bir kendini veriştir. Bu inancın özgünlüğünü ancak iki yönden birden baktığımızda, yani hem insanüstü bir gücü (Tanrı’yı) varsayması hem de bu gücün bizi yapmaya davet ettiği şeyler, yani mümkün kıldığı dönüşüm bağlamında kavrayabiliriz.²³

Bu kadar ayrıntıya inmemin sebebi şu: Gerek gruplar arası, gerek grup içi, gerekse insanlar arası mücadelelerin, bu tür bir dönüşüm perspektifi ile 18. yüzyılda *modern ahlaki düzen* ve ticari toplum bağlamında ortaya çıkan (4. Bölüm’de bahsettiğim) görüş arasındaki kutuplaşma tarafından biçimlendirildiğine inanıyorum. Bu görüşe göre en yüksek gayemiz belirli türden bir gönencdir: Karşılıklı çıkar toplumunda ve bir karşılıklılık bağlamında, herkesin canının ve özgürlüğünün korunması temelinde mutlu olmaya çalışmasıdır. Her ne kadar bu bir tür Tanrı’ya yer veren inayetçi bir yaklaşım idiyse de, karşılıklılık düzeni için tehlike olarak, yani kısacası “fanatizm” veya “taşkınlık” olarak görülen herhangi bir yüksek dönüşüm illüzyonuna karşı çıkan bazı varyantlar doğdu. Bu ortamda kısa sürede ateist veya agnostik formlar geliştirecekti.

Uygarlığımızda hem görüşler hem temayüller açısından birbirinden çok farklı olan iki yaklaşım var gibidir. Tacir olarak yaşayıp gidecek yerde bunu reddeden, stigmatalı, yokluk içinde yaşayan Assisi’li Francesco hakkında ne düşünmeli? Kişi bu çağrıdan, gönencin ötesine geçme çağrısından derinden etkilenebilir ve ardından dönüşüm perspektifinin cazibesine kapılabilir veya Francesco’yu Hume’un “keşiş erdemleri” dediği şeyin kusursuz bir temsilcisi, nefsinden anlamsızca feragat eden biri ve sivil karşılıklılığa yönelik bir tehdit olarak görebilir.

Kendini, dönüşüm perspektifi ve içkin perspektif diyebileceğimiz bu iki nokta arasında konumlandırmak isteyen birçok insan vardır elbette. İçkin perspektifin genellikle materyalist bir yaklaşımla destek-

lendiği çağımızda özellikle geçerlidir bu. Birçok kişi iki aşırı uç arasında konumlanmış, materyalizmden ve daha dar bir karşılıklı çıkar ahlaki yaklaşımından uzak durmuş, ama bir yandan da Tanrı'nın hayatlarımız üzerindeki gücüyle ilgili fazlasıyla kapsamlı inançlara sahip olan dönüşümcü yaklaşımın katı iddialarına geri dönmek istememiştir. 19. yüzyıldan örnek olarak Victor Hugo akla geliyor; Üniteryenler ve Emerson gibi eski Üniteryenler ya da Matthew Arnold ve daha niceleri... Liste sonsuza dek uzatılabilir. Bu konum önemsiz değildir; hatta bazı çağdaş toplumlarda bunun bir çeşidi çoğunluk tarafından benimsenebilir (ama insanların muğlak ifadeleri hesaba katılırsa, bu konuda bir sayım yapmak hiç kolay değildir). Ama insanlar böyle bir konumu aşırı uçtaki iki perspektif tarafından kutuplaştırılmış bir alanda benimserler; kendilerini zıt kutuplara göre tanımlarlar, zıt kutuplardaki insanlarsa aynı nezaketi göstermezler ve genellikle kendilerini birbirlerine göre tanımlayıp, ortadakileri görmezden gelirler (veya haksızlık ederek onları da taraflardan birine katarlar). Aşırı uçlardaki iki perspektif, bütün bir alanı bu anlamda belirler.

Dolayısıyla “sekülerleşmenin” özünde yatan şu önermeye yoğunlaşabiliriz: Modernite, dönüşüm perspektifinin gerilemesine yol açmıştır. Dönüşümü temel mesele olarak ayırt etmek gibi bir dertleri olmasa bile, geleneksel sekülerleşme kuramcıları buraya kadar bana katılacaklardır. Öyleyse (geleneksel) sekülerleşme kuramıyla sorunum nedir?

Bütün bu tartışmadaki bir güçlük de “sekülerleşme” kuramının tam ne olduğunun biraz muğlak olmasıdır. Nitekim bu kuramın dar ve geniş kapsamlı versiyonları vardır. Benim genel geçer sekülerleşme kuramı dediğim şey üç katlı bir binaya benzetilebilir. Zemin katta gerçekçi bir iddia, dinsel inancın ve pratiklerin gerilediği ve “dinsel kurumların faaliyet ve etki alanlarının” geçmişe göre daraldığı iddiası vardır.²⁴ Bodrumda bu değişimleri açıklamaya yönelik bazı iddialar bulunur. Bruce açıklamasını toplumsal parçalanmaya (genellikle “farklılaşma” denilen şeyi de dahil ederek), cemaatin ortadan kaybolmasına (ve bürokrasinin büyümesine) ve artan akılcılığa dayandırır.²⁵

Ama en zengin versiyonlar bunlarla sınırlı değildir. Bunlar zemin katın üstüne, dinin günümüzdeki yeriyle ilgili bir kat eklerler. Hareketin tamamının bizi getirdiği nokta nedir? Günümüzde dinin ve inançsızlığın durumu, zayıf ve güçlü yönleri nedir? Burada 3. sekülerlik adını verdiğim alana geçeriz ve akademisyen olmayan pek çok kişiyi (ama sadece onları değil) bu alanda, üst katta yer alan yanıtlar ilgilendirir elbette.

Kişinin “sekülerleşme” kuramına katılıp katılmadığıyla ilgili karmaşanın çoğu, binanın ne kadarıyla ilgilendiğimiz konusundaki belirsizlikten kaynaklanır. Sadece zemin kattan bahsediyorsak, bazı ayrıntılar tartışılrsa da genel anlamda geniş çaplı bir mutabakat vardır. Bruce örneğin Martin ve Berger gibi kilise düşünürlerinin sekülerleşme konusunda hemfikir olduklarını öne sürer. Bodruma indiğimizde ve üst kata çıktığımızdaysa fikir ayrılıkları bariz hale gelir.

Genel geçer sekülerleşme kuramcılarını “revizyonistlerin” neden eleştirdiklerine bakalım. Yukarıda gördüğümüz gibi yapılan büyük itirazlardan biri, bu kuramcıların kentleşme, sanayileşme, sınıf toplumu veya bilimin/teknolojinin yükselişi gibi modernleşmeye has kimi çizgileri ayıklayıp, bunların sürekli olarak dinsel inancı zayıflatmaya ve önemsizleştirmeye çalıştığını iddia etmelerine yapılan itirazdır. Revizyonistler gerçekte modernleşme hareketinin çoğu zaman hiç de doğrusal olmadığını savunur. Kentleşme ve sanayileşme bazen, örneğin Britanya’da, 19. yüzyıl boyunca büyüyecek yeni formların gelişmesine yol açmıştır. Benzer bir durum Fransa’nın bazı bölgeleri ve Belçika için de geçerlidir. Yine İrlanda işçi sınıfı ve Galliler gibi belirli etnik gruplar için de öyle.

Geleneksel kuramcılara yöneltilen suçlama, bu modern gelişmelerin kendi başlarına inancı zayıflatıklarına veya inanmayı güç hale getirdiklerine her nasılsa inandıkları şeklindedir. Oysa yeni yapıların, eski formları sahiden zayıflatsalar da, yeni formların serpilmesine imkân verdiklerini görmeleri gerekir. Bu itham doğru gibidir, aksi takdirde geleneksel kuramcılar bu kadar bariz olan aleyhteki kanıtları kolayca göz ardı etmezlerdi. Bir başka deyişle revizyonistler suçu, geleneksel kuramcılar için “düşünülmeyen” olan şeye atarlar.

Bunun özellikle de uzmanlık alanları 19. yüzyıl olmayan ve genellikle tarihle ilgilenmek zorunda hissetmeyen sosyologlara haksızlık olduğu düşünülebilir. Yine de suçlama doğruluk payı taşıyor gibidir. Wallis ve Bruce’un istisnalara getirdikleri açıklamalara bakınca bu izlenim güçlenir. Kilisenin sekülerleşmeyi yavaşlatıcı veya engelleyici bir role bürünebildiğini (İrlanda ve Polonya örneklerinde görüldüğü gibi) kabul ederler, ama sonra şu sonuca varırlar:

Bu belirgin tarihsel ve kültürel süreçler basit bir bulgusal ilkeye, toplumsal farklılaşmanın, toplumsalaşmanın ve akılcılaştırmanın sekülerleşmeyi doğurduğuna işaret eder; bunun istisnası da dinin bireyleri doğaüstüyle ilişkilendirmek dışında faaliyetler içerisinde bulunduğu durumlardır.²⁶

Bu son cümlecğin daha önceki din tanımı ışığında, “doğüstü varlıklar” bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Dinin bizi bunlarla ilişkilendirmek dışında yapacak şeyler bulduğunu söylemek, dinsel kurumların tanım gereği din dışı olan başka işler ya da görevler bulduklarını söylemektir. Burada din kendi başına faaliyet göstermez, başka bir şeyi destekler. Bir başka alanda (burada “kültürel savunma” alanında) “işlevi” vardır.

Bunun düşündürdüğü şey, “dinin” modernite koşullarında artık bağımsız bir motive edici güç olmadığıdır. Yukarıda bahsettiğim kutuplaşma bağlamında açıklarsam: Dönüşüm perspektifinin insanları moderniteye çekme gücünü büyük ölçüde yitirdiği, dolayısıyla da eskiden din tarafından desteklenen eylem ve kurumların ancak başka bir motivasyondan güç alırlarsa varlıklarını sürdürülebilecekleri varsayılır.

Ama böyle bir iddiada bulunmakla şimdiden üst kata çıkmış oluyoruz. Bodrumla üst katın yakından bağlantılı oldukları anlaşıyor; yani “sekülerleşmenin” yol açtığı gerilemelere getirilen açıklama, kişinin dini günümüzde gördüğü yerle yakından ilişkilidir. Bu pek şaşırtıcı sayılmaz; tarihte yapılan her açıklama, açıklayıcı kuramı anlamlı kılan bir insan motivasyonları yelpazesini arka plan olarak benimser. Örneğin dini mutlaka “üstyapı” olarak gören ve dinsel formları hep, örneğin ekonomik yapılarla ve süreçlerle açıklayan çeşitli “materyalist” açıklamalar aslında dinsel amaçların bağımsız bir etkisi olduğunu reddederler. Genel geçer sekülerleşme kuramının modern çağa ilgili söylediğini iddia ettiğim şeyleri tüm zamanlar için ileri sürerler.²⁷

Dolayısıyla zemin katta bir arada olan insanların arasında bile görülen önemli bir anlaşmazlık sebebi, tarihsel bakımdan açıklayıcı olan bodrumla ilgili olarak da anlaşmazlığa düşmelerine sebep olacak şekilde üst katı farklı algılamalarıdır. Yukarıda bahsettiğim tarihsel tartışmaların temelinde yatan en büyük sebep budur.

Dinin bağımsız motivasyon gücüne sahip olduğunu görünüşe göre reddeden bu yaklaşımı alıp da yukarıda bahsettiğim, modern teknolojinin büyüye ve sihirli dünyaya inanmayı güçleştirdiği tezini benimseyen dışlamayla birleştirebilirsek ve dinle ilgili genel bir kurama dönüştürürsek (“sığırları mantar hastalığından korumak için dinsel ayinlere veya büyülere gerek yoktur...”), bazı güçlü kapsayıcı kabullerle karşı karşıya kalırız. Bu kabulleri iki (birbiriyle bağlantılı) önermeyle açıklayabiliriz belki: (1) yok olma tezi, (2) türev olgu olma tezi.

İlk teze göre, dinsel inançların ve eylemlerin bağımsız motivasyonu (hep türev olgu değil idiyse eğer), modernite koşullarında yok olmaya meyillidir. İkincisine göreyse dinsel inanç ve eylem modernite koşulla-

rında (belki de her zaman) ancak bir türev olgu olabilir, yani belirgin amaç veya niyetler için işlevseldir. İkinci tez yukarıda alıntılıdığım “bulgusal ilkede” zımnen mevcut gibidir; birincisiyse Bruce’un “sekülerleşme yaklaşımını eleştirenlere” atfettiği bir görüşü, “örtülü bir din talebinin sürdüğü” görüşünü reddetmesinde görülür gibidir.²⁸

Ama bu tezleri Bruce’la Wallis’e atfetmemin sebebi onları açıkça (tamamen ve net bir şekilde) ifade etmiş olmaları değil, bu önermelerin aksini benimsemiş olsalar farklı fikirleri savunacak veya en azından bazı beyanlarının daha fazla savunma gerektirdiğini hissedecek olmalarıdır (bunun dolaylı bir sebep olduğunu kabul ediyorum). Öte yandan bu iki önermenin benzerlerini benimseyen birçok kişi var elbette. Ve onların içkin perspektifi benimsemiş kişilere neden makul geldiklerini anlayabiliriz. Makul gelmelerinin sebebi (a) bu yaklaşımı savunan insanlara göre bilimin dini zaten çürütmüş olması ve/veya (b) dinsel saiklerin şimdiye kadar sadece insanlık durumunun yol açtığı ıstırapla, acıyla ve umutsuzlukla ilişkilendirilmiş olmasıdır (“kalpsiz bir dünyanın kalbi” – Marx; ümitsizlik – E. P. Thompson). Buna göre, insanlar kendi dünyalarının kontrolünü ele geçirdikçe din itkisi körelecektir.²⁹

Peki Bruce dinin günümüzdeki yeri hakkında ne söylemektedir? Siğirların mantar hastalığına ilişkin alıntı, Bruce’un (a)nın tadil edilmiş bir versiyonunu benimsediğini gösterir gibidir. Bruce’un konumu Renan’ın şu sağlam öngörüsünün 20. yüzyıl sonundaki, sadeleştirilmiş bir benzeri gibi görünmektedir: “il viendra un jour où l’humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique”³⁰ [İnsanlığın artık inanmayıp bileceği bir gün gelecek; insanoğlu tıpkı fizik alemi çoktan bildiği gibi, gün gelecek ahlaki ve metafizik alemi de bilecek]. Aslında Bruce’un söyledikleri, Renan’ın insanların “inançlarını aleyhte gibi görünen kanıtlara karşı korumakta” aslında ne kadar iyi olduklarını görebilse belki de söyleyeceği sözlerdir. Öte yandan Bruce kendini eski materyalist-rasyonalist duruştan, Comte’un bilimin eninde sonunda dini ortadan kaldıracığı fikrinden kesinlikle uzak tutmak istemektedir.³¹

Bruce gelişmenin sonunu farklı görür gibidir; materyalizmin evrenselleşeceğini değil, kayıtsızlığın yaygınlaşacağını öngörür.

Ne de olsa dinsel kültürün parçalanması zamanla, Reformasyon öncesi dönemin yaygın, sorgusuz sualsiz kabul edilen ve incelenmeyen Hristiyanlığının yerini dine karşı aynı ölçüde yaygın, sorgusuz sualsiz kabul edilen ve incelenmeyen bir ilgisizliğin almasıyla sonuçlanmıştır.³²

İlkeli ateizm ve agnostisizm olağan yaklaşım haline gelmeyecektir muhtemelen, çünkü onlar “dinsel kültürlere ait özellikleridir ve Victoria döneminde doruk noktadaydılar.”³³ Bunun yerine, meselenin tamamının giderek ortadan kalkacağı söylenir gibidir. Dinle ilgili bazı siyasi meselelerde, örneğin Fransa’da monarşist Katoliklerle ruhban sınıf karşıtı Cumhuriyetçilerin birbirleriyle vahşice savaşmalarında görülen süreç dinde de görülecektir. İki tarafın da adanmış partizanlarının sayısı azalacak ve sonunda (umulur ki) ileriki kuşaklar bu çekişmeyi anlamsız bulacaktır.

Veya Bruce’un daha sonraki bir kitabında söylediği gibi:

“Bence vanlacak nokta bilinçli bir dinsizlik olmayacak; dinsiz olmak için dini fazlasıyla umursamak gerekir. Nihai nokta yaygın bir ilgisizlik (Weber’in dine sağrılık dediği şey) olacak; toplumsal öneme sahip ortak bir din bulunmayacak ve ortak dinsel fikirler, insanların zihinleri hep silinse ve dünyayı, dünyadaki yerlerini sıfırdan düşünmeye başlasalar benimseyebilecekleri müşterek fikirlerden fazlası olmayacak.”³⁴

Bu doğru olabilir elbette, ama bana hiç mi hiç inandırıcı görünmüyor. Çünkü “dine talebin” öylece ortadan kalkıvereceğini düşünmüyorum. Bence durumumuz (insanlığın daimi durumu mu demeli?) iki talebe açık olmak. Biri (en azından uygarlığımızda) dönüşüm perspektifinin cazip bulunmasından kaynaklanıyor. Diğeriyse bu yönde bir talebe gösterilen direnişlerden kaynaklanıyor. Bunların sebebi kısmen, kültürümüzdeki dönüşüm perspektifinin süregelen versiyonlarıyla ilgili suiistimaller ve çarpıtmalar; diğer sebepten bu perspektifi benimsemenin bizi kültürümüzde gelişmiş olan ve derinden bağlı olduğumuz insan gönenci tarzlarından uzaklaştırma riskini barındırması.

Toplumumuzda (yani Batı’da) önce Hristiyan inancının bir formu veya giderek çoğullaşan dünyamızda, Museviliğe veya İslama ya da Budizme bağlılık cazip gelir. İkinci tepki, insan gönenci için tehlikeli olduğu, hatta onun düşmanı olduğu gerekçesiyle dinin “laik” veya “seküler” yaklaşımla eleştirilmesi/reddedilmesi şekline bürünmüştür. İkinci tepki kişiye iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın mutlak ölçütü olarak görülen bu gönencin belirli bir tanımını benimsetir. Bu duruşlardan her birinin temeli zayıftır; başka bir duruş tarafından dengesizleştirilmeye açıktır. Bir dönüşüm perspektifinin veya bu perspektifin doğasının geniş kapsamlı ve mutlak olduğunu öne süren bir şeyin cazip bulunması ikinci tepkiyi çarpıtabilir. Birinci tepkiyse kül-

türümüzdeki güçlü selamet imgelerinin yol açtığı bütün şüphelere ve çekincelere karşı savunmasızdır.

Bu herkesin sıkıntı hissettiği anlamına gelmez. İnsanlar çoğu zaman, hayatlarının en azından büyük kısmını bu konumlardan veya daha önce bahsettiğim çeşitli uzlaşmacı yaklaşımlardan birini benimseyerek sakince geçirmeyi başarabilirler. Sıkıntı hissetmeyen dışlayıcı hümanistler vardır; pürüzsüz hayatlar süren inançlılar da vardır; hatta bunlar kendi performanslarından çok memnundurlar. Bu sonuncular bir dönüşüm perspektifini tamamen anlamadan benimsemiş olabilirler. (Hatta böyle bir risk bir ölçüde tüm inananlar için söz konusudur.) Ama hepsi de, diğer talebin gücünü hissedecekleri durumlarla karşılaşabildikleri ölçüde savunmasızdır. Sıkıntıyı onlar hissetmeseler bile çocukları hisseder çoğunlukla. Bana göre bu, 1960'lardan alınacak derslerden biridir; o zamanlar mutlağa duyulan özlem, "dinsel" bir forma bürünmese de gayet barizdi.

Tüm bunları söylerken tarafsız bir duruşu benimsediğimi, herhangi bir "düşünülmeyen"den etkilenmediğimi öne sürmüyorum. Tersine, ben diğer perspektiften bakıyorum; örneğin Assisi'li Francesco'dan etkileniyorum ve bağımsız dini gayelerin ortadan kalktığı bir gelecek tablosunu hiç inandırıcı bulmayışımın bununla ilgisi var.³⁵ Ama burada basit bir yenişemezlik durumu olduğu, birbirimize kendi nihai önermelerimizden yola çıkarak bildirilerde bulunduğumuz anlamına gelmiyor bu. Muhtemelen, dini gayelere ilişkin bakış açılarından sadece bir tanesi gerçekte olup bitmiş şeyleri daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Perspektiflerden birini değil de diğerini benimsemek, bazı fikirlerin anlaşılmasını kolaylaştırır; ama yine de bu fikirlerin asıl tarihsel anlatıdaki yerlerini saptamak gerekir.

O yüzden son yüzyıllarla ilgili, farklı bir sekülerleşme tablosu sunan alternatif bir bakış açısını açıklamaya çalışayım. Özetlersek, saptanan değişimlerin hemen hepsi (örneğin kentleşme, sanayileşme, göç, eski toplulukların parçalanması) eski dinsel formları olumsuz etkilediği ölçüde, popüler tezin doğru olduğu söylenebilir. Bunlar bazı eski pratikleri olanaksız kılmışlardır çoğunlukla; bazı pratiklerse anlamlarını ya da güçlerini yitirmişlerdir. Bu, bazı grupların Hristiyanlığa veya hatta tüm dinlere karşıt bir yaklaşımı (örneğin Jakobenizm'i, Marksizmi veya -İspanya'da görüldüğü gibi- anarşizmi) topluca benimsemelerine yol açmıştır; ama insanların çöküşe yeni dinsel formlar geliştirerek tepki verdikleri de olmuştur. Bu kısmen Metodizm ve

dalları gibi yeni mezheplerin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Ama aynı zamanda yeni organizasyon tarzlarıyla ve Katolik Kilisesi gibi daha eski, yerleşik kiliselerin yeni tinsel yönelimleri benimsemeleriyle de gerçekleşebiliyordu.

Şimdiki durumumuza yol açan bir başka gelişmenin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde, daha net konuşursam 1960'larda ve sonrasında görüldüğü söylenebilir. Bu gelişmede, önceki çöküşe tepki veren 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başı yapılarının temelleri, ancak büyük bir kültürel devrim şeklinde tanımlanabilecek bir şeyle sarsıldı. Biz bunu analiz edip tartışırken, yeni formlar evriliyor.

Bu yorum, popüler yorumun göz ardı ettiği bazı şeyleri görmemizi sağlar. Birincisi gerilemeyi çizgisel olarak görmez, yani tek bir koşullar öbeğinin yüzyıllar boyu süren düzenli etkisi sonucunda değişmez, yekpare bir şeyin gerilediğini düşünmez. Gerileyişteki sürekliliğin sebebi eski formların temellerinin hem (aşağı yukarı) 19. yüzyıl başlarında, hem de 20. yüzyıl sonlarında sarsılmasıdır. Süreksizliğin sebebiyse söz konusu formlarla onları temellerinden sarsan güçlerin birbirinden farklı olmasıdır.³⁶ İkinci olarak bu yorum, süreksizliği fark etmemizi ve bunun yanı sıra, dinsel formların nasıl değiştiklerini ve günümüzde nasıl tekrar değişmekte olduklarını görmemizi sağlar.

Kısacası popüler teze katılmaya en çok zemin katta yakınım; bodruma gelince, orada bazı çakışmalar vardır: Kentleşme, göç gibi faktörler etkilidir. Ama bunlar, bağımsız dinsel motivasyonları körelterek etkili olmadılar. Tersine, sekülerleşmenin bu amilleri tarafından sekteye uğratılan veya uygun olmaktan çıkan formların yerini alacak yeni formların yaratılmasına katkıda bulundular ve bulunuyorlar. Tüm bu gelişmenin yönü, inancın sönme yoluna girdiğini göstermiyor.

Dolayısıyla bunun, dinin değişmeden kaldığını ve dinin sürekliliğinin sekülerleşmeyi (zemin katı) çürüttüğünü gösterme çabası olmadığının anlaşılmış olması gerekir. Tersine eski formlardan arındırılmış günümüz sahnesi, daha önceki herhangi bir dönemden tümüyle farklıdır. Eşi benzeri görülmemiş bir dinsel, din dışı ve din karşıtı yaklaşımlar bolluğu bu sahnenin ayırt edici özelliğidir ve muhtemel konum alışların sayısı durmadan artmakta gibidir. Dolayısıyla konumların karşılıklı kırılğan hale geldiği pek çok durum ve bunun sonucunda da farklı yaklaşımlar arasında hareketlilik söz konusudur. Kişinin sosyal ortamı belirleyicidir doğallıkla, ama inancın ya da inançsızlığın tartışma götürmediği bir ortam bulmak giderek güçleşmektedir. Bunun bir sonucu olarak da, inancın oranı görülmemiş ölçüde azalmış ve



inançsızlığınki ise görülmemiş ölçüde artmıştır; hele dini, dönüşüm perspektifi bağlamında tanımlarsanız durumun böyle olduğu daha da bariz hale gelir.

Dolayısıyla benim “sekülerleşme” konusundaki fikrim (ki inançlı biri olarak benimsediğim perspektif tarafından biçimlendirildiğini açıkça itiraf ediyor, ama yine de onu argümanlarla savunabilme-yi umuyorum), dinde kesinlikle bir “gerileme” olduğu şeklindedir. Dinsel inanç artık çeşitli itiraz ve ret formlarını içeren bir seçenekler alanında yer alır; Hristiyan inancının yer aldığı alanda başka birçok tinsel seçenek de vardır. Ama ilginç olan öykü basit bir gerileme öyküsü değil, aynı zamanda kutsalın veya tinsel bireysel ve toplumsal hayatla ilişkisinde yeni bir konuma gelmesinin öyküsüdür. Bu konum değiştirme, günümüzde tinsel hayatın yeni formlara bürünmesine ve Tanrı’yla ilişkili ve ilişkisiz şekilde var olmanın yeni yollarının belirmesine yol açmıştır.

2

Son iki yüz küsur yılın, bir elit inançsızlığı çağından (18. yüzyıl) kitlesel sekülerleşme çağına (21. yüzyıl) geçişin son derece basit bir tarihçesini sunarsam, bu yorumun neleri içerdiğini daha iyi açıklayabilirim belki. Farklı safhaların arasındaki ayrımı belirtmek için bazı Weber tarzı ideal tipleri işin için sokmak istiyorum.³⁷ Eski dinsel formların altının sonraki gelişmeler tarafından nasıl oyulduğunu anlatmıştım. Bunlar en iyi şekilde, iki açıdan tanımlanabilir belki: İçinde dini hayatın sürdürüldüğü toplumsal matris ve bu hayatı belirleyen tinsel formlar.

İlk ideal tip “Eski Rejim” matrisidir. Burada, modern toplumsal tahayyülleri yukarıda irdeleyişimi göz önüne alırsak, (elitler arasında dolaşan Aydınlanmacı fikirlere kıyasla) halk arasında yaygın olan düzen anlayışının modernlik öncesi türden olduğunu, *ilahi iradede* veya ezelden beri geçerli olan *yasada* ya da varlıkların doğasında temellenen bir hiyerarşik tamamlayıcılık düzeni anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Bu düzen fikri hem geniş toplumsal ölçekte (her biri kendi mevkisine sahip kralın, lordun, piskoposların, soyluların emrindeyizdir), hem de köyün veya cemaatin mikrokozmosunda geçerlidir; burada da rahipler ve soylular (İngiltere’de toprak ağaları ve papazlar) nüfuz sahibidir ve herkes kendi yerini bilir. Aslında geniş ölçekte topluma ancak bu yerel mikrokozmosa üyeliğimiz sayesinde ait oluruz.

Reform geçirmiş toplumlarda bile, bu cemaat dünyasında kolektif ritüellerin yeri hâlâ büyüktür. Bu toplumlarda durum, geçmişten hangi ritüellerin devralındığıyla ilgilidir kısmen ve bu ritüeller listesinin Katolik veya Protestan toplumlarınkinden farklı olacağı barizdir. Ama Protestan toplumlarda (ve hatta bazı Katolik bölgelerinde, örneğin Jansenistlerin idaresinde olanlarda) “sihirli” ve “pagan” unsurları ortadan kaldırmaya yönelik tüm çabalara karşın,³⁸ örneğin İngiltere’de “halk dinine” ait unsurlar hatırı sayılırdır. Bu unsurlar yasak ritüellerden ziyade, kilise şenliklerine yüklenen geleneksellik dışı anlamlardan ibaretti (gerçi, örneğin “bilge kadınlara” danışmak gibi yasak ritüeller de uygulanıyordu).

Dolayısıyla İngiltere’nin bazı bölgelerinde Kutsal Cuma önemliydi; sadece teolojik açıdan münasip olduğu için değil, aynı zamanda taşıdığı güç sayesinde ekin ekmeğe uygun bir gün olduğu ve haçlı pas-kalya çörekleri evleri yangından korumayı sağladığı için de. Yılbaşı Arifesi, Aziz Mark Yortusu (24 Nisan), Cadılar Bayramı ve Aziz John Yortusu’nda (23 Haziran) da benzer gayriresmi içerikler vardır. Bu ritüellerin kökeninde eski pagan gelenekleri yatıyordu çoğunlukla (örneğin Cadılar Bayramı kısmen Keltlerin Samhain festivalinden esinlenilmişti) ve amaç “kötülüğü uzak tutmaları, iyi şans getirmeleri ve cemaatin birliğini pekiştirmeleriydi”.³⁹ Cemaat üyelerinin çoğu, yetkililerin zulmüne ve tacizine uğramadıkları sürece, daha geleneksel ayin alışkanlıkları ile bu gayriresmi içerikler ve ritüeller arasında uyumsuzluk görmüyorlardı. Getirdiği faydalı yan etkiler Kutsal Cuma gibi belirli günlerin kutsallığının bir parçasıydı onlara göre. Eksen çağ öncesi ve sonrası dinsel unsurlar soruna yol açmadan birlikte var olabiliyorlardı.

Bunu belirtmek önemlidir, çünkü ruhban olsun olmasın reformcu elitler daha sonraları, halk dininin büyük bölümünü “pagan” ve “batıl” olduğu gerekçesiyle göz ardı etme eğilimi sergilediler. Dinin “Aydınlanmacı” eleştirisini yapanlar da bu konuda reformcuların izinden gittiler ve hep birlikte, sanki Kutsal Cuma halkın gözünde sadece ekinlere iyi geldiği için önemliymiş gibi davrandılar. “Sihirsizleşmiş” modern çerçeveden bakınca, eski zamanların katı reformcu din adamlarının yaklaşımını benimseme halk dininin Hristiyan inancından büsbütün ayrı olduğunu düşünme eğilimine gireriz; çiftçi atalarımız da yerinde bir bağdaştırmacılıkla bu yaklaşımı benimseyebilirlerdi, ama onların durumunda bir araya gelen unsurlar birbirinden epey farklı olurdu ve farklı ilkelere dayandırılırdı: Hristiyanlık Tanrı’ya



bağlılıkla ve onu sevmekle ilgilidir, halk ritüelleri ise kontrolle ve manipülasyonla. Burada faydalandığım yazarlar arasında Obelkevich bu yaklaşıma en yakın kişi gibi görünür bazen.⁴⁰

Ama bu, halk Hristiyanlığındaki eksen çağ öncesine ait tabakaların yapısını yanlış anlamaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, eksen çağ öncesi dinin ritüelleri insan gönencini güvenceye almakla ve hastalık, salgın, sel gibi tehditlere karşı korunmakla ilgiliydi. Bunlar 2. Bölüm'de eksen çağ sonrası uzlaşma dediğim dönemde de devam ederler ve selametten, kurtuluştan, sonsuz hayattan veya Nirvana'dan daha yüksek bir iyiliği hedefleyen bir dinsel formla birleştirilirler. Bu dinsel form genellikle keşişler, Sannyasiler, Bhikkhular, yani Weber'in din "virtüözleri" dediği elitler tarafından daha saplantılı bir şekilde gözetilir. Ama kombinasyon yabancı unsurların bir araya gelmesinden ibaret değildir. Gerçek bir birlikte yaşama söz konusudur genellikle.

Eksen çağ öncesi dönemde bile ritüel, günümüzde anlayacağımız şekilde bir çabadan, yüce güçleri manipüle etme çabasından ibaret değildi; çünkü bu yüce güçlere duyulan huşu ve çoğunlukla da onlara karşı gelmenin yanlış olduğu hissi ritüele eşlik ediyordu. Bu boyut örneğin "haddi aşma" gibi bir terimde ve bahsedilen ihsanlara duyulan minnet ve bağlılık hislerinde açığa çıkar.⁴¹ Daha da kesin olan şey, eksen çağ sonrası din çerçevesinde bu huşu ve bağlılık tarzlarının değişmesidir. Kutsal Cuma'da ekim yapmanın mahsulü artırmasını ele alalım. Manipülatif yorumun göz ardı ettiği husus, bu güne güç atfeden halk anlayışının geleneklere uygun bir anlayış olmasıdır: O gün İsa'nın bizim için öldüğü gündür. Aynı şeye Hristiyanlık tarihinde örneğin röliklerle ilgili inançlarda da rastlarız. Bu bağlamda Philippe Boutry'nin 19. yüzyıldaki Ain bölgesiyle ilgili kitabında verdiği modern bir örnekten bahsedebiliriz. Curé d'Ars henüz daha hayat-tayken cemaat üyeleri onun "röliklerini", kişisel eşyalarını toplama-yaya başlamışlardı. Ancak bunun sebebi kendisinin cemaat için "aziz papaz" haline gelmiş oluşuydu ve buradaki azizlik ölçütleri evrensel kiliseninkilerle aynıydı: hayırseverlik, dua, fedakârlık vs... Williams "iyi papazın" ve onun tarafından kutsanmanın önemini vurgularken benzer bir noktaya değinir. İyilik kriterleri tümüyle Hristiyancaydı: iyilikseverlik, açıklık, cemaatle ilgilenmek, kendini düşünmeden vermek gibi kriterlerdi.⁴²

Benzer şekilde, geçiş ritüellerinin de resmi olmayan içerikleri vardı: Vaftiz, cemaate katılma töreniydi; kiliseye kabul ayini ise sembolik bir yetişkinliğe geçiş ayiniydi. Sarah Williams lohusa kadınlar için yapılan törenin, elit olmayan Anglikanlar için 20. yüzyıla kadar önemini sürdürdüğünü göstermiştir. Doğum yaptıktan sonra, çocuğu kiliseye getirene kadar dışarı çıkmamanız gerekiyordu. İhlaller çoğunlukla komşular tarafından cezalandırılıyordu. Ama bu ritüellerin “koruyucu” gücü, onların “Hiristiyan” içeriklerinden ayrı olmadığı gibi tersine bu içerikte, yani örneğin bir çocuğun doğumu için Tanrı’ya şükredilmesinde temelleniyordu.⁴³

Bu dinsel form içerisinde Hiristiyan olanı “pagan” olandan net bir şekilde ayırt edemeyiz. Ancak yine de bu “Eski Rejim” tarzı dinsel yaşayışta önemli bir boşluk vardı. Aynı ritüeller ruhban ve/veya ruhban olmayan elitler tarafından da halkın çoğunluğu tarafından da başka başka şekillerde anlaşılıyor ve yaşanıyordu. Gördüğümüz gibi, elitler halk ritüelleri ve pratiklerinin birçoğundan huzursuz oluyorlardı ve onları değiştirmek, hatta yasaklamak istiyorlardı çoğu zaman. Halkın kendi dinsel yaşamını nasıl anladığına ilişkin ise doğal olarak elimizde çok daha az belge var. Ancak gerek saydığımız örneklerle gerekse başkalarına bakıldığında rahiplerdeki kişisel azizlik alametlerini önemsedikleri ve bunlara karşı hassas oldukları, bu alametleri hayırseverlikle, cemaate bağlılıkla, (toprak ağası gibi nüfuzlu kişilerle fazla içli dışlı olmak yerine) herkese açık olmakla ilişkilendirdikleri ve cinsel ya da başka türden kahramanca fedakârlıkları (doğrudan hayırseverliğe hizmet eden bir feragat değillerse) daha az önemsedikleri kesin gibidir. Geri kalanlar içinse halk dininin son derece önemli bir festival boyutu vardı: Azizlerin günleri ve türbelere yapılan yolculuklar dinsel seremonilerle daha dünyevi şenlikleri, yani şölenleri ve dansları... birçok din adamına fazla gelişigüzel görünen bir şekilde birleştiriyordu. Bu da din adamlarıyla sürtüşmeye yol açan sebeplerden biriydi ve Reform isteyen din adamları için bir saldırı hedefiydi.⁴⁴

Bu “Eski Rejim” formunda, kilise üyeliğiyle millî, ama son derece yerel bir topluluğun parçası olmak arasında yakın bir bağlantı vardır; bu bağlantı kısmen korumaya, şans getirmeye, kötülüğü uzak tutmaya yönelik ritüel formlar ile resmi geleneksel ritüel ve duaların bir arada var olmasıyla güçleniyordu. Bu ritüel formlar bireyleri, ama aynı zamanda cemaati de korumak için tasarlanmışlardı. Bu derin, eksen çağ öncesi düzeyde bazı pratiklere herkesin katılması gerekiyordu. Katılmayan kişi tüm topluluğu hayal kırıklığına uğrattırdı. Eksen



çağ öncesi ile eksen çağ sonrasının bu sentezi, hedefi kişisel bağlılığı (çoğu) cemaat ritüelinden üstün kılmak ve büyüyle, paganlıkla ilgili unsurları bu ritüellerden temizlemek olan bir Reform sürecinden geçmiş topluluklarda bile süregelmektedir.

Ama bu yerel topluluk formları bozulur. Bozulma bir bakıma Reformasyonla başlar, ama halk dininin gücü onların tekrar, çoğunlukla başka bir zeminde yeniden inşa edilmelerini sağlar. Yukarıda (2. Bölüm’de) gördüğümüz gibi, sosyal elitlerin halk kültürünün büyük bölümünden soyutlanmaları ve hatta ona düşman olmaları, onu baştan yaratmaya çalışmaları modern dönemin tamamının bir özelliğidir. Elitlerin sıklıkla dayattıkları şeylerden biri “sihirsizleştirmedir”, yani “sihrin” ve gayriresmi dinin bastırılmasıdır. Bu da “Eski Rejim” formları dediğimiz şeylerin bozulmasına yol açar.

Elitlerin çoğunlukla, bu değişimleri dayatabilecek kadar büyük güçleri vardır ve bu değişimleri istikrarsız kılan şey tam da halk formlarından uzak olmalarıdır. Daha önce bahsettiğim gibi, sadece bireylerin hatta öncelikli olarak bireylerin değil, bütün bütün toplumların pratiklerini belirlemek sihirli bir dünyada var olan dinin doğasındandır.

Bu çeşit bir din, elitlerin dine yüz çevirişine karşı özellikle korunmasızdır, çünkü elitler çoğu durumda, merkezi kolektif ritüelleri tamamen sona erdirmeseler bile epeyce kısıtlayabilecek konumdadırlar. Kral artık rolünü yerine getiremeyecek hale gelirse ne yapılabilir ki? Veya rölikler ve aziz heykelleri yakılırsa, güçlerinden faydalanmayı nasıl sürdürebiliriz?

Dolayısıyla tepeden inme reform, halk dininin büyük bir kısmına şiddetli bir son verebilir ve ilgili insanların çoğu için o dinin yerine yeni bir şey koyması da gerekmez. Ve bu sadece fiili bir son olmayıp aynı zamanda bir çeşit çürütme olarak da görülebilir. Bazı eşyalarda ve mekânlarda güçler ve tesirler bulunduğu inanan kişiler açısından, bunların tahrip edilmesinin korkunç bir misillemeye yol açmaması bile güçlerini yitirdiklerinin göstergesiydi. Böylece reformcular inancı yaymakta defalarca kullanılmış bir pratiği devam ettirdiler. Aziz Boniface pagan Almanların kutsal meşesini devirince, tek başına bu gösteri istenen etkiyi uyandırmaya yetti. Ve Meksika’da *conquistador*’ların izinden giden misyonerler, yerlilerin tapınaklarını ve dinlerini aynı niyetle yok edip benzer sonuçlar aldılar.⁴⁵

Sürecin geri kalanıyla ilgili çok bilgimiz yok maalesef, çünkü elit olmayanların fikir ve görüşleri neredeyse asla ayrıntılı kaydedilme-

miştir. Ama hem önsel olarak hem de bildiklerimizin ışığında düşündüğümüzde elit olmayanların kısmen eskilerden, kısmense yeni inancın ya da inançların sunduklarından esinlenip, yeni bir yaklaşım ve pratikler dizisi geliştirerek boşluğu doldurmaya başlamış olmaları muhtemel görünmektedir.

İngiliz Reformasyonu bunun, çeşitli süreçleri hakkında az çok fikir sahibi olduğumuz ilk örneklerinden birini sunar. İngiliz Reformasyonu başta elitler tarafından dayatıldı ve çoğunluğun süreğen inancı olan Katolikliğin temel uygulamalarını zorla bastırdı.⁴⁶ Elitler arasında bir azınlık Katolikliğe inancını yitirdi; hatta Lollardizm akımını benimsemiş bazı kişiler Cromwell ve Cranmer'in gelişini neredeyse iki yüzyıl öncelidiler. Ama çoğu insanın boşluk, yitirmişlik hissine kapılması Mary döneminde eski inancın biraz değiştirilmiş şekilde geri getirilmesine uygun koşullara yol açtı. Ama o yüzyıl sonlarında, eski pratiklerle yeni litürjinin uzlaştırılmasının, çoğunluğu İngiltere Kilisesini benimsemeye yönelttiğini görürüz; ki bu uzlaş, geneli püriten olan azınlıkların eleştirilerine maruz kalmıştır ve daha sonra da kalacaktır.

Elitlerin yol açtığı bu yıkım ve halktaki yeniden biçimlendirme süreci sonraki yüzyıllarda defalarca yineleni. Örneğin Fransa tarihinde, 17. yüzyıl Karşı Reformasyonunda özellikle Jansenist din adamları halk pratiklerini sık sık yasaklamış ya da lağvetmişlerdir. Ardından, Jakoben dönemdeki Devrim ve Hristiyanıslaştırma süreci, ayrıca rahiplerle piskoposların hapsedilmesi ve sürgüne gönderilmesi de dinsel pratiğin ağır bir şekilde sekteye uğramasına yol açmıştı.

Bu son olayla birlikte yeni bir döneme girdiğimiz barizdir. Yıkıcılar ilk kez boşluğu doldurmak için yeni bir anti-Hristiyan ideoloji sundular. Kısa vadede son derece başarısız oldular: Cumhuriyet ve yeni takvim tutmadı. Ama uzun vadede, Katolik ve "Cumhuriyetçi" elitler Fransa'yı kendilerine göre biçimlendirmek için savaşa tutuştular.

Kavga Napoleon'un düşüşüyle başladı. Katolik Restorasyon Kilisesi kaybettiklerini geri kazanmaya çalıştı ve birçok lider grup tarafından, dindarlık ve/veya toplumsal düzen kaygısı sebebiyle desteklendi.

Ama Restorasyon Kilisesinin çabaları yukarıda "barok" toplumsal tahayyül dediğim şey çerçevesinde kaldı büyük ölçüde. Aslında, Devrim'in ertesinde ortaya çıkan ultramontan kilise bu tahayyüle yeni bir form kazandırır; emir akışı aşağıya doğrudur. Tanrı'dan gelen

Latince "dağların ötesi" anlamına gelen ultramontanus'tan türetilmiş bu sıfat Katolik Kilisesi içinde, Alpler'in ötesinde yaşayan papanın üstünlüğünü ve kilisenin merkezileşmesini vurgulayan cenalı ifade eder-y.n.



emirler hiyerarşiyle yayılır ve hedef hiyerarşik tamamlayıcılığa sahip, içinde bütünün iyiliği için her zümrenin üzerine düşeni yaptığı, tamamen Hıristiyan bir toplumun geri getirilmesidir. Başlangıçta tahtla kilise arasındaki ittifak onaylanır, ama kilisenin kritik öneme sahip konumunu koruma hedefinin bariz şekilde mümkün kıldığı daha “demokratik” bir varyantta diğer hiyerarşiler terk edilir ve diğer açılardan, tamamlayıcı eşitlikte temellenmiş bir topluma rehberlik etme rolü sadece kiliseye kalır. Bu, 20. yüzyıl başlarındaki “Hıristiyan Demokrasisi” formülüdür.

Devrim’in yol açtığı hasara karşın, diğer “barok” tahayyüller gibi bu da başlangıçta, *formlara* dayalı eski hiyerarşik anlayışların çoğunu ve halk düzeyinde ise sihirli dünyanın büyük bölümünü, gelenekselliğe uyarlanmış şekilde de olsa hâlâ içinde barındırır. Toplum hâlâ organik olarak görülür ve kişinin bu organik bütündeki yeri temelde yükümlülük ve vazifeyle tanımlanır. Kilise bütün toplumun kilisesidir ve herkes ona ait olmalıdır; dahası toplumsal yükümlülüklerin zorlayıcı gücü, kilisenin savunduğu ve açıkladığı kutsaldan gelir. Böyle bir kilisenin organize ettiği toplumlar bu (gevşek) anlamda, kilisenin kutsalıyla toplumun kutsalının bir olması anlamında “Durkheim tipi” toplumlardır. Gerçi birincil ve ikincil odakların ilişkisi tersine çevrilmiştir, çünkü Durkheim’e göre başlıca odak noktası toplumdur ve kutsalda yansıyan da odur; oysa ultramontan Katoliklikte bunun tersi geçerlidir.

Hıristiyanlığı her yerde tekrar egemen hale getirmeye yönelik bu çaba, laik liberal veya radikal hareketlerde tezahür eden ve sık sık Fransız Devrimi’nden ilham alan karşı çabalara yol açtı. Sonuçta derin bir ayrılık oluştu ve orta sınıflarda önemli düzeylerde anlaşmazlık baş gösterdi. Dahası bu anlaşmazlık çoğunlukla aşağıya, alt sınıfa ve işçi sınıfına (özellikle bu ikincisine) yayıldı. Bunun sebeplerinden biri gayet barizdi: Ultramontan kilise genellikle monarşik-hiyerarşik statükoyu desteklemek suretiyle, bu statükodan mustarip kişileri aleyhtarlığa itiyordu.⁴⁷

Ama burada muhtemelen daha derin bir faktörün etkili olduğu kilisenin “Hıristiyan Demokratik” felsefeye geçmesinden anlaşılmaktadır. Modern çağın karakteristik özelliği olan, elitlerle kitleler arasındaki kültür uçurumu toplumdaki herkese uyan bir kilisenin desteklenmesini zorlaştırır. Yani çeşitli sosyal çevrelerin dinsel yaşamları ortaçağa kıyasla birbirinden çok daha farklıdır muhtemelen; ortaçağda elitlerin çoğu, sıradan insanları hacca gitmeye, rölikleri ziyaret etmeye

sevk eden dinsel kültürü paylaşıyorlardı hâlâ. Dahası, o çağdaki ayrılıklara baskın çıkan bir şey vardı: Sihirli bir dünyada dinden asla ayrı tutulamayan müşterek bir gaileye sahip olunduğu hissi söz konusuydu. Ekinlerimizi korumak için kilise bölgesinin “sınırlarını turlamamız” veya doluyu engellemek için *carillon de tonnerre*’i [gök çanları] çalmamız gerekiyorsa, toprak ağasından çiftçiye dek hepimiz bu işin içindeyiz demektir.

Ancak sınıf çatışması kuşkusuz, kültürel-dinsel yabancılaşmayı iyice artırmıştır. Organik bir cemaatin parçası olmadığımız ve sömürüldüğümüz anlayışı belirince -ki bu anlayışın Eski Rejim’in doruğunda bile yüzeyden asla çok aşağıda olmadığını görebiliriz-, yerleşik kilisenin hangi tarafı desteklediği meselesi ortaya çıkar. Avrupa’nın çoğunda yanıt genellikle belliydi: Hiyerarşi yerleşik düzeni, yani toprak ağalarıyla işverenleri destekliyordu. Bunun tersini gösteren örnekler, elit olmayan kişilerin kiliseden uzaklaşmaya mecbur olmadıklarını düşündürmeye ancak yetiyordu.

Sunduğumuz açıklayıcı resme kentleşme ve sanayileşme süreçleri bu noktada dahil olur. Kentleşme ve sanayileşme, kısmen yer değiştirmelerle ve az sayıda kilise bulunan yerlere büyük göçlerin yaşanması yoluyla, ama daha da önemlisi kitleleri bu formları anlamlı kılan kilise cemaati bağlamından çıkararak *eski rejim* formlarının çözülme sürecini hızlandırır. Halk dini büyük ölçüde tarımla bağlantılıydı veya tikel bir cemaatin gelenekleriyle ilişkiliydi ve yeni tarihsel bağlama dahil olacak şekilde ıslah edilemezdi (bununla birlikte, halk dinine ait pek çok unsur canlı kalmayı sürdürdü). İlerleyip Üçüncü Cumhuriyet dönemine geldiğimizde, taşradan şehirlere göçün ve ordu gibi yeni milli kurumların eski usullerin bozulmasında etkili olduklarını görürüz. 19. yüzyılda Fransa’nın kırsal kesimlerinde ortaçağ Katolikliğinin birçok formu, Jansenistlerin ve Jakobenlerin çabalarına karşın sürmekteydi.⁴⁸ Örneğin insanlar hâlâ dolu tehdidiyle karşı karşıyayken *carillon de tonnerre*’i çalıyorlardı. Ama bu pratiklerin tamamı, “sihirli” dinde tipik olduğunu gördüğümüz şekilde bir toplulukla bağlantılı olmakla kalmıyordu; belirli bir topluluk tipiyle, cemaatle bağlantılıydı. Bu topluluğun erozyona uğraması ve dağılması, üyelerinin kentlere taşınmaları, topluluğun pratiklerinin altını oymakta ve onları önemsizleştirmekte elitlerin dayattığı Reform kadar, hatta bazen daha da fazla etkili oldu.

Bütün bunlara bir de uğraşılması gereken yeni elitler (kentli işverenler ve yargıçlar) eklenince kısa sürede sınıf savaşı patlak verdi. Si-



hirli dünya ortadan kalktığında veya kentli işçilerde görüldüğü gibi o dünyayla farklı türden bir ilişki kurduğumuzda, elit kültürü kendi yolundan gittiğinde ve bu yol kiliseye egemen hale geldiğinde, işverenlerle sınıf çatışması çıktığında, insanlarda kaçınılmaz bir yabancılaşma hissi baş gösterir. Ve böylece insanları ultramontan toplumlarda genellikle seküler hümanist olan bir karşıt bakış açısına yöneltmek mümkün hale gelir.

Tüm bunlar ana etkiyi doğurma konusunda el birliği ederler. Yani eskiden geçici süreliğine göçmen olmuş kişilerin tersine, yaşayan bir cemaatle artık ilişki kuramayan yeni kent sakinleri⁴⁹ manevi hayatlarında boşluk hissederek ve bu yeni koşullarda topluluk ittifakları kurmanın ve yeni formlar oluşturma yollarını bulmaları gerekir. Kentli işçi sınıflarının 19. yüzyıl sonunda Hristiyanlaştırılması çoğunlukla, yeni laik ideolojileri benimsemelerinden ziyade bununla ilgiliydi. Aynı dönemde, kentli İngiliz emekçi sınıfın dini pratiklerindeki gerilemeyle ilgili olarak da aynı şey söylenebilir belki de.

Ama boşluk doldurulmayı talep eder ve yeni laik ideolojiler olası ve bazen de güçlü adaylardır; özellikle de yeni işçi sınıfının ve sosyalist hareketlerin lider ve örgütleyicileri bu ideolojilerden etkilenmişlerse... 16 yüzyıl sonunda İngiltere’de hâlâ, boşluğu ancak Hristiyanlık formlarıyla doldurmak mümkündü. 19. yüzyıl sonu Avrupa’sındaysa seçenekler oldukça artmıştı. Dışlayıcı hümanizm türleri artık seçenekler arasındaydı. Ve kilisenin genellikle tepkisel olan duruşu onları daha da makul kılıyordu.

Bu türden bir gelişme Fransa’da ve İspanya’da görüldü; hatta benzer bir şey bazı Protestan toplumlarda da gerçekleşti, örneğin Prusya-Almanya’daki işçi sınıfı felsefi olarak materyalizme bağlı bir sosyal demokrat harekete yöneldi.⁵⁰

Ancak ilginçtir, bütün hikâye bundan ibaret değildi. 19. yüzyıldaki ultramontan kilise de halk kitlelerinin, sadece köylülerin değil işçiler dahil kentlilerin de desteğini almakta takdire şayan ölçüde başarılıydı. Bunun sebebi ultramontan kilisenin, dine sırt çevirmiş bir dünyada değişmeden kalan bir kilise olduğunu öne sürmekle birlikte, aslında bazı kritik biçimlerde bu dünyaya uyum sağlamış geçmiş olmasıydı. Jansenizmin başını çektiği katılıktan, günahkârlara sert davranmaktan vazgeçip Alfonso de Liguori’nin daha 18. yüzyılda savunduğu daha şefkatli yaklaşımı benimsedi. Mucizelerin gerçekleştiği söylenen yerlere, örneğin Lourdes’a (ki en ünlüleridir) ve halka özgü dindarlık tarzlarına daha hoşgörölü ve açık hale geldi. Daha sıcak, daha duygusal bir

dindarlık önerdi; Kutsal Kalp'e ibadet bunun başlıca örneklerindendir. Bu değişikliklerden bazıları taktiksel olabilir, ama çoğunun sebebi Avrupa'da bir bütün olarak şimdiden güçlü olan ve kilisede de kaçınılmaz olarak yer eden post-romantik akımlarda aranmalıdır. Kilise sebepleri ne olursa olsun, eski Reformcu elitlerin kitlelere yönelik suçlayıcı ve küçümseyici tavrına az çok sırt çevirmiştir.

Uyum sağlama bir başka kritik şekilde daha oldu. Kilisenin resmen benimsediği tahayyülün hiyerarşide temellenmiş bir "Eski Rejim" tahayyülü, içinde herkesin kendi yerini bulduğu ve itaatkârlığın hiyerarşiden kaynaklandığı organik bir toplum tahayyülü olduğunu yukarıda söylemiştim. Ama aslında kilise, bu tavırdan pratikte vazgeçmeye başladı, çünkü yapmak istediklerinin çoğu kadim hiyerarşilerin mevcut düzeni korumasını değil, ruhban sınıfından olmayan insanların yeni kurumlarda örgütlenmelerini gerektiriyordu. Bu örgütlenmenin bağlı toplama (örneğin, Sacré Coeur de Montmartre'nin inşası için başlatılan muazzam kampanya), hac yolculukları ve kiliseye bağlı olmayan çeşitli misyonların (ki bazıları sonradan topluca "Katolik Eylem" olarak adlandırıldı) kurulması gibi sebeplerle yapılması gerekiyordu. Katolik Kilisesi ister istemez seferberlik işine bulaştı. Seferberlikten kastım insanların belirli bir hedef doğrultusunda örgütlenip organizasyonlara üye yapılmalarıdır. Bu, katılımcıların bizzat yarattığı yeni kolektif eylem tarzlarının ortaya çıkması anlamına gelir ve Eski Rejim modelinde bunun yeri yoktur. Giderek içerik, formun ardından çıkıp belirgin hale gelmeye başladı. Bu içeriğin ne olduğunu daha iyi görmek için şimdi ikinci ideal tipimizi takdim edeceğim.

3

Bu tip esasen Seferberlik Çağı diyebileceğimiz şeyle ilgilidir.

Burada "seferberlikten" kastım nedir? Anlamındaki belirgin boyutlardan bir tanesi insanların iknaya, iteklemeyle, zorla ya da göz korkutmayla yeni tarz topluluk, kilise ve birlik formlarına yöneltilmeleri sürecini ifade etmesidir. Hükümet eylemleri, kilise hiyerarşileri ve/veya diğer elitler tarafından insanların, sadece yeni yapılara uyum sağlamaya değil, aynı zamanda toplumsal tahayyüllerini, meşruiyet anlayışlarını ve kendi hayatlarında veya toplumlarında neyin asli önem taşıdığına ilişkin fikirlerini de az çok değiştirmeye sevk edilmeleri anlamına gelir genel olarak. Bu tanım göz önüne alındığında, seferberlik İngiliz Reformasyonunda ve 17. yüzyıldaki Fransız Karşı

Devrimi'nde çoktan gerçekleşmişti... hatta daha da eski bir örnek olarak Haçlı Seferleri gösterilebilir. Ama bu değişiklikler daha geniş bir toplumsal bağlamda, *krallık* ve *kilise* bağlamında gerçekleşiyordu ve bu ikisi seferberliğin bir ürünü olarak görülmüyorlardı; tersine zaten var oldukları ve her türlü meşruluğun değişmez ve değiştirilemez zeminini oldukları düşünülüyordu.

Ancak “seferberlik çağı”nda bu zemin artık yoktur. Sahip olmak istediğimiz her türlü siyasi, toplumsal, dinsel yapının seferberlik yoluyla var edilmesi gerektiği giderek netleşir. Bu durum paradigmaları Eski Rejim’e dayanan “gericilere” bile er geç bariz görünür. Çoğunlukla bu anlayışı kabullenmeye razı olmadan önce, o doğrultuda eylemde bulunmaya zorlanırlar. Söylemleri de er geç değişir ve eski düzene ait olan, geri gelmesini istedikleri özellikler Tanrı’nın arzusu-na uygun veya *doğayla* uyumlu oldukları için belki ebediyen geçerli olan, ama yine de henüz var olmayan ve var edilmesi gereken idealler, tesis edilmeleri gereken formlar halini alır. Bu anlayışın politik/dinsel yelpazede belirmesiyle birlikte Seferberlik Çağına gireriz.

Eski Rejim modeli, kiliseyle devleti iç içe geçirerek bize Tanrı’nın onayladığı bir hiyerarşik düzende yaşamayı sunuyordu. Bu modeli benimsemiş topluluklarda Tanrı’nın varlığı kaçınılmazdı; otoritenin kendisi kutsalla bağlantılıydı ve Tanrı’ya çeşitli şekillerde yakarılması sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçasıydı. Ama geçmişimizde bunun birden fazla formu yer alır. 16. ila 19. yüzyıllar arasında, ortaçağda ve Batılı olmayan bazı uygarlıklarda da süregelen bir orijinal modeli bırakıp çok farklı bir modele geçtik. Seferberlik tipi olarak adlandırmak istediğim şeyi işte bu ikinci model tanımlıyor.

Daha önceki “Eski Rejim” formu, “sihirli” denebilecek dünyayla bağlantılıydı. Burada Max Weber’e bariz bir gönderme yaparak, onun terimi olan “sihirsizleştirilmiş”in zıt anlamlısını sunuyorum. Sihirli bir dünyada kutsal ile dünyevi arasında büyük bir karşıtlık vardır. Kutsaldan kastım kiliseler gibi belirli mekânlar, rahipler gibi çeşitli failer, büyük şöenler gibi çeşitli zamanlar, ilahi olanı veya tanrısalı barındıran ekmek şarap ayinine katılmak gibi eylemlerdir. Bunlara karşıt olarak başka mekânlar, kişiler, zamanlar ve eylemler dünyevi olarak görülür.

Sihirli bir dünyada, Tanrı’nın toplumda var olabilmesinin bariz bir yolu vardır; kutsalın mahallinde var olur. Siyasi toplum bu mahallerle yakından bağlantılı olabilir ve bizzat siyasi toplumun da daha yüksek bir düzlemde var olduğu düşünülebilir. Ernst Kantorowicz “mistik be-

den" teriminin Avrupa tarihindeki ilk anlamlarından birinin "Fransa krallığı" olduğunu söyler.⁵¹ Kralın kendisi bu iki düzlem arasındaki bir halka olabilirdi, ölümlü ve ölümsüz bedenleriyle her iki düzlemi de temsil edebilirdi.

Veya biraz farklı bir dilden konuşursak, bu eski toplumlarda krallık, yalnızca faniliğin kural olduğu sıradan, seküler zamanda değil, yüksek zamanlarda da mevcuttu. Farklı farklı yüksek zaman çeşitleri vardır elbette. İçerisinde akışın tamamen ötesine geçtiğimiz bir düzeye sahip Platoncu ebediyet; Hristiyan geleneğine göre Tanrı'nın ebediyeti, yani zamanın bir çeşit toparlanması olan ebediyet ve Mircea Eliade'ın kullandığı anlamda kökenler zamanı.⁵²

İlerleyen sihirsizleşmeyle birlikte, özellikle Protestan toplumlarda hem kozmosla, hem de siyasi yönetimle ilgili bir başka model biçimlendi. Bu modelde *tasarım* kritik önem taşıyordu. Kozmosu ele alırsak, sihirli dünyadan Newton sonrası bilime uygun şekilde tasarlanmış ve içinde yüce varlıkların etrafımızdaki evrende kesinlikle *ifade edilmedikleri* bir kozmosa geçildi. Ama yine de, örneğin Newton gibi biri evrenin Tanrı'nın görkemini sergilediğine yürekten inanıyordu. Evrenin *tasarımından*, güzelliğinden, düzenliliğinden, ama aynı zamanda da Tanrı'nın yaratıklarının, özellikle de bizim, diğerlerinden üstün olan yaratıkların gönencine uygun şekilde biçimlendirilmiş olmasından anlaşılmaktaydı bu. Tanrı'nın varlığı artık kutsalda değildi, çünkü sihirsizleştirilmiş bir dünyada kutsal kategorisine yer yoktu. Tanrı'nın *tasarımı*, O'nun var olduğunu, eskisi kadar büyük bir kuvvetle düşündürebilirdi yine de.

Tanrı'nın kozmostaki bu mevcudiyeti bir başka fikirle, Tanrı'nın siyasi yönetimdeki varlığıyla uyumludur. Burada da benzer bir değişim gerçekleşir. Kutsal iki boyutta da yer alan bir kralın içinde değildir. Ama Tanrı'nın tasarımına açıkça uyan bir toplum kurduğumuz ölçüde var olabilir. Bu toplum, örneğin Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde bahsedilen türden, Tanrı'ya ait olduğu düşünülen bir ahlaki düzen fikri çerçevesinde kurulabilir: İnsanlar eşit yaratılmıştır ve yaratıcıları onlara devredilemez bazı haklar vermiştir.

Bildirge'de bahsedilen ve o zamandan beri dünyamızda egemen olan ahlaki düzen fikri, *modern ahlaki düzen* dediğim şeydir. Önceki düzenlerden çok farklıdır, çünkü bireylerden yola çıkar ve onların ancak hiyerarşik bir düzende tamamen insan failer olabileceklerini önsel olarak varsaymaz. Üyeleri temelde kozmosu yansıtan ve onunla bağlantılı olan bir toplumda gömülü failer değil, artık gömülü olma-



yan ve zaman içinde birbirleriyle işbirliğine girmiş bireylerdir. İşbirliğinin temelindeki tasarım, her bireyin hayatta kendi emelleri doğrultusunda hareket etmekle diğer bireylerle karşılıklı çıkar ilişkisi içinde olmasıdır. Böyle bir toplumun karşılıklı çıkar için tasarlanması, içindeki herkesin başkalarının haklarına saygı duyması ve onlara belirli türlerde karşılıklı yardım sunması gerekir. Bu formülü ilk ortaya atan kişilerden en etkilisi John Locke'tur, ama böyle bir karşılıklı hizmet düzeninin temel fikri farklı varyantlar halinde bize kadar ulaşmıştır ki bunların arasında örneğin Rousseau'yla Marx'ın sundukları gibi daha radikal olan varyantlar da vardır.

Ama o eski zamanlarda, plan ilahi bir plan ve düzen de *doğal hukuk* yani Tanrı'nın hukuku olarak görüldüğü için, bu gereksinimleri karşılayan bir toplum kurmanın Tanrı'nın tasarımını gerçekleştirmek olduğu düşünülüyordu. Böyle bir toplumda yaşamak, içinde Tanrı'nın bulunduğu bir toplumda yaşamaktı; Tanrı sihirli dünyadaki gibi kutsal aracılığıyla değil, onun Tasarım'ını uyguladığımız için bu toplumda var oluyordu. Buna göre Tanrı yaşam tarzımızın tasarımcısı olarak vardır. Ünlü bir sözü alıntılırsam, kendimizi "Tanrı'nın egemenliğindeki tek millet" olarak görürüz.

ABD'yi bu yeni düzen fikrinin bir örneği olarak göstermekle, Robert Bellah'nın son derece verimli olan Amerikan "vatandaş dini" fikrinden esinlenmiş oluyorum. Bu kavrama günümüzde yapılan itirazlar anlaşılır ve haklıdır elbette, çünkü vatandaş dininin bazı koşullarına artık meydan okunmaktadır; ama Bellah'nın Amerikan toplumunun hem doğumuyla, hem de iki yüzyıl sonraki haliyle ilgili temel bir noktaya parmak basmış olduğu şüphesizdir.

Bellah'nın örneğin Kennedy'nin *göreve başlama konuşmasından* ve daha da büyük ölçüde Lincoln'un ikinci *göreve başlama konuşmasından* yaptığı alıntıların bulunduğu pasajları tek başına anlamlandırabilecek olan temel fikir, Tanrı'nın emellerini gerçekleştirmenin Amerika'nın görevi olduğu fikridir. Günümüzde birçok inançsız kişiye tuhaf ve tehditkâr gelebilecek olan bu fikir, belli haklara sahip özgür bireylerden oluşan düzen anlayışıyla bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. "Doğa yasalarından ve doğanın Tanrı'sından" dem vuran Bağımsızlık Bildirgesi'nde bahsedilen buydu. Bu yasaların meşruiyeti hem deistler hem de teistler için, tanrısal tasarımın bir parçası olmalarında temelleniyordu. Amerikan Devrimcilerinin aktivizminin buna eklediği şeyse tarihin bir tiyatro olduğu, bu *tasarımın* tiyatrodaki zaman içinde gerçekleştirilmesi gerektiği ve gerçekleşeceği yerin kendi toplumları

olacağı anlayışıydı... Lincoln sonradan bu anlayıştan “dünyanın son ve en iyi şansı” şeklinde bahsedecekti. Amerikan Devrimcilerinin kendilerini Tanrı’nın niyetlerini gerçekleştiren kişiler olarak görmeleri, Protestan Amerika’daki Kitabı Mukaddes kültürüyle birleşince, Amerika’nın kuruluş dönemlerindeki resmi retorğinde sık rastladığımız kadim İsrail benzetmesini mümkün kılıyordu.⁵³

Günümüzdeki akıl karışıklığının sebebi, hem bir sürekliliğin hem de süreksizliğin söz konusu olmasıdır. Modern ahlaki düzen fikrinin belirli bir biçimine verilen önem sürmektedir. Amerikalıların hâlâ Kurucuların ilkeleriyle hareket ettiklerine inanmalarını sağlayan budur. Görüş ayrılığının sebebiyse bu düzeni haklı, meşru kılan şeyin, kesinlikle herkes için değilse de çoğu kişi için artık Tanrı’nın *inayeti* olmamasıdır. Düzen artık sadece doğada veya bir uygarlık anlayışında hatta güya sorgulanamaz olan ve çoğunlukla Kant’tan esinlenen önsel ilkelerde temellenmiştir. Öyle ki bazı Amerikalılar Anayasa’yı Tanrı’dan kurtarmak isterken, tarihsel bağları daha kuvvetli olan başkaları bunu Anayasa’ya zarar vermek olarak görür. Günümüzdeki Amerikan Kulturkampf’ının [Kültür Savaşı] sebebi budur.

Ama ABD’nin moderniteye yolculuğu, birçok Amerikalı tarafından genel paradigmaya uygun görülse de, aslında oldukça istisnai bir yolculuktur. Bütün Batı toplumları Eski Rejim formundan Seferberlik Çağına ve daha ötesine geçerek şimdiki durumumuza gelmişlerdir. Bu geçişi aşağıda anlatacağım. Ama yolculuk eski Avrupa’da çok daha sarsıntılı ve çatışmalıydı. Yukarıda bahsettiğim gibi, eski varlık modelini çok daha uzun zamandır benimsemiş Katolik toplumlarda bu özellikle geçerliydi. Evet, bu model sihirsizleştirmeden etkilenmişti ve giderek daha çok taviz vermişti; hiyerarşik düzenin bir bakıma dokunulmaz kabul edildiği, kralın kutsal sayıldığı bir modeldi, ama aynı zamanda içine işlevsel meşruiyet unsurlarının sızmaya başladığı, örneğin monarşi yönetiminin düzen için vazgeçilmez olup olmadığının sorgulandığı bir modeldi. Bunu “barok” uzlaşma olarak düşünebiliriz.

Bugün yaşadığımız duruma uzanan yol, toplumdaki bu iki tanrısal mevcudiyet formundan geçerek, aşağıda tanımlayacağım başka bir yere bağlanır. Katolik “baroğundan” geçen yol, katastrofik ve fırtınalı bir devrim sürecine doğru ilerler. “Protestan” yol ise daha olaysızdır; dolayısıyla izinin sürülmesi bazı açılardan daha güçtür.

David Martin bazı derinlikli eserlerinde⁵⁴ “Protestan”, daha özelden de “Anglofon” yolun ilginç bir tasvirini vermiştir. Bu yolu tutmuş top-

lumlardaki egemen toplumsal tahayyül formları gitgide karşılıklı çıkar düzenine odaklanmıştı ve “barok” düzen bu toplumlar için uzak ve az çok iğrenilecek, kısacası “Papist” bir düzen olarak görülür.

Bu zihniyet çerçevesinde, meşru dinsel bağlılığın ancak gönüllü olabileceği giderek bariz hale gelir. Bu konuda bir dayatmada bulunmanın meşruiyeti giderek azalır. Ve böylece, halkın elitlerin idaresindeki dine yabancılaşması, eski kiliselerden çok farklı olan yeni gönüllü birliklerin kurulmasına yol açabilir. Wesley’ci Metodistler bu birliklerin prototipidir, ama bu türden serbest kiliseler asıl 18. yüzyıl sonunda ABD’de patlama yapmış ve Amerikan dinini dönüştürmüştür.

Metodistler yenidir, ne kilisedir ne de tarikatır, bugün artık “mezhep” dediğimiz şeyin bir ön formudur. Troeltsch’in kullandığı anlamda bir “kilise”dir ve bünyesinde toplumun tüm üyelerini barındırdığı iddiasında bulunur; tıpkı Katolik Kilisesi gibi, görevinin herkesin kilisesi olmak olduğunu düşünür. Bazı ana Reformasyon kiliseleri de aynı hedefe sahiptiler ve örneğin Almanya’da, İskandinavya’da ve başlangıçta İngiltere’de de bütün bir toplumu kendileriyle birlikte ihtilafa sürüklemeyi başardılar.

Ama Troeltsch’ün kastettiği anlamda “tarikatlar” (yani “kurtarılmışlarla”, üyeliği gerçekten hak edenlerle ilgilenenler) bile aslında amacına ulaşamamış kiliselerdi. Yani ya İngiltere’deki Presbiteryenler gibi, bir milli kiliseyi ele geçirmeyi hedefliyorlardı ya da bazı Anabaptistler gibi toplumun genelinden umudu kesmişlerdi ve sırf bu yüzden toplumla ilişkilerini minimuma indirmeye çalışıyorlardı. Kendilerine dinsel yaşam anlayışlarına uygun bir alan oluşturmaya çalışıyorlardı hâlâ.

Metodist hareket başta kilise olmayı değil, milli İngiltere Kilisesindeki bir akım olmayı hedefledi yalnızca. Kendi tinselliklerine göre, ama başkalarını da içeren daha geniş bir kurum içinde amel ediyorlardı. Arzuladıkları konum, Katolik Kilisesindeki tarikatların konumuna bazı açılardan benziyordu. Katolik Kilisesinden dışlandıklarında, sahip oldukları bu meşru farklılık hissi devam etti ve ABD sahnesinde egemen olan mezhebin ayırt edici standart özelliği haline geldi.

Mezhepler üye grupları gibidir. Başkalarıyla (en azından bazılarıyla) aralarındaki görüş farklılıklarını çok fazla önemsemezler, bunu kurtuluş ya da lanetlenme meselesi olarak görmezler. Onların yolları kendileri için daha iyidir, hatta doğrudan doğruya daha üstün olarak da görülebilir, ama kabul görmüş diğer mezhepler dışlanmaz. Diğer “kiliselerle” o şekilde bir arada yaşanır ki bir başka, daha genel anlamda, hep birlikte oluşturdıkları grubun tamamı “kilisedir”.

Bu anlamda mezheplerin Seferberlik Çağına has oldukları barizdir. İlahi bir güç tarafından oluşturulmamıştırlar (oysa başka bir açıdan bakıldığında, daha geniş anlamıyla “Kilise” için tersi söylenebilir); kişisel heveslerimiz yüzünden değil, Tanrı’nın planını yerine getirmek için bizim yaratmamız gereken şeylerdir. Bu açıdan, Tanrı tarafından tasarlandığı düşünülen yeni Cumhuriyet’in vatandaş dinine benzerler. İkisinin arasında yakınlık vardır ve birbirlerini güçlendirmişlerdir. Yani 18. yüzyıl ortası Büyük Uyanış’ındaki gönüllülük boyutu, bariz bir şekilde 1776’daki devrimci kopuşun yolunu açmıştır. Ve buna karşılık, yeni Cumhuriyet’in özerk “bağımsızlık” değeri, 19. yüzyıl başındaki ikinci Uyanış’ın öncekinden daha da çok sayıda mezhep girişimine yol açması anlamına geliyordu.⁵⁵

Göç, toplumsal değişim veya sınıf çatışması daha eski, daha kapsayıcı kiliseleri elit olmayan kişiler için bir şekilde yabancı ve itici kılmaya başladığında, doğal yollarla oluşmuş bu çeşit bir üye grubunun eşsiz avantajlar sunacağı açıktır. Metodizm kesinlikle sınıf ayrımını desteklemek için tasarlanmamıştı. Şahsen Wesley toplumsal düzen konusunda tam bir Tory gibi düşünüyordu ve hatta okyanus ötesindeki yandaşlarının şevkle katıldığı Amerikan Devrimi’ni kınamıştı bile. Ve daha sonraları, İngiltere’deki belli başlı Metodist gruplar, işçilerin işverenlere karşı mücadelesini söndürmeye çalıştılar (gerçi aynı gruplar her iki tarafı Tory toprak ağalarına karşı ayaklandırmaya da hazırdılar).

Yine de, kurucuların baştaki niyeti ne olursa olsun, form mevcut tu ve bazı grupların dinsel emellerini ve fikirlerini biçimlendirip ifade etmeye hazırdı. Bu gruplar sınıfla, konumla (Kuzey İngiltere’deki madenci köyleri gibi), dinle (Galler gibi), din artı ideolojik yakınlıkla (örneğin ABD’deki Kuzeyli ve Güneyli Metodistlerle Baptistlerin arasındaki görüş ayrılıkları), hatta ırkla (yine ABD buna örnektir) tanımlanmış olabilirdi... Baştaki ilahi kuruluşun devamı olan ve toplumun tamamını kapsayan tek bir büyük kilise modelinin tasavvurlara egemen olduğu toplumlardaysa (örneğin Katolik toplumlarda ve bazı Lutherci toplumlarda, hatta daha az olmakla birlikte bazı Kalvenci toplumlarda [İskoçya] da), elit olmayan insanların yaşadığı yabancılaşmaya Hristiyan dini çerçevesinde çözüm bulmak son derece güçlü. (Gerçi, aşağıdaki bazı örneklerde göreceğimiz gibi olanaksız değildi). Bu toplumlardaki gönüllü seferberlik kültürü daha şimdiden dinsel özkavrayışın parçasıydı ve ortam yeni dinsel girişimlere daha uygundu. Mezhep tahayyülü Avrupa toplumlarının çoğunda görülmemiş bir esnekliği mümkün kıldı.⁵⁶

Farklı farklı girişimlerde bulunuldu; ancak bunların en etkileyicileri, 18. yüzyıl sonundan itibaren Britanya ve Amerika'da yaygın olan, genel anlamda "Evanjelikal" denebilecek ihya tarzlarıydı.⁵⁷ Bu girişimler en yoğun oldukları dönemlere bazı temel Reformasyon doktrinlerine yoğunlaştılar: Günahkârlığımıza, bizi Tanrı'nın inayetine mahzar kılacak şekilde yüzümüzü imanla Tanrı'ya dönme, dönüşme ihtiyacına odaklandılar. Genellikle vurgulanan şey, kişinin grubun yönlendirmesiyle değil, kendisi için yaptığı kişisel bir eylem olan bu dönüşümdü ve bu iş çoğunlukla alenen, güçlü duyguların baskısıyla, dramatik bir şekilde gerçekleştiriliyordu.

Önceki tartışmam bağlamında buna güçlü bir dönüştürücü perspektif diyebiliriz. Bu perspektif bir yandan derin ve potansiyel olarak ezici bir günah ve kusurluluk hissiyle, diğer yandansa Tanrı'ya ve onun şifa gücüne, bir başka deyişle "muhteşem inayete" duyulan yoğun bir sevgiyle tanımlanıyordu. Daha önce Reformasyonda olduğu gibi, bu yeni girişimde de hedef düzenli bir hayattı. Ve düzen ve düzensizlik terimleri, piyasanın giderek daha çok yönlendirdiği ekonomide ayakta kalmakta zorlanan halk katmanlarının durumu göz önüne alındığında gayet anlaşılır olan şekillerde kullanılıyordu: Sağ kalmanın çoğunlukla geleneksel toplumsal formların dışına çıkarak yeni koşullara, göçe uyum sağlamayı ve yeni iş disiplinlerine adapte olmayı gerektirdiği bir durumdu bu. Tehlikeli olan aylak, sorumsuz, disiplinsiz ve savurgan davranış formlarını benimsemekti. Ve bunların ardında yatan geleneksel dinlenme ve eğlence tarzlarının cazibesi, insanı bu kullanışsız formlara, öncelikle de içkiye ve tavernaya çekip hapsedebilirdi. Evanjelikal kültürlerin içki yasağını birçok çağdaş insana tamamen aşırı gelen bir şekilde, ana hedeflerinden biri olarak kabul etmelerinin sebebi budur. Ama içkinin nasıl bir illet olabileceğini, örneğin 1820'lerin ABD'sinde kişi başına düşen içki tüketiminin günümüzdeki dört katı olduğunu⁵⁸ öğrenmek (deyim yerindeyse) ayıltıcı olabilir.

İçkinin yanı sıra, onu destekleyip teşvik eden başka gözde faaliyetler de vardı: kanlı sporlar, kumar, hafifmeşreplik. Bu düzensizlik anlayışı, erkeklerin aile dışı eğlence usullerinde köklü yere sahip bazı formları hedefliyordu. Yeni düzen anlayışı aile odaklıydı ve bu anlayışta çoğunlukla erkek potansiyel düzen bozucu, kadınsa bu düzenli ev içi alanın kurbanı ve koruyucusu olarak görülüyordu. Hatta Calum Brown erkeksi niteliklerin "şeytanlaştırılmasından" ve "dindarlığın kadınsılaştırılmasından" bahseder.⁵⁹ Düzen, erkeğin aile adamı olmasını ve ailesine iyi bakmasını gerektiriyordu; bu da erkeğin eğitimi,

disiplinli ve çalışkan olmasını gerektiriyordu. Ciddiyet, çalışkanlık, disiplin temel erdemlerdi. Eğitim ve kendini geliştirme oldukça değer verilen niteliklerdi. Bunlara ulaşan adam belirli bir haysiyete, kendi kendini idare eden özgür failin haysiyetine sahip oluyordu. Hedefe iki yoldan ulaşılabilirdi: Bir yandan düzenli hayatın getirdiği “saygınlık” oldukça vurgulanıyordu; ama aynı zamanda onun yanına özgür eylemlilik, vatandaşlık haysiyetini de eklemek gerekir. Evanjelikalizm temelde hiyerarşi karşıtı bir güçtü, demokrasiye yönelik hareketin parçasıydı.

Kurtuluşun ve kutsallığın hayatlarımızdaki belirli bir ahlaki düzencele bu şekilde ilişkilendirilmesi bize ilk Reformasyonu anımsatır, ki Evanjelikalizm onun, kişisel bağlılığı iyice vurgulayan farklı koşullardaki bir tekrarıdır bir bakıma. Tabii ayrıca bugüne bakıp hareketin günümüzde de sürdüğünü, doğum yeri olan Britanya ve ABD’de o kadar değilse bile (gerçi ABD’de hâlâ çok güçlüdür) bu aralar Latin Amerika, Afrika ve Asya’da devam etmekte olduğunu görebiliriz.⁶⁰ Kişinin kurtarılmayı kabul etmekle, hayatını belirli bir düzene sokması arasında da aynı bağlantının kurulduğunu görebiliriz. Öyle ki Latin Amerika’da erkekler daha aile odaklı olurlar; erkek sosyalliğinde maçoğu teşvik eden bazı tarzları terk edip dengeli insanlar ve iyi aile reisleri olurlar. Hatta ABD’deki İslam Milleti gibi, Hristiyan olmayan hareketleri de bu benzetmenin kapsamına dahil edebiliriz.⁶¹

Bu hareketlerin “seküler” tarihte güçlü etkilerinin olduğunu, örneğin 19. yüzyıl Manchester’ında veya 20. yüzyıl São Paulo’sunda ya da 21. yüzyıl Laos’unda belirli halkların geleneksel olmayan yeni bir ortamda üretken, düzenli failler olarak işlev gösterebilmelerini sağladığını görebiliriz. Ve bu durum iki düşünceye yol açar. Birincisi, belirli bir ahlakın veya düzenin inançla böyle yakından özdeşleştirilmesi, sonunda inancın altını mı oyacaktır (ki 17. ve 18. yüzyıl elitlerinde böyle bir etkisi olduğunu savunmuştum ve 20. yüzyıl İngiltere’sinde de böyle olmuş gibidir)? Başta kişinin hayatına kendi başına düzen getirmekten aciz olduğu ve Tanrı’nın inayetini gereksindiği fikrini benimsemiş bir din, gerekli disiplinler alışkanlık haline gelirse/geldiğinde ve kişi kendini aciz hissetmek yerine hayatı kontrolünde hissetmeye başlarsa/başladığında, öneminin ve ikna gücünün bir kısmını muhtemelen yitirecektir. Her ne kadar bu tespit, erken dönem dalgaların uzun vadedeki kaderi tarafından teyit edilmiş olsa da, günümüzde üçüncü dünyadaki Pentekostal hareketlerin ne olacağına ilişkin tahmin yürütmek çok aptalca olur; bunun sebebi de sırf seleflerinden farklı özellik-

lere sahip olmaları değil, aynı zamanda oldukça farklı bir toplumsal bağlamda gerçekleşmeleri ve geçmiş deneyimlerimizin sadece Batı'yla sınırlı olmasıdır.

İkinci düşünce bizi birinci altbölümdeki, bağımsız bir dinsel motivasyonun gücü tartışmasına geri götürür. Kaldığım yerden devam etmeye başladığım tarih, sosyal bilim diliyle şöyle özetlenebilir: Bu vakalarda inancın (gizli) işlevi üretken, uyarlanabilir bir karakter yapısının telkin edilmesidir. İşlev bir defa yerine getirildiğinde inancın neden gözden düştüğünü açıklayabilir bu. Ve bütün bunlar türev olgu değirmeninde öğütülen tahıllar olabilir ve yukarıda bahsettiğim iki savı, kısacası artık modernitede dinin bağımsız gücünün olmadığı görüşünü destekleyebilir.

Ama ortadaki Evanjelikal ve Pentekostal hareketler örneğine bakmak, bu görüşü benimsemenin ne büyük bir hata olacağını gösterir. "Gizli işlevin" istenen sonuca her zaman ulaştırmayacağı kabul edilirse, yukarıdaki iddia doğrudur. Ama dinin modernitedeki bağımsız gücünü ölçmek için farklı farklı motivasyonların gücüne bakarsak, Evanjelikalizm başka bir emelin ya da hedefin sırtında giden bir dine örnek değildir kesinlikle. Aradaki farkı göstermek için bu ikincisinin bariz bir örneğini ele alalım. 18. yüzyıl sonu Fransa'daki bazı Voltaireci büyük burjuvalar Restorasyondan, hele hele 1848'den sonra kiliseyi desteklemeye başladılar. Bu insanların çoğunun, kilisenin düzenin münasip bir teminatçısı olduğu fikrinin etkisinde oldukları ifade edilmiştir. Bu yönelimde gerçek dindarlığın ve toplumsal çıkarların hangi ölçüde etkili olduklarıyla ilgili bir tahminde bulunma riskine girmiyorum. İkincisinin az çok etkisi olduğu şüphesizdir; bunu bir tezat örnek olarak kullanalım.

Bu örnekte, Fransa vakasında gerçek dindarlığın güçlü olmadığı, hatta neredeyse hiç etkili olmadığı öne sürülebilir; düzensizlik korkusu burjuvaları kilise sıralarına geri döndürmek için yeterliydi ve hatta bu hareketin doğru olduğu hissini aşlamış bile olabilir. Evanjelikallerin durumundaysa tam tersi geçerlidir. Bir işçinin dinsel dönüşümden geçmeden önce, tavernada vakit geçirip maaşıyla içki içerken, ailesini iyi geçindirmeyi de istediğini varsayabiliriz (Paris burjuvazisinin uysal işçi sınıfı arzusuna uyan bir tablodur bu). Ama bu arzu değişimin gerçekleşmesi için yeterli değildi. Ortaya çıkan şey, değişimi sağlayan dinsel dönüşümün, işçinin hayatında kıyaslanamayacak ölçüde büyük bir motive edici güce sahip olduğudur. Bunun da gerisinde bir başka saik arayan herhangi bir kuram, kanıt göstermek zorundadır. Bu iş

için psikolojik analize dayalı kuramlara da başvurulabilir elbette ve kimileri bunu yapmıştır da; ancak ele aldığımız durumda, gizli sosyal işlevden dem vuran kuramlar inandırıcı olmazlar.

Eski Rejim'den kopuştan sonra, Seferberlik modeli içerisinde dini inancın itibarını geri kazanabilmesinin iki yolu olduğundan bahsettik. İlki, Tanrı'nın toplumun tamamı düzeyinde, bu toplumun gerçekleştirmeye giriştiği bir *tasarımın* yaratıcısı olarak var olmasını içeriyordu. Tanrı'nın *tasarımı* adeta, bu toplumun siyasi kimliğini belirlemektedir. İkinci yol, bireylerin Tanrı *kelamını* öğrenmelerini ve hayatlarını Tanrı'nın belirlediği şekilde yaşamak için birbirlerinden güç almalarını mümkün kılan karşılıklı yardımlaşmanın aracı olan “özgür” kiliselerdir. Bunlar hep birlikte gayet uyumlu bir şekilde var olurlar. Benzer ilkeler çerçevesinde örgütlenmekle, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmek için seferber olmakla kalmazlar; birbirlerini güçlendirdikleri de düşünülebilir. ABD'nin ilk zamanlarındaki durumu buydu. Cumhuriyet, kiliselerin özgür olmasını sağlar; kiliseler de Cumhuriyet'in gereksindiği dindar değerler sistemini destekler.

Yukarıda alıntılanan kanunun, istediğiniz kilisede ibadet etmekle ilgili kanunun ardında yatan anlam budur. Burada, her kilisenin yalnızca kendi emelleri uğruna ve diğerleriyle rekabet, hatta düşmanlık içinde faaliyet göstermekle yetinmeyeceği varsayılır. Bu şekilde bol bol faaliyette bulunmaları kaçınılmazdır. Ama etik etkilerinin birleşeceği, sinerji olacağı da düşünülür. Yani hep birlikte ya da en azından belirli bazı sınırların dışına çıkmayanların hepsi birlikte daha geniş bir kurumu, bir “kiliseyi” oluşturacaklardır.

Amerikan örneğinde ilk zamanlarda, Katolikler bu sınırların dışındaydılar; çoğu hâlâ da öyledir. Ama Katolik olmayanlar için sınırlar genişletildi ve Yahudi-Hristiyan teizmine duyulan genel bağlılığın parçası olarak, Yahudileri de kapsar hale getirildi. (Daha yakın zamanda, özellikle 11 Eylül 2001'den sonra sınırlar tekrar genişletilip Müslümanları ve başkalarını da kapsar hale getirildi.)

Yani mezhep faaliyetlerinin bir özelliği şudur ki, kişinin kilisesi bütün inananları kapsamadığından, onları kapsayan daha geniş ve daha az yapılandırılmış bir bütüne aidiyet hissi söz konusudur. Ve bu durum kısmen de olsa devlette de ifade bulabilir. Yani birbirini tanıyan mezheplerin üyeleri “Tanrı'nın idaresi altında” devletlerini kurup devam ettirmekle Tanrı'nın taleplerine göre davrandıkları hissiyle bir halk oluşturabilirler. Yukarıda bahsedilen Amerikan “vatandaş dinin-

de” görüldüğü gibi... Hatta ilahi *tasarım* özgürlüğü içerdiği ölçüde bu durum, mezhep çeşitliliğine açıklık olarak yorumlanabilir.

Bu türden ilahi bir siyasi misyon düşüncesi Amerikalı Protestanlarda oldukça güçlüydü ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Ama benzer bir gelişme Britanya’da da gerçekleşmiştir. Linda Colley kısmen, itikat meseleleriyle ilgili görüş ayrılıklarını aşan müşterek bir Protestanlık duygusu etrafında şekillenmiş bir çeşit İngiliz milliyetçiliğinin 18. yüzyılda geliştiğini öne sürmüştür.⁶² Bu milliyetçiliğin temelinde, milli güvenliğe yönelik en büyük tehditlerin daha büyük “Papist” güçlerden geldiği bir dünyada İngilizlerin Protestan davasını benimsemiş olmaları yatıyordu.

Yani mezhepsel kimlik bir bakıma dini devletten ayırmaya meyillidir. Bir mezhep milli kilise olamaz ve üyeleri milli kilise olduğunu öne süren herhangi bir kurumu kabullenip ona katılamazlar. Mezhepçilik bütün kiliselerin birbirine denk seçenekler olduğunu savunur ve en çok, kiliseyle devletin resmen değilse bile fiilen birbirinden ayrı olduğu bir rejimde serpilir. Ama başka bir düzeyden bakıldığında, siyasi varlık daha geniş, geneli kapsayan “kiliseyle” özdeşleştirilebilir ve bu, onun vatanseverliğindeki kritik bir unsur olabilir.

Elbette bu, bazı Katolik ülkelerde görülen “Durkheim tipi” durumdan, yani toplumsal kutsalın kilise tarafından belirlenmesinden ve ona hizmet edilmesinden çok daha farklı bir durumu çıkartıyor karşımıza. Bir kere, bu sihirsizleştirilmiş Protestan ortamda artık eski anlamdaki kutsal, yani belirli mekânları, zamanları, insanları, eylemleri dünyevi-den ayıran kutsal yoktur. Ayrıca hiçbir kilise, siyasi toplumla tanrısal irade arasındaki bağlantıyı eşsiz bir şekilde tanımlayıp kutlayamaz.

Burada elbette bir ideal tipten, ABD’de bu bakımdan tümüyle gerçekleştirilmiş olan bir ideal tipten bahsediyorum. Britanya’daki durum ise milli kiliselerin varlığını sürdürmesi sebebiyle daha bulanıktı. Bunlardan bir tanesinin (Anglikan Kilisesinin) üstlenmeyi sürdürdüğü ayinsel rol, gerek ritüeldeki detaylar gerekse türü açısından ortaçağdaki atası Katolik Kilisesinin mirası olan bir roldür. Ama bu ayinlerin kitlesel icrası, uzun süredir Katolik Kilisesi ile özdeşleşmiş olmaktan çıkmıştır.

Dinle devlet arasındaki bu bağlantıyı “neo-Durkheimci” olarak nitelendireceğim ve onu bir yandan “barok” Katolik toplumlardaki “paleo-Durkheimci” tarzla, diğer yandan da varoluşun tinsel boyutunun siyasi boyutla oldukça ilgisiz hale geldiği daha güncel formlarla zıtlatacağım. “Paleo”, yani eski-Durkheimci tarzda, devletin

Tanrı'ya ve yüksek zamanlara ontik bağımlılığı, sihirsizleştirme ve araşsalıcılık ruhu tarafından gevşetile de bir anlamda hâlâ sürmektedir. “Neo”, yani yeni-Durkheimcı toplumlardaysa Tanrı, toplumsal organizasyonun temelindeki *tasarım* ona ait olduğu için mevcuttur. Toplumumuzun belirleyici ortak tanımının, “siyasi kimliğinin” bu olduğunda hemfikirizdir.

Şimdi bu “Anglofon” güzergâha bakarsak, kilisenin neredeyse kaçınılmaz olarak karşıt güçler ürettiği “barok” güzergâhın tersine, dinsel inanç ve pratikleri yüksek düzeyde barındırabildiğini görürüz. Elitlerin gücüne karşı duyulan hınç ve onların tinsellik tarzına yabancılaşma, Hristiyan hayatı ve ibadetinin bir başka tarzında ifade bulabilir. Halk grupları kendi tinsel tarzlarını bulup yaşayabilirler: 18. yüzyıl İngiltere’sindeki “taşkın” Metodistlerin, ABD’nin kırsal kesimlerindeki Baptistlerin yaptıkları buydu; günümüzde Latin Amerika’da, Afrika’da ve Asya’da Evanjelikallerin ve Pentekostallerin yapmakta oldukları da budur. Yüksek tabakadan Episkopalyanların* ve Presbiteryenlerin baskın olduğu kuzeydoğuya yabancılaşmak, Güney ve Batı’da yeniden doğmakta olan tutkulu Evanjelikalizm’de ifade bulabilir.

İnanç ayrıca, devletle “neo-Durkheimcı” özdeşleşmeyle de sürdürülür. Uzun süre boyunca, birçok İngiliz, Hristiyanlığın belirli bir Protestan varyasyonunu, çoğunlukla “edep” sözcüğüyle özetlenen belirli ahlaki standartlarla özdeşleştirdi⁶³ ve İngiltere bu varyasyonu dünyaya yayan başlıca yer olarak görüldü. Bu “yerleşik sentez” diyebileceğimiz şeydi. Birçok kişiye göre, İngiliz vatanseverliği bu inançlar ve normlar bütünüünün etrafında kurulmuştu. Birçok Protestan Amerikalı ve sonradan bazı Katolik Amerikalılar da ABD’nin liberal demokrasiyi insanlığın geri kalanına yaymasının ilahi bir misyon olduğunu düşündüler.

Dinsel aidiyet bu neo-Durkheimcı formda, siyasi kimliğin merkezindedir. Ama dinsel boyut aynı zamanda “uygarlık” kimliği olarak adlandırabileceğimiz şeyde, yani insanların içinde yaşadıkları temel düzeni, kusursuz kabul etmeseler bile iyi ve (genellikle) yabancıların (“barbarların”, “yabanilerin” ya da -daha kibar ve çağdaş bir dil kullanırsak- “az gelişmiş” halkların) yaşam tarzlarına üstün olarak görmelerinde etkili olur.

Episkopal Kilise: Anglikan Kilisesi’nin ABD’de kurulmuş koludur; kiliselerin piskoposluk sistemiyle yönetilmesi dolayısıyla Episkopal adını alır-y.n.

Aslında “uygarlığımızdaki” yerleşik düzene duyduğumuz yakınlık, insanların en temel düzen anlayışlarına hep duydukları yakınlıktan farksızdır genellikle; bu düzenin dünyamızda gerçekten etkili olduğuna inanmak güvenlik hissi verir; ona katkıda bulunduğumuzu ve onu desteklediğimizi bilmek de kendimizi üstün ve iyi olarak görmemizi sağlar. Dolayısıyla Dünya Ticaret Merkezi örneğinde olduğu gibi bu düzenin dışarıdan bozulabildiğini gördüğümüzde yoğun bir özgüvensizlikle tepki verebiliriz; ama düzenin altının içten içe oyuluyor olabileceğini veya ona ihanet ediyor olabileceğimizi hissetmek bizi daha da sarsar. Bu sefer tehdit altında olan şey yalnızca güvenliğimiz değildir; kendi doğruluğumuza ve iyiliğimize olan inancımızdır da. Bunun sorgulandığını görmek son derece huzursuz edicidir ve nihayetinde eylem yetimizi tehdit eder.

Bu yüzden geçmişte insanların böyle tehdit zamanlarında, şiddeti günah keçisi seçtikleri “içteki düşmana” atfederek tepkisel davranışlarını, güvenliğimize yönelik tehdidi bütünlüğümüze yönelikmiş gibi gösterdiklerini, suçu günah keçilerine attıklarını görürüz. Latin Hristiyanlık dünyasının ilk dönemlerinde bu evlerden ırak rol Yahudilere ve cadılara biçilmişti. “Aydınlanmış” çağımızda hâlâ benzer mekanizmalara başvurmaya meyilli olduğumuzun kanıtlarını görmek huzursuz edicidir. Ama şiddetin bir günah keçisine yüklenmesi için düzenlenen kampanyalarda barışçıl bir evrenselcilik doktrininin kullanılması, bu paradoksun tarihteki ilk örneği olmazdı.⁶⁴

Başta Tanrı’nın tasarımını gerçekleştirme düşüncesinde temellenmiş olan İngiliz vatanseverliği ve daha sonraki Amerikan vatanseverliği hakkındaki iddiam, uygarlık bakımından belirli bir üstünlüğe ulaşırken ulusal kimliğin kendi kendine bir fevkaladelik atfında bulunduğu ve bu atfın ulusal kimliğin temelinde yattığıdır. Üstünlük nihayetinde “Hristiyanlık Dünyası”nın kâfir dinlere karşı üstünlüğü olarak anlaşılabilir, ama Hristiyanlık dünyasında Britanya/Amerika başı çekiyordu.

Başlangıçta özünde dinsel olan bu üstünlük hissi, medeni üstünlük hissini tanrısalardan soyutlanıp ırka veya Aydınlanmaya ya da hatta bu ikisinin bir kombinasyonuna atfedilmesiyle birlikte bir “sekülerleşme” sürecinden geçebilir ve geçer de. Ama burada bu düzen hissiyle özdeşleştirilmesinin sebebi, Tanrı’nın hayatlarımızda veya toplumsal tahayyülümüzde var olmasını mümkün kılan bir başka alan sunmasıdır; Tanrı bu alanda yalnızca siyasi kimliğimizi tanımlayan *tasarımın* değil, uygarlık düzenini tanımlayan *tasarımın* da yaratıcısıdır.

Ama bunlar ABD örneğinde bariz bir şekilde el ele giderken, neden aralarında ayrım yapalım ki? Çünkü her zaman bu kadar uyumlu değillerdir ve ayrı ayrı da işleyebilirler. Fransız Devriminden itibaren, Hristiyan inancının uygarlık düzeninin (bu düzen ister *modern ahlaki düzen*, ister daha önceki hiyerarşik tamamlayıcılıklar bağlamında tanımlansın) sürdürülmesinde vazgeçilmez olduğu fikri çoğu Hristiyanlık müdafaası için kritik önem taşımaktadır. Örneğin Joseph de Maistre bunun Karşı Devrimci düşüncenin temelinde yattığını yazmıştır. Ama insan günümüzde de bunun benzerini, oldukça neo-Durkheimci bir bağlamda ABD'deki dinci sağın bazı kesimlerinden duyabilir. Doktrin şudur: Düzenimizin istikrarı, ancak Tanrı'nın planını uyguladığımızı açıkça kabul etmemizle mümkündür. Bu, inancı gerektirir.

Ancak, Tanrı'nın planını uyguladığımız için düzenin istikrarlı olduğu fikri kadar, plandan saptığımız için düzenin tehdit altında olduğu fikri de toplumsal tahayyülde uyanabilir. Tanrı'nın uygarlık düzeninin tasarımcısı/garantörü olarak dünyamızdaki varlığına veya yokluğu tehdidine ilişkin bu fikir, ulusumuzun Tanrı'nın düzenini gerçekleştirmekle kendini diğer uluslardan üstün kıldığı fikriyle bağlantılı olmaksızın var olabilir pekâlâ. Bu konudaki fikirler siyasi kimliğimizden göreceli olarak ayrılmış olabilir. Bu yaklaşım benim kendi ulusal kimliğimi yansıtabilse de, kanımca bu türden bir öncü kuvvet konumundaki kibrin (en azından uzun vadede) hegemonik güçlerde görülmesi olasılığı daha yüksektir. Norveçli veya Belçikalı (ya da Kanadalı) iseniz, insanlık tarihinin gidişatını yönettiğinizi düşünmeniz daha güçtür. Ama bu daha küçük ülkelerdeki insanlar yine de uygarlık düzenlerinin temelinde Tanrı'nın yattığını hissedebilirler.

Ama tersi de gerçekleşebilir; Tanrı daha geniş düzendeki bu tür herhangi bir fevkaladelikle ilişkilendirilmeden de siyasi kimliğimizde merkezi yere sahip olabilir. Dini bağlılıklar modern tarihin akışında giderek, belirli bazı etnik, milli, sınıfsal veya bölgesel grupların kimlik anlayışlarına yedirilmişlerdir.

Burada, Seferberlik Çağı diye adlandırabileceğimiz şeyde merkezi öneme sahip bir örüntünün iş başında olduğunu görebiliriz. Modern toplumsal tahayyül çeşitli modernlik öncesi formlardan, bunların "gömülü" bir insan yaşamı anlayışını yansıtmaları dolayısıyla ayrılır. Eski Rejim krallıklarındaki konumumuz, kralın kulları, kraldan emir alan bir dükten emir alan bir lordun serfleri veya bir şehrin emir kulu burjuvaları ya da papayla kraldan emir alan bir piskoposun yönetimindeki bir katedral cemaatinin üyeleri vs. olarak çoktan, ezelden

beri tanımlanmıştır. Bütünle ilişkimiz araçlar vasıtasıyladır. Modern yurttaşlık tahayyülüne göreyse hepimiz bir araya gelip bir siyasi varlık oluşturmuşuzdur ve hepimiz bu varlıkla eşit üyeler olarak, aynı şekilde ilişki içindeyizdir. Bu varlığın inşa edilmesi gerekir (veya zaten varsa ve faalse mutlaka inşa edilmiştir). Milliyetçilik gibi çeşitli modern ideolojiler bizi hep, ezelden beri X halkının üyeleri olduğumuza (atalarımız bunun tam idrakine varamamış ve Y'nin dilini konuşmaya zorlanmış/sevk edilmiş olsalar bile) ikna etseler de ve bu bize kendi devletimizi, X-ülkesini kurma görevini verse bile, sonuçta kurulacak devletin inşa edilmesi gerekir(di). İnsanların aslında Y değil X olduklarına (Leh değil Ukraynalı olduklarına) ikna edilmeleri gerekir(di).

Bu özkavrayış açısından, birbiriyle bağlantılı iki özellik kritik önem taşır. İlki, gerçekte kim olduğumuzu (X'ler olduğumuzu) anlamak seferberliği gerektirir(di). Devletimizi kurmak için topluca hareket ettirilmeliyizdir: Y'lere karşı isyan etmeli veya Milletler Cemiyeti'ne başvurmalıyızdır vs. İkincisi, bu seferberlik kimliğin (yeniden) tanımlanmasından ayrı tutulamaz: kendimizi açıkça, hatta bazen esasen X'ler olarak, olduğumuz veya olabileceğimiz başka birçok şey (Lehler, Katolik Uniateler veya yalnızca bir köyün üyeleri ya da sadece köylüler vs.) olarak değil de X'ler olarak tanımlamamız gerekir.

Bu yeni varlıklar -vatandaşlı devletler ya da seferberliği başka ürünleri- belirli ortak kimlik kutuplarının etrafında düzenlenirler. Gelin bunlara “siyasi kimlikler” diyelim. Bu varlığın dilsel açıdan tanımlanmış bir ulus olması gerekmez elbette (gerçi Batı'da çoğunlukla öyle olmuştur). Tanımlayıcı unsur dinsel inanış, tarihsel bağlar vs. olabilir. Bu bağlam, Seferberlik Çağındaki ABD'yi modern dünyaya yayılmış bir durumun örneklerinden biri olarak görmemizi sağlar. ABD örneğinde gördüğümüz gibi tanrısal *tasarıma* yapılan göndermenin namevcut veya ikinci planda olduğu durumlarda bile siyasi kimlikler, dinsel veya mezhepsel tanımların etrafında geliştirilebilirler. Britanya ile ABD'nin güçlü, bağımsız uluslar olduklarını yineleyelim. Ama siyasi kimliğin mezhep üzerinden belirlenmesi marjinal ya da mazlum halklarda da sık görülür. Lehlerin ve İrlandalıların Katolik kimlikleri bilinen örneklerdir. Bir zamanların Fransız-Kanadalı kimliği de bir başka örnektir.

Bu örnekte, yine aynı Katolik Kilisesi söz konusu olsa da gruplar mezhep arasındaki bağlantı Karşı Devrim Fransa'sında gördüğümüz “Eski Rejim” tipinde değildir. Taht ve kilise kürsüsü ittifak kuramazlar, çünkü taht yalnızca Lutherci, Anglikan veya Ortodoks olduğunda

değil Katolik (Viyana) olduğunda da yabancıdır. Elitler güç ve ayrıcalıklarını kaybettikleri için, onlara karşı duyulan hınç da azalmıştır. Ama ulusal tahakküm ve baskıya dair farkındalık, acı çekmenin ve mücadele etmenin erdemli olduğu hissi dinsel inançla ve dinsel aidiyetle kaynaşmış haldedir. Öyle ki bu durum, Polonya'nın "ulusların çarmıha gerilmiş İsa'sı" olarak tanımlanması gibi retorik aşırılıklara yol açabilmiştir. Sonuç "neo-Durkheimcı" etki dediğim şeydir, yani gruba ve mezhebe aidiyet hislerinin birbiriyle kaynaşması ve grubun tarihine ilişkin ahlaki meselelerin genellikle dinsel kategorilerde kodlanmasıdır. (Ezilen halkların kullandığı alternatif dil, öteden beri Fransız Devrimi'nin dili olmuştur. Burada sözünü ettiğimiz madun ulusların her biri için bu dilin öne çıktığı tarihsel anlar olmuştur: Birleşik İrlandalılarda, Papineau'nun 1837'deki isyanında, Dabrowski'nin lejyonunda örneğin... Ancak bu durumların her birinde, Katolik kodlar sonrasında hep baskın çıkmıştır.)

Benim "neo-Durkheimcı" kategorim, uzun soluklu "cumhuriyetçi" Fransız kimliğinde gördüğümüz gibi, bir siyasi kimliğin din karşısı bir felsefi duruşta temellendirilmesini kapsayacak şekilde bile genişletilebilir. Uzun süre devam eden "guerre franco-française" bu anlamda iki neo-Durkheimcı kimliğin arasında gerçekleşmişti. Bu iki kimlik daha sonra başka türden siyasi kimliklerle, örneğin varsayılan bir dilsel-tarihsel ulusta ya da bir anayasal düzende temellenen siyasi kimliklerle ihtilafa girer.

Bu sonuncu Fransa vakası, neo-Durkheimcı kimlik seferberliğinin köklü ulusların veya hatta Polonya ya da İrlanda gibi ulusluk iddiasında bulunan toplulukların çok ötesine uzandığını gösterir. Siyasi etkiyi, bağımsız ulusluk umudu taşımadan, tamamen savunma amaçlı olarak hedefleyen mezhepsel seferberlik vakaları da vardır, Kulturkampf sırasında Almanya'daki Katolikler ve Hollanda'daki "sütunlaşma", yani siyasal ve mezhepsel ayrışma örneklerinde görüldüğü gibi.

Bu fenomenin, yani din üzerinden tanımlanan siyasal kimlik seferberliğinin günümüzde muazzam ölçüde etkili olduğu barizdir ve (korkarım ki) gelecekte de öyle olacaktır. Buna ileriki bir altbölümde geri dönmek istiyorum. Ama şimdilik şunu belirtmek istiyorum ki, bu etkinin görüldüğü yerde inancın ve pratiğin gerilemesi duraklar veya gerçekleşmez. Bu da gayet "seküler" zihniyetteki çağdaş sosyoloji âleminde kolayca bir yanlış anlamaya yol açar. Yukarıdaki Evanjelikalizm

örneğinde olduğu gibi burada da bir kez daha, bu durumlarla ve biraz önceki Anglofon uluslarla ilgili olarak, dinin “entegre edici işlev” veya Bruce’un tabiriyle “kültürel savunma” işlevini gördüğünden söz edebiliriz. Dinsel inancın burada bağımlı değişken olduğu, açıklayıcı faktörün de dinin entegre etme işlevi olduğu tezini benimsemek kolaydır.

Ama bence dinsel dilin, insanların yoğun ahlaki ve siyasi deneyimlerini (boyunduruk altında olma veya devlet kurmayı başarma deneyimlerini) belirli ahlaki ilkeler etrafında kodlamayı anlamlı bulmalarını sağlayan dil olduğunu söylemek gerçeğe daha yakın olur. Hem Leh veya İrlandalı çiftçilerin ya da işçilerin, hem de onların İspanyol veya Fransız emsallerinin farklı durumlarından bahsetmemin sebebi, ilk durumun Katolik dilde kodlamaya teşvik etmesi ve buna karşı pek az direnç yaratması, “barok” rejimde yaşamının ise böyle yapmaktan kuvvetle caydıran deneyimlere yol açmasıdır.

İrlanda ile Polonya’dan bahsetmek bizi Katolik Kilisesinin Devrim döneminde ve sonrasında yitirdiklerini geri kazanma çabalarına geri götürür. Bu çabaların, bir anlamda seferberliğin *malgré elle* [kendine rağmen] kazandığı zafer olduklarını söyleyebiliriz.

4

Ama bu hususu açıklamadan önce, “Eski Rejim” formları ve “paleo-Durkheimcı” rejimler ile “neo-Durkheimcı” formlara sahip Seferberlik çağı arasında yaptığım ayrımın farklı yönlerini toparlamam faydalı olabilir. Bunların ideal tipler olduklarını yineliyorum; belki asla tam manasıyla hayata geçirilmediler... Öte yandan Devrim öncesi Fransız monarşisi ve 19. yüzyıl başındaki Amerikan Cumhuriyeti, bu tiplere ait iki paradigma olarak görülebilir.

Eski Rejim (ER) ile Seferberlik (S) arasındaki farklar aşağıdaki tezatlar listesiyle sergilenebilir:

(i) ER formları, kozmosta ve/veya yüksek zamanda temellenmiş modernlik öncesi bir düzen fikrine dayalıdır; S ise eşitlerin birlikte var olmalarının karşılıklı çıkar ilkelerinde temellenmiş bir yolu olarak, *modern ahlaki düzen* fikriyle ilişkilidir.

(ii) ER formları, bu formlara ait insanlar var olmadan önce de mevcuttur ve bu insanların statüleri ve rollerini tanımlar; “ezelden beri” vardır; S ise bizim gerçekleştirmemiz istenen bir model sunar; insan failer bu tasarımı seküler zamanda yürürlüğe koyarlar. Seferberlik çağı ile “seferberlik” dediğim şey arasındaki içsel bağlantı bu-

dur: İnsanlar öteden beri var olan bir konumda kalmaya (veya talihsiz bir devrimci aradan sonra yine önceki konumlarına) geri dönmeye zorlanmak yerine, yeni yapıdaki rollerini benimsemeye razı veya mecbur edilirler ya da bu amaçla örgütlenirler; yeni yapıların yaratılmasına dahil edilmeleri gerekir.

(iii) ER formları organiklerdir: Yani toplum zümrelerden (soylular, din adamları, burjuvalar, köylüler), kurumlardan (ruhban meclisleri, parlamentolar, hanedanlar) ve daha küçük topluluklardan (cemaatler, komünler, taşralı ahalî) oluşur ve kişi ancak bu kurucu unsurlardan birine ait olmakla bütüne ait olabilir. Oysa S toplumları “doğrudan erişim” toplumlarıdır; birey istenildiğinde kurulup dağıtılabilecek bu çeşitli gruplarla ilişkide bulunmadan “dolaysızca” vatandaş olur.

(iv) ER formlarının dünyası genel olarak bir sihirli dünyadır; S’ye yönelişse dozu giderek artan bir sihirsizleştirmeyi içerir.

Bu ideal ER ve “Seferberlik” tipleri, tasvir ettiğim geçişlerin netleşmesine katkıda bulundular. Burada kullandığım anlamıyla bu ideal tipler, modernite ve sekülerlik doğrultusunda en çok Fransa’da ve Anglosakson ülkelerde tercih edilen yollar için geçerlidirler. Daha dâir bir açıdan, bu toplumların tarihindeki bazı anahtar safhalara, milli ve köklü kiliselere duyulan hoşnutsuzluğun yeni formların gelişmesini kaçınılmaz kıldığı zamanlara odaklandım.

Anlattığım öykülerin sınırlarının olduğu barizdir, tıpkı onları anlatırken bol bol kullandığım “neo-Durkheimci” ideal tip gibi. Bu öykülerin farklı farklı milletlerin geçtiği yolların hepsini ya da yolculuklarının tüm safhalarını anlamaya yetmeleri mümkün değildir. Örneğin Almanya ve İskandinavya’daki Lutherci topluluklardan bazıları geniş ölçekli ihtilaflardan etkilenmeyip milli, köklü kiliselerini günümüze kadar korudular. Başka Latin toplumlardaki, İtalya’daki, İspanya’daki gelişmeler Fransa örneğine biraz benzer, ama kesinlikle aynı değildir.

Yeterince geçmişe gidersek ER ideal tipinin Avrupa’nın her yerinde uygulandığı söylenebilir. Kraliyetin kutsallığı, *kralın iki bedeni*, hatta *kralın* “Kral şerrini” dokunarak tedavi edebilme gücü gibi konularda İngiliz ve Fransız monarşilerinin benzer fikirlere sahip olmaları, kültürel sebeplerden dolayı gayet anlaşılırdır. Ve bu toplumların ikisi de günümüzde kendilerini tamamen Seferberlik Çağı üzerinden anlarlar. Oysa ortaçağdaki başlangıç noktasından günümüze dek izledikleri yollar çok farklıdır. İngilizlerin durumunda, 18. yüzyıldaki “Eski Re-

jim” monarşisi ortaçağdaki orijinal halinin kutsallaştırıcı birçok özelliğini yitirmişti kesinlikle. Latin Hristiyanlık dünyasının bütününde, birbirinden farklı olan her yolun adamakıllı incelenmesi, kuramsal donanımımızın oldukça artmasını gerektirir.⁶⁵

Bu maalesef burada ele aldığım konuyu (ve kesinlikle kapasitemi, en azından şimdilik) aşıyor. Ama bahsettiğim geçişler, buradaki sınırlı hedeflerim için yeterli. Olumsuz yönden bu hedef şu: İnancın gerilemesini belirli modernleştirici temayüllerin, örneğin toplumdaki sınıfsal farklılaşmanın veya taşradan şehirlere göçün sabit bir işlevi olarak gören, eskiden egemen durumdaki çizgisel olmayan sekülerleşme kuramını alaşağı etmek. Fransız ve Anglo-Amerikan vakalarının arasındaki farklılık bu yaklaşıma itiraz etmek için yeterli olmalıdır, çünkü benzer gelişmeler, bu durumların birinde Hristiyanlıktan kopuşa, diğerinde ise yeni ve güçlü dindarlık ve kilise hayatı formlarının gelişmesine yol açmıştır. Aslında kendi başına seferberliğin de hangi yönün seçileceğini belirlemediği barizdir. Fransız din sosyoloğu Gabriel le Bras’ın ifade ettiği gibi, Fransız köylüleri 19. yüzyıl sonunda Gare de Montparnasse’ı gördükleri anda kiliseye sırt çevirirler. Oysa benzer köylülerin Kuzey Amerika’ya göç etmeleri çoğunlukla yeni ve daha güçlü bir dinsel pratik biçimini doğurmuştur.

Olumlu açıdansa hedefim modernitenin dinsel inanç ve pratikler üzerindeki tek tip ve çizgisel farazi etkisinin yerine bir başka model önermektir. Bu modelde söz konusu değişimler sahiden de eski formları sık sık istikrarsızlaştırır, ama eski formların yerine gelecek olan şey büyük ölçüde, elde hangi alternatifler bulunduğu veya söz konusu halkların repertuvarları sayesinde hangi alternatifleri icat edebileceklerine bağlıdır. Bazı vakalarda bu alternatifler yeni dinsel formlardır. Sekülerleşmenin etkisi altında modern dinsel yaşantının izlediği örüntü defalarca yinelenebilecek bir istikrarsızlaşma ve yeniden yapılanma sürecidir.

Bunun tamamen ikna edici bir kanıtı, beni aştığını itiraf ettiğim daha kapsayıcı bir incelemeyi gerektirir. Ama burada yaptığım daha dar kapsamlı karşılaştırmaların sonuçlarının gayet ikna edici olduklarını ve daha fazla yoldan bahsetmenin temel tezimi desteklemekten başka bir işe yaramayacağını düşünüyorum.

Bir uyarıda daha bulunayım. İdeal tiplerle iş gördüğümünden, en uygun düştükleri durumlarda bile, son üç yüzyılda gözlemleyebileceğimiz birçok formun bazı açılardan bu ayrımlarla tezat oluşturacağı elbette açıktır. Ayrım yapmamın sebebi ilk olarak, bizi ER’den S’ye götüren uzun soluklu hareketi, “la tendance lourde”u [ağır temayü-

lül] saptamak, ikinci olarak da ortak bir anlayışı, Hristiyan Kilisesine ait olma anlayışını barındıran çeşitli toplumsal matrisleri birbirinden ayırt edebilmek ve her birinde sürdürülen, birbirinden oldukça farklı aidiyet türlerini görmektir.

Ama 20. yüzyıl öncesi Britanya'sından kısaca "neo-Durkheimci" diye bahsetmekte basite kaçan bir taraf var. Özellikle de, o dönemin Britanya'sında çok yakın zamana dek süren (hatta belki hâlâ sürmekte olan) saygı, hiyerarşi ve eski anayasaya riayet eğilimlerinin bariz biçimde mevcut ve önemli olduğu ve İngiltere Kilisesinin mahalli cemaatlerinde hâlâ halk diniyle içli dışılığın düne kadar devam ettiği düşünülürse... Simetrik bir şekilde, 19. yüzyıl Fransa'sının ER formlarını sürdürdüğünü söylemek de fazla basit olur, çünkü bu yalnızca kısmen doğrudur; yeni bir kent kültürü yükseliyordu ve Seferberlik Çağına ait olan yeni kurumlar geliyordu.

Ayırım yapmamın sebebi koca toplumları ve/veya koca zaman dilimlerini belirli bir konuma yerleştirmek değil, ER ve S formlarının her birindeki ağırlıklarının, çok genel bir düzeyde tüm bu toplumlara müşterek olan bir harekete nasıl farklı biçim ve eğimler kazandırdığını göstermektir: Bu müşterek hareket, ER formlarının terk edilip S formlarının benimsenmesi ve ardından 20. yüzyılın ikinci yarısında S formlarının bile altının oyulması sürecidir.

İşte burada 19. yüzyıldaki Katolik tepkinin, seferberliğin kendine rağmen kazandığı bir zafer olduğu iddiama geliyorum. Önce Fransa örneğini ele alırsak, başlangıçtaki niyet sadece ruhban sınıfta değil laik sınıfta da hiyerarşinin savunulması üzerinden bir kilisenin yeniden tesis edilmesiydi kesinlikle. Devrim döneminin travması kiliseyi Ozanam ve Lamennais gibi insanların daha akılcıca önerilerine karşı, tahtla kilise kürsüsü arasındaki ittifaka geri dönmeye itti. Ancak ilk olarak, yeniden inşa sadece keşişlerle rahibeleri değil, eninde sonunda ruhban sınıfından olmayan erkeklerle kadınları da gerektirir hale geldi. Ve ikinci olarak, 19. yüzyıl kilisesinin Restorasyon hedefiyle en uyumlu olan özellikleri, kentler, sanayi, iletişim ve toplumsal hareketlilik gibi modernitenin o yüzyılda getirdiği gelişmeler karşısında savunmasıydı. Üçüncüsü, bu özellikleri savunmak bile organizasyonu, yandaş toplamayı, yani kısacası bu formların altını bizzat oyan seferberliği içeriyordu.

İkinci ve üçüncü hususları birlikte ele alırsak, burada değindiğim noktalar en çok, 19. yüzyıl Fransa'sının taşradaki kilise cemaatlerinde barizdir. Örneğin Amerika'daki bir Metodist kiliseye mensubiyet tarzının (ki neredeyse sınırsız seferberlikle uyumluydu) tam tersine,

taşralılar için Katolik hayatın ana mahalli kilise cemaatıydı (bkz. yukarıdaki karşılaştırmamızın (iii) numaralı maddesi). Bu cemaattaki dinsel yaşam yukarıda bahsettiğim gibi Katolik toplu ayin pratiğini halk diniyle birleştiriyordu ve halk dini sihirli dünyayla yakından ilişkiliydi (bkz. yukarıdaki (iv) numaralı madde). Dahası, her kilise cemaati bu iki unsurun kendine özgü bir karışımına, örneğin kendi özel azizlerine, hac yolculuklarına, azizleri şifacı ve koruyucu olarak gören tarikatlar vs. sahipti (yine bkz. (iii) numaralı madde).

Boutry'nin dediği gibi;

"Il convient de marquer combien "naturellement" cette "religion populaire" s'insère, s'intègre, dans la vie religieuse paroissiale, requiert même avec insistance l'office et les bénédictions des prêtres. La grossesse du surnaturel, l'union intime d'un culte, d'un date, d'un terroir, tels sont les traits communs à cet ensemble complexe de pratiques cultuelles, qui ne sont pas à ce titre si éloignées de la pratique paroissiale des sacrements. De cet ensemble de rites se dégage l'image d'une *religion du terroir*, fondement des mentalités religieuses de la chrétienté rurale tout au long du siècle."⁶⁶

(Bu "halk dininin" kilise cemaatinin dinsel yaşamına nasıl "doğal biçimde" uyum sağlayıp entegre olduğuna ve hatta duaları ve rahiplerin kutsamalarını gerektirdiğine dikkat etmek gerekir. Doğaüstünün yoğun mevcudiyeti, bir ibadetin bir tarih ve yerle yakından özdeşleştirilmesi, bu karmaşık ritüel uygulamalar dizisinin ortak özellikleridir ve bu açıdan cemaat tarafından uygulanan resmi sakrament pratiğine çok uzak değildir. Bu ritüeller dizisinden doğan bir *toprak dini* imgesi, bu yüzyıl boyunca Hristiyanlığa dair taşradaki dini anlayışların temeli olmuştur.)

Bu "toprak" (*du terroir*) dini her köyde kolektif bir norm olarak yaşanıyordu. Sakinlerin çeşitli bireysel takva formlarını ve seviyelerini yansıtmakla kalmıyordu. Tersine, kolektif ritüeller herkes için önemliydi çünkü genelin selameti, iyi mahsul almak, hayvanların sağlığı, koleraya karşı korunmak bunlara bağlıydı (karşılaştırmamızın (i) numaralı maddesi). Ve gerçekten de bu pratiklerin tamamının "depuis des temps immémoriaux" (ezelden beri) sürdürüldüğü düşünülüyordu.⁶⁷

Ama bunun ötesinde, litürjik ibadetin seviyesi ve türü bile herkese göre ayarlanıyordu. Bu seviyeyi yükseltmek isteyen rahipler bir normatif bariyerle, cemaat üyelerinin "le respect humain" (insana saygı) dediği şeyle karşılaşıyorlardı. Neo-Kantçı kulaklarımız bizi bu ifadenin anlamı konusunda epey yanıltır. Her birimizin diğer insanlara saygı göstermek için yapmakla vicdanen yükümlü olduğumuz eylemleri

belirtmez. Daha çok, her insanın kendi cemaatindeki diğer insanların saygısını kazanmak ve korumak için yapması gerekenleri tanımlar. Kant'ının tam tersine, bir özerklik değil uyumluluk kuralıdır. Örneğin birçok cemaatte yılda bir kez, genellikle Paskalya zamanında komünyon düzenlemek norm kabul ediliyordu. Bu gerekliydi, günümüzde “vazifelerini yerine getirmek” diyeceğimiz bir şeydi; ama bunun ötesine geçmek ayıplanıyordu. Yüzyılın ortasında kilisenin genelinde komünyonu sıklaştırmaya yönelik hareket baş gösterdiğinde, bunu telkin etmeye çalışan rahipler “respect humain” normlarına takıldılar. Cemaat üyelerinin çoğu ikna edilemiyordu; bunu bireysel tercih meselesi olarak göremiyorlardı ve olağan uygulamayı terk etmeyi doğru bulmuyorlardı. Önemli bir değişimi gerçekleştirmenin tek yolu, bazen karizmatik bir papazın (örneğin Curé d'Ars'ın) yaptığı gibi, kolektif zihniyeti değiştirmektir. Bir gözlemcinin Ars hakkında dediği gibi: “Le respect humain était renversé. On avait honte de ne pas faire le bien et de ne pas pratiquer sa religion.”⁶⁸ (Uyumluluğa yönelik baskı ters yönde işlemeye başladı. İnsan iyilik yapmadığı ve dinini uygulamadığı için utanç duyuyordu.)

Temelde ER tipinde olan ve insanları Katolik Kilisesine aidiyetleri vesilesiyle bir arada tutan, çok önemli bir toplumsal matristi bu.⁶⁹ Ama yüzyılın çeşitli gelişmeleri onun altını oyma tehdidinde bulunuyordu; Fransa'daki kentlilerle elitlerin dinsel ve siyasi hayatları çok farklı ilkelere dayalıydı. İnsanlar bölünmüşlerdi, farklı farklı fikirleri vardı, partiler kuruyorlardı, birbirleriyle dövüşüyorlardı. İki farklı sosyal çevre tipi yalıtılmış halde tutulamazdı. Kentli elitler uyum sağlıyordu veya taşralı saygın insanlar fikirlerini değiştiriyordu; bazı kasabalar sanayileşiyordu; insanlar yolculuk ediyordu. Sonunda taşra yalnızca demiryoluyla değil, Üçüncü Cumhuriyet'in insanları kiliseden uzaklaştırmak için köylere öğretmenler gönderen ve genç erkekleri *orduya* alan ruhban sınıfı karşısı hükümetleri tarafından da dışa açıldı.

Cumhuriyetçiler sonunda başarılı oldular. Bu taşra cemaatlerini böldüler ve 1877'deki kritik seçimlerden galip çıktılar. Ama Agulhon'dan etkilenen Boutry, bunun yalnızca 1860 öncesinden beri var olan din formunun gerilemesi olmadığını söyler. Bu daha çok, Boutry ile Agulhon'un “mentalité” (zihniyet) dedikleri güçlü cemaat formunun değişikliğe uğradığı, yeni bir din anlayışının benimsendiği, dinin artık hepimizin hakkında “fikir” sahibi olmamız gereken bir şey olarak görüldüğü anlamına gelir. “La paroisse [éclatée] n'est plus que le cadre collectif de dévotions individuelles” ([parçalanmış] cemaat bireysel

inançların kolektif çerçevesinden başka bir şey değildir artık). Bir Eski Rejim formunun yerini Seferberlik Çağına özgü bir form almıştır.⁷⁰

Şimdi geçmişe baktığımızda, bunun zaten olacağını görebiliriz. Bu geçişin ilginç tarafı, ruhban sınıfın ona bizzat katkıda bulunmuş olmasıdır. Bunu kısmen, halk dininin onaylamadıkları unsurlarını değiştirmeye ve reforme etmeye çalışmakla yaptılar. Elbette ki bunu yaparken, yüzyıllardır süregelen Reform pratiğini uyguluyorlardı sadece. 17. yüzyıldaki ataları, özellikle de Jansenistler aynı şeyi yapmışlardı. Aslında 19. yüzyılın ruhban sınıfı çok daha ihtiyatlıydı. Reform şevkinin abartılmasının koca toplumları Katoliklikten soğutabileceğini görmüşlerdi ve bunun ne anlama gelebileceğini Devrim döneminde bizzat yaşamışlardı. Halk dinine karşı seleflerinden çok daha hoşgörülüydüler; yine de müdahale etmekten geri duramadılar.⁷¹

Ve başlıca hedeflerinden biri, cemaatlerinin “christianisme festif”i (festival Hristiyanlığı) idi. Mesele sadece birçok festivalin uygunluğu şüpheli odak noktalarına dayandırılması, örneğin geleneksel Hristiyanlıkla ilgisiz gibi görünen bir şekilde bir şifa mekânına hac yolculuğu yapılması değildi. Mesele sadece Devlet’in üretkenliği artırmak adına, Napoleon Konkordatosu’ndan aldığı yetkiyi kullanarak bayram sayısını azaltmak istemesi (ve böylece Protestan ülkelerin yüzyıllar önce geçtikleri yolu takip etmesi) de değildi. Ruhban sınıfının çoğunlukla canını sıkkan şey, hem gençlerin hem yaşlıların cinsel ahlakına ağza alınmayacak etkilerde bulunan, kutsal ritüellerle karışık, bol yiyip içmeli ve danslı, gayet dünyevi bayram kültürüydü. Bayramları arındırmak, uygun dinsel önemlerini gayet sefih cemaat kutlamalarından ayırmak ve bu kutlamalardaki taşkınlığı olabildiğince azaltmak gerekiyordu. Burada yine yüzyıllar süren uzun soluklu Reform sürecine bağlanırsınız; bu süreç 3. Bölüm’de bahsettiğim gibi, örneğin *karnavalın* “aşırılıklarının” hem Katolik hem de Protestan tarafta bastırılmasında görülür. Obelkevich’in tasvir ettiği gibi⁷², 19. yüzyıl Lincolnshire’ında işçilerin iş bulmak için toplandıkları zamanlarda ve köy şenliklerinde içki içilip taşkınlık yapılmasını engelleme çabalarında da görülür.

İkincisi, ruhban sınıfının insanları değiştirme, onların amel ve ahlak seviyelerini yükseltme girişimi sürekli baskıcı, azarlavıcı ve talepkâr olmaları anlamına geliyordu; kabarelerin ve dans salonlarının kapatılması ve yeni kiliselerin inşası için para talep edilmesi söz konusuydu. Rahiplerle cemaatlerin arasında kaçınılmaz zıtlasmalar baş gösterdi. Bu isyanlar başta herhangi bir felsefi temelden tamamen yoksundu. Ama onların sayesinde yeni bir yaklaşım, ruhban sınıfının

iktidarını reddeden ve ruhban sınıfından olmayan insanların ahlaki bağımsızlığını yücelten bir yaklaşım ortaya çıkabildi. Maurice Agulhon'un ifade ettiği gibi:

"Pour que l'influence de la libre pensée puisse jouer à plein, il fallait que celle de l'Église fût préalablement ébranlée par des raisons internes... au premier rang de ces conditions, la naissance de conflits entre peuple et clergé."⁷³

(Özgür düşünce, kilisenin etkisi içsel sebeplerden dolayı zaten azalmış olmasa etkili olamazdı... Bu koşullardan en önemlisi halkla ruhban sınıfının arasında zıtlıkların baş göstermesiydi.)⁷⁴

Ve bir kere ayrılık baş gösterince kilise kendini ancak kendi partizanlarını seferber ederek savunabilirdi elbette. Dolayısıyla krize verdiği tepkinin kendisi ayrılığı artırdı ve daha önceki cemaat konsensüsünün iptaline katkıda bulundu. Din artık bir cemaat zihniyeti değil, partizanca bir duruştur.⁷⁵

Kilisenin kendi kendini hezimete uğratan bu eyleminin şimdi geçmişe bakınca bize dokunaklı gelen tarafı, Katolik Kilisesinin imkânsız bir misyonu üstlenmiş olduğunu görmektir. Ama bu 19. yüzyıldaki, IX. Pius'la ultramontan kilisenin zıtlıklarından daha önemlidir. Reform projesinin tamamındaki gerilimleri gösterir bir bakıma. Kilise taşradaki gücünü kolektif ritüelden ve konsensüse dayalı, etkili "respect humain" kavramından alıyordu. Ancak geç-ortaçağdan itibaren, Reformasyon ve Karşı Reformasyon sürecinden Evanjelikal yenilenmeye ve Restorasyon sonrası kilisesine dek, Reform hareketinin hedefi Tanrı'ya ve dine yoğun bir kişisel ve sofuca bağlılık duyan Hristiyanlar üretmekti. Ama güçlü kişisel inanç ile mutlak güce sahip cemaat konsensüsü nihayetinde bir arada var olamazlar. Hedef dindar Hristiyanları komüniona sık sık katılmaya teşvik etmek olsa da, sonuçta bu, "respect humain" in kısıtlayıcı gücünden kurtulmaları anlamına gelmek zorundaydı. Teoride bu zıtlıkların hepsi yerel konsensüsün tekrar sağlanmasıyla çözülebilirdi; ama uzun vadede hep böyle olması imkânsızdır: her kilise bölgesinde bir Jean Vianney bulunamaz (ki onun bile Ars köyünü ikna etmesi onyıllar sürmüştür).

Totaliter bir sistem kurmak isteniyorsa durum değişir tabii; bu durumda girişimin doğası temelden değiştirilmiş olur. Ultramontan kilisenin bunu görmeyip totaliterliğin cazibesine kapıldığı zamanlar olmuştur; ama aynı cazibeye kapılan başkalarının kurbanı da olmuş ve böylece bu konudaki yanılsamalarından kurtulmuştur. Yine de ult-

ramontan kilise nihai hedefteki çelişkiyi görmekte zorlanmıştır; güçlü bir hiyerarşik otorite tarafından bir arada tutulan ama dini gönülden bağlılıkla yaşayanlarla dolu olacak bir kilise çelişki içermektedir. Bu türden bir otoritenin idaresi altında yaşadıkları algısıyla dini yaşantıları iyileşen insanlar vardır elbette, ama bu tepkiyi vermeyen kitlelerin boyun eğmekten, ayrılmaktan veya yarı gizli bir hayat yaşamaktan başka seçenekleri yoktur. 2. Vatikan'ın bir özelliği de, bu çelişkiyi yüze çıkarmış olmasıdır.

Ama 19. yüzyıl Fransa'sına dönersek, Devrim'den sonra kilise bölgesinin ve onun "du terroir" dininin geri gelmesinin bir bakıma dikkat çekici bir gelişme olduğunu kabul etmeliyiz. Bu cemaat hayatı tarzının 1790'lardaki aradan sonra geri gelebilmesi, halkın geleneksel düşünce biçiminde köklü bir yer edinmiş olduğunu gösterir. Daha da dikkat çekici olanı, Boutry'nin incelediği Ain Bölgesi'nin imparatoru şiddetle desteklemesi ve Restorasyonun başında oldukça dik başlı tepkiler vermesidir. Cumhuriyetçilerin 1870'lerdeki zaferi, baştaki duruşa geri dönme gibi görülebilir. Ama ikinci seferde daha önemli ve geri alınamaz bir şeyin gerçekleştiği kesindir: ER formlarının altının oyulması ve Seferberlik Çağına geçiş.

Kilise bölgelerinin hepsinin hemen tesir altına girdikleri anlamına gelmez bu. Örneğin Batı'da *cumhuriyetçilerin* saldırılarına direnen bölgeler vardı. Breton'daki kilise bölgesi Limerzel'i daha sonra ele alacağız; oradaki kilise hayatının baltalanması ya da ortadan kaldırılması ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki kültür devrimi sırasında gerçekleşti.

Ancak Fransa'daki Katolik Kilisesinin, ER formlarının baltalanması ve *cumhuriyetçilerin* seferber olmaları karşısında seçeneği yoktu. Boutry belki de haklıdır; hassas dönüm noktası 1848, yani erkeklere evrensel oy hakkının geri alınmamak üzere tanındığı yıl olabilir (ve bu hakkın kapsamı uzun süre boyunca genişletilmemiştir; kadınlar oy hakkını ancak 1945'te elde ettiler ve bu gecikmenin sebeplerinden biri, *cumhuriyetçilerle* kilise arasındaki çekişmeydi). Katolikler siyasi seferberlikten uzak duramıyorlardı.⁷⁶

Örgütlenmeyle ilgili ihtiyaçlar daha şimdiden epey çeşitliydi: Para toplamak ve okullar, hastaneler, üniversiteler kurup işletmek; kilisenin öğrencilerin, profesyonellerin, işçilerin üstündeki etkisini artırmak için sivil misyonlar kurmak gibi... Bu organların bir başka işlevi de inançlıları saldırgan (görülen) dış etkilere (liberalizmden, sos-

yalızmden, Protestanlıktan) mümkün olduğunca korumaktı. Bu son hedef de Katolik spor kulüpleri ve diğer hobi grupları gibi bir dizi organizasyonu gerektiriyordu. Son olarak, Katolik siyasi partiler kuruldu ki bu diğerlerinden daha önemsiz bir gelişme değildi kesinlikle.

Katolik kilisesinin halka yönelik organizasyonları hep olmuştu: cemiyetler, loncalar vs... Ama 19. ve 20. yüzyıllara özgü olan şey, bu halk organizasyonlarının bağımsız gönüllü dernekler ve siyasi partilerin giderek daha büyük rol oynadıkları, toplumsal tahayyülü giderek modernleşen toplumlarda faaliyet göstermeleriydi. Bu bağlama uyum sağlamamanın olanaklı olmadığı görüldü.

Bu durum sonunda tahtlarla yapılan ittifakın bu tarihsel bağlamdan ötürü iptal edilmesine yol açtı; özellikle de Bismarck yönetimindeki Almanya örneğinde görüldüğü gibi, tahtın kiliseye bizzat saldırarak, başka seçenek bırakmadığı durumlarda ve daha sonra, işverenlerle işbirliğinin mütereddit ve bölgesel biçimde de olsa terk edilmesiyle Hristiyan *demokrasisinin*, özellikle de Belçika'da doğuşuna yol açacak şekilde gerçekleştirildi bu. Bunlar işçi sınıfının yabancılaşmasının, sanayileşmenin kaçınılmaz bir sonucu olmaktan çok uzak olduğunu gösteriyordu.⁷⁷

Ancak Seferberlik Çağında faaliyet göstermenin gerekleri, ruhban otoritesinin gevşetilmesi anlamına geliyordu kaçınılmaz bir şekilde. Ticaret birlikleri ve siyasi partiler etkili olmak için müsamahaya ihtiyaç duyuyorlardı. Buradaki ironinin bir örneği, *Kulturkampf* sırasında Bismarck'ın Alman Katolik Kilisesine yaptığı saldırıdır. Bu saldırı Alman Katoliklerinin iyice kenetlenip birbirlerini kilisenin ekmeğine yağ sürecek şekilde desteklemelerine yol açtı. Köln Başpiskoposu yaka paça hapse götürülürken inançlılar sokaklarda kitleler halinde dizilip, o geçerken diz çöktüler. Ama yerleşik kilise otoritesini desteklemek için yapılan bu güçlü siyasi sadakat gösterisinin bir başka yönü vardı kaçınılmaz olarak. Süregelen siyasi direniş ancak bir siyasi parti tarafından sürdürülebilirdi ve bu, uzun vadede ruhban olmayan liderlerin giderek daha fazla önem kazanmasına yol açtı.

Devrim sonrasının yeniden yapılandırılmış Katolikliğiyle Evanjelize kalizm arasında, farklılıklar bir yana güçlü benzerlikler de vardı. Bunların arasından ilk önce, duygulara güçlü bir şekilde hitap eden yeni ya da yenilenmiş tinsellik formlarından bahsetmeliyiz. Hem sevecen bir Tanrı'ya iman ve Kutsal Kalp'e ibadet, hem de Thérèse de Lisieux'nün hayatının örnek alınması söz konusudur: Sosyolojik duyarlılığımızın yönlendirmesiyle sadece bu dini formların "işlevsel" özellikleri üzerin-

de durmak, değişen koşullarda faaliyet gösterebilmesi için halka gereken becerileri ve disiplini sunmalarına odaklanmak hata olur. Belirli bir litürjiyi ve değer sistemini herkes paylaşabilir. Ancak bazı insanlar daha özel, daha güçlü, daha odaklı, daha yoğun ve/veya disiplinli bir ibadet/dua/meditasyon/bağlılık formuna ihtiyaç duyacaktır. Kriz yaşıyor veya hayatlarında zor bir dönemden geçiyor ve bunu atlatmak için maneviyat kaynaklarına ihtiyaç duyuyor olabilirler. Hayatlarının fazla sığ veya odaksız ya da düzensiz olduğunu hissediyor olabilirler; daha güçlü bir merkeze, bir odak noktasına ihtiyaçları olabilir. Veya sadece yoğun minnet duygularını ifade etmeye ve Tanrı'nın nimetlerini idrak edip onlara sevinmeye gerek duyuyor olabilirler.

Değişmiş ekonomide ve toplumda iş görebilmek için gereken yeni değer sistemi ve disiplini aşılama girişimleri ile bu tinsellik formları hem Protestan hem de Katolik cenahta birleşiyordu. İrlanda'daki kilise bölgelerindeki rahipler ayyaşlığa karşı savaşırken, aynı zamanda resmi kilise aleyhtarları alkole karşı kampanya düzenliyorlardı.⁷⁸ İki tarafta da, yardımlaşma dernekleri, kredi kooperatifleri gibi ekonomik beka için ihtiyaç duyulan organları kurma girişimleri çoğunlukla kiliselerle ilişkilendiriliyordu.

Seferberlik çağındaki çeşitli başarılı dini formlar bu iki akımı birleştirir; yalnızca herkesin (ya da hemen herkesin) katıldığı etik/disiplinci uygulamaları değil, ayinler, dua usulleri benzeri bir dizi ibadet tarzını da zaman zaman özel bir ibadet formuna ihtiyaç duyan kişiler için birleştirir. Bu özel formlar bireysel seçimlerden doğarlar (çoğu zaman gruplar tarafından uygulansalar da), sonsuz çeşitlilikte olabilirler ve yeni formların yaratılmasını mümkün kılarlar. Protestan tarafta bunlara en sık rastlanan zamanlardan biri ihya dönemidir elbette. Katolik tarafta ise novenalar, inziva yerleri; Kutsal Kalp'e ibadet, hac yolculukları, St. Joseph Tapınağı'nın basamakları gibi özel ibadetler; rahiplere, yerel kiliselere vs. hizmet formları vardır. Azize Thérèse de Lisieux bu son ibadet tarzında çığır açan bir figürdü.

Bu özel formların çoğu, cinsiyetlere göreydi: Kutsal Kalp kadınlar içindi; erkeklerse ya bu boyuttan tamamen uzak durmayı seçiyor ya da Katolik İşçi Sendikaları'nı işletmek gibi "aktif" işler yapıyorlardı.

Katolik cenahta ön plana çıkan bir şey vardır ki başta Protestan ülkelerde benzeri yokmuş gibi görünür. Ultramontan Katolikliğin çevresinde yeni oluşmaya başlayan bir kitlesel hareket, kilise cemaatinin "religions du terroir"ında önemli yeri olan kadim festival Hristiyanlığını bastırmakla veya geri plana itmekle kalmadı. Kendi versiyonla-

rını yeniden yarattı. Yukarıda bahsettiğim gibi, rahipler kilise bölgesi düzeyinde çoktan, halk bayramları ve hac yolculuklarını (yasaklamaya değil) kontrollerine almaya, yönlendirmeye, arındırmaya çalışıyorlardı. Ortak bir girişim, yerel geleneksel mahaller yerine önemli bölgesel merkezlere hac yolculuğu yapılmasını sağlama girişimiydi. Ralph Gibson'ın dediği gibi, “rahipler halk dininin karakteristik yerelliğine evrensellik katmaya çalıştılar.”⁷⁹ 19. yüzyılda, Fransa'daki La Salette, Lourdes ve Paray le Monial gibi önde gelen milli mekânlar, Meryem Ana'nın yakın zamanlardaki tezahürleriyle ilişkilendirildi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, her yıl yüz binlerce insan gruplar halinde, genellikle trenle Lourdes'a gidiyordu.

Bu bir bakıma seferberliğin zaferiydi. Kilise cemaatinin kıskançlıkla yönettiği yerel tarikatların yerine hiyerarşi tarafından kutsanan yerel ötesi tarikatları geçirmek, ruhban sınıfının en büyük başarısı gibi görünmektedir. Ama Katolik seferberliğinin diğer bütün formları gibi bu da fazlasıyla muğlaklıktı. Aslında Meryem Ana'nın tezahürleri yerel düzeyde başlar; çiftçilere, çobanlara görünür. Kilise hiyerarşisi başta ihtiyatlıdır; hem zaten bu yeni iddiaları sınamaları gerekmektedir. Son iki yüzyılda Guadalupe'den Medjugorje'ye dek yapılan bütün Meryem Hac Yolculukları halk dininden kopuş olarak başlar ve inançlı sıradan kitlelere hitap ettikleri için yaygınlaşır. Ruhban sınıfının bu hareketleri bastırabildiği olur, ama onları başlatmaz.⁸⁰

Burada kullandığım “festival” nosyonu geniş anlamlıdır. Bayramları ve hac yolculuklarını kapsar. Birincisi, hac yolculuklarındaki gibi “coğrafi” anlamda veya gündelik düzeni bozan yortu ritüeliyle çok sayıda insanın gündelik rutinin dışına çıkmalarını içerir. Örneğin Brezilya'da hâlâ bir biçimde süren geleneksel karnavallar bu familyaya ait bir başka türdür. İkincisi, bu birlik insanlara kutsalla veya en azından yüce bir güçle bağlantıya geçtiklerini hissettiriyordu. Lourdes'da olduğu gibi, şifa alma biçiminde ortaya çıkabilir bu. Ama dışa yansımadığı durumlarda bile, derin ya da yüce bir şeyle temas kurulduğu hissi vardır. Dolayısıyla *karnavalı* bu kategoriye dahil etmek mantıksız değildir. Turner'ın 3. Bölüm'de özetlediğim açıklamasına göre, bu “tersine dönmüş dünya” toplumumuzun “komünitas” boyutuyla tekrar bağlantıya geçmemizi sağlar ve o boyutta, kurulu düzenin hiyerarşik bölünmelerinin ötesine geçip eşit insanlar olarak bir arada oluruz.

Bundan bahsetmemin sebebi, bu anlamıyla festivalin günümüzdeki dinsel ve yarı-dinsel yaşamın süregelen önemli bir formu olduğuna inanmamdır. Tinselliğin toplumumuzdaki yerinin herhangi bir

tasvirinde yer alması gerekir. Festivali irdelemeye başlarken, bu 19. yüzyıl Katolik formlarının Protestan tarafında benzeri yok gibi görüldüğünü söylemiştim. Ama ikinci bir bakış, bu konuda şüpheye düşmeye yol açabilir. Uyanış mitinginde bariz benzerlikler görülür. Ve Pentekostalizmin son yüzyılda patlama yaptığını ve artık dünyanın birçok bölgesine yayıldığını düşündüğümüzde, festivali çağdaş dinsel yaşamın kritik bir boyutu olarak görmemiz iyice makul hale gelir.

Sonraki bölümde buna geri döneceğim. Ama Katolik ile Protestan seferberlikleri arasındaki benzerlikleri ele almaya devam edersek, tinsel ve özdisiplin tarzlarının çok farklı şekillerde de olsa çoğunlukla iki tarafta da siyasi kimliklerle bağlantılı olduğunu görebiliriz. Birleşik Krallık'ta ve ABD'de bu ilişkinin olumlu ve uygarlık düzeni anlayışıyla yakından ilişkili olduğu düşünülüyordu. Evanjelikaller toplumlarının en yüce görevleri ve idealleri yerine getirmesi için gereken değer sistemini geliştirdiklerini hissediyorlardı. Bu insanların, içki içilmemesi ve Sebt gününe riayet edilmesi gibi meselelerde, toplumun tamamının kendi standartlarına uymasını talep etmelerine yol açan özgüvenlerinin ve misyon anlayışlarının kaynağı buydu. Bu hedeflere epey karşı çıkılsa da ve püritenlerin herkese kabullenilemez kısıtlamalar dayattıkları düşünülse de, Britanya'yla Amerika'nın siyasi kimlikleriyle resmi kilise aleyhtarlığının arasında yeterli uyuma söz konusuydu. Ve bu kimlikler başta Katoliklik ve otoritecilik aleyhtarlığıyla tanımlandıkları için, söz konusu uyum Evanjelikallerin bu toplumların kendi temel değerlerine yakın olduklarını düşünmelerine yol açıyordu.⁸¹

Oldukça farklı ve bu kez olumsuz olan bir başka ilişki türüyse yukarıda bahsettiğim Polonyalılar ve İrlandalılar gibi azınlıklarda görülür. İnanc bu örneklerde de bir siyasi kimlikle ilişkilidir, ama yerleşik otoritelere karşıdır ve bağımsız bir devlet sahibi olma hayalinin giderek daha fazla kurulmasına yol açar. Üçüncü bir ilişki türü Katolik azınlıklarda veya en azından Kıta Avrupa'sındaki sorunlu kiliselerde (Fransa'dakiler gibi) görülür; direniş, ulusun siyasi kimliğini (Fransa örneğinde) bir rakibe karşı tanımlama veya Almanya'daki gibi, azınlıklara kabul edilebilir bir statü kazandırma umuduyla örgütlenir. Bunun bir başka varyantı, "sütunlaşmanın" (Hollandacada "verzuiling") gerçekleştiği Hollanda ve Belçika'da görülür. Bütün tinsel gruplar bir bakıma azınlık gibi davranıp, tanınmayı talep ederler. Kıta Avrupa'sında yapılan birçok düzenlemenin sonucu, çoğunlukla tinsel eğilimlerine göre tanımlanan Katolik veya bazen Protestan ya da Liberal (yani dinle ilgisiz) siyasi partiler oldu.

Baskı altındaki ve zor durumdaki bu Katolik kiliselerinde, uygarlık düzenine tek olası siperi sundukları hissi egemendi. Bu iddia Fransa'daki kilise tarafından sık sık yineleniyordu ve egemen sınıflardaki birçok kişi Katolikliği, yinelenme ihtimali daimi bir tehdit olan Devrim'in yıkıcı düzensizliklerine karşı tek savunma aracı olarak görüyordu. Ama savunulan fikir, insanları uygun otoriteye itaat etmeye ancak kilisenin ikna edebileceği fikri değildi sadece; ruhban sınıfının daimi, azimli ve sabırlı çalışmaları olmasa ahlakın, toplumsal ve ailevi hayatın temelsiz kalacağı fikri de savunuluyordu. Curé d'Ars'ın bir keresinde bizzat ifade ettiği gibi: "Laissez une paroisse vingt ans sans prêtre, on y adorera des bêtes" [Bir kilise cemaatini yirmi yıl başıboş bıraksanız, hayvanlara tapmaya başlarlar].⁸²

Buradaki, doktrinin oldukça ruhban bir formudur, fakat bu ayrıntı dışarıda bırakılırsa, Manş'ın diğer tarafındaki Evanjelikaller ve hatta başka birçok kişi de dinin elden gitmesi durumunda temel ahlakın kalıcı olamayacağı fikrini benimsemişti. Jeffrey Cox'ın dediği gibi, kiliseye gidenlerin ortak görüşü "Ahlak olmazsa toplumun dağılacağı, ahlakın dinsiz mümkün olmadığı ve kiliseler olmazsa dinin ortadan kalkacağıydı". Devonshire Dükü, Güney Londra Kilise Vakfında yaptığı bir konuşmada şöyle demiştir:

Bütün bu kiliseler ve bu kiliselerin ifade ettiği şeyler olmasa İngiltere'nin günümüzde nasıl olacağını bir anlığına tasavvur edebilir misiniz? Sokaklarda yürümek güvenli olmazdı kesinlikle. Saygı ve edep gibi, modern uygarlığın temelinde yatan şeylerden hiçbirisi olmazdı. Polislerimize, akıl hastanelerine, hapisanelere ne kadar para harcamak zorunda kalacağımızı hayal edebilirsiniz... Kilisenin yaptığı ve yapmakta olduğu çalışmalar olmasa, masraflar yüz kat artardı.⁸³

Dük bu konuşmada temelde kilisenin hayırsever faaliyetlerinden bahsediyordu belki de, ama bunun uygarlık düzeninin ahlaki zeminleriyle ilgili daha temel bir tespitin parçası olduğu belliydi.

Bu çağdaki Hristiyanların çoğuna göre esas mesele, dinle ilgili yurtdışı bahsettiğim mesele, yani kişinin amaçlarını tamamen insani bir tatmin çerçevesinde kısıtlaması ya da aşkın bir perspektifle bundan ötesine açılmak değildi. Egemen yaklaşımda bu birinci seçenek yoktu. Kişi öte bir şeye, Tanrı'ya ve İsa aracılığıyla kurtuluşa ulaşmayı amaçlamazsa, ahlaksızlık ve düzensizlik en temel insani ihtiyaçların bile karşılanabilmesini imkânsız kılacaktı. Bu görüş günümüzde hâlâ

bazı çevreler tarafından savunulmaktadır, ama yüz yıl önce Hristiyan inançlılar arasında standart ve başat yaklaşımdı.

Seferberlik ideal tipine döner ve hangi dönemde giderek başat hale geldiğini saptamaya çalışırsak, Seferberlik Çağının aşağı yukarı 1800 ila 1950 (veya belki daha kesin olarak 1960) arasında sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu dönemi incelersek her yerde dinsel formların, Eski Rejim formlarının gerileyip gözden düştüğünü ve neredeyse her yerde çağa uygun yeni formların geliştiğini görebiliriz. Bu yeni formlardan bazıları, insanları Eski Rejim'deki emsallerini (örneğin Büyük Kıtıktan sonra reform sürecinden geçen İrlanda Kilisesini) aşan, etkileyici ölçeklerde saflarına katıp seferber ettiler.

Hatta bazı âlimler “İkinci Mezhep Çağı”ndan dem vururlar (ilki 16. yüzyıldı elbette),⁸⁴ çünkü kiliseler üyelerinin hayatlarını büyük ölçüde organize etmeyi başarmış ve böylece milliyetçiliği andıran, çoğunlukla yoğun bir bağlılığın odağı olmuşlardı.⁸⁵ Hatta bu organizasyon Anglosakson dünyasının dışında çoğunlukla getto formunu almıştı ve bunun sebebi insanların sadece dindaşlarıyla birlikte okula gitmeleri, futbol oynamaları, eğlenmeleri idi. Bu gettoların başlıca mimarı Katolik Kilisesiydi ve Anglosakson dünyasında bile bu gettoları kuruyordu. Ama örneğin Hollanda'da da Protestanlar aynı şeyi yapıyorlardı. Aslında “Mezhep Çağı”nın Hristiyan kiliselerinin sınırları ötesine uzandığı bile öne sürülebilir. Kadın üyelere ve gençlik kollarına, spor kulüplerine, kültürel organizasyonlara ve benzerlerine sahip sosyal demokrat ve sonraki komünist partilerle arada bazı benzerlikler olduğu görülebilir. Buradaki hedefler Katolik “gettolarının” kurulmasının temelinde yatan hedeflerden çok farklı değildi: yandaşların hayatlarına daha derinlemesine nüfuz etmek, aralarındaki bağı güçlendirmek ve yabancılarla teması minimuma indirmekti.⁸⁶

Yani güçlü dinsel formlar bu çağda dört ilmeği, yani tinselliği, disiplini, siyasi kimliği ve bir uygar düzen imgesini birlikte ördüler. Bu dördü, önceki iki yüzyılın elit dininde de mevcuttular, ama artık kitlesel bir fenomene dönüşmüşlerdi. Birbirlerini güçlendirip bir bütün oluşturuyorlardı.

Ama dışarıdan insanlara genellikle şüpheyle bakan, oldukça püriten kurallara sahip bu sıkı örgütlenmiş kiliseler ve onların ne türden olursa olsun siyasal kimliklerle kurdukları ilişkiler ve uygarlık düzeninin temelinde yer aldıkları iddiaları, yüzyılın ortasında başlayan bir sonraki çağda düşüşe geçmeye mahkûmdular. Şimdi bu çağa geliyorum.

Otantiklik Çağı

5

Bu çağa Otantiklik Çağı diyelim. Görünüşe göre son yarım yüzyılda, hatta belki daha da yakın bir zaman diliminde, toplumlarımızdaki inanç koşullarını temelden değiştiren bir şey gerçekleşti.

Birçok kişi gibi ben de Kuzey Atlantik uygarlığımızda son onyıllarda bir kültür devrimi yaşandığına inanıyorum. 1960'lar hiç değilse sembolik olarak bir dönüm noktası sunuyor olabilir. Bu bir yandan, bireyselleştiren bir devrimdir ki bu tuhaf gelebilir çünkü modern çağımız zaten belirli bir bireyciliğe dayalıydı. Ama burada, diğer eksenler terk edilmeden yeni bir eksene geçildi. Ahlaki/tinsel ve araçsal bireyciliğin yanı sıra bir “dışavurumcu” bireycilik yaygınlaştı. Bu tamamen yeni değildir elbette. Dışavurumculuk 18. yüzyıl sonundaki romantik dönemin icadıydı. Entelektüel ve sanatçı elitler yaşamının veya kendilerini ifade etmenin otantik yolunu 19. yüzyıl boyunca arayıp durdular. Yeni olan şey, bu çeşit bir yönelimin kitlesel bir fenomen haline gelmiş gibi görünmesidir.

Bir şeylerin değiştiğini herkes hissetmektedir. Bu çoğunlukla kayıp, kopuş olarak deneyimlenir. Amerikalıların çoğu cemaatlerin, ailelerin, mahallelerin, hatta rejimin giderek yozlaştığına inanıyorlar; insanların katılımda bulunmaya, üzerlerine düşeni yapmaya giderek daha az

istekli olduklarını seziyorlar ve başkalarına daha az güveniyorlar.¹ Bu değerlendirmeye bütün düşünürler katılmasa da,² bu algının kendisi günümüz toplumuyla ilgili önemli bir gerçektir. Diğer Batı toplumlarında da benzer algıların yaygın olduğuna kuşku yoktur.

Bu değişimlere birçok sebep gösterilir: tüketim odaklı yaşam tarzlarının devamlı yaygınlaşması ve bolluk; toplumsal ve coğrafi hareketlilik; şirketlerin taşeronlarla çalışması ve personel sayısını azaltması; yeni aile örüntüleri, özellikle de çift gelirli ailelerin sayısındaki artış ve bunun yol açtığı aşırı çalışma ve yorgunluk; banliyölerin yayılması ve buralardaki insanların çoğunun yaşamak, çalışmak ve alışveriş yapmak için üç ayrı bölgeyi kullanmaları; televizyonun yükselişi vs.³ Ama bu tür tetikleyici faktörlerin tam listesi nasıl olursa olsun, benim asıl ilgimi çeken şey hem bu (en azından görünürde) yeni bireyselleşmeyi, hem de aynı anda ahlaki sebepler yüzünden bundan rahatsız olmamızı teşvik eden insan yaşamı, faillik ve iyilik anlayışlarıdır.

Değişim çoğunlukla, özellikle de ondan en çok rahatsızlık duyan kişiler tarafından, basit bir egoizm furyası ya da hedonizme yöneliş olarak görülür. Bir başka deyişle, geleneksel hizmet ve özdisiplin etiğinde açıkça kötülük kaynağı olarak görülen iki şey, değişimin sebebi olarak hedef gösterilir. Ama burada önemli bir husus göz ardı ediliyor kanımca. Egoizm ve salt haz arayışı (bunlar neye tekabül ediyor olurlarsa olsunlar) çeşitli bireylerin motivasyonunda az çok rol oynayabilir, ama genel iyilik anlayışındaki büyük ölçekli bir değişim yeni bir iyilik anlayışını gerektirir. Bunun hangi durumlarda akılcılaştırma ya da şevklendirici ideal işlevi gördüğü konumuz açısından önemsizdir; idealin kendisi kritik bir kolaylaştırıcı faktöre dönüşür.

Dolayısıyla burada söz konusu olan bireyselleşmenin en bariz tezahürlerinden biri tüketici devrimidir. Savaş sonrasında artan refahla ve daha önce pek çok kişi tarafından lüks kabul edilen şeylerin yaygınlaşmasıyla birlikte özel alana ve onu doldurma olanaklarına odaklanıldı ve bu durum, daha önce kenetlenmiş olan işçi sınıfının⁴ veya çiftçi topluluklarının,⁵ hatta geniş ailelerin bağlarını zayıflatmaya başladı. Eski karşılıklı yardım tarzlarından, belki de kısmen muhtaçlığın azalmasından ötürü vazgeçildi. İnsanlar giderek daha çok, kendilerinin ve çekirdek ailelerinin hayatına odaklandılar. Yeni şehirlere ya da banliyölere taşındılar, daha çok kendi başlarına yaşadılar, sunulan ve sayıları giderek artan (bulaşık makinelerinden paket tatillere uzanan) yeni mal ve hizmetlerden ve bunların mümkün kıldığı daha özgür ve bireysel yaşam tarzlarından faydalanmaya baktılar. Kolayca erişilebi-

len imkânların giderek artmasıyla birlikte, “mutluluk arayışı” yeni ve daha gündelik bir anlam kazandı. Ve bu yeni, bireyselleşmiş alanda müşteri kendi zevk anlayışını ifade etmeye, mekânını kendi ihtiyaçlarına ve zevkine göre döşemeye (ki önceki dönemlerde bunu yalnızca zenginler yapabiliyordu) giderek daha fazla teşvik edildi.

Bu yeni tüketici kültürünün önemli bir özelliği, özel bir genç pazarının yaratılması ve giysilerden plaklara dek uzanan çok çeşitli yeni mamulün ergenlerle genç yetişkinleri kapsayan bir yaş aralığına yönelik olarak bol miktarda piyasaya sürülmesiydi. Bu malların gelişen gençlik kültürüyle simbiyoz ilişki içinde satılmasına yönelik reklam faaliyetleri gençliğin yeni bir gözle görülmesine katkıda bulundu. Gençlik, çocuklukla sorumluluklarla eli kolu bağlanmış yetişkinlik arasında yer alan bir hayat safhasıdır artık. Bu durum emsalsiz değildi elbette. Daha önceki birçok toplumda, hayat dairesi içinde kendine özgü gruplaştırmaları ve ritüelleriyle böyle bir safha tanımlanmıştı; yüksek tabakadan gençler öğrenciliğin ve (bazen) cemiyetlerin tadını çıkarmışlardı. Aslında 19. yüzyılın sonuna doğru, şehir hayatının yaygınlaşmasıyla ve milli kültürlerin pekişmesiyle birlikte, yüksek sınıf gençliği ile orta sınıf gençliği giderek bir sosyal realite olarak kendilerinin farkına varmaya başladılar. Gençlik, Alman Jugendbewegung’unda ve daha sonra ünlü faşist marşta “Giovinezza”nın zikredilmesinde görüldüğü gibi, siyasi bir referans noktası veya seferberliğin bir dayanağı haline bile geldi. Ama gençliğin kendine böyle sınır çizmesi, 19. yüzyılla 20. yüzyıl başlarının işçi sınıfı kültüründen kopuş anlamına geliyordu, zira bu kültürde çocukluk ertesi ile ekmek parası kazanma arasındaki mola dönemi hayat galesi yüzünden iptal ediliyor gibiydi.

Şimdiki gençlik kültürü, hem gençliğe yönelik reklamların tarzı itibarıyla, hem de büyük ölçüde bağımsız biçimde, “dışavurumcu” olarak tanımlanır. Benimsenen giyim tarzları, dinlenen müzik türleri kişiliği, kişinin temayülleri dışı vururlar ve bu, kişisel tercihlerin başka binlerce, hatta milyonlarca tercihle örtüşebildiği geniş bir moda alanı içerisinde gerçekleşir.

Bu moda alanından birazdan bahsetmek istiyorum; ama savaş sonrası tüketiciliğiyle ilgili bu somut olgulardan, onlara eşlik eden özkavrayışlara geçerseniz, “otantiklik” kültürü dediğim şeyin düzenli olarak yayıldığını görürüz.⁶ Kastettiğim şey, 18. yüzyıl sonunun romantik dışavurumculuğuyla birlikte ortaya çıkan hayat anlayışı; her birimizin insanlığımızı kendi yolumuzdan giderek yaşamamız gerektiği ve bize dışarıdan, toplum veya bir önceki nesil veya dinsel ya da siyasi otorite

tarafından dayatılan bir modele teslim olmak yerine kendi yolumuzu bulmamızın önemli olduğu anlayışıdır.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında birçok entelektüelle sanatçının görüşü buydu. Söz konusu anlayışın bu dönem boyunca, bazı kültürel elitler arasında yaygınlaştığını, hatta radikalleştiğini ve yerleşik ya da “burjuva” kurallara ve standartlara direnmenin, ilhamla yaratılıp yaşanan sanatı ve hayat tarzını açıkça savunmanın hak ve hatta görev olduğu kanısının giderek güçlendiğini görebiliriz. 20. yüzyıl başında İngiltere’de Bloomsbury çevresinin kendi değer dizgesini tanımlaması bu yolda atılmış önemli bir adımdı. Dönem başlatan bir değişikliğin yaşandığı hissi Virginia Woolf’un şu ünlü sözünde yansır: “1910 Aralık’ında veya o sıralarda insan doğası değişti”.⁷ Aşağı yukarı paralel bir an, 1920’lerde André Gide’in eşcinsel olduğunu “itiraf etmesidir”; bu eylemde arzu, ahlak ve doğruluk hissi birleşmişti. Mesele yalnızca Gide’in artık rol yapmaya gerek duymaması değildir; uzun bir mücadeleden sonra, rol yapmakla kendine ve kendilerini benzer şekilde gizleyen başkalarına haksızlık ettiğini düşünmeye başlamıştır.⁸

Ama bu otantiklik etiği, toplumun genel yaklaşımını ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki dönemde biçimlendirmeye başlar. “Kendine özgü davran” gibi ifadeler yaygınlaşır; 1970’lerin başındaki bir bira reklamında “günümüz dünyasında kendin ol” deniyordu. Basitleştirilmiş bir dışavurumculuk her yere nüfuz etmektedir. Kendinizi bulmanıza, kendinizi gerçekleştirmenize, gerçek benliğinizi serbest bırakmamıza vs. yardım etme vaadinde bulunan terapiler çoğalır.

Yani çağdaş otantiklik etiğinin uzun bir geçmişi vardır ve bu geçmişe bakarsak, bu etiğin her şeyden önce araçsal aklın hâkimiyetiyle ilgilenen, tamponlu ve disiplinli benliğin daha geniş bir eleştirisi içine yerleşmiş olduğunu görebiliriz. 1960’ları dönüm noktamız olarak düşünürsek, hemen önceki yıllarda toplumu kapsamlı biçimde eleştirmenin önde gelen entelektüeller arasında yaygın olduğunu görürüz. 1950’lerin toplumu konformist olduğu, bireyselliği ve yaratıcılığı ezdiği, üretimle ve somut sonuçlarla fazlaca ilgilendiği, duyguları ve doğaçlamayı bastırdığı, mekaniği organige yeğlediği gerekçesiyle yerden yere vuruluyordu. Theodor Roszak ve Herbert Marcuse gibi yazarların müstakbel devrimin kâhinleri oldukları ortaya çıktı. Paul Tillich’in 1957’de bir sınıfa yaptığı mezuniyet konuşmasında söylediği gibi: “Sizlerin, ulusun ve insanlığın hayrı için, konformist olmayanların aranızda çoğalmasını umuyoruz.” Bir bakıma (belki de ummadığı bir şekilde), dileği sonraki onyılda büyük ölçüde gerçekleşecekti.⁹

“60'lardaki” gençlik isyanları (ki aslında 70'lere kadar uzandılar, ama burada standart hale gelmiş terimi kullanıyorum) gerçekten de yaratıcılığı, bireyselliği ve hayal gücünü boğan bir “sisteme” karşıydı. Gençler daha “organik” bağlar adına “mekanik” bir sisteme, özde değer taşıyan şeylere adanmış hayatlar adına araçsal akla, eşitlik adına imtiyazlara ve duyumsallığı tamamen yaşamak adına aklın bedeni dizginlemesine başkaldırıyorlardı. Ama bunlar çeşitli hedeflerin ya da taleplerin bir listesi olarak görülmüyordu sadece. Gençler temeli romantik dönemde atılmış eleştiri eksenlerini takip ederek, duygular ve akıl gibi içsel ayrımlarda, öğrenciler ve işçiler gibi toplumsal ayrımlarda, çalışmak/eğlenmek gibi hayat alanlarına ilişkin ayrımlarda zıt kutupların özde birbirleriyle bağlantılı olduklarını düşünüyorlardı. Bunlar yönetme ve baskı altında tutma tarzlarından, yani aklın duyguya baskın çıkmasından, kafalarını çalıştıranların elleriyle çalışanları yönetmesinden, “ciddi” çalışma işinin eğlenceyi marjinalleştirmesinden ayrı tutulamazdı. 1968 Mayıs'ında Paris'teki öğrenci hareketinde ifade edilen yaklaşım açıkça buydu: Bütünleyici bir devrim tüm bu ayrımları/tahakkümleri bir anda ortadan kaldıracaktı. Bahsettiğim bu üç engelin (le “décloisonnement”) aynı anda yıkılması eşit bir toplumun doğmasına yol açacaktı. Ve kuram her yerde tam olarak bu şekilde gerçekleşme de, Mayıs olaylarının dünyanın dört bir yanında muazzam bir etkisi olduğu, ABD'de daha önce baş gösteren, 1964'te Berkeley'de başlayan hareketin bazı temalarını yansıttığı açıktır.

Kökü romantik döneme dayanan bu yaklaşım, örneğin Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ında açıklanır.¹⁰ 1960'lara kısmen birbiriyle bağlantılı süregelen karşı kültürler zinciriyle, kısmen-se Marcuse gibi etkili yazarlar sayesinde ulaşır. Bu yaklaşım, tıpkı içine gömülü halde bulunan otantiklik etiği gibi, elitlerin sosyal ortamından çıkarak çok daha yaygın bir seçeneğe, toplumunun tamamı tarafından tanınabilir bir duruşa ve duyarlılığa bu dönemde dönüşür (çok sevilme ve kötülense de).

Ama birbirini takip eden onyılların kültürünü sadece 60'larda benimsenen hedeflere dayanarak yorumlayamayız elbette. Yalnızca bu yaklaşımın tamamına itiraz etmiş ve etmekte olan kişilerin tepkilerini değil, bu özelemlerin bizzat doğurdıkları çelişkileri ve ikilemleri de göz önünde bulundurmalıyız. 1968 Mayısı ideallerinin ütöpik bir yapısı olduğunu belki de artık kabul etmeyen yoktur.¹¹ Bir bakıma bu, o zamanlar bile kabul ediliyordu; “soixante huitards,” Lenin ve Bolşeviklerin sarsılmaz siyasi azminden tamamen yoksundular; hatta hareket

kısmen, Fransız Komünist Partisi'nin eleştirilmesinden doğmuştur. Bu açıdan elleri temizdi. Ama ütopyacılığın da bedelleri vardır. Kendini rahatça ifade edebilme, cinsel serbestlik, eşit ilişkiler ve sosyal kaynaşma hedeflerinin hepsine birden ulaşabilmek zor olduğu için -ki görüşe göre bu hedefler en iyi ihtimalle küçük topluluklarda, güçlkle ve geçici olarak birleştirilebilirler-, onları gerçekleştirmek paketteki başkalarına yönelik bazı unsurların feda edilmesini gerektirir.

Elbette, sonrasında gerçekleştiğini gördüğümüz şey tam da bu olmuştur. David Brooks ABD'nin günümüzdeki üst tabakasında "burjuva" ile "bohem" sentezini görür. "BoBo" adını verdiği bu kişiler kapitalizm ve verimlilikle barışmışlardır, ama kişisel gelişimin ve kendini ifade etmenin her şeyden önemli olduğunu hissetmeyi sürdürürler. Cinselliğin ve duyumsallığın kendi içinde iyi olduğuna canı gönülden inanmaya devam ederler; ama bunun peşinden, 60'ların Dionysosçu doğaçlamacılığından ışık yılları uzakta olan bir çeşit samimi kişisel gelişim kaygısıyla koşarlar. Brooks'un "yüksek bencillik" adını verdiği bir şeyi geliştirmişlerdir: "Kendini yetiştirmek zorunludur... Yani bu, dar görüşlü çıkarıcılıkla veya beyinsizce birikim yapmakla ilgili olan bayağı ve kaba bir bencillik değildir. Yüksek bir bencilliktir. İnsanın kendini en iyi şekilde değerlendirmesiyle, yani ruhsal açıdan tatmin edici, sosyal açıdan yapıcı, deneysel açıdan çeşitlilik sunan, duygusal açıdan zenginleştirici, özgüven artırıcı, sürekli meydan okuyan ve hep öğreten bir uğraşta bulunmakla ilgilidir."

Orijinal paketten eksilen şeylerden biri toplumsal eşitliktir; BoBolar Reagan-Thatcher devrimiyle, sosyal devletin törpülenmesiyle ve gelir eşitsizliğinin giderek artmasıyla (ki bu konuda avantajlıdır) barışıktırlar. Öte yandan, son derece mobil olan yaşam tarzları topluluk hayatının erozyona uğramasına katkıda bulunmuştur. Ama gözü yüksekte olan bu insanların birçoğu bu yozlaşmadan büyük rahatsızlık duyar. Herkesin refahına katkıda bulunduklarına inanmak isterler ve daha anlamlı toplumsal ilişkileri arzularlar.¹²

Esasen bilişim teknolojileri sahasında görülen bu türden bir kapitalist altkültür, zengin ve güçlü herkes tarafından kabullenilmiş değildir aslında. Büyük dikey şirket kültürü hâlâ mevcuttur ve ikisinin arasında gerginlik de vardır.

Ancak bu gerilimin gösterdiği şey, bu idealin parçalı olarak ve seçicilikle uygulandığı ve hâlâ güçlü olduğudur ve vazgeçilen bölümler bile hâlâ vicdanımızı rahatsız ediyor olabilir. Bu ideal çarpıtılmış olsa da, ABD gibi bir toplumun belirli kesimlerinde güçlü bir direniş yol

açacak ve “kültür savaşları” olarak adlandırılan şeye sebep olacak kadar güçlüdür hâlâ. “Kültür savaşları” terimi bir bakıma abartılı olabilir, çünkü iki tarafta da adanmış, canla başla mücadele eden savaşçıların sayısının göreceli olarak az olabileceğini gösteren kanıtlar vardır; aslında Amerikalıların çoğu ortada sıkışıp kalmıştır. Ama sistemin dinamiği, tek hedefli organizasyonların, medyanın ve Amerikan siyasi parti sisteminin karşılıklı etkileşimi ve belki de Amerikalıların “haklara” kafayı takmış olmaları, kutuplaşmanın derecesini ayarlamakla birlikte meselelerin makulce, sakince ele alınmasını da engeller.¹³

İdealin ancak seçicilikle gerçekleştirilebileceği gerçeği de, gerçekleştirdiğimiz kısımlarının anlamını değiştirir. Kendimizi ifade etmeyi sadece gerçek bir eşitler toplumuyla uyumlu olarak görmekle kalmayıp, bu topluma giden yol olarak da görmemiz ona ağırlık ve önem kazandırır. Yalnızca bizimle ilgili olduğundaysa bu ağırlığı ve önemi büyük ölçüde yitirir ister istemez. Dolayısıyla ironiye davetiye çıkar ve örneğin David Brooks yukarıdaki, “yüksek bencillikle” ilgili alıntıda (hatta kitabının tamamında) bu ironiye karşılık verir. Seçicilik yalnızca bazı kısımlardan vazgeçilmesine değil, geride kalanların önemsizleştirilmesi veya banalleştirilmesi potansiyeline yol açar. Artık daralmış olan hedeflerimize tutunmakla, burada söz konusu olan ikilemleri (başka geçerli hedeflere ister istemez ket vurmamızı ve benimseyip savunduğumuz hedefleri küçültmemizi) görmezden gelmemiz tehlikesini de doğurur. İdealin bu küçültülmüş ve basitleştirilmiş parçası, ahlaki dünyamızın sınırı, her şeyi kapsayıcı bir sloganın temeli haline gelir.

Bunun iyi bir örneği “seçimdir”, yani nelerin arasında veya hangi alanda yapıldığından bağımsız bir şekilde temel bir değer olarak salt seçimdir. Yine de toplumumuzda seçimin ağır anlamlar yüklü, her şeye baskın çıkan bir argüman olarak sık sık kullanıldığını kabul etmeliyiz. Örneğin gebeliğin ilk üç ayında kürtaj yapılmasının kanunen yasaklanması fikrine karşı birçok sebep sayabilirim: Mesela günümüz toplumunda çocuk doğurma işinin zorluklarının neredeyse tamamı hamile kadının sırtına yüklenmektedir; ayrıca böyle bir kanun muhtemelen birçok kişi tarafından çiğnenecek ve ameliyatlar çok daha tehlikeli koşullarda gerçekleştirilecektir. Ama seçme hakkını savunmanın böyle bir kanuna itiraz etmekle ilgisi yoktur... ebeveyn adaylarının gelecekteki çeyiz masraflarından kaçınmak için dişi fetüsleri kürtajla aldırma hakları da savunulmuyorsa eğer. Böyle iddialar meseleyi bayğılaştırır. “Seçim” sözcüğü başka bağlamlarda da kullanılır; arzu larımın önünde engel bulunmadığı ve sınırsız bir haz verici seçenekler

alanının kenarında şeker dükkânındaki çocuk misali durduğum his-sine kapılmam için reklamcılıkta kullanılır örneğin. Bir ikilem durumunda feda edilen alternatiflerin ve durumun gerçek ahlaki ağırlığının, yani neredeyse önemli olan her şeyin dışlandığı bir dünyadır bu.

Ancak buna rağmen bu sözcüklerin, “özgürlük”, “haklar”, “saygı”, “ayrımcılık yapmamak” gibi slogan terimlerin tekrar tekrar kullanıldığını görürüz. Bunların hiçbirinin içi “seçim” kadar boş değildir elbette; ama onlar da söz konusu duruma nerede ve nasıl uyarlanabilecekleri düşünülmeden, tartışmalara nokta koyucu evrensel kavramlar olarak kullanılırlar çoğunlukla. Bunun birçok Batı demokrasi-sindeki siyasi sürecimizin dinamiğiyle (başka yerlerdeki sürecin daha iyi olup olmadığı konusunda yorum yapmıyorum), baskı gruplarının, medyanın, siyasi partilerin aşırı basitleştirilmiş bir siyasi kültürü hem üretip hem de ondan beslenmeleriyle ilişkisi vardır. Hunter dokunaklı bir olgudan, araştırmalara göre kürtaj karşıtlarının görüşlerini en iyi şekilde “haklar” ve “seçim” kavramlarıyla savunabileceklerinden bahseder.¹⁴ Bu favori terimler zorba bir güç kazanırlar. Sıglık ve ege-menlik, aynı bozuk paranın iki yüzüdür.

Ancak tam da bu yüzden, bu terimlerin insanların gerçek hayat-taki düşüncelerinin ne kadarını ifade ettikleri merak konusu olabilir. Hunter, “Kürtaj yanlısı mısın, yoksa kürtaj karşıtı mısın?” gibi basit bir soruyla kamplardan birine dahil edilebilen insanların düşünce tarzının ne kadar karmaşık ve nüanslı olduğunu sergiler.¹⁵

Alan Ehrenhalt’ın 1950’lerin Chicago’suyla ve Amerika’daki yaşam tarzına daha sonra olanlarla ilgili büyüleyici incelemesinde, konuya ilişkin başka ilginç düşüncelere rastlarız.¹⁶ Kitap şöyle başlar:

“Amerika’da çoğumuz, dillendirmeye pek gerek olmayacak kadar net ve bariz olan birkaç basit önermeye inanırız. Seçme şansı hayatta iyi bir şeydir ve ona ne kadar sahipsek o kadar mutlu oluruz. Otorite özünde şüphe uyandırıcıdır; kimsenin başkalarına nasıl düşüneceklerini ya da davranacaklarını söylemeye hakkı olmamalıdır. Günah kişisel değil toplumsaldır; bireyler içinde yaşadıkları topluma ait varlıklardır.”¹⁷

Buradaki yaygın fikirleri, sık sık itiraz edilseler de çoğunlukla tartışmalarda joker olarak veya genel varsayımlar olarak kullanılan fikirleri herkes fark edebilir. Ehrenhalt’ın ana savı burada gayet ikna edicidir. Bu üç önermenin herhangi birini evrensel gerçek olarak benimsemek saçmadır. Yaşanılabilir herhangi bir topluma sahip ola-

bilmek için seçme şansının az çok kısıtlanması, bazı otoritelere saygı gösterilmesi ve bazı bireysel sorumlulukların üstlenilmesi gerektiği açıktır. Mesele hangi seçeneklerin kısıtlanacağı, hangi otoritelerin ve sorumlulukların benimseneceği ve nasıl bir bedel ödeneceği meselesi olmalıdır hep. Bir başka deyişle, böyle sloganların arkasına sığınmakla, seçimlerimizi yaparken çözmek zorunda olduğumuz ikilemlerden kaçınmış oluruz. 20. yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da olan şey, bazı seçeneklerin artırılması, bazı otoritelerin devrilmesiydi. Sonuçta kazançlar ve kayıplar oldu. Ve bu sloganların ağızdan ağıza yayılmasına katkıda bulunan insanların çoğu bir düzeyde bu gerçeğin farkındadır, çünkü onlar da istikrarlı, güvenilir ve güven verici toplumların yitirilmesine bir başka bağlamda üzülmüyor olabilirler. Amerikalıların çoğunun toplumun yozlaştığına ve günümüzdeki insanların daha az güvenilir olduklarına inandıklarını yukarıda görmüştük.

Günümüzde hâlâ 50'li yıllardaki bazı kısıtlamalara ve baskılara, kadınların eve hapsedilmesine, çocukların okulda kalıplara sokulmasına çok kızgın olduğumuz gerçeği, bir bakıma ödenen bedelleri gözlerden gizleyebilir. Böyle şeylerin bir daha asla yaşanmaması gerektiğini hissederiz. Bedellere gelince, örneğin gettodaki sosyal bağların kopması veya birçoğumuzun hayatlarımızı "kanalları zaplayarak" geçirmemiz, ya katlanılabilir ya da basitçe "bünyesel", dolayısıyla da tahammül edilebilir görülür.

Ama bütün bu kargaşanın ve kaçınmanın arasında göze çarpan şey, ortada gerçek bir değer yargısı değişikliği olduğudur. Yüzyıllardır benimsenmiş şeylerin, örneğin kadınların seçeneklerinin kısıtlanmasının artık katlanılmaz olmasından anlaşılır bu. Dolayısıyla durumumuzla ilgili iki tespitte bulunmalıyız. Birincisi kamusal söylemin birçok anahtar teriminin basitleştirilmesine ve bayağılaştırılmasına dikkat etmek, ikincisiyse gerçek düşüncelerimizin (illüzyonlara kısmen esir düşüp çarpıtılsalar da) daima bu terimlerin izin verdiğinden daha zengin ve derin olduğunu görmek gerekir.

Bu tespitlerde bulunmamın sebebi, Otantiklik Çağını başlatan türden değişimi de benzer şekilde, çift yönlü değerlendirmemiz gerektiğini düşünmemdir. Bu değişime sempati duymayan kişilere, onu yalnızca illüzyonlarının ışığında görmek, örneğin otantikliği ya da duyumsallığın desteklenmesini sadece egoizm ve haz peşinde koşmak olarak görmek ya da kendini ifade etme arzusunu tamamen tüketici seçimi bağlamında görmek cazip gelir. Öte yandan, değişimi savunan kişilere de yeni idealin değer yargılarını problemsiz ve bedelsizmişler,

asla bayağılaştırılmazmışlar gibi desteklemek cazip gelir. İki taraf da değişimi uzun soluklu, sabit bir oyun içinde yapılmış bir hamle olarak görür. Eleştirenlere göre bu değişim, öteden beri erdeme yönelik başlıca tehdit olan ahlaksızlıkların benimsenmesini içerir; destekleyenlere göre, tahakküm türleri olan ve öteden beri olagelmiş eski formları baş aşağı etmiştir.

Ben bahsettiğimiz bu değişime farklı bir açıdan bakmak istiyorum. Bu tür bir dönüşümden geçerken ahlaki riskler değişir. Geçiş sürecinin kazançları ve kayıplarıyla ilgili makul ve genel bir değerlendirme yapamayız demiyorum. (Bu dönüşümün, ağır bedeller ödetmesine karşın, getirilerinin götürülerinden fazla olduğuna inanıyorum.) Ama eldeki seçeneklerin değiştiğini söylüyorum. Yani birincisi, eskiden mevcut olan seçeneklerden bazıları artık olanaklı değil; örneğin aile içindeki cinsiyet rollerinin net ve sabit olması ideale genel olarak geri dönüş yapmak olanaksız. İkinci olarak, bugün yeni bir bağlam içerisinde, yeni seçeneklerin bulunduğu ve bunlardan bazılarının diğerlerinden daha iyi olduğu anlamına geliyor bu. Eleştiride bulunanların, en yoz formları sürekli tenkit ederken genellikle göz ardı ettikleri şey bu. Bu eleştirmenler farkına varmaksızın, bayağılaştırılmış formların destekçileri oluyorlar, çünkü yeni bağlamın tamamına bu formlar tarafından tanımlanıyorlarmış gibi saldırıyorlar. Kürtaj tartışmasında bir tarafın kendini “seçim yanlısı” olarak lanse etmesi, zıt kutupla sürdürdüğü savaşın dinamizmiyle ilişkili. Otantikliğe yapılan şiddetli saldırılar hayatlarımızın kötüleşmesine katkıda bulunduğuyula kalıyor, zamanı geriye alamıyor.

Değişimin toplumsal tahayyülümüze etkileri nelerdir? Bu etkilerin önemli bir yönü bizi yukarıdaki, gençlik kültürüyle ilgili irdelememize geri döndürür. Aynı zamanda bayağılaştırmaların gerçekleşebileceği önemli bir ortamdır.

İçlerinde insanların kendilerini ve pek çok başka insanı da mevcut ve faal olarak kavradıkları, tipik modern “yatay” toplumsal tahayyül formlarından başka bir yerde¹⁸ bahsetmiştim. Bu tür formların en geniş kabul gören üç tanesi: ekonomi, kamusal alan ve egemen halktır. Ama yukarıda bahsedilen moda alanı, dördüncü bir eşzamanlılık yapısına örnektir. Kamusal alana ve egemen halka benzemez, çünkü bunlar ortak eylem ortamlarıdır. Bu açıdan, birçok bireysel eylemi birbirine bağlayan ekonomiye benzer. Ama ondan da farklıdır, çünkü eylemlerimizin moda alanıyla özel bir ilişkisi vardır. Ben kendi tarzıma uygun şapka takarım, ama bunu yapmakla tarzımı hepimize göstermiş

olurum ve böylece sizin kendinizi sergilemenize karşılık veririm, tıpkı sizin de aynı şekilde bana karşılık vermeniz gibi. Moda alanında kullandığımız, hem göstergelerden hem de anlamlardan oluşan dil sürekli değişse de, davranışlarımızı anlamlı kılmak için gerekli arka planı teşkil eder hep. Şapkam kendime özgü, kibirli ama abartısız tarzımı ifade edebiliyorsa bunun sebebi ortak stil dilinin bunu yansıtabilecek ölçüde gelişmiş olmasıdır. Davranışlarım bu ifadeyi değiştirebilir, ama o zaman da sizin karşılık olarak yapacağınız stilistik hamle anlamını dilin büründüğü yeni şekilden alacaktır.

Moda alanıyla ilgili bu örnekten yola çıkarak anlatmak istediğim genel yapı, yapay ve eşzamanlı bir ortak mevcudiyet yapısıdır; ortak eylemden çok, ortak sergilemeye dairdir. Her birimiz eylemde bulunurken, başka insanların yaptıklarımıza tanıklık etmelerini ve böylece eylemimizin anlamını belirlemeye ortak olmalarını önemseriz.

İçinde çok sayıda insanın omuz sürtüşerek, birbirlerini tanımadan, birbirleriyle ilişki kurmadan ama yine de birbirlerini etkileyerek, birbirlerinin hayatlarının kaçınılmaz bağlamını oluşturarak yaşadıkları modern kent toplumunda bu tür alanlar giderek daha çok önem kazanır. Kent yaşamında, gündelik yaşamda işe gidip gelirken herkesin gözünde engel derekesine indirgenebildiği metro dışında, farklı birlikte var olma biçimleri gelişmiştir. Örneğin Pazar günleri parkta yürüyüş yapmak veya yazları sokak şenliklerinde veya stadyumda, şampiyonluk maçından önce kaynaşmak gibi... Burada her birey ya da küçük grup kendi başına hareket eder, ama sergilediği davranışların başkalarına bir şeyler söyleyeceğinin, tepki vermelerine yol açacağının, herkesin davranışlarına renk verecek ortak bir ruh halinin oluşmasına katkıda bulunacağının farkındadır.

Burada birçok kentli monad, solipsizm ile iletişim arasında gider gelir. Yüksek sesli konuşmalarım ve el kol hareketlerim sadece yanımdaki kişilere yöneliktir açıkça: Aile efradım sakın sakın yürümektedir, kendimizi Pazar gezintimize kaptırmışsınız, ama mesajlara anlam katan ortak bir alan oluşturduğumuzun sürekli farkındayızdır. Yalnızlıkla iletişim arasındaki bu tuhaf bölge, 19. yüzyılda beliren bu tuhaf fenomenin ilk gözlemcilerinden birçoğunu derinden etkilemişti. Aklımıza Manet'nin bazı tabloları veya Baudelaire'in, avare ve züppe rollerinde gözlemle teşhiri birleştiren kent yaşamından büyülenmesi gelebilir.

Bu 19. yüzyıl kent alanları topikal alanlardı elbette, yani bütün katılımcılar aynı yerdeydiler ve birbirlerinin gözü önündeydiler. 20. yüzyıl iletişimleriyle meta-topikal varyantlar üretmiştir; olimpiyatla-

rı veya Prenses Di'nin cenazesini izlerken başka milyonlarca kişinin de aynı şeyi yaptığını bilmemiz buna örnektir. Olayı paylaştığımız çeşitli yerlerdeki, çok sayıda izleyici olaya iştirak etmemizin anlamını belirler.

Bu alanlar, sırf yalnızlıkla birliktelik arasında gidip geldiklerinden, bazen ortak eyleme dönüşebilirler ve bunun gerçekleştiği anı saptamak zor olabilir. Altın golü kutlamak için hep birden ayağa fırladığımızda ortak bir faile dönüşürüz şüphesiz ve stadyumdan topluca yürüyerek, tezahürat yaparak çıkarken, hatta birlikte ortalığı kırıp dökerken, bu hali sürdürmeye çalışabiliriz. Bir rock festivalinde tezahürat yapan kalabalık da benzer şekilde kaynaşmıştır. Böyle kaynaşma anlarında artan heyecan akla *karnavalı* veya eski zamanların büyük kolektif ritüellerinden bazılarını getirir. Durkheim böyle kolektif coşku zamanlarına büyük önem vermiş, onları toplumla kutsalın kurucu anları olarak görmüştür.¹⁹ Her halükârda, bu anlar günümüzün “yalnız kalabalığının” önemli bir ihtiyacını karşılar gibidir.

Burada “ortak eylemden” bahsettim, ama bu her zaman doğru kategori değildir. Bir grup polis arabalarına hasar verdiğinde veya askerlere taş attığında, uygun terim olabilir. Ama bir rock konserinde, Prenses'in cenazesinde paylaşılan şey başkadır. Bir eylemden çok, yoğun ve güçlü bir ortak duygudur. Topluca duygulanır, yekvücut olarak hareket eder, daha yüce ve derinden etkileyici ya da takdire şayan bir şeyle kurduğumuz bağlantının hepimizi kaynaştırdığına inanırız; kaynaşmamız, bu şeyin bizi etkileme gücünü muazzam ölçüde artırır.

Bu bizi yukarıda bahsettiğim “festival” kategorisine, yani bizi hem gündelik yaşamdan çekip alan hem de ötemizdeki, sıra dışı bir şeyle bağlantıya geçirir gibi görünen ortak bir eylemdeki/duygudaki kaynaşma anlarına geri götürür. Bu sebeptir ki bu anları dünyamızdaki yeni din formları arasında görenler olmuştur.²⁰ Doğruluk payı olduğunu düşündüğüm bu fikri ileride incelemek istiyorum.

Tüketici kültürü, dışavurumculuk ve karşılıklı sergileme alanları birleşerek, dünyamızda kendilerine özgü bir sinerji oluştururlar. Ticari mallar bireyselliğin ifadesinin, hatta kendi kendini tanımlayan kimliğin araçları olurlar. Ama bu nasıl bir ideolojiyle sunulursa sunulsun, gerçek bir bireysel özerklik değildir. Kendini tanımlamanın dili, artık metatopikal olan karşılıklı sergileme alanlarında belirlenir; bu alanlar, özellikle zengin ve güçlü uluslarda ve sosyal çevrelerde, bizi prestijli stil yaratım merkezleriyle ilişkilendirirler. Ve büyük şirketler bu dili sürekli kendilerine göre biçimlendirmeye çalışırlar.

Nike koşu ayakkabıları satın almam, “Just do it!” [Yap gitsin!] düsturunu benimsemiş erk sahibi bir fail olmak/olarak görünmek isteğimi gösterebilir. Ve onları satın almakla, kendimi spor kahramanlarıyla ve içinde oynadıkları büyük liglerle özdeşleştirebilirim. Milyonlarca başka insan gibi “bireyselliğimi” ifade ederim. Dahası, bunu daha yüksek bir dünyayla, yıldızların ve kahramanların (büyük ölçüde fantezi ürünü olan) mahalliyle kendimi ilişkilendirerek yaparım.

Modern tüketim toplumu, sergileme alanlarının inşasından ayrı düşünülemez. Bunlar topikal alanlar, yani Walter Benjamin’in bahsettiği 19. yüzyıl Paris pasajlarını andıran tüketim sarayları, günümüzdeki dev alışveriş merkezleri ve ayrıca bizi başka yerdeki hayali bir yüksek varoluşla ticari mallar aracılığıyla ilişkilendiren metatopikal alanlardır.

Ama bütün bu konformizm ve yabancılaşma yine de seçim ve bağımsızlık gibi gelebilir; bunun sebebi yalnızca sundukları seçenekler giderek artan tüketici alanlarının seçme şansını desteklemeleri değil, aynı zamanda oradaki bir stili benimsemekle, daha kısıtlayıcı bir aile ya da gelenek alanından koptuğumu hissedebilmemdir.²¹

Daha gerçek bir otantiklik arayışının ancak kişinin çokuluslu şirketlerin ürettiği logo-merkezli²² dilden kurtulmasıyla birlikte başlayabileceğini söylememe gerek yok elbette. Bu dil metatopikal sergileme alanlarında geniş yer kaplar, ama dahası vardır. Hayranlık duyulan yıldızlar, kahramanlar, siyasi sloganlar ve türlü gösteriler de dolaşımdadır. Bunlar kendilerine özgü şekillerde çarpıtılabilirler (Che Guevara tişörtlerini düşünün), ama gerçekten önemli meselelerde bizi uluslar üstü hareketlerle bağlantıya geçirebilirler.

Disavurumcu bireyciliğin ilerleyişi toplumsal tahayyülümüzü başka hangi şekillerde etkiler? Burada da yine bir ideal tipin eskizini çıkarabilirim olsa olsa; çünkü yeniyi eskiyle birlikte barındıran uzun bir süreci ele alıyoruz.

Kendimizi egemen halklar olarak algılayışımız bu yeni bireycilik tarafından bozulmamıştır. Belki vurgu yer değiştirmiş olabilir. İnsan kimliği karmaşık bir şeydir; birçok referans noktasından oluşur. Kanadalı, Amerikalı, Briton veya Fransız olmamız çoğumuza hâlâ önemli görünür. Olimpiyatlar başlayınca bizi seyreder yeter. Ama bütün bunların genel kimlik algımızın üstündeki etkisi, önemi değişebilir.

Günümüzde birçok genç insanın yakın çevrelerinde beğenip sergiledikleri, ama aslında hayranlık duyulan yıldızlar -hatta ürünler- yardımıyla medya tarafından tanımlanan bazı stillerin, bu genç insanların benlik algılarında daha büyük bir yer kapladığı savunulabilir. Aynı

şekilde bu stillerin önem açısından, geniş çaplı kolektif organlara, örneğin uluslara, kiliselere, siyasi partilere, lobilere vs. aidiyet hissinin yerini alma eğiliminde olduğu da savunulabilir.

Modern ahlaki karşılıklı çıkar düzenine gelince, olsa olsa daha da güçlendirilmiştir. Ya da belki, biraz farklı bir forma büründüğünü söylemek daha doğru olur. Adalet ve özgürlüklere saygı ideallerinin günümüz gençleri tarafından eskisi kadar benimsendiği kesinlikle ortadadır. Hatta tam da otantiklik etiğine eşlik eder gibi görünen yumuşak görececilik (bırakın herkes istediğini yapsın, birbirimizin “değer yargılarını” eleştirmemeliyiz) sağlam bir etik temele dayandırılmıştır ve hatta bu temel tarafından talep edilir. İnsan başkalarının değer yargılarını eleştirmemelidir, çünkü herkesin kendi hayatını yaşamaya hakkı vardır. Hoş görülemeyecek günah hoşgörüsüzlüktür. Bu kuralın özgürlük ve karşılıklı çıkar etiğinden doğduğu barizdir, bu etiğin bu şekilde uygulanmasına itiraz etmek gayet mümkün olsa da.²³

“Görececilikte” bariz olan yeni ve şaşırtıcı durumsa, bu kuralın eskiden başka kurallarla sarmalanmış ve onlar tarafından kapsanmış haldeyken şimdi tek başına durmasıdır. Locke’a göre *doğa yasasının* insanlara yoğun disiplinle aşılması gerekiyordu; dolayısıyla hedef bireysel özgürlük olsa da, özgürlük ile karakter erdemlerinin kamuya güçlü bir şekilde dayatılması ihtiyacı arasında uyumsuzluk görülüyordu. Tersine, bu erdemler olmazsa karşılıklı saygı rejiminin süremeyeceği bariz görünüyordu. Sonradan “zarar ilkesi” adı verilecek olan şeyi, yani kimsenin benim adıma bana müdahale etme hakkına sahip olmadığı, ancak başkalarına zarar vermemi engellemek için bana müdahale edilebileceği fikrini John Stuart Mill’in ortaya atabilmesi için epey zaman geçmesi gerekmiştir. Onun zamanında yaygın bir görüş değildi bu; sefahate götüren yol olarak görülüyordu.

Ama günümüzde zarar ilkesi yaygın kabul görmüştür ve egemen dışavurumcu bireyciliğin gerektirdiği formül olarak görülür. (Mill’in savlarında Humboldt gibi dışavurumculardan etkilenmiş olması belki de rastlantı değildir.)

Aslında “(bireysel) mutluluk arayışı” savaş sonrası dönemde yeni bir anlam kazanır. Amerikan Devrimi’nden beri bu arayış liberalizmin ayrılmaz bir unsurudur elbette; liberalizm onu temel haklar üçlüsünden biri olarak yüceltmıştır. Ancak Amerikan Cumhuriyeti’nin ilk yüzyılında bireysel mutluluk arayışı, sorgulanmadan kabullenilmiş bazı sınırlarla kısıtlanmıştı. İlk olarak yurttaşlık etiği vardı ki, Amerikalıların kendi kendini yönetme gibi bir değeri merkeze alan bu etiğe

uygun yaşamaları bekleniyordu. Ama bunun ötesinde, sonradan “ai-levi değerler” adı verilecek bazı temel cinsel ahlak talepleri ve ayrıca çok çalışma ve üretkenlik değerleri de vardı; bunlar bireysel fayda arayışının çerçevesini oluşturuyorlardı. Bu sınırları aşmak, mutluluk arayışından çok mahvoluşa yönelmek olurdu. Toplumun Bağımsızlık Bildirgesi’nin yücelttiği üç temel hakkı aşılama çabasında, hatta bazı durumlarda (örneğin cinsel ahlak konusunda) bu normları dayatmasında terslik yok gibi görünüyordu. Avrupa toplumları çeşitli sosyal uyumluluk tarzlarını dayatmaya belki Amerikalılar kadar hevesli olmasalar da, onların kanunları daha da kısıtlayıcıydı.

Bireysel tatmine getirilen bu sınırların aşınması, bazı vakalarda savrulmalarla dolu tedrici bir süreç olsa da, uzun vadede bu yönde bir genel eğilim olduğu barizdi. Michael Sandel yurttaş etiğine ilişkin kaygıların Amerikan tarihinin ilk yüzyılında çok daha ön planda olduğunu belirtmiştir. Brandeis’in 20. yüzyılın başındaki anti tröst davasını savunmasının sebeplerinden biri, büyük kartellerin “işçilerin vatandaş gibi düşüncelerini sağlayan manevi yetilerini ve yurttaşlık kapasitelerini azaltmasıdır”.²⁴ Ama 20. yüzyıl ilerledikçe, böyle kaygılar giderek geri plana düşer. Mahkemeler giderek daha çok, bireyin “özel hayatını” korumakla ilgilenmeye başlar.

Ama bireysel mutluluk arayışına çizilen sınırlar en bariz şekilde İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, özellikle de cinsel konularda, ama başka alanlarda da kaldırılır. ABD Anayasa Mahkemesinin özel hayatı savunan ve dolayısıyla ceza kanununun kapsamını daraltan kararları buna net bir örnektir. Trudeau’nun başkanlık döneminde Kanada Ceza Kanununda değişiklikler yapılması da benzer bir örnektir. Trudeau ilkesinin “Devlet’in halkın yatak odalarına girmemesi” olduğunu ifade etmişti. Michel Winock, Fransa’da 70’lerde görülen zihniyet değişikliğinden, “La levée des censures, la ‘libéralisation des mœurs’,... entra dans la loi”dan [yasaklamaların kaldırılmasının, âdetlerdeki serbestinin... kanuna girmiş oluşundan] ve kürtağın yasallaştırılmasından, boşanma reformundan, pornografik filmlere izin verilmesinden vs. bahseder.²⁵ Neredeyse her Atlantik toplumu bu değişimlerden geçer.

Bu devrimin temelinde cinsel âdetler yatar. Önceki paragrafta işaret ettiğimiz gibi, bu devrimin koşulları uzun süredir oluşmaktaydı, ama gelişmesi önce kültürel elitler arasında gerçekleşmişti. 1960’lardaysa bütün sınıflara yayıldı. Bu çok büyük bir değişimdir elbette. İffetin ve tekeşliliğin göreceleştirilmesinin, eşcinselliğin meşru bir se-

çenek olarak kabul edilmesinin, bütün bunların son yüzyıllarda bu konularda çok net bir duruşa sahip olan ve dindarlığı genellikle çok katı cinsel kurallarla özdeşleştiren kiliseye etkisi muazzam oldu. Buna birazdan döneceğim.

Aslında karakter eğitimi ihtiyacı daha da geri plana düştü, sanki karşılıklı saygı ahlakı otantik kendini gerçekleştirme idealinin bir parçasıymış gibi davranıldı: Günümüzde birçok genç insanın bu ahlakı sanki böyleymiş gibi, 20. yüzyılda faşizm ve aşırı milliyetçi sapkınlıkların da aynı dışavurumcu kaynaktan beslendiğini bilmeden tecrübe ettiğine şüphe yok.

Bütün bunlar bu ilkelerin, haklara karşılıklı saygı ilkelerinin Atlantik dünyasındaki kültürlerimizin ne kadar önemli bir parçası haline geldiğini, hakların geri alınmasına ve ayrımcılık yapılmamasına ilişkin siyasi ve adli prosedürlerimizin birçoğunun tamamen meşru görünmesini (ayrıntılı uygulamalarıyla ilgili ciddi tartışmalar olsa da) sağlayan zemini nasıl teşkil ettiğini yansıtır belki de. Ama aynı zamanda, hak bilincinin hem olumlu hem de olumsuz yönlere sahip tikel bir siyasi topluluğa aidiyet hissiyle bağının zayıflamasını da yansıtır.²⁶

Burada olumlu ve olumsuz yönleri bir kenara bırakıp konumuzla ilgili olan meseleye, yani en geniş anlamda, kutsalın hangi konumda tahayyül edildiğine odaklanacağım. Bu yeni dışavurumcu bireyciliğin toplumsal tahayyülünü temsil eden ideal tipi tasvir ederken, onun kesinlikle Durkheimci olmadığını söyleyebiliriz.

Paleo-Durkheimci dini yapıda, kutsalla bağlantı içinde olmam bir kiliseye ait olmamı gerektiriyordu; ilkesel olarak bu kilise toplumun tamamını kapsamalıydı, ama gerçekte kilise dışında olup da hoşgörü gösterilen kişiler vardı ve belki de bunlar, henüz disipline edilmemiş kâfirler olarak görülüyorlardı. Neo-Durkheimci yaklaşımdaysa istediğim mezhebi seçebiliyordum, ama böylece daha geniş, daha muğlak bir “kiliseye” ve daha da önemlisi, oynayacak ilahi bir rolü olan siyasi bir mercie bağlanmış oluyordum. Her iki durumda da, Tanrı’ya bağlı olmakla devlete ait olmak arasında bağlantı vardı... “Durkheimci” sıfatını kullanmamın sebebi de zaten budur.

Neo-Durkheimci tarz, bireye ve seçme hakkına doğru atılmış önemli bir adımı içerir. İnsan bir mezhebe, onun doğru mezhep olduğuna inandığı için katılır. Ve artık, “kiliseye” ancak böyle bir seçim yaparak dahil olabilirmişiz gibi gelir. Paleo-Durkheimci kurallar insanların zorla kaynaştırılmalarını, kendi iradeleri hilafına Tanrı’yla

uygun şekilde bağlantıya geçirilmelerini talep edebiliyordu ve etmiştir de; ama bu artık anlamsız hale gelmiştir. Zorlama sadece yanlış değil, saçma ve dolayısıyla çirkin de gelmeye başlar. Eğitimli Avrupa'nın Nantes Fermanı'nın feshine verdiği tepki, bu bilincin gelişmesindeki bir dönüm noktasıdır. Papa bile bu feshin hata olduğunu düşünmüştü.

Ama dışavurumcu yaklaşım bu bilinci bir adım ileriye götürür. Parçası haline geldiğim dinsel yaşam ya da pratikler benim seçimim olmakla kalmamalı, bana hitap da etmelidir, tinsel gelişim anlayışım açısından anlamlı olmalıdır. Bu bizi ileriye götürür. Mezhep seçiminin sabit bir çerçeve içinde, örneğin Havariler Amentüsü'nün, geniş "kilisenin" inancının çerçevesinde yapılması gerektiği düşünülüyordu. Bu inanç çerçevesi içinde, kendime en uygun bulduğum kiliseyi seçerim. Ama artık odak noktası tinsel yolum olacaksa, yani bana anlamlı gelen incelikli dillerin sağladığı içgörüler olacaksa, bunu veya başka herhangi bir çerçeveyi korumak giderek zorlaşır.

Ama bu, geniş çaplı "kilise" içerisinde konumlanmanın benim için çok da anlamlı olmayabileceği ve "Tanrı'nın idaresindeki ulus" veya ilahi role sahip böyle başka siyasi merciler içerisinde konumlanmam için de aynısının geçerli olduğu anlamına gelir. Yeni dışavurumcu yaklaşımda, kutsalla bağımızın "kilise" veya devlet gibi herhangi bir geniş çaplı yapının içine gömülü olmasına gerek yoktur.

Fransa'da son on yıllarda yaşanan gelişmelerin, eski "guerre franco-française"deki iki taraf için de böylesine istikrarsızlaştırıcı olmasının sebebi budur. Kilise yandaşlarının sayısının hatırı sayılır ölçüde azalmasının yanı sıra, gençler rakip Jakoben ve/veya komünist dünya görüşlerini de terk etmeye başladılar. Barok, paleo-Durkheimci ruhbancılığın dinamiğiyle uyumlu şekilde cereyan eden bu mücadele, bir çeşit "milli" kilise olmayı, Cumhuriyet'in ve ilkelerinin kilisesi olmayı, insanların farklı farklı metafizik ve ısrarlılarsa) dinsel görüşlerini uygulayabilecekleri yapı olmayı kendi tarzında hedefleyen bir çeşit hümanizmi doğurdu. Cumhuriyet, ruhban monarşistlerin paleo-Durkheimciliğinin karşısına bir çeşit neo-Durkheimciliği çıkardı. Bu gelenek, "kutsal" terimini bile sahiplendi. ("L'union sacrée"yi, Marat'ı öldüren "la main sacrilège"i vs. düşünün. Bu kullanımın, Durkheim'in terimi kuramsal olarak, hem eski rejimi hem de cumhuriyeti kapsar şekilde kullanmasını kolaylaştırdığı barizdir.) Hem Katolikliğin hem de cumhuriyetçiliğin bu türünün, dışavurumcu bireyciliğin yeni post-Durkheimci düzeninde kayıplar vermesi şaşırtıcı değildir.²⁷

Düzen ideallerinin inançla inançsızlık arasındaki polemiklere katılma biçimini tümüyle değiştirir bu. Bu ideallerin polemiklere giderek daha az katılmasına yol açan şey, ahlaki düzen idealimiz konusunda genel bir mutabakata varabilmiş olmamız değildir yalnızca. Post-Durkheimcı yapıda, dinsel ya da “laik” kutsalımızın siyasi yandaşlığımızdan ayrılmış olmasıdır. “Guerre franco-française”in sebebi, bu iki tür genel ittifak arasındaki rekabettir. 1914’te yığınla erkeği vatanları uğruna savaşmaları için cepheye gönderen ve dört yıl boyunca (tek tük firarlarla isyanlar hariç) orada tutabilen de bu eski yapıydı.²⁸

Bundan bahsederken geçmiş zaman kipi kullanıyorum, çünkü yeni yapı bu savaşın başlıca katılımcılarından olan ülkelerin birçoğunda artık bu tür bir şeyin tekrarını muhtemelen olanaksız kılmıştır. Ama bunun geçerli olduğu coğrafi bölgenin sınırlı olduğu da açıktır. Balkanlar’da, 1911’de patlak veren savaşlardan sonra çok şey değişmedi. Ve değişimin en azından çekirdek Kuzey Atlantik toplumlarında geri döndürülemez olduğuna inanacak kadar iyimser olmamalıyız.

Paleo-Durkheimcı, neo-Durkheimcı ve post-Durkheimcı terimleri ideal tipleri tanımlar. Bunlardan herhangi birinin mutlak bir tanım sunduğunu değil, tarihimizin bu yapılardan geçtiğini ve post-Durkheimcılığın günümüzü giderek daha çok şekillendirdiğini öne sürüyorum.

Yeni yapının öykünün tamamını ortaya koymadığı, çağdaş toplumdaki mücadelelerden kolayca anlaşılır. ABD’de Moral Majority’yi güdümlen ve Hristiyan sağ motive eden faktörlerden biri, eskiden ulusu tanımlayan, bölünmüş neo-Durkheimcı anlayışı az çok geri getirme arzusudur; bu gerçekleşirse, Amerikalı olmak bir kez daha teizmle, “Tanrı’nın idaresindeki tek bir ulus” olmakla veya en azından bununla iç içe geçmiş etikle bağlantılı olmak anlamına gelecektir. Benzer şekilde, Vatikan’ın liderliğindeki Katolik Kilisesinin yönetici kadrosunun büyük bölümü, yeni dışavurumcu tinsellik anlayışının tek başlı otoriteye meydan okumasına karşı direnmeye çalışmaktadır. ABD’deki Katolik Kilisesi de, zamanında neo-Durkheimcı dinsel zemine sahip olan ahlaki mutabakatın eski versiyonlarını geri getirmek için sık sık Hristiyan sağla işbirliğinde bulunur.²⁹ Bütün bu gruplar, Hristiyan inancıyla uygarlık düzeni arasında bir bağ olduğunu düşünmeyi sürdürür.

ABD’de Hristiyan Sağ ile özdeşleşmiş ve işlevi misyonerlik için lobi faaliyetinde bulunmak olan eski bir siyasal örgüt; 1979’dan 1980’lerin sonuna kadar faal olmuştur–y.n.

Ama bu girişimlerin başarısızlığı, eski yapıdan ne kadar uzaklaştığımızı gösterir. Bu değişim, günümüzdeki inanç koşullarının açıklanmasına çok yardımcı olur. Ama daha önce ifade ettiğim bir fikri de destekler. Kullandığım “neo-Durkheimci” ve “post-Durkheimci” terimler, ideal tipleri belirtir. Örneğin ortaçağ Fransası’nın su götürmez şekilde paleo-Durkheimci ve 19. yüzyıl ABD’sinin neo-Durkheimci olması gibi, günümüzün de açıkça post-Durkheimci olduğunu öne sürmüyorum. Daha çok, bu iki yapının arasındaki mücadele sürmektedir. Ama bizi istikrarsızlaştıran ve çatışmayı tetikleyen şey tam da budur, bir post-Durkheimci yapının ulaşılabilir oluşudur.

Ama inançla uygarlık düzeni arasındaki yıpranmış bağlantıyı incelemeden önce, bahsettiğim değişimin modern öznelleştirme mantığıyla ve “tamponlanmış benlik” diyebileceğimiz şeyle el ele gittiğini göstermek istiyorum. 18. yüzyılda, önceki bölümde bahsedilen önemli “dallanma noktalarından” birinde, tamponlanmış benliğin soğuk ve ölçülü dinine karşı verilen tepkilerden birinin duyguyu, hissi, bizi etkileyen canlı bir inancı vurgulamak olduğunu zaten görmüştük. Örneğin Pietizmde ve Metodizmde olan buydu; Tanrı’nın kurtarıcı eylemine yoğun bir duygusal tepki vermek, teolojik doğruluktan daha önemliydi.

Bu hareketler geleneksel dinin içinde kalmak istiyorlardı elbette, ama kısa süre sonra vurgu giderek, duyguların nesnesinden çok yoğunluğuna ve gerçekliğine kayacaktı. O yüzyılın sonunda *Émile*’in okuyucuları en çok karakterlerin derin ve otantik duygularını takdir edeceklerdi.

Burada belirli bir mantık vardır. Önceden tutkulu inanç yaygındı ve hayat memmat meseleleri doktrinle ilgiliydi; şimdiyse kusursuz entelektüel geleneksellikteki soğukluğun ve mesafeliliğin dinin gerçek amacının yitirilmesine yol açtığı hissi giderek yaygınlaşmaktadır. Kişi Tanrı’yla ancak tutku yoluyla bağlantı kurabilir. Bunu hissedenler için, tutkunun yoğunluğu büyük bir erdeme dönüşür; teolojik ifadeler konusunda biraz bilgisiz olmaya kesinlikle değerdir. Bağlantısız aklın egemenliğindeki bir çağda, bu erdem giderek daha önemli görünür.

Romantik döneme gelindiğinde, aynı mesele biraz farklılaşmıştır. Birçok kişi kuru aklın herhangi bir nihai gerçeğe ulaşamayacağını düşünmektedir. Gereken şey, yüce ya da tanrısal olanın tezahürü olabilecek incelikli bir dildir. Ama bu dilin etkili olması için yazara ya da okuyucuya hitap etmesi gerekir. Asıl mesele bir dışsal formülü kabullendirmek değildir; önemli olan yüksek gerçekliğe götürecek, içe

işleyen görüyü doğurmaktır. Derinden hissedilen kişisel içgörü, en değerli tinsel kaynağımız haline gelir. Schleiermacher'a göre keşfedilmesi gereken kritik şey, daha yüce bir şeye duyulan yoğun bağlılık hissidir. Kişinin buna teslim olması ve bunu dile getirmesi, doğru formülü bulmaktan daha önemlidir.

Şimdiki dışavurumcu zihniyetin, bu değişimin genel bir form halinde kültürümüzün derinliklerine işlemesinden kaynaklandığına inanıyorum. Schleiermacher'ın tabiriyle “dini horgören okumuşların” egemenliğinde gibi görünen bir çağda, gerçekten değerli olan şey tinsel içgörüdür/histir. Bu his de, ona sahip olan kişiye çok yakın gelen bir dilden çıkacaktır kaçınılmaz olarak. Dolayısıyla kural şu gibidir: Herkes kendi tinsel ilhamının yolundan gitsin. Yolunun anayola uymadığını söyleyenlere kulak asma.

Böylece, orijinal paleo-Durkheimcı yapıda insanlar kendi dinsel sezgilerini bir tarafa bırakma emrine uymak zorunda olduklarını hissedebiliyorlardı kolayca, çünkü bu sezgiler geleneksel dine ters düştüklerine göre ya kâfirce ya da hiç değilse değersiz olmalıydılar. Neo-Durkheimcı bir dünyada yaşayan insanlar ise seçimlerinin “kilisenin” ya da ayrıcalıklı milletin geneli kapsayıcı çerçevesine uygun olması gerektiğini hissediyorlardı, öyle ki Üniteryenler ve etik dernekler bile kendilerini mezhep olarak sunuyor, vaaz ve Pazar ayinleri düzenliyorlardı. Post-Durkheimcı çağa gelince, birçok insan uyum sağlamaları talebini anlaşılmaz bulmamaktadır. Neo-Durkheimcı dünyada, inanmadığınız bir kiliseye katılmanız nasıl sadece yanlış değil, aynı zamanda saçma ve çelişkili görünüyorduyorsa, post-Durkheimcı çağda da size kendi yolunuz gibi görünmeyen, heyecanlandırıp ilham vermeyen bir tinselliğe göre yaşamak fikri öyle görünür. Günümüzde birçok kişi, bir dış otoriteye uymak için kendi yollarını terk etmeyi anlaşılmaz bir tinsel yaşam formu olarak görür.³⁰ Bir New Age festivalindeki bir konuşmacının söylediği gibi, kural şudur: “Sadece iç benliğinize doğru gelen şeyleri kabul edin.”³¹

Tinselliğin yerine ve doğasına ilişkin bu anlayış çoğulculuk içerir elbette, ama bu belirli bir öğreti çerçevesiyle sınırlandırılmış olmakla kalmayıp sınırsız olan bir çoğulculuktur. Daha doğrusu sınırlar başka bir düzene aittirler, bir anlamda siyasidirler ve özgürlüğün ve karşılıklı çıkarın ahlaki düzeninden kaynaklanırlar. Tinsel yolum başkalarınınkine saygılı olmak zorundadır; zarar ilkesine uymalıdır. Bu kısıtlama varken kişinin yolu bir cemaati, hatta milli cemaatleri veya sözüm ona devlet kiliselerini gerektiren yollarla kesişebilir; ama daha öteye, sade-

ce son derece gevşek üye gruplarına veya örneğin bir danışma mercii ya da bilgi kaynağına ihtiyaç duyan yollara da uzanabilir.

Önsel ilke, yani dinsel arayışa verilecek yeterli bir yanıtın ya paleo-Durkheimcı ya da neo-Durkheimcı koşulları (bir kiliseyi ya da bir “kiliseyi” ve/veya toplumu) karşılamasının gerekliliği yeni yapıda terk edilmiştir. Tinsel artık toplumla öz itibarıyla bağlantılı değildir.

Tamponlanmış benliğe verilen dışavurumcu tepkinin mantığı hakkında söyleyeceklerim bu kadar. Bu tepkinin kendi kendini tüketmesi şart değildi, ama öyle oldu. En azından son onyıllarda bazı toplumlarda bu sonuca varılmasını hızlandıran şey, görünüşe göre savaş sonrası bolluk döneminin ortaya çıkardığı yeni bireysel tüketici kültürü oldu. Ezelden beri hiç değişmeyecekmiş gibi görünen bir zaruretin pençesinde yaşamış, sahip olduğu en iyimser gelecek beklentisi orta karar bir yeterlilik düzeyi ve felaketten kaçınmak olan kitlelere bu kültür son derece cazip gelmiş gibidir. Yves Lambert bu yeni kültürün Breton’da bir kilise cemaatinin yakın ilişkilerle örülü cemaat yaşamını nasıl hemen gevşettiğini ve insanların yoğun komünal-ritüelsel yaşamlarını bırakıp, canla başla kişisel refahın peşine düştüklerini göstermiştir. Bilgi kaynaklarından birinin ifade ettiği gibi: “On n’a plus le temps de se soucier de ça [la religion], il y a trop de travail. Il faut de l’argent, du confort, tout ça, tout le monde est lancé là-dedans, et le rest, pfff!”³² (Artık bununla [dinle] meşgul olacak vaktimiz yok, yapacak çok iş var. İnsanlar para, konfor gibi şeylerin peşinde koşuyorlar; artık herkes bunu yapıyor ve geri kalan şeylere gelince, pöh!)

Bunlar bağlantılı hareketlerdir. Yeni refahın iletişim imkânlarının artmasıyla birlikte gelmesi yeni ufuklar açtı; ama sonra insanlar yeni mutluluk arayışını öyle benimsediler ki, cemaatin ve onun fiziksel ve tinsel dünyada sağ kalmaya yönelik ortak çabalarının etrafında kurulmuş eski ritüel yaşamını terk etmeye başladılar. Sonra bu ritüel yaşamı da küçülmeye ve kısmen yok olmaya başladı ve insanları onun içinde kalmaya teşvik edebilecek şeylerin sayısı giderek azaldı.³³

Bu “dönüşüm”, tıpkı eski dönüşümler gibi, daha güçlü bir büyü formuna verilen bir tepkiydi sanki. Mesele Limerzel’deki köylülerin dininin yalnızca ekonomik bekayla ve felaketleri savuşturmakla ilgili olması değildi; inançları kurtulma kaygıları ile gönenç kaygılarını öyle iç içe geçirmişti ki, refaha götüren, işe yaradığı kanıtlanmış ve etkileyici yeni bireysel yol, daha önceki bakış açılarını tamamen değiştirdi. Bir başkası şöyle der: “Pourquoi j’irais à la messe, qu’ils se disent, le voisin qui est à côté de moi, il réussit aussi bien que moi,

peut-être même mieux, et il n'y va pas.”³⁴ (Yan komşum ekmek şarap ayinine gitmeden de en az benim kadar, hatta belki de benden daha iyi yaşıyorsa, ben neden gideyim ki, diyorlar kendilerine.)

Bir başka deyişle, Breton'daki kilise bölgesinde bugüne kadar ulaşabilmiş son ER formunda, dünyevi ve uhrevi kaygıları birleştiren eski yaklaşım artık tamamen terk edilmiştir. Eski yaklaşım geri getirilemedi ve Lambert'in açıkladığı gibi inanç, ona tutunanların arasındaki varlığını ancak değişerek sürdürebildi.³⁵ Benzer bir şey 1960'larda, çok daha kentlileşmiş bir toplum olmasına karşın Quebec'te gerçekleşti. Söz konusu etki ulusal kimlikle Katoliklik arasındaki neo-Durkheimcı bağ tarafından geciktirilse de, düğüm çözüldüğünde, düşüş şaşırtıcı bir hızla gerçekleşti. Bu gelişme günümüzde İrlanda'da olanlarla veya Polonya'da olmaya başlayanlarla benzerlikler taşımaktadır belki de.

Diğer Protestan, özellikle de Anglofon toplumlardaki paralel değişim daha tedrici ve daha az dramatik oldu; bunun sebebi yeni tüketici kültürünün o toplumlarda daha uzun bir sürede, daha yavaş gelişmesidir belki de. Oysa hem Britanya'da hem de Amerika'da, 60'ların dışavurumculuk devrimi süreci hızlandırmış gibidir.

Dinin kamusal alandaki yerinin tamamen değişmesinin yarattığı etkiyi nasıl anlayabiliriz? Bu etkiyi zihnimizde belki şöyle canlandırabiliriz. 18. yüzyılda dışlayıcı hümanizmin icat edilmesi yeni bir çoğulluk durumu, dinle dinsizlik arasında bölünmüş bir kültür yarattı (1. evre). Yalnızca bu hümanizme değil, onun doğurduğu matrise (tamponlanmış benliğe, ahlaki düzene) de verilen tepkiler farklı doğrultulardaki seçenekleri artırdı (2. evre). Ama bu çoğulluk uzun süre boyunca, büyük ölçüde belirli elit grupların, entelektüellerin ve sanatçıların ortamlarında etki gösterdi ve yeni seçenekler üretti.

Başlarda, özellikle de Katolik ülkelerde, militan hümanizmi savunan siyasal hareketler inançsızlığı kitlelere taşımaya çalıştılar ve az çok başarılı oldular; dinsel yabancılaşma da sıradan insanların bir kısmını, onlara her zaman alternatif sunmadan kiliseden uzaklaştırdı. Diğer taraftan, birçok insan ya bu çoğulcu, bölünmüş kültürün dışında tutuldular ya da o kültürün sınırlarındaysalar bile, Durkheimcı yapının çeşitli tarzları tarafından inanç seçeneği içerisinde tutuldular; herhangi bir dinsel seçenek o insanların topluma katılımlarıyla yakından bağlantılıydı. Bu durum eski tipe ait olabilir; eski tip, toplumun tamamında hızla itibar kaybetse de Lambert'in Limerzel örneğindeki gibi kırsal kesimlerde, yerel cemaat düzeyinde hâlâ gayet faal olabiliyordu. Veya yeni tipe ait olabilir; muzaffer milli inayet hissinde, tehdit

altındaki bir kimliği bir başka din tercihinin (günümüz Polonya'sında ateizm de dahil) gücüne karşı savunan ezilen gruplarda ya da göçmen gruplarında gözlemlenebilir bu. Veya dini bir cemaate katılma zorunluluğu hissi, Hristiyanlığın (hangi egemen yerel formda olursa olsun) uygarlık düzeninin vazgeçilmez matrisi olduğu şeklindeki sorgulanmayan bir fikir tarafından desteklenebilir.

Benim varsayımım, toplumsal tahayyülümüzün savaş sonrasında giderek bir post-Durkheimcı çağa doğru kaymasının çeşitli Durkheimcı yapıları dengesizleştirdiği ve zayıflattığıdır. Bunun etkisi ya insanları, bölünmüş kültüre dahil olmalarına izin verecek şekilde giderek serbest bırakmak ya da yeni tüketici kültürünün eski yaklaşımı tamamen yerinden ettiği durumlarda, insanları patlamaya hazır şekilde dışarıya, bu bölünmüş dünyanın içine atmak oldu. Yeni kültürün cazip yönlerinin farkında olmayı sürdürsek de, kişinin onu benimsemeye zorlanabildiği durumları da asla göz ardı etmemeliyiz: köy cemaati dağılır, yerel fabrika kapanır, "işletmelerin küçültülmesiyle" birlikte işsizlik artar, toplumun onayının ve ayıplamasının muazzam ağırlığı yeni bireyciliğin lehine işlemeye başlar.

Yani dışavurumculuk devrimi, Seferberlik Çağının bazı geniş çaplı dinsel formlarının, kısmen bir siyasi kimlikle bağlantıları aracılığıyla işbirliğimizi talep eden kiliselerin altını oymuştur. Bu siyasal kimliğin gücünü koruduğu yerlerde bile, yeni post-Durkheimcı yapı içerisinde tinselle bağlantı kopmuştur.

Ama dahası vardır. Dışavurumculuk devrimi Hristiyan inancıyla uygarlık düzeni arasındaki bağlantıyı da zayıflatmıştır. Yukarıda bahsedilen Seferberlik Çağı dinsel formlarının birçoğunun başlıca özelliklerinden biri düzenli yaşama çok önem vermeleri ve üyelerini böyle bir yaşama yardım/ikna/baskı yoluyla yöneltme çabalarıydı. Yukarıda belirttiğim gibi, yeni disiplinler içselleştirildikçe bu disipline etme işlevinin değer kaybetmesi, örneğin içki içilmemesi ya da Sebt gününe riayet edilmesi gibi önceden vazgeçilmez görülen katı kurallardan bazılarının, bu kuralları koyanların torunlarına sinir bozucu gelmesi belki de kaçınılmazdı. Evanjelikallere püriten, işgüzar, nifakçı oldukları gerekçesiyle daima belirli bir direniş gösterilmiştir. Dickens'ın Melchisedech Howler ve Jabez Fireworks'ü, George Eliot'ın Bulstrode'u gibi kurgusal karakterler bu düşmanlığı az çok ifade ederler. Dostane cemaat kültürünü sekteye uğrattıkları ve insanları birbirine düşman ettikleri gerekçesiyle köy sporlarını yasaklamakta ve içki içilmemesin-

de direttikleri için bazen Metodistlerin de eleştirildiği oluyordu.¹⁶ 19. yüzyılda, Evanjelikal ahlaka renksizleştirdiği, özgürlüğü ve kişisel gelişimi engellediği, tektipleştirdiği, güzelliği yok saydığı gibi gerekçelerle daha genel bir tepki gösterildi. Shaw, Ibsen ve Nietzsche gibi yazarlar bu tepkiyi son derece etkileyici şekillerde ifade ettiler; J. S. Mill'in ünlü "insanın pagan olarak kendini onaylaması, Hristiyan olarak kendini inkâr etmesinden iyidir"¹⁷ sözü de böyle bir tepkinin ifadesidir az çok. Arnold ise Anglikan Kilisesine karşı olan orta sınıfın kültürsüzlüğünden yakınıyordu. Bloomsbury kültürününse kısmen bu dinsel ortamın tamamına tepki olarak oluştuğu söylenebilir.

Gelgelelim tüm bu eleştiri ve memnuniyetsizlikler 1960'ların kültür devrimiyle yoğunlaştı ve bu yoğunlaşma, yalnızca daha çok insanın dinsel etiğe büyük ölçüde karşı çıkmaya başlamasıyla değil, yeni cinsel adetlerin dinsel etiğe eskisinden çok daha aykırı hale gelmesiyle de birlikte gerçekleşti. Bir yandan Hristiyan inancıyla bir disiplin, özdenetim, hatta feragat etiği arasında, diğer yandansa bu etik ile uygarlık düzeni arasında birçok kişiye kesinlikle sorgulanamaz gibi görünen güçlü bir bağlantı vardı eskiden. Ama yukarıda bahsettiğim gibi, bu ikinci bağlantı giderek daha çok insana giderek daha az inanılır gelmeye başladı. Mutluluk arayışı yalnızca kısıtlayıcı bir cinsel etiğe ve tatmini erteleyen disiplinlere gereksinim duymamak olarak değil, kendini gerçekleştirmek adına onların ihlal edilmesini talep etmek olarak da görülmeye başlandı. Bunu en yoğun hisseden insanlar tam da bu disiplinlerin çoğunu derinden benimsemiş, yaşamak için güçlü bir etik/tinsel desteğe gereksinim duymayan insanlardır elbette. 1960'ların ve 70'lerin çocukları, yaşamlarındaki geleneksel disiplinlerin birçoğunun kurallarını gevşetmeyi başarırken, bu kuralları iş hayatlarında koruyarak benim kuşağımdan birçok Weberci sosyologu şaşırttılar. Bunu becermek her zaman kolay değildir; bazı insanlar beceremeyebilir. Üstelik sosyal çevrenin genelinde disiplinler hâlâ çok yeniyken ve yaşam tarzlarından oldukça farklıyken, bu türden bir seçme eleme pek mümkün değildir. David Martin'in Pentekostalizmin güney yarımkürede yaygınlaşmasından bahsederken söylediği gibi:

"Gelişmiş dünyada ekonomik disiplinler en azından epey uzun süreler boyunca göz ardı edilebilir, çok sayıda insan izinlerin ve özgürleşmenin peşinden koşabilir, ama gelişmekte olan dünyada ekonomik disiplinlerden kaçınılamaz. Gelişmiş dünyada disiplinleri iş hayatınızda kabullenip başka yerlerde umursamayabilirsiniz, oysa gelişmekte olan dünyada disiplinleriniz bütün hayatınızı yönetmelidir, yoksa kenara itilirsiniz veya suça yönelirsiniz."¹⁸

Gerçi dışavurumculuk devrimi eski sınırların ihlali için gerekçe sunmuştur, ancak disiplinlerin seçicilikle benimsenmesindeki başarı (ki çoğunlukla birçok nesli kapsayan uzun bir içselleştirme sürecini gerektirir) yeni yaklaşımı mümkün kılan önemli koşullardan biridir. Başka zamanlarda ve yerlerde, bu şekilde kasıtlı ve ilkeli ihlaller delilik, neredeyse intihara meyillilik olarak görülür.

Disiplinler ile uygarlık düzeni arasındaki bağlantı kopunca, Hıristiyan inancıyla disiplinler arasındaki bağlantı bu kopuştan etkilenmediği halde, dışavurumculuk ve onunla birleşen cinsel devrim, birçok kişiyi kiliselere yabancılaştırdı. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, güncel değişimlere uyum sağlayan insanlar kiliselerin savunduğu cinsel etiğe tamamen aykırı bir konumu benimsemiş olduklarını fark ederler. İkincisi, kendi yollarından gitme arzularının, itiraz istemeden kural koyan kiliselerin “otoriter” yaklaşımlarına ters düştüğünü hissederler.

Kiliseler bu zihniyete sahip insanlara hitap etmekte zorlanırlar. Bu insanlara hitap etmek, söylediklerini kabul etmekle olmaz. Cinsel devrimdeki abartılar, ütopya yanılgısı ve eski tabulara tepki bu hitap çabasını manasız kılacak denli büyük olmuştur. Gerçekten de aradan geçen kırk yıldan sonra bu pek çok insana giderek daha bariz görünmektedir. (Elbette, kiliselerin de bu dönüşümün tamamından öğrenebilecekleri hiçbir şey olmadığı anlamına gelmiyor bu.)³⁹

Ama sorumluluk sahibi her fail gibi, az çok bilgiğe sahip oldukları iddiasında bulunan kişiler de bilgeliklerini muhataplarına ikna edici bir şekilde, onların dilinden açıklamakla yükümlüdürler. Aynı şey burada da geçerli. Katı kurallara bağlılık ve son iki yüzyılın savunmacı tavrında yerleşik hale gelen, köşeye sıkışmış bir inananlar topluluğu olma hissi, ortak dili bulmayı neredeyse imkânsızlaştırır.

Kopuş çok derinden gerçekleşmiştir. Callum Brown'ın Evanjelliklikle ilgili olarak gösterdiği gibi etik duruşun dayanağı, erkeklerin dürtüleri, içki içmeleri, kumar oynamaları, eşlerini aldatmaları yüzünden kadınların istediği düzenli aile hayatının sürekli tehdit altında olmasıydı. Katolik tarafta da benzer fikirlerin savunulduğunu görürüz. Meselelerin bu şekilde tanımlanmasının geçmişte bir temeli yok değildi; o zamanlar kadınlar erkeklerin sorumsuzluğunun kendilerini ve çocuklarını etkileyeceğinden, hatta şiddet göreceklelerinden bile korkuyorlardı. Günümüzde de birçok çevrede, David Martin'in belirttiği gibi özellikle de güney yarımkürede temelsiz değildir.⁴⁰

Bu noktada Hıristiyanlığın “kadinsılaşması” adı verilen derin bir dönüşümle bağlantı kuruyoruz. Callum Brown yakın zamanda ya-

yımlanan ilginç kitabında,⁴¹ son iki üç yüzyıldaki mezhep ayrışması sırasında belirginlik kazanan bu değişimden bahseder. Hristiyan inancı ile “ailevi değerler” ve disiplinli çalışma etiği arasındaki yakın simbiyoz ilişkisiyle bu değişimin bir ilgisi olduğu kesindir. Ailevi değerler ve disiplinli çalışma etiği, askeri ve savaşçı yaşam tarzlarını olduğu kadar içki içmek, kumar oynamak, spor yapmak gibi, erkekleri iş ve ev alanları dışına çıkartan sosyallik formlarını ya doğrudan hedef alıyor ya gözden düşürüyordu. Bu sadece kiliselerin meselesi de değildi; 18. yüzyılda, ticarete dayalı “kibar” toplum idealinin gelişmesiyle birlikte çatışmanın -ve çelişkili duyguların- tüm topluma yayıldığını görebiliriz. Adam Smith ve Adam Ferguson gibi, bu yeni gelişmeyi tanımlayan ve onaylayan figürler bile kaygılarından bahsetmişlerdir: Özerk birey için gerekli olan evlilik erdemlerinin körelmesine yol açabilirdi. Erkeğin “kadınsılaşmasından” korkanlar da vardı.⁴² Kültürün dişileşmesi inancın dişileşmesiyle el ele gidiyordu.

Hristiyanlık bağlamında bu durum, erkeklerin dini pratiklere katılımının kadınlarınkine kıyasla küçük bir düşüş sergilemesinde somutlaşıyor ve pekişiyordu. 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, Ain Bölgesi’ndeki rahiplerin ortak yakınışı “Les hommes s’en vont”dur [Erkekler çekildiler].⁴³ Bu eksiklik, aşırı bağlılıkla uyumsuz görünen bir erkek gururu ve vakarı hissini yansıtır çoğunlukla; böyle bir bağlılıkta “kadınsı” bir taraf vardır. Bu algı ruhban erkine duyulan güvensizlikle ilişkiliydi ve hem onu besliyor, hem de onun tarafından besleniyordu: Rahibin (ki alışkanlıkları kadınsı alışkanlıkları andırıyordu) başkalarının karıları ve kızları üzerindeki nüfuzu aşırı olabilirdi; ama öte yandan, bu kötü bir şey değildi, çünkü onlara iffeti ve sadakati öğretiyordu ve ailenin erkek reisine güvenlik sunuyordu. Ama aynı zamanda, ruhban liderliğinin kabullenilmesi kadınlar için iyi olsa da, erkek haysiyetinin önemli bir unsuru olan bağımsızlıkla uyuşmuyordu. Bu tavrı açıkça, Cumhuriyetçilerin felsefi ruhban karşıtlığının ekmeğine yağ sürebilirdi.⁴⁴

Ancak Batı’daki mevcut cinsel devrim, bu uygarlık anlayışının dayandığı erkek ve kadın imgesinin tamamına meydan okudu. Beraberinde çeşitli feminist duruşlar getirmiştir ve bunlardan bazılarına göre, kadınlar önceden erkek cinselliği açısından merkezi olduğu düşünülen cinsel keşif ve dizginsiz tatmin hakkını kendileri için talep etmelidir. O zamana dek baskın olan etiğin kavramsal zeminini tamamen çökerttir bu. İskoçya Kilisesinin 1970’te konuyla ilgili hazırladığı raporda şöyle denir: “Buradaki asıl sorun, önüne gelenle yatan kızlar.”⁴⁵

Kadın cinselliğine ilişkin bu anlatıya herkes katılmayabilir elbette. Ama bu anlatı, kadınların kimlik formlarıyla ilgili (erkekler arasındaki kararsızlıkla eşleşen) yeni bir kararsızlığın varlığını gösterir. Cinsel etik meselesini, bu hususları ele almadan çözüme ulaştırmak mümkün değildir.

6

Yani 1960'ların kültür devrimiyle biçimlendirilmiş nesiller, Batı'daki güçlü geleneksel Hristiyan inancı modeline bazı açılardan oldukça yabancılaşmışlardır. Örneğin 19. yüzyılda İngilizce konuşulan ülkelerdeki Evanjelikal ihya hareketleri tarafından kabul edilen anlamıyla iyi Hristiyan hayatının parçası olan cinsel disiplinlere bu nesillerin ne kadar karşı olduklarını gördük. Hatta çağdaş eğilim, bu çok yüksek standartları reddetmekle yetinmenin ötesine geçer. Geleneksel köylü cemaatlerinin geneli tarafından kabul edilmiş (ruhban azınlıklarına son derece gevşek olarak gördüğü ve sürekli katılaştırmaya çalıştığı) kısıtlamalar bile bugün toplumumuzdaki birçok insan tarafından umursanmamaktadır. Örneğin rahipler evlilik öncesi seks onaylamazlardı ve gebe kadınları evlendirmekten rahatsız olurlardı; ama aynı köylü cemaatleri, evlenmeden önce bazı şeyleri (özellikle de çocuk sahibi olabileceklerinden emin olmak için) denemeyi gayet normal kabul etmelerine karşın, birleşmelerini bir törenle onaylama zorunluluğunu kabullenmişlerdi. Bu sınırların dışına çıkmaya çalışanlar güçlü toplum baskısıyla, teneke çalmayla veya "alaycı gürültüyle" (*rough music*) hizaya getiriliyordu.⁴⁶

Günümüzdeyse bu sınırların çok ötesine geçtiğimiz açıktır. İnsanlar düzenli çift hayatına geçmeden önce başkalarıyla epey tecrübe yaşamakla kalmayıp, hiç evlenmeden çift hayatı yaşamaktadır; ayrıca birleşip ayrılmakta ve sonra tekrar birleşmektedir. Köylü atalarımız da bir çeşit "seri monogami" yaşıyorlardı, ama onların durumunda genç yaşta yapılan evlilikler ancak ölümle bozulabiliyordu, bizimkindeseyse boşanmayla (veya çiftler evli değillerse yalnızca taşınıp gitmekle) sonlanmaktadır.⁴⁷

Burada, evliliğin istikrarını toplumsal düzen için gerekli gören her türlü cinsel etik formuyla -ister halk geleneği olsun, ister Hristiyan doktrini- taban tabana zıt bir şey vardır. Ama dahası da vardır. Hristiyanlar inançlarının uygarlık düzeni için gerekli olduğunu düşünüyorlardı, ama modern Batı Hristiyanlığına egemen olan tek cinsel

etik kaynağı bu değildi. Bazı cinsel saflık imgelerini yücelten güçlü tinsellik imgeleri de vardı. Bunların modern dönemin başında geliştiğini görebiliriz. John Bossy, ortaçağın yedi ölümcül günah anlayışında ruhsal günahların (kibir, kıskançlık, öfke), bedensel günahlardan (oburluk, şehvet düşkünlüğü, tembellik; açgözlülük ise iki tarafa da dahil edilebiliyordu) daha ağır görüldüğünü öne sürmüştür. Ama Katolik Reformasyonu sırasında, kutsallığın önündeki kritik engelin cinsel arzu olduğu giderek daha çok vurgulanmaya başlamıştır.⁴⁸

Belki de eskiye ait olan şey, cinsel etiği bir kirlilik ve saflık prizmasından görmektir. “Büyük perhiz sırasında ve başka bayramlarda evlenmenin yasaklanmasının, evlilerin arasındaki cinsel eylemlerin hep affedilebilir günahlar olduğu doktrininin, doğumdan sonra kadının arındırılmasının, rahiplerin tuhaf bir şekilde cinselliğe odaklanmalarının sebebi budur.”⁴⁹ Modern çağ temeldeki saflık anlayışını tinselleştirmiş ve onu Tanrı’ya yaklaşmamızın başlıca yolu (veya tersine başlıca engeli) haline getirmiş gibidir.

Bu çalışmada kullandığım terimlerle ifade edersem, Katolik Reformasyonunu özellikle de Fransa’dakini, Tanrı’ya yönelik derin, kişisel bir bağlılığı (İsa veya Meryem yoluyla ve potansiyel olarak herkese) aşılama girişimi olarak görebiliriz. Dahası bu girişim esasen, insanları vaaz verme, ikna ve razı etme yoluyla bu yeni ve daha yüce yönelime sevk ederek geleneksel, topluluksal, eksen çağ öncesi kutsallık formlarından uzaklaştıracak olan ruhbanların faaliyetiyle gerçekleştirilecekti. Hedefin bu olduğunu varsayarsak, ona ulaşmak için benimsenebilecek çeşitli yollar gelebilir aklımıza. Belirli kutsallık örneklerine, onların yolundan gitme arzusu uyandırma umuduyla, oldukça vurgu yapılabilir. Veya temel yöntem, insanların asgari düzeyde de olsa kendilerine çeki düzen vermelerini korku yoluyla sağlamak olabilir. Bu yolların ikisi de denendi elbette, ama olumsuz yola çok daha fazla ağırlık verildi. Hatta bu yol, geç ortaçağdaki Reform sürecinin tamamının bir parçasıydı. Jean Delumeau bu bağlamda “la pastorale de la peur”den (kırsal korku politikasından) söz ediyordu.⁵⁰

Bu geleneğin modern dönemin çok öncesine uzandığını göz önüne alınca bu yolu normal kabul edebiliriz belki. Ama aynı zamanda Reformcu girişimden ayrı tutulamaz olduğunu da düşünebiliriz. Hedef belirli tinsellik formlarını öne çıkarmaktan ve mümkün olduğunca çok sayıda insanı onlara çekmekten ibaret değilse; hedef gerçekten herkesi (veya lanetlenme yolunda ilerlemeyen herkesi) dönüştürmek-

se, belki de böyle bir kitlesel hareketi gerçekleştirmenin tek yolu tehditlere ve korkutmaya ağırlık vermektir. Reform sürecinin en başlarından, 13. yüzyıldan itibaren gezgin keşişlerin vaaz misyonlarında izlenen yol budur.

İşin ironik tarafı, ruhban liderliğinin bir toplumu gerçekten değiştirmeyi başardığı durumlarda bunu, yükümlülükler yüklediği insanları cehennemle korkutarak değil, bu insanların kutsal olduklarını söyleyerek yapabilmiş olmasıdır. Önceki altbölümde Curé d'Ars örneğinden bahsetmiştim. Ama orada da söylediğim gibi, her kilise bölgesinde bir Jean Vianney bulunmasını bekleyemezsiniz. Hedef herkesi tinsel açıdan etkileyici olmayan failer sayesinde bile olsa harekete geçirmekse, en iyi yöntem korkudur.

Fransa'da Restorasyon zamanında yaşamış bir misyoner vaizden alıntı yaparsam:

"Yakında ölüm saatiniz çalacak; siz keşmekeş ağında yaşamaya devam edin; rezil şehvetinizin pislğine iyice batın; adilleri bile yargılayan Tanrı'ya dinsizliğinizle hakaret edin. Yakında ölümün acımasız darbeleriyle yıkılacaksınız ve günahlarınızın cezasını korkunç işkencelerle çekeceksiniz."⁵¹

Bu yol seçildiğinde ardından başka bir şey gelir. Tehdidin çok net tanımlanmış başarısızlıklarla ilişkilendirilmesi gerekir: Bunu yap, yoksa kötü olur (lanetlenirsin). "Bu"nun net bir şekilde tanımlanabilir olması gerekir. Elbette, özellikle de Kalvenci ilahiyat bağlamında, herhangi bir kişinin Tanrı'nın seçtiği kullardan olup olmadığının tümüyle belirsiz kalmasının gerektiği dönemler oldu. Ama Weber'in belirttiği gibi, bu sürdürülemez bir durumdur ve çok kısa süre içinde, ilahiyatçılar tarafından onaylanmış olsun olmasın, seçilmişlikle ilgili emareler ortaya çıkmaya başlar. Katolik Reformasyonu bağlamında, ilgili standartlar seçilmişlik belirtileri değil, Tanrı'nın taleplerine asgari düzeyde uymaktır; yani ölümcül günahlardan kaçınmak veya en azından bu günahların bağışlanması için ne gerekiyorsa yapmaktır.

Bütün bunlardan "ahlakçılık" diyebileceğimiz şey, yani tinsel yaşamlarımızda belirli bir kurallar bütününe verilen hayati önem doğar. Hepimiz Tanrı'ya yaklaşmalıyızdır; ama bu yoldaki kritik bir safha, kurallar bütününe asgari ölçüde uymak olmalıdır. Yoksa bu hayati yolculuğa başlayamayız bile. Oyunun dışında kalırız. İncil'le bağdaştırılması belki de kolay olmayan bu yaklaşım, yine de modern çağın Hristiyan kiliselerinde bir çeşit egemenliğe ulaşmıştır.

Bu yaklaşımın eninde sonunda, tüm vurguyu ne yapmamız ve/veya neye inanmamız gerektiği noktasına yapması, tinsel gelişimi sekteye uğratır. Rahibe Elisabeth Germain, 19. yüzyılda popüler olan bir ilmi-hali analiz ederken şu sonuca varır:

“Ahlak her şeyden önce gelir ve din onun uşağına dönüşür. İnanc ve ayinler artık ahlaki yaşamın temeli olarak değil, halledilmesi gereken görevler, inanmamız gereken gerçekler ve bu ahlaki yükümlülükleri yerine getirmemize katkıda bulunacak yollar olarak görülür.”⁵²

Ruhban sınıfının yönlendirdiği, lanetlenme korkusunun ve dolayısıyla ahlakçılığın beslediği Reform artık gerçekleşebilir ve ona zemin teşkil eden kurallar bütünü yine de çok farklı şekillere bürünebilir. Merkezi meseleler iffet ile saldırganlığın, öfkenin ve intikanun kıyaslanması olabilir veya cinsel saflık meselesi merkezi bir vektör haline gelebilir. Bir kere daha, her ikisi de söz konusudur, fakat şaşırtıcı bir şekilde cinselliğe güçlü bir vurgu vardır. Bir bakıma vurgunun bu yöne Katolik Reformasyonu ile kaydığını yukarıda görmüştük. Mesele öfke, şiddet, adaletsizlik günahlarının göz ardı edilmesi değildi. Tam tersine. Mesele kurallar bütünü, yolculuğa başlamak için gerekli olan şeyin tanımının, cinsel konularda oldukça katı olmasıydı. Ölümcül günahlar başka alanlarda da vardı, örneğin cinayet... Kilise kuralları alanında pek çok büyük günah vardı, örneğin ekmek şarap ayinine katılmamak... Ama cinsel sebepler otomatikman dışlanmanıza yol açarken, sizden aşağı konumdaki kişilere ve başkalarına karşı epey adaletsiz ve acımasız davranmanıza göz yumulabiliyordu. Görünüşe göre, otomatikman dışlanmaya yol açan başlıca alanlar cinsel sapkınlık ve kiliseye itaatsizlikti. Dolayısıyla itaatkârlık ve cinsel saflık özellikle tasvip ediliyordu.

19. yüzyıl Fransa'sında ruhban sınıfın dansları yasaklamak ve halk şenliklerine kısıtlamalar getirmek gibi girişimlerle ortalığı (bize göre gereğinden fazla) ayağa kaldırmasının sebebi buydu. (Protestan ülkelerde Evanjelikallerin de benzer girişimleri oldu elbette.) Bütün bunlardan tamamen vazgeçmeyen genç insanların komünityona katılmalarına ve günah çıkartmalarına izin verilmiyordu. Bu meseleye ilgi dönem dönem saplantılı bir hal almış gibidir.

Bunun sebebini açıklayabileceğimi iddia etmeyeceğim; ama bazı hususları göz önünde bulundurmak, bağlamı anlamamıza yardımcı olabilir. Bu hususlardan birincisi, önceki bölümlerde bahsettiğim, top-

lumun şiddetten arındırılmasıdır; haydutların, kan davalarının, isyanların, klan rekabetlerinin vs. yol açtığı gündelik yerel şiddet seviyesinin 15. ila 19. yüzyıllar arasında düşmüş olduğu gerçeğidir. Şiddet ve öfke ağırlığı giderek daha az hissedilen olgular haline geldikçe, dikkat saflığa yönlitilebiliyordu. Hususlardan ikincisi, seksten kaçınmanın din adamları için merkezi bir yaşam gerçeği olmasıdır. Bunu epeyce vurgulamış olmaları belki de şaşırtıcı değildir.

Her halükârda, ahlakçılık, cinsel hayatın bastırılması ve tepeden inme ruhban reformunun bu birleşiminin bu sayfalarda irdelediğim, gelişen moderniteyle çatışması açıkça kaçınılmazdı. Bireysel sorumluluğa ve özgürlüğe yapılan vurgu, ruhban sınıfının egemenlik iddiasına eninde sonunda ters düşer. Ve modernitenin disiplinlerine karşı verilen post-romantik tepkiler, bedeni ve duygusal yaşamı ıslah etme girişimleri, eninde sonunda cinsel baskıya tepkiyi tetikler.

Bu gerilimler 20. yüzyılın ortasından önce bile barizdi. Erkeklerin dini pratiklerinin kadınlarınkine kıyasla 18. yüzyıl sonundan itibaren azaldığından yukarıda bahsetmiştim. Bahsettiğim genel açıklama, erkek gururu ve haysiyetiyle ilgiliydi. Ama aynı fenomene bir başka yönden de ulaşabilir, bu daha katı cinsel kurallar bütününe erkeklerin bazı pratiklerine, özellikle de genç adamların serserice yaşam tarzına doğrudan saldırdığını söyleyebiliriz. Ve belki daha derinde, günah çıkartma ediminde hissedilen ruhban denetimiyle cinsel baskının birleşimi erkekleri uzaklaştırmış olabilir. Ruhbanların denetimi onların bağımsızlık hislerine ters düşüyordu, ama bu egemenlik erkeklerin hayatlarının en gizli ve mahrem yönlerinin ortaya çıkarılması şekline bürününce iyice katlanılmaz hale geldi muhtemelen. Dolayısıyla hemen her dönemde günah çıkartmaya karşı yoğun bir direniş gösterilmiş ve insanlar günah çıkartmaya mecbur kaldıklarında bu iş için kendi kilise bölgelerinin rahiplerini değil, kendilerini tanımayan gezgin rahipleri seçmeye çalışmışlardır. Delumeau'nun dediği gibi, "la raison principale des silences volontaires au confessionnal fut la honte d'avouer des péchés d'ordre sexuel." (Günah çıkartma sırasında görülen sessizliklerin temel sebebi cinsellikle ilgili günahların itirafından duyulan utançtır). Sonunda bu gerilim erkekleri günah çıkartmaktan soğuttu; Gibson'ın 19. yüzyılın sonu hakkında söylediği gibi, "din adamlarının onların mahrem bilgilerini öğrenmeye çalışmalarına kızdıklarından ve ekmek şarap ayinine de katılamadıkları için kiliseyi giderek terk ettiler."⁵³

Bu yaklaşımdaki eksikliği daha iyi anlayabilmek için, şimdiye kadar yalnızca genel olarak bahsettiğim cinsel devrimin bazı özelliklerini gözden geçirmek faydalı olabilir. Bu devrimin de bir tarih öncesi vardır ki buna daha önce biraz değinmiştim. Hatta bu tarihi yüzyıllara yayabilir ve evli çiftlerin birbirleriyle cinsel ilişkiden haz almalarını bile onaylamayan bazı ortaçağ Katolik öğretilerini başlangıç noktası kabul edebiliriz. Buna karşın, Reform düşünürleri evlilikte aşkın kendi başına bir erdem olduğunu savundular. Evliliğin “iki tarafa da sunduğu rahatlıklar” arasında, bu ifadeyle olumlanan cinsel birleşme de vardı. Ama cinselliğin ana hedefi üremekti hâlâ. “Doğal olmayan” eylemler, üremeye faydası olmayan eylemlerdi. Aşkın duyumsal ya da erotik yönü, bu sebepler yüzünden ve bizi hayatlarımızın merkezine Tanrı’yı koymaktan alıkoyabileceği için, tehlikeli ve şüpheli olarak görülüyordu.⁵⁴

Benzer bir yaklaşım Victoria döneminde, hem İngiltere’de hem de Amerika’da oldukça egemendi. Seksin evli çifti birbirine bağlaması gerekiyordu. Seks sağlıklıdır, dolayısıyla verdiği haz da sağlıklıdır, ama seksin asıl amacı haz olmamalıdır.⁵⁵ Ancak bu anlayışın dayandığı zemin çok farklıydı. Bu anlayış hâlâ bir Hristiyan doktrini olarak kabul ediliyordu elbette. Ama aynı zamanda ve temelde bilime dayandırılıyordu. Ortaçağın tıp uzmanları ve onların sağlıkla ilgili fikirleri, en az din adamlarının Tanrı’nın niyetiyle ilgili fikirleri kadar, hatta belki daha da önemliydi.

18. ve 19. yüzyıllarda gerçekleşen kritik dönüşüm içinde yer alan ve yukarıda bahsetmiş olduğum bir başka gelişmeyi görebiliriz burada: Bu gelişme, Tanrı’nın bize yönelik niyetiyle, o sıralar *modern ahlaki düzen* tarafından belirlenen egemen insan gönenci anlayışının eşitlenmesidir. Tanrı Doğa’yı tasarlar ve bunu iyiliğimizi düşünerek yapar. Dolayısıyla onun niyeti tasarımıdan anlaşılabilir. Kendimizi onun iyicil faaliyetleriyle uyumlu kılarak, onun niyetine uygun şekilde hareket etmiş oluruz. Locke *Treatises of Civil Government*’ında bunu savunur. Bilimin gelişmesiyle birlikte bu, inançtan vazgeçildiği hissini uyandırmayan bir doğallaştırmanın, cinsel etiğin tıbbileştirilmesinin yolunu açar.

Ama arka plandaki varsayımlar çok farklıdır. Püritenlere göre, cinsel hayatımızın doğru düzene sokulması ancak ilahi lütufla ve kutsanmayla gerçekleşebilir. Bu sapkın ya da yoz olmayan her sıradan insan için ulaşılabilir bir şey değildir. (Paralel şekilde, doğaya dayanan antik etiklerin sıradan insanların çoğunun ulaşamayacağı bir

kusursuzluğu savunduklarının düşünüldüğü söylenebilir; bu yüzden bir grup insanın tamamı: Helen olmayanlar, köleler, işçiler, kadınlar aslında erdemli olmaya aday değillerdi.) Oysa tıbbileştirici yaklaşım bize, doğuştan gelen korkunç deformasyonlar veya bozuk bir eğitim bir yana, sıradan insan tarafından ulaşılabilir olması gereken bir sağlık tablosu sunar. İyi olmanın gerekleriyle cinsel hayatımız burada, gündelik yaşamda buluşmalıdır, bizi sıradan gönencin ötesine götüren bir dönüşümün sonrasında değil.

Dolayısıyla 19. yüzyıldaki tıbbileştirme, normal cinsel tatminin neden çok yaygın olmadığına açıklanmasını gerektiriyordu, her ne kadar bu ihtiyaç saygın insanların hayatlarında suskunlukla ve örtbas edilerek gizlenebilse de. Ama meseleyle yüzleşildiğinde, (göçmenlerin, kolonilerdeki yerlilerin, işçi sınıfının vs. aldığı belli olan) bozuk eğitim üstünde epey duruluyordu ve yüzyıl ilerledikçe, varsayılan ırksal farklılıklar da ürkütücü bir şekilde vurgulanmaya başladı. Bazı “dejenere tipler” ve aşağı ırklar vardı.

Bizler kötü alışkanlıkların, hastalığın ve günahın karşısına erdemin, sağlığın ve hatta kutsallığın çıkarılmasının sonuçlarını yaşıyoruz hâlâ. Bir kere bu, Susan Sontag’ın canla başla karşı çıktığı şeye, hastalığın olumsuz bir ahlaki haleyle çevrenmesine ve kanser hastalarının hastalıklarından ötürü bir şekilde suçlu olduklarının düşünülmesine yol açabilir.⁵⁶ Buna göre, sağlıklılar ahlakın da renk verdiği bir sıhate sahip olduklarını, hastalar ise kötü alışkanlıkların içine karıştığı bir illete sahip olduklarını hissederler. Hastalara ilişkin eski Hristiyan algısından, onların çektikleri acılar sayesinde hem kendilerini hem de hepimizi İsa’ya yaklaştırdıkları fikrinden epey uzaklaştık.

Dahası, modern tıbbın sağlık anlayışıyla daha eski (ve bence daha derin) erdem anlayışları arasında kritik bir fark vardır. Sağlıkta, kusursuzluk için iki unsur gerekir. Bilgi unsuru ve pratik unsuru. Ama bunlar birbirinden çok farklı insanlarda bulunuyor olabilir. Uzman kişi en “sağıksız” şekilde yaşıyor olabilir, ama yine de uzmandır; uzmanın sözünü dinleyen hastaysa çok sağlıklı yaşasa da (öyle yaşadığını umsak da), uyguladığı rejimin neden iyi olduğunu pek anlamaz. Örneğin bilgi unsurunu erdem pratiğinden ayrı tutmamıza imkân vermeyen “phronesis” kavramını içeren Aristoteles etiğinkinden farklı bir evrendeyizdir.⁵⁷ Bunu ancak, çağdaş Batı tıbbında olduğu gibi, nesneleştirilmiş bir alanın bilgisi olarak inşa edilen modern bilim müm-

kün kılabilir. Nesneleştirilmiş bilgiye bu yönelişin modern kültürde etigin yerini almaya başlamasıysa daha da çarpıcıdır. Örneğin faydacı açıdan bakıldığında, doğru eylemi gösterecek hesabı yapmak için gerekli bilgi/uzmanlık, kişinin iyiye yönelik motivasyonu ile oldukça ilintisizdir. Bu bilgi iyi niyetli failin iyilik yapmasına imkân sağlayabilecek kadar, kötü insanın zarar vermesine de imkân sağlayabilecek türden bir bilgidir. Tam da Aristoteles'in pratik bilgeliğe (*phronesis*) zıt olarak gördüğü türden bir bilgidir. Benzer şekilde, birçok çağdaş neo-Kantçı da ahlaki kavrayıştan ayrı tutulabilir gibi görünen bir başka yetiye, bir savın mantığını takip edebilme yetisine ihtiyaç duyacağınızı düşünebilir.

Ahlaki kavrayışın yerine nesneleştirilmiş uzmanlığın bu şekilde vurgulanmasının, dünyamızdaki yeni ve daha güçlü paternalizm formlarının yolunu açtığı söylenebilir. "Bilimle" tartışmaya kim cesaret edebilir? Bu bilimi getiren kişi ister doktor olsun, ister psikiyatrist, ister mali "dengeye" ulaşmak için sağlık hizmetlerinde kısıntıya gitmeniz gerektiğini savunan ziyaretçi IMF ekonomistleri fark etmez.

Ancak öykümüze geri dönersek "bilim" yüzyılın başında, bazı yazarların etkisiyle, dinle ittifakını bozmaya başladı. Freud, Havelock Ellis, Edward Carpenter gibi düşünürlere göre cinsel tatmin ya kendi içinde iyiydi ya da neredeyse durdurulamaz bir güçtü. Bu görüş, bazı akımları cinselliği disiplinden ve baskıdan Dionysosça kurtulmanın yolu olarak gören bir karşı kültürü besledi. 20. yüzyılın başlarında, bütün bunların yanı sıra özellikle de şehirlerde, genç insanların gözetim altında olmadan ilişki yaşayabildikleri yerlerde hayat koşulları değişiyordu. 1920'lerde gençler, özellikle de kadınlar yeni bir çeşit özgürlüğün, evlenmeden veya üremeyi amaçlamadan cinsellik yaşamının tadını çıkarıyorlardı.

Bütün bunlar (a) duyumsallığın asırlardır kötülenmesinden tereddütle vazgeçilmesini (en azından orta sınıf beyazların sosyal ortamlarında) ve (b) kadınların arzularının (ki geç Victoria döneminde genellikle inkâr ediliyorlardı) ve haz arama haklarının tereddütle onaylanmasını içeriyordu. Bu hâlâ tehlikeliydi elbette, çünkü kadınlar hâlâ, gebeliğin olumsuz sonuçlarına katlanmak durumundaydılar.

Hızlı ileri sarıp 1960'lara gidersek, elbette yeni toplumsal faktörleri göz önüne almamız gerekir: iş gücüne katılmış kadınları, gebeliği önleme devrimini vs... Ama yukarıda olduğu gibi burada da bu kolaylaştırıcı sebepleri sıralamaktan çok, bu devirdeki etik değişimleri açıklamakla ilgileniyorum. Bu devrimin düğüm noktaları nelerdi?

Güya görmüş geçirmiş bir hazcılıkla tanımlanan, *Playboy*'la ilişkilendirilen bir akım vardı. Ama öğrencilerin ve genç insanların hareketleriyle ilişkilendirilen ana akımlar dört taneydi: (1) duyumsallığın kendi başına iyi olduğu düşüncesinin -yukarıdaki (a)'nın- süreklilik kazanıp radikalleşmesi; (2) yukarıdaki (b)'nin radikalleşmesi: Cinsiyet eşitliğinin onaylanması ve özellikle de erkeklerle kadınların cinsel rollerinden bağımsızlaşıp partnerler olarak bir araya gelmelerini içeren yeni bir idealin dillendirilmesi;⁵⁸ (3) Dionysosçu anlayışın yaygınlaşması, hatta "geleneksel sınırları aşan" seksin özgürleştirici olarak görülmesi ve (4) kişinin cinselliğini, kimliğinin önemli bir parçası olarak gören yeni bir anlayış ki, cinsel özgürleşmeye yeni bir anlam katmakla kalmayıp eşcinsellerin özgürleşmesinin temelini oluşturmuş ve daha önce ayıplanan çeşitli cinsel yaşam formlarının tamamının serbestleşmesini sağlamıştır.⁵⁹

Bütün bunlar cinsel devrimin yukarıda tanımladığım haliyle 60'ların temel bir parçası olduğunu, yani aynı ahlaki fikirler bütünüyle harekete geçirildiğini gösterir. Bu fikirlere göre, kişinin otantik kimliğini keşfetmesi ve bu kimliğin tanınmasını talep etmesi (4. düğüm), şu amaçlarla bağlantılıydı: cinsiyetler arası eşitlik (2. düğüm); bedenle duyumsallığın eski saygınlığına kavuşması; zihinle beden ve akılla duygu arasındaki ayrımların ortadan kaldırılması (1. ve 3. düğümler). Tam tanımı itibarıyla Hefner ve *Playboy*'un söylemiyle uyuşsa da, cinsellik devrimini hazcılık salgını diye kestirip atamayız.

Ama yukarıdaki durumda olduğu gibi burada da, başka şeylerin bağlandığı tek bir idealin bulunması olgusu, o idealin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmuyordu. İnsanın cinsel hayatından eksik olmayan ve birçok etiğin göz ardı etmeyi ya da önemsememeyi yeğlediği zorlu süreksizlikler ve ikilemler ön plana çıkacaktı. Dionysosçu hayatın süregelen bir yaşam tarzına entegre edilmesinin olanaksızlığı, duyumsalı süregelen gerçekten yakın bir ilişkinin sınırları dahilinde tutmanın güçlüğü, cinsiyet rollerinden tamamen kaçınmanın imkânsızlığı ve onları yeniden tanımlamanın önünde en azından kısa vadede duran büyük engeller söz konusuydu. Ayrıca, cinsel serbestliğin savunulması erkeklerin kadınları nesneleştirip kullanmalarının yeni yollarını açabilecekti.⁶⁰ Birçok kişi, ebeveynlerinin kurallarına başkaldırmanın özgürlüğün yanı sıra bazı tehlikeleri de getirdiğini zor yoldan öğrendiler.

Ancak burada da yine yukarıdaki gibi, ahlaki ortamın değişmiş olduğunu kabul etmeliyiz. O çalkantılı dönemi yaşamış insanlar, eşit partnerler arasında uzun süreli ve sevgi dolu ilişkileri mümkün kıla-

cak formlar bulmak durumundalar: Bu insanlar çoğunlukla ebeveyn de olup çocuklarını sevgiyle ve güvenlik içinde yetiştirmek isteyecek. Ama bu formlar geçmişteki kuralların aynısı olamazlar; örneğin onlar gibi cinselliğin kötülenmesini, Dionysosçu yaşama dehşetle bakılmasını, sabit cinsiyet rollerini, kimlik meselelerinin tartışılmasının reddedilmesini içeremezler. Kiliselerin insanlara hâlâ (en azından görünüşe göre) dayatmaya çalıştıkları kuralların bu kusurlardan en az birine, hatta bazen hepsine sahip olmaları trajiktir.

Hıristiyan cinsellik etiğinin bazı “doğallık” modelleriyle, tıbbi anlamda bile olsa talihsizce kaynaştırılması bu yetersizliği iyice onulmaz hale getirir. Bu durum kusurların yeniden tanımlanmalarını güçleştirmekle kalmaz; bu birleşmenin ne kadar olumsuz ve sorgulanabilir olduğunu, ne kadar azının özde ve temelde Hıristiyanlıkla gerekçelendirilebileceğini de gözlerden gizler. 18. yüzyılda Tanrı'nın muradının bazı varsayılan insani iyiliklerle özdeşleştirilmesi (2. sekülerliği tehlikeye atarak) bir kez daha büyük bir sekülerleşme motoru işlevi görür.

Bu kaynaştırma vizyonunun itici etkisi, bireysel kendini gerçekleştirmeyle cinsel tatmini iç içe geçiren yaygın bir halk kültürüyle birlikte, Otantiklik Çağında açıkça doruk noktasına ulaşır. İşin ironik tarafı, bu yabancılaştırmanın tam da Reformcu ruhban sınıfın kurduğu yapının özelliklerinden birçoğunun II. Vatikan Konsili tarafından sorgulandığı sırada gerçekleşmesidir. Ruhbancılığın, ahlakçılığın ve korkunun başatlığının büyük ölçüde reddedildiği tartışılmazdır. Yapının diğer unsurlarıysa daha az net bir şekilde ele alındı. Reform itkisinin, halk dinini “Hıristiyan olmayan” unsurlardan arındırmaya yönelik daimi çabasıyla birlikte bizatihi Reform itkisinin tüm olumsuz sonuçlarının düzgün anlaşılıp anlaşılmadığı net değildir. Latin Amerika’da, II. Vatikan Konsili sonrasında ve onun ruhuyla, örneğin “özgürleşme ilahiyatı” çerçevesinde girilen bazı Reform denemeleri adeta eski “ruhbanlar eliyle Hıristiyanlıktan arındırma” sürecini yinelemiş, halk tarikatlarını hor görerek ve yasaklayarak birçok inançlı insanı yabancılaştırmış gibidir. Bu inançlı kişilerden bazıları, ilerici “kurtarıcılara” kıyasla mucizelere ve şenliklere daha çok yer verdiği anlaşılan, bölgedeki Protestan kiliselerini -ironik bir şekilde- tercih etmişlerdir.⁶¹ Calvin hayata dönse bu tuhaf gelişmeye şaşardı! Cinsel ahlak konusuna gelince, doğum kontrolü meselesi ele alınırken bunu gözden geçirme girişimlerinden, din adamlarının kilise “otoritesini” öfkeyle savunmaları karşısında vazgeçildi.

Aslında günümüzde Vatikan, cinsel alanda en katı ahlakçılığı benimsemeyi sürdürmek ister gibidir ve kurallarını gevşetmeye yanaşmaması, “çarpık” cinsel hayat yaşayan insanların sakramentlere katılmalarını (güya) otomatikman reddetmesine yol açar; oysa henüz hüküm giymemiş mafya üyelerine, üçüncü dünyadaki pişmanlık duymayan derebeylerine ve yeterince nüfuzlu Roma aristokratlarına “ayrıcılık” tanınabilmektedir.

Ama II. Vatikan Konsilinde belirlenen doğrultu her ne kadar te reddütle ve yetersiz biçimde takip edilse de, eski Reformcu ruhban sınıfı yapısını açıkça gevşetmiştir. II. Vatikan Konsilinden sonra açılan alanda, son yüzyılların egemen tinsel modasının normatif olmadığını görmek için kilise tarihi uzmanı olmanıza gerek yoktur. Tanrı'ya tamamen bağlılığı hedefleyen, feragatten ve güçlü bir cinsel saflık imajından beslenen tinselliğin, kötülenecek bir şey haline geldiği anlamını taşımaz bu. Böyle bir şey ruhban Reformcuların, Reformcu ruhban yapıyla başa çıkma biçimi olabilirdi! Tinsel açıdan son derece besleyici olduğu gerekçesiyle bekârlık çağrıları yapılmış ve yapılmaktadır ve bunların birçoğunda temelde cinsel riyazet ve saflık hedeflenir. Oysa bunları kötülemek Protestan Reformcuların hatasını yinelemek olur sadece. Kiliseyle çağdaş toplumun arasına böyle bir engel diken Reformcu ruhbancılığın başlıca özelliği canlandırıcı tinselliği değildir; dünyamız zaten cinsel tatmini yücelten imgelere boğulmuştur ve feragat yollarından bahsedildiğini duymaya ihtiyacı vardır. Sapmaya yol açan şey bu cinsellik yaklaşımının, belirli bir tür saflığı Tanrı'yla sakramentler aracılığıyla bağlantı kurmanın temel şartı kılan bir ahlaki kurallar bütünü yoluyla herkese dayatılması oldu. Vatikan'ın kural koyucularının da, sekülerist ideolojilerin de göremediği şey, Katolik Hristiyan olmanın bu iki tarafın da şimdiye kadar hayal ettiğinden fazla yolu olduğudur. Ve bunu kavramak çok zor olmasa gerek. Reformcu ruhban yaklaşımın rahiplerin politikasına egemen olduğu yüzyıllarda bile başka yollar daima mevcut olmuştur. Bu yollar zaman zaman, (Fransız Katolik Reformasyonundan örnek verirsem) Aziz François de Sales ve Fénelon, ayrıca korku tacirlerini desteklese de derinliği benzersiz bir vizyon sunan Pascal gibi önemli isimler tarafından temsil edildi.

Ama bu toptancı yaklaşım egemen olduğu sürece, Katolik Kilisesinin yaydığı Hristiyanlık mesajının Otantiklik Çağında geniş kitleler tarafından duyulması kolay olmayacaktır. Öte yandan bu kitleler dar bir sekülerliğe de sıcak bakmıyorlar.

Günümüzde Din

7

Demek ki Seferberlik Çağının egemen dinsel formları bugünkü kültür devrimi tarafından istikrarsızlaştırılmıştır, tıpkı Eski Rejim'in dinsel formlarının Seferberlik Çağının başlamasıyla birlikte istikrarsızlaştırılması gibi. Son iki yüzyılın formları iki taraftan darbe almışlardır: Bir yandan güçlü ulusal kimliklerle ya da azınlık kimlikleriyle bağlantılı olan kiliselerin nüfuzu azalmış, diğer yandansa bu kiliselerin etiğine ve otorite tarzına büyük ölçüde yabancılaşmıştır.

Hatta üçlü darbeden bile söz edebiliriz, dinin neo-Durkheimcı şekilde devlet içerisinde gömülü olma tarzı, özellikle de cinsellikle ilgili sunduğu etik ve bu etğin aileyle kesiştiği noktada uygarlık ahlakının dayanağı olarak üstlendiği rol düşünülürse.

Bu çifte gömülüşün en tanınmış örneği, özellikle savaştan hemen sonraki ABD'dir belki de; çünkü bu zamanda Amerikan vatanseverliği, din ve ailevi değerler anlayışı birbiriyle tamamen uyumlu gibiydi. Bir yandan, nüfusun büyük bölümünün giderek büyüyen banliyölerde çekirdek aile hayatını tam manasıyla yaşamasını mümkün kılan yeni fırsatlar, Amerikan rüyasının gerçekleşmesi olarak görülüyordu. Amerika denilen şey, eninde sonunda herkesin refaha kavuşabileceği bu tür fırsatlar yaratmakla ilgiliydi. Onca insanın banliyö hayatını refahın doruğu olarak görmesi, ancak bu insanların nereden geldikleri

sorulduğunda mantıklı gelir. Bu insanlardan bazıları, özellikle de yeni göçmenler, geniş ailelerden ve akrabalık ağlarından gelmeydiler ve bu yeni hayat, eski hayatlarına kıyasla özgürleştirici görünüyor ve yerleşik Amerikan toplumunun hayranlık duyulan modelini sunuyordu. Başkaları için bu hayat, geçmişte yoksulluk ve yoksulluğa yol açan tehlikeler (işsizlik, disiplinsizlik, içki) tarafından engellenmişti. Şimdi hiç değilse saygınlığa ulaşmışlardı. Dahası, bu insanlar feci bir ekonomik krizden ve bir dünya savaşından yeni çıkmışlardı ve nihayet onları güzel günler bekliyor gibiydi.

Bu refah türü Amerikan yaşam tarzında merkezi önem taşıyor idiyse, aynı şey din için de geçerliydi. Çünkü bu refaha ulaşmak Tanrı'nın tasarımını uygulamak olarak görülebilirdi ve Amerika tam da bu tasarımı gerçekleştirmek için kurulmuş bir ülkeydi. Bu üçgenin üç kenarı birbirini destekliyordu: Aile, gençlerin iyi vatandaşlar ve ibadetlerini aksatmayan inançlı insanlar olarak yetiştirildiği bir matristi; din, hem aileyi hem de toplumu canlandıran değerlerin kaynağıydı; devlet ise hem aile, hem de kiliseler için merkezi önem taşıyan değerlerin gerçekleştirilmiş hali ve savunma mevziydi. Ve Amerikan özgürlüğünün kendini "Tanrısız komünizme" karşı koruması gerekliliği bütün bunları iyice önemli kılıyordu. Chicago'nun yeni banliyösü Elmhurst'un sakinlerinin cemaat oluşturma başarılarını yeni bir kilise, Elmhurst Presbiteryen Kilisesini kurmakla taçlandırmaları şaşırtıcı değildi. Yeni hayatlarını kurmalarının merkezi bir parçası olarak görülüyordu bu.

Dinin, yaşam tarzının ve vatanseverliğin böylesine iç içe geçmesini tasvip etmeyen birçok gözlemci vardı elbette. Will Herberg *Protestant, Catholic, and Jew* adlı kitabında bu kiliselerin Tanrı'dan çok toplumsal kimlikle ilgili olduğunu düşündüğünü belirtir. Ve yeni sakinler yeni bir Presbiteryen Kilisesi kurmakla, o bölgede zaten var olan ve cehennem azabından çokça bahseden Presbiteryen Kilisesinden uzak durmuş oluyorlardı. Aslında Presbiteryen kimliği ilahiyatı yüzünden değil, toplumsal mezhep yelpazesinin tam ortasında yer aldığı için seçilmişti; ne Episkopalyanlar kadar tutucuydu, ne de Baptistler kadar kötü şöhretli ve popülerdi.¹

Ailenin, dinin ve devletin böyle iç içe geçmesi, (o zamanlar bunu henüz kimse bilmese de) bu unsurların hepsi birden aynı anda darbe almak üzere olduğu için de ilginçti. Hatta bu birliğe sempati duymayan tarihçiler ondan "modern çekirdek aile hayatının son nefesindeki sefahati" şeklinde bahsetmişlerdir.² *Amerikan yaşam tarzının* lekesiz iyiliği, Jim Crow'a karşı verilen mücadele ve Vietnam Savaşı'nda çekilen acılar

sırasında sorgulandı; çekirdek ailenin olumlu imajı feminizm, yeni dışavurumcu kültür ve 1960'ların cinsel devrimi tarafından sorgulandı. Ve Amerikan konformizminin yavan dini o fırtınalı onyılıda topa tutuldu.

Son bölümlerde, bu kritik değişimi daha önceki dinsel formların, Seferberlik Çağı dinsel formlarının dağılması ya da parçalanması olarak tasvir ettim. Bu bize olumsuz yönü, bugün için geçerli olmayan tarafı gösteriyor. Ama daha olumlu bir nitelendirmede de bulunmalıyız. Dışavurumculuk devriminden doğan tinsel yaşam ve onun değişimden geçmiş cinsel etiği nasıl bir şeydir?

Birçok genç insan kendi ahlaki içgüdülerinin sesini dinliyorlar, ama aradıkları nedir? Amerikan sahnesinin ferasetli bir gözlemcisinin ifadesiyle, birçoğu “kutsalı daha doğrudan deneyimlemenin, daha fazla dolaysızlığın, kendiliğindenliğin ve ruhsal derinliğin peşindeler.”³ Bu çoğunlukla, içkin düzende tamamen hapsolmuş hayata yönelik derin bir tatminsizlikten kaynaklanıyor. Bu hayatın yüce gayelerden yoksun, boş, yavan olduğu düşünülüyor.

Son iki yüzyılda Batı modernitesi tarafından yaratılmış olan dünyaya karşı verilen yaygın bir tepki bu elbette. Sloganının Amerikalı şarkıcı Peggy Lee'nin bir şarkısının ismi, “Is that all there is?” [Hepsi bu kadar mı?] olduğunu söyleyebiliriz. Hayatta şimdiki toplumsal ve bireysel başarı tanımlarımızın bizim için belirlediği şeylerden fazlası olmalıdır. Daha önceki dine dönüş dönemlerinde, örneğin yukarıda bahsettiğim gibi 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında Fransa'daki Katolikliğe dönüşte bu bir faktör olmuştu hep. Ama o zamanlar bir neo-Durkheimcı kimlikle ve özellikle de uygarlık düzenini geri getirme projesiyle iç içeydi. Bunlar ortadan kalkınca, arayış kendisi için yapılabilecek hale gelir. Kişisel bir arayıştır bu ve otantiklik diliyle kolayca kodlanabilir: Yolumu veya kendimi bulmaya çalışıyorum.

Dahası bu sefer arayan kişiler, kökleri romantik dönemde modern ahlaki düzenle bağlantılı disiplinli, araçsal benliğe karşı verilen tepkilere dayanan dışavurumculuk devriminin varisleridir. Bu onların “Peggy Lee”nin tepkisini göstermekle kalmayıp bir çeşit benlik birliğini ve bütünlüğünü aradıkları; mantığın tek taraflı üstünlüğüne karşı duygulara tekrar önem verilmesini ve beden ve bedensel hazların disiplinli, araçsal kimlikteki aşağı ve çoğunlukla suçluluk hissini barındıran konumlarından kurtarılmasını hedefledikleri anlamına gelir.⁴ Birlik, bütünlük, holizm, bireysellik vurgulanır; kullanılan dilde çoğunlukla “uyumdan, dengeden, akıştan, bütünleşmelerden, bir ve bütün olmaktan”⁵ dem vurulur.

Dolayısıyla ruhsal bütünlük arayışı çoğunlukla sağlık arayışıyla yakından ilişkilidir. Önceki bölümde bahsettiğim duruma, 19. yüzyılda günahın ve ahlaksızlığın tıbbileştirilmesine çok benzer bu. Ruhsal ve fiziksel sağlık arasında bağ kurulur, ama bu bağın temeli tamamen farklıdır. Genel geçer tıp bedeni ve bedensel süreçleri nesneleştirir; tıbbileştirme dediğim şeyse ahlaki kusurları da nesneleştirilen şeyler arasına dahil eder. Ancak sağlıkla tinsellik arasında bugün genellikle alternatif tıp çeşitleriyle bağ kurulur. Bunlar bedeni sadece doğa bilimlerinin değil, ruhsal hareketlerin ve akışların alanı olarak görür. Sağlığa kavuşmak kişinin bu alternatif yöntemleri uygulamasını gerektirir ve bu da ancak, kişinin nesneleştirmenin tam tersi bir yaklaşımı benimseyerek bu yöntemlere açık olmasıyla mümkündür.

Roof çağdaş tinsel kültürdeki, diyet ve obezitenin kontrol altına alınmasına yönelik yeni yaklaşımlardan bahseder. Eski “ölümcül günah” anlayışına göre obezitenin sebebi oburluktur, azimle dizginlenmesi gereken baştan çıkarıcı bir dürtüdür. Tıbbileştirme bu dürtüyü, sapkın gelişme çeşitlerinden doğan bir çeşit anormallik olarak yeniden konumlandırdı. Çağdaş anlayışta bu dürtünün ötesine, kaygı yüzünden yeme davranışını tetikleyen karşılanmamış derin ruhsal ihtiyaçlara bakar çoğunlukla.⁶

Ve asıl önemlisi, otantiklik etiğinden beslenen bir kültürdür bu. Bütünlüğe ve ruhsal derinliğe götüren yolu bizzat keşfetmem gerekir. Odak noktası birey ve deneyimleridir. Tinsellik bu deneyimlerle bağlantılı olmalıdır. Dolayısıyla, Roof’un savunduğu gibi, temel tinsel yaşam tarzı arayıştır.⁷ Bu arayış, arayış deneyimini baştan engelleyebilecek önsel dışlamalarla veya kaçınılmaz başlangıç noktalarıyla başlayamaz.

Bu türden arayış, uygulayıcıları tarafından “spiritüellik” olarak adlandırılır genellikle ve dinin karşısına konur. Bu karşıtlık “kurumsal dinin”, yani arayışı baştan engellemeyi veya belirli sınırlar içinde tutmayı ve her şeyden öte belirli bir davranış kuralları bütününe dikte etmeyi kendine hak gören kiliselerin otorite iddialarının reddedilmesi-ni yansıtır. Roof söylediği kişilerden birinden alıntı yapar:

“Ben dinin doktrin ve gelenek olduğunu, diz çökerek ibadet etmek olduğunu ve belirli davranışları dayattığını düşünüyorum. Spiritüellikse içsel bir duygudur; onu dünyanda, zihninde, sana nasıl uygun geliyorsa öyle algılayabilirsin... Bu parametreler yoktur onda. Ona tek bir şekilde inanmak zorunda değilsin. Bence spiritüellik insanın içine girip onu yükselten, daha iyi ve daha açık bir insan olmaya tesvik eden bir şey. Dinin bunu yaptığını

düşünmüyorum. Din sana neyi ne zaman yapman gerektiğini, ne zaman diz çöküp ne zaman ayağa kalkman gerektiğini filan söylüyor. Bir sürü kural.”⁸

“Spiritüelliğin” bu özellikleri, öznelciliği, benliğe ve onun bütünlüğüne odaklanması, hislere önem verışı birçok kişiyi toplumumuzda yükselen yeni ruhsal arayış formlarını temelde önemsiz veya özel durumlar olarak görmeye itmiştir. Ben bunun, önceki bölümde eleştirdiğim genel hatanın, Otantiklik Çağının ana fenomenlerini en basit ve yavanlaştırılmış formlarıyla özdeşleştirmeye yönelik yaygın eğilimin bir parçası olduğuna inanıyorum. Bu yavanlaştırma etkisi, otantikliği eleştirenler ile bu yavanlaştırılmış formları destekleyenleri karşı karşıya getiren polemikten doğar ve bu polemik daha önce bahsettiğim, “seçime” ilişkin polemiği andırır. Ona dahil olan kişiler farkına varmadan, uygarlığımızda olup bitenlerin basit ve çarpıtılmış bir versiyonunu sunarlar.

Özellikle de, çoğunlukla “New Age” terimi altında toplananları da kapsayan (ama yalnızca onlarla sınırlı olmayan) bu yeni tür ruhsal arayışlar çoğunlukla insan potansiyeli hareketinin basit uzantılarıdır sadece ve dolayısıyla, failin ötesindeki herhangi bir şeyle, etraftaki toplumla ya da aşkınlıkla ilgilenmeden tamamen içkine odaklanırlar ve/veya çeşitli şekillerde benlikle meşgul olmaya teşvik ederler. Ve bu kapsamlı kategorideki birçok fenomen de yine bu özellikleri taşır elbette. Ama hepsinin bu özellikleri taşıdığı fikri, ruhsal arayış meselesinin doğası gereği içkin özkeygıyla ilgili olması gerektiği fikri bir yanılsamadır. Bu yanılsama bu türden arayışları dinsel otorite anlayışlarına aykırı bulanlarla, benliğe ve içkinliğe odaklanan formları savunanlar arasında çoğunlukla şiddetli biçimde cereyan eden tartışmadan doğar: Ayrıca bu tartışma sırasında her iki taraf da diğerini başlıca rakip olarak görmekten hoşlanır. “Uygun otoriteye (bakış açısına göre değişen bir şekilde örneğin İncil’e, papaya ya da geleneklere) sırt çevirirseniz bakın ne olur” der birincisi; “mantıksız otoriteciliğe karşı yalnızca bizim alternatif sunduğumuzu görmüyor musunuz” der ikincisi. Her biri, duruşunu tek alternatifin tamamen itici olduğu düşüncesiyle rahatlatarak benimser.

Ama bu yaklaşım, çağımızın tinsel gerçeğinin büyük ölçüde gözden kaçırılmasına yol açar. Bu çağdaş ruhsal arayış formunu içkinliğe yönelik olarak görmek, onun çok daha uzun süredir (modern çağın neredeyse tamamı boyunca) var olan bir eğilimle karıştırılmasına sebep olur. Savaş sonrası dönemde, “pozitif düşüncenin gücünü” savu-

nan Norman Vincent Peale gibi bir figür bu yönelim türünü temsil eder; dinsel dil ve imgeler daha tatminkâr bir insan gönencini vaat eden bir projede kullanılır. Onun önerisini “insan potansiyeli hareketinin”, hareketin adının konulmasından önceki bir parçası olarak görebiliriz. Ama Roof’un ve başkalarının ikna edici şekilde savundukları gibi, arayışını günümüzde sürdüren pek çok kişi bundan fazlasının peşindedir. Kendilerini kişisel gelişimle sınırladıktan sonra, çoğunlukla bunun yetersizliğini sezerler; bu da “Peggy Lee” tepkisini uyandırır ve yollarını değiştirmek isterler.⁹

Bir kez daha, Paul Heelas gibi iyi bir gözlemci bile, yakın zamanda yayımlanan çok ilginç kitabında¹⁰, incelediği gerçekliği kanımca olduğundan biraz küçük gösterir. Burada bahsettiğim ve kitabın yazarlarının “dine” karşıt olarak “spiritüellik” dedikleri arayışın merkezi, gerçekten de otoriteye basitçe teslim oluşa karşıt bir çeşit otonom keşifle belirlenir. Ve bu tür bir tinsel yola giren insanlar gerçekten de kiliselerin ahlakçılığını ve kural fetişizmini itici bulurlar. Ama kritik meseleyi ele almanın bu yollarının, yazarların ayrıca az çok denk olarak sundukları başka yollarla paralel olmaları şart değildir; örneğin “nihai olarak bu dünyadaki yaşamı aşan bir önem kaynağını benimsemek ve ona uyum sağlamak”, “yaşam sürecinin içinde yatan bir önem kaynağını arayıp, deneyimleyip, ifade etmekten”¹¹ farklıdır. Taizé’yi ziyaret eden birçok genç sonunda ilk alternatifi seçecektir, tıpkı yazarların anketlerinde yer almış Budistlerden birçoğu gibi; ama arayışta olan herkes gibi onlar da ahlakçılığı ve arayışlarının otorite tarafından engellenmesini itici bulmayı sürdürürler.

Bir kez daha “kişinin kendini öğrenmesi, kendini ifade etmesi, olabileceği her şey olmayı kendi tarzıyla keşfetmesi” ile “kişinin benliği aşan bir varlık düzeni adına kendini reddetmesi veya feda etmesi... ya da hatta böyle bir düzeni referans alarak yaşması”¹² karşı karşıyadır. Ama bu karşıtlık kapsayıcı olarak görülemez. Karşıtlığın ilk terimi, çağdaş otantiklik etığının bir tanımı olarak görülebilir; ikincisi ise hayatta neyin en önemli olduğuna ilişkin bir bakış açısına dayanır. Birincide ortaya konan mesele arayış başlatabilir ve bu arayış ikincide, bir yanıt olarak son *bulabilir*. Bunun garantisi yoktur, ama tersinin de garantisi yoktur.

Aslında bahsettiğimiz bu kitabın yazarları “New Age” dediğimiz spiritüelliğin büyük bölümünün, yukarıda gördüğümüz gibi 60’larda merkezi olan, disiplinli ve araçsal modern failin romantik eleştirisinden esinlenilmiş bir hümanizmle beslendiğini düşünmekte haklıdır;

birlik, bütünlük, holizm, bireysellik vurgulanır.¹³ Ama inceledikleri spiritüelliğin “yaygın öznel esenlik kültüründen”, bu kültürün ötesine geçmeye yönelik yaygınlaşmış arzuyla ayrıldığını da belirtirler. Bu spiritüellik “arayışı derinleştirmeyi”¹⁴ gerektirir. Bazı insanlar için bu, içkin olarak tasavvur edilen yaşam gücünden öteye gitmese de, orada durması şart değildir. Bazı insanlar bu bütünlük arayışı ile aşkınlık arasında temel bir karşıtlık olduğunu ilan etmek isterler elbette: Yazarlar, cemaatine “kutsallıktan” çok “bütünlüğü” önemsemeleri gerektiğini söyleyen bir rahipten alıntı yaparlar,¹⁵ ama dinsel otoritenin bu türden bir arayışı faydasız ve tehlikeli kıldığını düşünen düşman bir gözlemciden beklenebilecek bir sözdür bu. Böyle bir miyopluga rağbet etmek için sebep yoktur.

Bu husus üzerinde ısrarla duruyorum çünkü bu kitabın tamamı, aslında büyük ölçüde dinsel inancın modern Batı’daki yazgısını inceleme çabasıdır. Buradaki ölçüyü iki kriterle tanımladığımı yineleyeyim: Biri aşkın gerçekliğe inanç, diğeryse ona bağlı olan, sıradan insan gönencinin ötesinde bir dönüşüme duyulan özlemdir. Burada mücadele ettiğim yavanlaştırılmış yaklaşımı kabul etmek, dinin yazgısı hakkında ciddi şekilde yanılmak demektir.

Günümüzde, dinin veya spiritüelliğin farklı formları arasında, halihazırdaki vaziyetin neo-Durkheimcı ve post-Durkheimcı yorumları arasındaki savaşa zemin sunan bir gerilim olduğuna kuşku yok. Bu formlar ya otoriteyi başa koyan ve dolayısıyla çağdaş arayış tarzlarına şüpheyle ve düşmanca yaklaşan ya da bu arayış tarzlarını benimseyen ve arayış sırasında herhangi bir otorite biçimini benimseyebilecek ya da benimsemeyebilecek olan formlardır. Bu karşıtlık, uygarlığımızda 500 yıl kadar öncesine, aşağı yukarı Reformasyon zamanına dayanan bir bölünmeye bazı açılardan benzer.

Arayışta olanların tinsel ataları, manastır lideri Henri Bremond’un 17. yüzyıl Fransa’sıyla ilgili kapsamlı eserinde “humanisme dévot” [sofu hümanizm] adını verdiği akıma dahildiler.¹⁶ Bunların o ülkedeki ve yüzyıldaki hasımları Jansenistlerdi. İlk akla gelen savaşlar Cizvitlerle Jansenistlerin arasındakilerdir ve bu savaşları genellikle tarafların benimsediği doktrinlerle, siyasi ve stratejik duruşlarla ve ittifaklarla tanımlarız. Ama ben daha temel bir şeyi, kişinin ruhsal yaşamındaki derin bir tavır farklılığını düşünüyorum. Dindar hümanistlere göre, hareketin bu yüzyıldaki kurucu figürlerinden olan Aziz François de Sales’ın kritik ifadesiyle söyleyecek olursak, asıl amaç kişinin kendi içinde Tanrı sevgisini geliştirmesiydi. Bunun için, içlerindeki bu sev-

ğinin ilk telkinine güvenmeye hazır olmaları gerekiyordu; şimdiden saptanabilir olan bir filizi büyütmek için yola çıktılar.¹⁷

Bunun neyi içerdiğine ilişkin iyi bir örneği bir yüzyıl öncesinde, hareketin kaynaklarından birinde bulabiliriz. Cizvit Tarikatının kurucusu Ignatius Loyola'nın din değiştirmesiyle ilgili bir öyküde rastlıyoruz bu örneğe. Loyola savaşta yaralandıktan sonra, iyileşme sürecindeyken çok sıkılmıştır ve bir şeyler okumak ister. Özellikle de o zamanlar şövalyelerle leydilerin bayıldığı ve sonradan Cervantes'in hicvedeceği şövalyelik romanlarını okumak ister. Ama kaldığı kalede o romanlardan hiç yoktur ve Loyola ancak azizlerin hayat öykülerini bulabilir. Bir süre sonra bir şeyi fark etmeye başlar: Şövalyelik romanları okumak sürükleyici ve heyecanlandırıcı olsa da, sonrasında insanda yavanlık ve tatminsizlik hissi uyandırmaktadır; azizlerin öykülerini okuduğundaysa Loyola epey moral bulur ve sonrasında da keyfi kaçmaz; tatmin, hatta neşe duymayı sürdürür. Bu durum, daha sonra kaleme alacağı *Ruhsal Egzersizler*'inde kullanacağı kritik bir ayrım biçimine ilham verdi. Burada hangi yolun seçilmesi gerektiğine ilişkin bir ipucu vardı. Loyola bu içsel neşe hissine "teselli", onun tersineyse "kasvet" adını verdi. İlk duyguyu "las hazañas de Dios"u [Tanrı'nın olağanüstü işleri] okuyunca hissediyordu; ikincisiniyse çoğunlukla "las hazañas humanas"ı [insanların olağanüstü işleri] okuyunca hissediyordu. Tarihe geçmesini ve onu tanımamızı sağlayan yola bu düşünceyle koyuldu.¹⁸

Bu dinsel hümanizm karşıtları, onun kişisel sezilere bu denli güvenir görünmesine şiddetle itiraz ediyorlardı. Düşmüş insanlar nasıl böyle bir iddiada bulunabilirlerdi ki? Kendilerini kandırma potansiyelleri sınırsızdı. Dışsal bir şeye, Tanrı'ya hangi yönde ilerleyerek ulaşılabilceğine ilişkin, kişisel sezinin ötesinde bir şeye ihtiyaç vardı. Bu Kitabı Mukaddes ya da kilise otoritesi olabilirdi; ama önemli olan şey, kişisel sezilere göre seçilmemesiydi.

Aynı mesel, 17. yüzyıl sonunda iki Fransız piskoposun, Bossuet'yle Fénelon'un, insanın lanetlendiğini düşünse bile hissetmeyi sürdüreceği türden, gerçekten saf bir Tanrı sevgisini hedefleyip hedeflememesi gerektiği konusunda yaptıkları ünlü tartışmada ortaya atıldı. Aziz François de Sales'ın yaşamındaki kritik anlardan biri, lanetlenmiş olabileceğini uzun süre hissettikten sonra, bu durumda bile Tanrı'yı sevmekten vazgeçmeyeceğini sezdiği andı. Fénelon bu ideali savundu, Bousset ise bunun günahkârlık durumundan kendi başımıza kurtulabileceğimiz düşünmek gibi bir küstahlığı içerdiğini öne sürdü.

Bu tartışmalar 17. yüzyıl doktrinlerine, özellikle de insanın düşkün olduğunu ve düşkünlükten ancak ilahi lütufla kurtulabileceğini savunan hiper-Augustinusçu doktrinlere dayanılarak yapıyordu. Ama ben burada, geri plandaki tutumlardan bahsediyorum. Kişi bu tutumları doktrin haline getirdiğinde onlara ihanet eder, içlerindeki nüansı elden geçirir. Kişisel sezilerin yeterli göstergeler olduklarını, Hristiyan doktrininin ağırlığı karşısına çıkartılabileceklerini aslında kimse düşünmüyordu elbette ve karşı tarafta yer alan kişiler de, ruhsal canlanma anlamını fark edebilecek ve onlardan güç alabilecek kapasitede insanlardı. Hatta geçerli tavır alışı burada birbirini tamamlayan şeyler olduğunu fark etmek ve her birinden bazı yönleri alıp birleştirmek, yani Loyola ve Aziz François gibi insanlarda görüldüğü üzere, belirli bir özgüven çerçevesinde kendini kandırmanın ve rahatlatmanın birçok olasılığının farkında olmak olduğu bile savunulabilir. Wuthnow “mesken tutmak” ve “aramak” adını verdiği iki tinsel yaklaşım arasından bu tavrı tercih eder.¹⁹ Ama ortada meyledilebilecek iki yön vardır hâlâ.

Ben bunların hâlâ günümüzdeki iki çeşit dinsel duyarlılığın temeli olduğunu öne sürüyorum. Bunlardan ilki, yeni tinsel arayış türlerinin temelinde, diğeri ise onları yasaklayan daha önceki bir otorite seçeneğinin temelindedir. Ve bunun sebebini anlamak için oldukça kısmi ve kararsız girişimlerde bulunabiliriz. Örneğin insanların hayatlarındaki derin kargaşadan kurtulmalarını sağlayan, ABD’de son iki yüzyılda ortaya çıkan canlandırma hareketlerine çoğunlukla eşlik eden türden veya günümüzde Brezilya’daki ve Batı Afrika’daki Evanjelikal ve Pentekostal kiliselerde görülen türden inanç değişikliğini ele alalım. Bunların çoğunlukla, kişinin kendine zarar verme dürtülerini alt eden bir dış otoriteye teslim olmak olarak görülmeleri gayet anlaşılırdır elbette. Bu bir başka türden yolu, yani arayanın kendisini istediği yere götürmeyen sezilerin peşinden gittikten sonra Hristiyan inancına geri dönebilmesini (otobiyografisini 1. Bölüm’de alıntılıdığım Bede Griffiths’in hayat öyküsü buna örnektir) ne geçersiz kılmalı, ne de bunun tarafından geçersiz kılınmalıdır.

Bu alternatifler bir kez daha çeşitli doktrinler tarafından, onları taban tabana zıt hale getirecek ve dolayısıyla insanları alttan alta aşırı uçlara, bir tarafta mutlak otoriteye ve diğer tarafta özyeterliliğe, ya kendinden şüphe etmeye ya da kendine tamamen güvenmeye itecek şekilde katılaştırılırlar. Bu, Latin Hristiyanlık dünyasının epeydir sahip olduğu saplantıyla uyumludur elbette. Bu saplantı ister belirli bir Papalık kararı formu, ister Kitabı Mukaddes’in lafzi biçimde yorum-

lanması şeklinde olsun, nihai ve itiraz edilemez, yanılmaz otoritenin temellerini mutlak, meydan okunamaz ve en nihayetinde kendi kuyusunu kazacak bir kesinlikle belirleyip sağlama alma saplantısıdır.

Ama insanları aşırı uçlara yönelten bu diyalektikten kurtulmak mümkünse, başka alternatiflerin bulunduğu ve günümüzdeki spiritüel/dinsel yaşamın büyük bölümünün bu orta noktada yer aldığı açık olmalıdır.

Çoğunlukla iyi hissetmeye ve yüzeyselliğe doğru kayan bireyselleştirilmiş tinsel deneyime meylin, post-Durkheimcı yapıyla alakasız olduğu anlamına gelmez bu. Bu türden kolay bir tinselliği birçok insanın kendi yolu olarak göreceği de açıktır. Ama bu kesinlikle öykünün tamamı değildir. Şu gerçekten de doğrudur ki, geçmiş yüzyıllara gitmek bir şekilde mümkün olsaydı, nefesine düşkün arayıcıların sayısı epey azalardı. Ama bu, kendi tinsel yolumuzu günümüzde erişilebilir olan daha zahmetsiz ve yüzeysel seçeneklerle özdeşleştirmemizi hiçbir şekilde haklı çıkarmaz.

Bazı muhafazakâr kişiler bu çağı kötölemek için, onun birçok insanı çok zorlayıcı olmayan oynak ve gevşek tinsellik tarzlarına yöneltmesini yeterli bulurlar. Ama kendilerine iki soru sormalılar: Birincisi, paleo-Durkheimcı veya hatta neo-Durkheimcı bir yapıya geri dönmek mümkün müdür? İkinci ve daha derini, her yapının kendi gözde sapma formları yok mudur? Çağımız az çok yüzeysel ve zahmetsiz tinsel seçenekleri çoğaltma eğiliminde olabilir, ama biz de zorla hizaya getirmenin çeşitli türlerinin ruhsal bedellerini, ikiyüzlülüğü, ruhsal eblehleşmeyi, İncil'e karşı içten içe isyan etmeleri, inançla erkin birbiriyle karıştırılmasını ve daha beterlerini hatırımızdan çıkarmamalıyız. Seçme şansımız olsaydı şimdiki yapıyı sürdürmek daha akıllıca olurdu gibi geliyor bana.

8

Bu yeni tinsel ortamın özellikleri nelerdir? Birincisi, Michael Hornsby-Smith'in II.Vatikan Konsilinden sonra İngiliz Katolik Kilisesine rapor ettiği gibi, herkesin hoşuna gidecek bir ortamdır, farklı dinsel grupların arasındaki engellerin yıkılmasıdır, getto duvarlarının yapıbozuma uğratılmasıdır.²⁰ Ve bunun etkileri Hollanda gibi, önceden mezheplere ayrılmış toplumlarda daha elle tutulurdu.

Ama madalyonun diğer yüzünde gerileme vardır. Ölçülebilir, dışsal sonuçlar tahmin edebileceğimiz gibidir: Birincisi Britanya, Fransa,

ABD ve Avustralya gibi birçok ülkede ateist, agnostik ya da dinsiz olduğunu söyleyen insanların sayısı artar.²¹ Ama bunun ötesinde, ara konumların sayısı da oldukça artış gösterir: Birçok kişi aktif ibadetten vazgeçse de bir mezhebe mensup olduğunu ya da Tanrı'ya inandığını söylemeyi sürdürür. Başka bir boyutta, öte bir şeye duyulan inancın çeşitleri çoğalır ve kişisel bir Tanrı'ya inandıklarını söyleyen kişilerin sayısı azalırken, gayrişahsi bir güç gibi bir şeye tutunanların sayısı artar;²² bir başka deyişle, daha fazla insan geleneksel Hristiyanlığın dışına çıkan dinsel inançları ifade eder. Hristiyanlık dışı dinlerin (özellikle de Doğu kökenli olanların) yaygınlaşması ve New Age türü pratiklerin, hümanistlik/spiritüellik sınırında köprü kuran yaklaşımların, spiritüellikle terapiyi ilişkilendiren uygulamaların çoğalması bu çizgiyi takip eder. Dahası, eskiden savunulamaz olarak görülen duruşları giderek daha çok insan benimser; örneğin kendilerini Katolik olarak görmelerine karşın birçok kritik dogmayı kabullenmezler veya Hristiyanlığı Budizmle birleştirirler ya da inandıklarına emin olmadan dua ederler. Geçmişte insanların böyle duruşları benimsemedikleri anlamına gelmez bu. Artık bu konuda dürüst olmanın daha kolay görüldüğü anlamına gelir sadece. Hristiyan inancı bütün bunlara tepki olarak, kendini II. Vatikan'dan karizmatik hareketlere dek çeşitli şekillerde yeniden tanımlama ve yeniden düzenleme sürecindedir. Bütün bunlar dışavurumcu kültürün dünyamıza etkisinin sonucudur. Bu kültür oldukça yeni bir durum yaratmıştır.²³

Danièle Hervieu-Léger bir “découplage de la croyance et de la pratique”ten (inançla amel arasındaki bağın kopmasından), bir “désymbolisation de la croyance, de l'appartenance et de la référence identitaire”den (inancın, aidiyetin ve kimlik referanslarının uyuşmaz hale gelmesinden) bahseder. Grace Davie “ait olmadan inanmaktan” bahseder. Belirli bir dinsel kimlikle, belirli teolojik önermelere inanmakla standart bir pratik arasındaki sıkı normatif bağ birçok insan için geçerli değildir artık. Bu insanların çoğu kişisel yaklaşımlarını bir çeşit “brikolaj”la oluşturmakla meşguldür; ama geleneksel akımlara ters düşen bazı yaygın modeller de vardır. Bunların arasında, Tanrı inancının ifade edilmesinin ve ayinlere katılmadan bir kiliseyle özdeşleşmenin (“ait olmadan inanmanın”) yanı sıra bir İskandinav modeli, yani milli kiliseyle özdeşleşirken bir yandan da ancak kritik geçiş ritüellerine katılmak ve kilisenin teolojisine büyük ölçüde şüpheyle yaklaşmak da görülür. Ulusal kimlik ile belirli bir kilise geleneğinin, güçlü yaygın inançların ve uygarlık düzeni anlayışının arasındaki

yakın bağ Seferberlik Çağında güçlüyken sonradan koparak teolojinin etkisini kritik ölçüde azaltmıştır. Ama başka ülkelerde bu aynı zamanda kiliseyle özdeşleşmenin azalması anlamına gelirken, İskandinav ülkelerinde bu özdeşleşme orijinal teolojik yan anlamlarından soyutlanmış halde de olsa hâlâ güçlü gibidir. Kiliselerin tarihsel-kültürel kimliğin kritik bir unsuru olarak görüldükleri söylenebilir. Bu model başka Avrupa ülkelerinde de görülebilse de, Kuzeyli uluslarda egemen gibidir.²⁴

Bu değişimlerin ve trendlerin ardında yatan nedir? Şimdiki durumuzu tek bir ideal tiple anlayamayız, ama Seferberlik Çağından çıkıp Otantiklik Çağına girmekte olduğumuzu anlarsak, bu hareketin tamamının bir bakıma Hristiyanlık dünyasından uzaklaşmak olduğunu görebiliriz. Hristiyanlık dünyasından kastım, toplumu ve kültürü Hristiyan inancından derinden etkilenmiş bir uygarlıktır. Hristiyan kiliselerinin çok yakın zamanlara dek kendilerine biçtikleri görevleri göz önüne aldığımızda, bu uzaklaşma sarsıcı bir gelişmedir. Sadece Katolik Kilisesini ele alırsak (ki çoğulcu Protestan toplumların çeşitli mezhepleri barındıran “kilisesiyle” arasında benzerlikler vardır), hedef toplumun tamamına ortak bir dinsel ev sunmaktı. 17’nci yüzyıldaki Fransız Katolik Reformasyonunda, Protestanlığa kaptırılan zemin geri kazanılmaya çalışılırken bir yandan da kırsal toplumun asla doğru dürüst Hristiyanlaştırılmamış kısımlarına nüfuz etmeye uğraşıyordu. Kilise daha sonra, 19. yüzyılda, bu defa devrimin yol açtığı hasarı onarmayı denedi; 20. yüzyıl başındaki Katolik *eyleminin* hedefi kaybedilmiş toplumsal alanı misyonerlikle geri kazanmaktı. Ama bunun olanaksızlığı günümüzde barizdir.

Batı toplumlarımızı ebediyen, tarihsel açıdan Hristiyanlıktan etkilenmiş olarak kalacak. Bunun önemine aşağıda az çok geri döneceğim. Ama Hristiyanlığın gerilemesinden kastım, insanların güçlü bir siyasi kimliğin veya grup kimliğinin etkisiyle ya da toplum için gerekli bir etiği sürdürdükleri hissiyle bir inanca yönelmelerinin veya onu benimsemeyi sürdürmelerinin giderek daha ender görüleceğidir. Siyasi kimliklerin ya da grup kimliklerinin hâlâ etkili olacağı barizdir: En azından grup kimliği göçmenler için, özellikle de yakın zamanda göç etmiş kişiler için, hele Müslümanlar ya da Hindular gibi, yerleşik çoğunluk dinine uzak olduklarını hisseden, Hristiyan olmayan kişiler için önemli olabilir. Ve kiliselere üye olmakla kalmayıp onlara düzenli olarak giden, sayıları ülkeden ülkeye değişen (ABD’de oldukça fazladır, İsveç’teyse çok azdır) insanlar her zaman olacaktır elbette.

Neo-Durkheimci kimliklerin süregelen önemini pekiştiren bir sebep daha var. Bazı toplumlarda, bu kimlikler post-Durkheimci ortamlarla yarı-agnostik bir ilişki içindedir. Örneğin ABD'yi ve Hristiyan sağın bazı taleplerini, mesela okullarda dua edilmesi talebini düşünün. Ama bu kimlikler tehdit ya da baskı altında olduklarını hissedilen gruplarda (ki belki Hristiyan sağ için de geçerlidir bu?) daha da ön planda olabilirler ve belirli bir etnik ya da tarihsel kimliğe sahip insanlar, etrafında toplanabilecekleri bir dinsel işaret ararlar çoğunlukla. Yukarıda Polonyalıları ve İrlandalıları örnek vermiştim. Bunlar modern siyasi forma bürünmüş halklardı, çünkü dışarıdan yönetilirken ve zaman zaman ağır baskı altında yaşarken bağımsızlıklarını ya da birliklerini kazanmak için seferber olmuşlardı. Dolayısıyla siyasal teşekküle dair modern bir dili ve anlayışı benimsediler; modern anlamda halk oldular. Ve modern halklar, yani tarihte fail olmaya çalışan kolektif topluluklar kendilerini, siyasi kimlik dediğim şeyi az çok anlamak zorundadırlar. Bahsettiğim iki durumda da, Katolik olmak bu kimliğin önemli bir parçasıydı.

Bu fenomen, inanç perspektifinden bakıldığında çelişkili gelebilse de, modern dünyada önemini korur. Çünkü derinden hissedilen dinsel bağlılıktan, dinsel göstergelerin başka insanları seferber etmek için çıkarıcı bir şekilde manipüle edilmesine dek uzanan çeşitli vakalar vardır. Miloşeviç'i ve BJP'yi düşünün. Ama kişinin etik kanıları ne olursa olsun, bu fenomen günümüz dünyasında önemli bir realitedir ve yakın zamanda ortadan kaybolmayacaktır.

Ama genel olarak 21. yüzyıldaki, etnik-mezhepsel ayrımlarla bölünmemiş (örneğin Kuzey İrlanda gibi OLMAYAN) Kuzey Atlantik toplumlarında yakın zamanlarda egemen olan Seferberlik Çağı formlarının, üyelerini korumakta az (ABD) ya da çok (Avrupa) zorlanacaklarını söyleyebiliriz.

İnsanların din isteğinin azalacağı görüşünü kabul etmezsek (ki ben etmiyorum), dinin uygulanmasına ve daha derinden benimsenmesine erişim nereden olacaktır peki? Yanıt her insanın kendi tinsel yaşamında ilgi duyacağı çeşitli tinsel pratik formlarıdır. Bunlar meditasyonu, hayır işlerini, bir çalışma grubunu, hac yolculuğunu veya özel bir dua şeklini ya da bunların bir kombinasyonunu içerebilir.

Böyle formlar, sıradan kilise pratiğine zaten ve temelden gömülü haldeki kişiler için seçime bağlı ekstralar olarak hep vardılar elbette. Ama artık tersi sık sık görülmektedir. Önce insanlar bir hac yolculuğuna, bir Dünya Gençlik Günü'ne, bir meditasyon ya da dua grubuna

ilgi duyarlar; sonra da, uygun yönde ilerlerlerse, kendilerini sıradan pratiğe gömülmüş halde bulurlar.

Ve böyle pratik formlar ile onlarla bağlantılı inançlar arasında çokça gidip gelmeler olacaktır.

Post-Durkheimcı yapıyı keyfekeder ve tümüyle kişisel hale gelmiş bir tinsellikte karıştırmanın yanlışlığını bir kez daha gösterir bu. İkisi de bolca var olacaktır elbette. Bunlar şimdiki müşkülâtımızın içerdiği tehlikelerdir. Yukarıda dediğim gibi bir post-Durkheimcı dünya, tinselle olan ilişkimizin siyasi toplumlarımızla olan ilişkimizden giderek ayrılması anlamına gelir. Ama tek başına bu durum, kolektif bağlantıların kutsalla ilişkimize aracılık edip etmeyecekleri veya nasıl aracılık edecekleri hakkında bir şey söylemez. Tamamen post-Durkheimcı bir toplumda, dinsel aidiyetimiz ulusal kimliğimizle bağlantısız olacaktır. Böyle bir toplumda, dinsel bağlılıkların çok çeşitli olacağı neredeyse kesindir. Bu toplumdaki birçok insanın, William James'in meşhur ettiği anlamda kişisel deneyime odaklanmış bir dinsel yaşamı benimseyecekleri de neredeyse kesindir.²⁵ Ama herkesin, hatta çoğu insanın bunu yapacağı anlamına gelmez bu. Birçok kişi kiliseleri, örneğin Katolik Kilisesini tinsel evleri olarak görecektir. Bir post-Durkheimcı dünyada, bu mensubiyet kutsallaştırılmış bir topluğa (paleo tarzı) mensubiyetten veya bir ulusal kimliğe (neo tarzı) mensubiyetten bağımsız hale gelecek ya da ortak uygarlık düzeni için vazgeçilmez olan matrisi sunma iddiasından (ki bu şimdi bize küstahça gelmektedir) kopacaktır. Ve yukarıda söylediklerimde haklıysam, bu mensubiyete erişim tarzı farklı, ama yine de kolektif bir bağlantı olacaktır.

Sakramental olan veya müşterek bir pratik yoluyla kurulan bu bağlantıların modern dünyada hâlâ güçlü oldukları barizdir. Burada kolay bir hataya düşmekten, yani dinin kişisel ve toplumsal hayatlarımızdaki yeni yerini, kendi tinsel doğrultumuzda gitmemiz gerektiğini savunan temel anlayışı, hangi yollardan gideceğimiz meselesiyle karıştırmaktan kaçınmalıyız. Yeni temel oldukça güçlü bir bireyci unsura sahiptir, ama bu içeriğin de illa bireyselleştirici olacağı anlamına gelmez. Birçok kişi son derece güçlü dinsel cemaatlere katılacaktır. Çünkü birçok kişinin tinsellik anlayışı onları buna yönlendirecektir.

Bu cemaatlerde kendilerini ataları kadar rahat hissetmeleri şart değildir elbette. Özellikle bir post-Durkheimcı çağ, kuşaklararası dinsel bağlılığın sürekliliğinin epey azalması anlamına gelebilir. Ama güçlü kolektif seçenekler yandaşlarını yitirmeyeceklerdir. Hatta tam tersi yönde bir eğilim bile olabilir belki.

Bu son fikri ciddiye almak için bir sebep, festivalin süregelen önemidir. İnsanlar bizi gündelik yaşamdan koparıp, ötemizdeki bir şeyle bağlantıya geçiren bu kaynaşma anlarını hâlâ arzulamaktadır. Bunu hac yolculuklarında, Dünya Gençlik Günleri (World Youth Days) gibi kitlesel toplantılarda, insanların örneğin Prenses Diana'nın ölümü gibi son derece ses getiren olaylar sebebiyle bir araya gelmelerinde, ayrıca *rock* konserlerinde ve *rave* partilerinde vs. görürüz. Bütün bunların dinle bağlantısı nedir? Aradaki ilişki karmaşıktır. Bir yandan bu etkinliklerin bazıları, bu irdelemenin başında kullandığım anlamda, yani aşkın olduğu varsayılan bir şeye yönelik anlamında (Medjugorje'ye hac yolculuğu ya da bir Dünya Gençlik Günü gibi), tartışmasız olarak dinseldir. Belki de üzerinde yeterince durulmamış olan şey, Reformcu elitlerin dinsel ve/veya ahlaki yaşamlarımızı daha kişisel ve içe dönük kılmaya, dünyayı sihirsizleştirmeye ve kolektifi önemsizleştirmeye dönük, yüzyıllardır sürdürdükleri çabalara rağmen dinin en eski formlarına, eksen çağın çok öncesine uzanan bahsettiğimiz bu boyutunun hâlâ canlı ve ayakta olmasıdır.

Bu formlar çağdaş duruma bazı açılardan iyi uyum sağlamışlardır. Hervieu-Léger genç insanların inancı ve hayatlarındaki anlamı aramak üzere seyahat ettikleri günümüzde geleneksel hacı figürüne yeni bir anlam verilebileceğine işaret eder. Hac yolculuğu da bir arayıştır. Taizé örneği bu açıdan çarpıcıdır. Taizé Burgonya'da, çeşitli mezheplere açık bir Hristiyan merkezidir; çekirdeği bir keşişler cemaatinden oluşmuş ve müteveffa Roger Schülz tarafından kurulmuştur. Yaz aylarında birçok ülkeden binlerce gencin ziyaretine ev sahipliği yapar ve uluslararası toplantılarına on binlerce kişi katılır. Cazibesinin sebeplerinden biri orada insanların arayıcılar olarak görülmeleri ve "confrontés à un dispositif normatif du croire, ni même à un discours du sens préconstitué" (inanca dair normatif bir sistemle veya önceden inşa edilmiş bir söylemle muhatap olmaksızın) kendilerini ifade edebilmeleridir. Ancak buna rağmen merkez açıkça bir Hristiyan merkezidir; Kitabı Mukaddes ve litürji üzerinden dinin kökenlerinin araştırıldığı, uluslararası anlayış ve uzlaşma değerlerinin benimsendiği bir yerdir. Başka ülkelerden emsalleriyle tanışmak ve Hristiyan inancını önkoşulsuzca keşfetmek isteyen gençler, bu kombinasyonun tamamını cazip bulurlar. Bir ziyaretçinin dediği gibi: "A Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous ayez posé la question, et surtout, c'est à chacun de chercher sa réponse." (Taizé'de siz soruyu sormadan cevabı verilmiyor ve asıl önemlisi, cevabı aramak kişinin kendisine kalmış).

Taizé deneyimi tam manasıyla festival kategorisinde değildir elbette. Gündelik yaşamdan kopuş ve daha yüce bir şeyle temasa geçme hissi, evrensel bir kardeşlik hissi vardır kesinlikle, kaynağı her zaman Tanrı'nın babalığı olmasa da... Kaynaşma hissi her zaman ön planda değildir, ama tamamen yok da değildir. Taizé deneyiminin en önemli unsurlarından biri insanların cemaatin özel olarak hazırladığı ilahileri kendi dillerinde hep birlikte okumalarıdır; halklarla kiliselerin arasında gerçekleşmesi hedeflenen uzlaşmanın bir modeli ve önceden tecrübe edilmesidir bu. Taizé'nin Dünya Gençlik Günlerine model teşkil etmesi şaşırtıcı değildir; Otantiklik Çağına özgü bir Hristiyan hac yolculuğu/toplantısı formudur.²⁶

Peki ya *rock* konserlerine ve *rave* partilerine ne demeli? Kriterlerimiz göz önüne alındığında, "dinsel olmadıkları" barizdir; ama yine de seküler, sihirsizleştirilmiş dünyaya da pek uymazlar. Bizi gündelik yaşamın dışına çıkaran bu ortak eylem/his kaynaşmaları güçlü bir izlenimi, daha yüce bir şeyle (bunu nihai olarak nasıl açıklamak ya da anlamak istersek isteyelim) temas halinde olduğumuz hissini uyandırırılar çoğunlukla. Sihirsizleştirilmiş dünyanın bakış açısından, bu türden deneyimlerin süregelen gücünü açıklayacak bir kuram gereklidir. Böyle kuramlar tasarlanabilir elbette ve örneğin Durkheim, Freud, Bataille gibi kişiler tarafından tasarlandıkları da olmuştur. Ancak katılımcının zihinsel durumunun içkin, natüralist dünya görüşünün doğruluğunu güya ikna edici bir şekilde kanıtlayacak bağlantısızlaşmış, nesneleştirici yaklaşımdan çok uzakta olduğu da doğrudur. Bu kaynaşmalarda öte bir şeyin hissedilmesinin nihayetinde natüralist kategorilerle açıklanabileceği (yorumlanabileceği) önsel olarak bariz değildir. Hayatlarımızı içkin düzen anlayışına göre ne kadar iyi düzenlemiş olursak olalım festival (varsayılan) aşkınlığın sökün edebildiği bir ortam olmayı sürdürür.

Çerçevenin içerikle karıştırılması halinde hafife alınabilecek bir başka husus da, orijinal tinsel sezilerimize verdiğimiz tepkinin biçimsel tinsel pratiklerle sürüp gidebilmesidir. Yolumuz bir ilham anıyla, yoğun bir ruhsal yakınlık hissiyle ya da göz kamaştırıcı bir idrak anıyla başlayabilir; ama sonra zor, belki de çok zor bir tinsel disiplinden geçebilir. Bu disiplin meditasyon olabilir; dua da olabilir. Kişi dinsel bir yaşam inşa eder. Bu yolun (büyük ölçüde) post-Durkheimci olan çağımızda giderek baskın ve yaygın hale geldiği öne sürülebilir. Birçok kişi, anlık bir coşkulu hayret hissiyle yetinmezler. Daha ileri gitmek isterler ve bunun yollarını ararlar.²⁷ Geleneksel inanç formlarına ana giriş yolları olan pratiklere yönelmelerinin sebebi budur.²⁸

Hristiyanlıktan bu uzaklaşma durumumuzun açıklanmasının bir anahtarını sunuyorsa, ulusal/grupsal siyasi kimlikler ve yaşam tarzları ile inanç arasındaki bağlar giderek zayıflıyorsa, buyurgan otoriter tinsellikler ile arayış tinsellikleri arasındaki zıtlığa kısmen sonuç olarak tanık oluyorsak; ortada gizemli ve anlaşılması güç olan birçok şey vardır hâlâ. Birçok insan, atalarının kiliselerinden tamamen kopmadan uzaklaştılar. Örneğin Hristiyanlığın bazı inançlarını benimsemeyi sürdürüyorlar ve/veya kiliseyle aralarındaki nominal bağı bir şekilde koruyorlar: Mesela bir anket yapılırsa Anglikan ya da Katolik olduklarını söylerler. Sosyologlar buna ayak uydurmak için, “ait olmadan inanmak” ve “yayınan Hristiyanlık” gibi terimler icat etmek zorunda kalıyorlar.²⁹ Bu fenomen özellikle Batı Avrupa’da görülüyor.

Böyle bir şey hep vardı aslında. Yani kiliseler, kendilerini tümüyle pratiğe adanmış ve inançları heterodoksiye kayan ve/veya pratikleri kısmi ya da parçalı olan kişiler etrafında yarı karanlık bir alan oluşturmuştur hep. Bunun örneklerini hâlâ kısmen ya da büyük ölçüde “Eski Rejim” formlarında yaşayan insanların “halk dininde” görebiliriz. Aslında “yayınan Hristiyanlık” terimi Birleşik Krallık’ın daha modern ama yine de çağdaş olmayan bir dönemindeki, 19. yüzyıl sonuyla 20. yüzyıl başındaki gayriresmi halk dinini adlandırmak için icat edilmişti. Cox’ın izinden giden John Wolffe, bu yaklaşımın bir versiyonunu açıklamaya çalışır. Bu versiyon,

“doktrinsel olmayan muğlak bir inanç türüydü: Tanrı vardır; İsa iyi bir adamdı ve örnek alınması gereken biriydi; insanlar komşularına yardımcı olarak ahlaklı yaşamalıdır ve böyle yaşayanlar ölünce cennete gidecektir. Bu dünyada acı çekenler sonraki dünyada ödüllendirilecektir. Kiliselere düşmanlıktan çok umursamazlık duyuluyordu: Kiliselerin sosyal aktiviteleri topluluğa az çok faydalı oluyordu. Pazar okulu çocukların eğitiminin gerekli bir parçası olarak görülüyordu ve geçiş ritüelleri için resmi dinsel onay gerekliydi. Birlik belirli yıllık ve mevsimsel festivallerle pekiştiriliyordu, ama her hafta birlikte ibadet etmenin gereksiz ve aşırı olduğu düşünülüyordu. Kadınlarla çocuklar çoğunlukla erkeklerden daha düzenli ibadet ediyorlardı, ama bu yetişkin erkeklerin ibadete düşmanca yaklaştıkları anlamına gelmiyordu; onlar -göründüğü kadarıyla- genellikle kendilerini ailelerini geçindirmesi gereken kişiler olarak görüyorlardı ve dolayısıyla kadınların din alanında aileyi temsil etmeleri gerektiğini hissediyorlardı sadece. Teolojik ve bireysel olan şeylerden çok toplulukla ilgili, pratik olan şeyler önemseniyordu”³⁰

Bu yarı karanlık alan 1900'da daha genişti belki de ve kuşattığı nüve, Evanjelikal dalganın 1850'lerdeki yükselişine kıyasla daha küçüktü. Ama merkezi inanç alanlarını ve herhangi bir büyük kilisenin pratiklerini çevreleyen böyle bir içbölge olmuştur hep. Ancak çevreleriyle mücadele eden küçük ve azimli azınlıklar, üyelerinin yüzde 100'ünün yüzde 100 bağlılığını koruyabilmişlerdir. Eskiden, ortodoks inancın ılımlı içbölgesi daha çok halk dininin, kilise litürjisini ve festivallerini çevreleyen yarı büyüsel inançların ve pratiklerin boyutundaydı. Bu pratiklerin bile bir kısmı 20. yüzyılın başlarına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir; gerçi Sarah Williams'ın belirttiği gibi, 1900'ün "yayınan Hristiyanlık"ı temel özellikleri bakımından daha öncesinin yarı karanlık dinsel alanından farklıydı. Ama yine de söz konusu olan yarı karanlık bir alandı. Britanya Hristiyanlığının bu farklı safhalarını birbiriyle karşılaştırdığımızda, Wolffe'a göre, "1900 civarında Britanyalıların, yayınan ve pasif anlamda da olsa geleneksel Hristiyanlığa daha önce hiç olmadıkları kadar yakın olduklarını düşünmek için sebepler vardır."³¹

1960'tan bu yana ne olmuştur peki? Yarı karanlık alanın bir kısmının yitirildiği barizdir; daha önce kendileri (veya ebeveynleri) içbölgede yer almış insanlar artık açıkça Hristiyan inancına uzak duruyorlar, artık kendilerini herhangi bir kiliseyle özdeşleştirmiyorlar. Bu insanlardan bazıları oldukça farklı bir yaklaşımı, örneğin materyalizmi bilinçli olarak benimsediler ya da Hristiyanlık dışı bir dine yöneldiler. Dinsiz olduklarını söyleyenlerin sayısındaki artış, bu değişimi kısmen yansıtır. Ancak bu gene de kiliselere yüz yıl öncesinin "yayınan" Hristiyanlarından çok daha uzak dursalar da, hâlâ Tanrı'ya inandıklarını ve/veya bir kiliseyle özdeşleştiklerini söyleyenlerin sayısının neden kabarık olduğunu açıklamaz. Örneğin bu insanlar daha heterodoks görüşlere sahiptir (Tanrı'yı bir yaşam gücü olarak görür çoğu) ve birçok geçiş ritüeline, örneğin vaftize ve kilise düğününe artık katılmazlar. (Almanya'nın tersine Britanya'da dinsel cenazeler diğer ritüellere kıyasla yaygınlığını korumuştur.)

Bir başka deyişle, kiliseden ve geleneksel Hristiyanlığın bazı yönlerinden uzaklaşmak ve onlara yabancılaşmak, giderek Grace Davie'nin "Hristiyan nominalizmi" dediği şey biçimini almıştır. Sekülerliğe bağlılık "görece küçük bir azınlıkta görülür hâlâ... İnanç konusunda, süregelen kategori sekülerlikten çok nominalizmdir."³²

Bunun nasıl anlaşılması gerektiği henüz belirsizdir. Davie'nin "ait olmadan inanmak" dediği bu mesafeli konumlanış birçok açıdan

muğlaktır. Seküleristlerin savunduğu gibi sadece geçici bir fenomen midir? Bazı insanlar için öyle olduğu şüphesizdir. Peki ya herkes için?

Bu fenomen bazı açılardan belki de en iyi şekilde, eski Hristiyan kolektif yaşam formlarıyla tasvir edilebilir. “Yayınan Hristiyanlık” a karşı mesafeli durur, tıpkı yayınan Hristiyanlığın mutlak adanmışlık pratiklerine mesafeli durduğu gibi. Hâlâ anahtar bir referans noktası olan bir yıldızın yörüngesinden giderek uzaklaşır. Böylece Seferberlik Çağı formları çağdaş yaşamın sınırlarında hâlâ canlılıklarını sürdürmektedirler. Bu canlılık bazı anlarda, mesela insanların geçmişleriyle bağlantı kurmayı arzuladıkları zamanlarda bariz hale gelir; Britanyalıların Kraliçe Ana’nın cenazesi ve Jübile gibi kraliyet törenleri buna örnektir. Bu törenlerde, Britanyalılığı belirli bir Protestan Hristiyanlığı formuyla ilişkilendiren eski neo-Durkheimci kimliğin tüm gücü bir günlüğüne tekrar deneyimlenir sanki. Anglikan Kilisesinin herkes için (Katolikler için bile!) ayinler düzenlemesine tuhaf bir şekilde izin verilir. Normalde bizi uzayın derinliklerine taşıyan eksantrik yörüngemiz, böyle zamanlarda orijinal güneşe yaklaşır. Geçmişimizin Hristiyanlık dünyasıyla ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş olduğunu söylememin sebeplerinden biri buydu. Benzer bir ana Fransa’da, Clovis’in vaftiz edilmesinin 1500. yıldönümünün kutlanması vesilesiyle tanıklık ettik. Çeşitli “laikler” homurdansalar da törenler yapıldı. Tarihi reddetmek zordur.

Bu anların doğmasına bir başka vesile de felaketlerdir; örneğin ABD’deki 11 Eylül 2001 felaketi ya da 1989 Nisanı’nda İngiltere’de gerçekleşen ve çoğu Liverpool taraftarı olan 94 kişinin ölümüne yol açan Hillsborough futbol faciası. Grace Davies olay sonrasında Liverpool’da düzenlenen törenleri anlatır.³³ Yakın zamanlardan bir başka örnek de, 2002 Nisanı’nda Almanya’da, Erfurt’ta gerçekleşen okul katliamıdır. Eskiden Doğu Almanya’ya ait olan ve ibadetin dünyanın diğer her yerindekinden daha az olduğu bu şehirde, normalde boş olan kiliselere akın edildi. Birçok İsveçliyi taşıyan *Estonia* feribotu Baltık Denizi’nde battığında da benzer bir durum görüldü; İsveç’teki anma töreni düzenlenen kiliseler tıklım tıklım doldu.³⁴

Yukarıdaki iki vesilenin birleştiği durumlar da görülür elbette; örneğin 1997’de Prenses Di için yas tutulması ve düzenlenen cenaze töreni bunlardan biridir.

Yani görünüşe göre halk kitlelerinin dinsel ya da tinsel kimliği hâlâ, normalde epey uzak durdukları dinsel formlar tarafından belirlenmektedir. Bu duruşu açıklamaya, onu içeriden tasvir etmeye çalışmamız gerekir; tıpkı yukarıda alıntılanan, yayınan Hristiyanlıkla ilgili pasaj-

da Wolffe'un denediği gibi. Burada kullanabileceğimiz bir ipucu daha vardır belki de. Sonuçta kişinin bir tinsel gereği kabul etmiş olsa da ondan uzak durması gayet bildik bir konumdur. Augustinus'un meşhur "Tanrım, beni erdemli kıl, ama şimdi değil," sözü buna az çok örnektir. Ama bu konum normalde o kadar dramatik değildir; hepimizin hayatta yapmamız gereken önemli işlerimiz vardır ve geçerli bulduğumuz tinsel ya da ahlaki taleplere kendilerini adamayı beceren insanları takdir etsek de bu taleplere tüm dikkatimizi veremeyiz.

Bu taleplere bağlılığımız onları gözden yitirmek istemeyişimizden, onları inkâr etmeyi reddetmemizden ya da başkalarının onlara leke sürdüğünü düşünmemizden kaynaklanır. Örneğin bir insanın bir ankette Tanrı'ya (veya meleklerle ya da öbür dünyaya) inandığını söylemesine karşın örneğin çocuklarını vaftiz ettirmek ya da kilisede evlenmek gibi, o inancı açıkça yansıtacak şeyleri yapmamasının sebeplerinden biri bu olabilir. Bu ayrıca aynı kişinin, başkalarının o tinsel kaynakla ilişki içinde olduklarını gösteren eylemlerde bulunmalarından derinden etkilenmesini de açıklar. Daha önce bahsettiğim gibi, insanlar şimdi hayatlarına yansıtmadıkları bir dönüşüm perspektifine bağlılıklarını koruyabilirler; hatta o perspektifi zaman zaman gözden yitirdiklerini fark edebilirler. Aradaki bağın sağlamlığı, taşrada dinlenen bir şehir FM kanalının sesi gibi azalır artar. Bu dönüşüm kaynaklarından gerçekten etkilenmiş gibi görünen insanların hayatlarını görünce ya da duyunca derinden etkilenebilirler. Radyo yayını artık gayet yüksek sesli ve nettir. Etkilenirler ve tuhaf bir şekilde minnet duyarlar. Papa XXIII. John'ın yaşamına ve özellikle de ölümüne verilen tepkiyi hatırlıyorum. II. John Paul'un bazı eylemleri de aynı etkiyi uyandırdı. Bu tepkiler çoğunlukla Katolik Kilisesinin sınırlarının çok ötesine geçtiler. Karşımızda dinle sınırlı olmayan bir fenomen var. Nelson Mandela da aynı onay ve minnettarlık tepkisini uyandırdı.

Belki de burada, bu fenomenin altında yatan iç dinamiği ifade edebilecek yeni bir kavrama ihtiyacımız var. Grace Davie ile Danièle Hervieu-Léger yazılarında bu yönde çabılıyor gibiler. Davie'nin "temsili din"³⁵ terimini kullanabiliriz. Davie'nin bu terimle ifade etmek istediği şey insanların uzak durdukları, ama yine de bir bakıma değer verdikleri bir kiliseyle olan ilişkileridir; o kilisenin varlığını sürdürmesini kısmen atalarının anısını korumak için, kısmense gelecekteki bir gereksinimi (örneğin geçiş ritüeli, özellikle de cenaze töreni ihtiyaçlarını) karşılayabilmek için ya da kolektif felaket halinde teselli bulup yüzlerini dönebilecekleri bir yer bulunsun diye isterler.

Hal böyleyken, belki de doğrudan bir neo-Durkheimci kimliğin yitirilmesinden veya uygarlık düzenine bağlılık üzerinden dinle ilişki kuruyor olmaktan değil de bir çeşit mutasyondan bahsetmek gerekir. Ulusal kimliğimizdeki (ve/veya uygarlık düzeni anlayışımızdaki) dinsel gönderme kaybolmaktan çok değişir, biraz geri çekilir. Hafızalarda güçlü kalmayı sürdürür; ama bir yandan da manevi gücün ya da tesellinin bir çeşit ihtiyat akçesidir. Mutasyon geçirerek “sıcak” formdan “soğuk” forma dönüşür (Marshall McLuhann’dan özür dilerim¹). Sıcak form güçlü, katılımcı bir kimliği ve/veya Hristiyanlığın ahlaki düzenin siperi olduğunun yoğun bir şekilde hissedilmesini talep eder. Daha soğuk formda tarihsel kimliğin az çok muğlak kalmasına ve kilisenin resmi ahlak anlayışına (ki bugünlerde en güçlü olduğu alan cinsel etik) belirli ölçüde karşı çıkılmasına izin verir.

Britanya’yı örnek alırsak, Britanyalı, ahlaklı ve Hristiyan olma sentezinin orijinal sıcak formu 20. yüzyılda çeşitli sebeplerle hasar görmüştü ve bunların en önde geleni Birinci Dünya Savaşı deneyimiydi belki de. Genel olarak Avrupa’ya bakıldığında da, sıcak ve militan nasyonalizmin iki dünya savaşı sebebiyle epey prestij kaybettiğini görürüz. Ama bu kimlikler, bu ulusal ve uygarlıksal kimlikler ortadan kaybolmadılar. Ve palazlanmakta olan yeni Avrupa kimliği, var olduğu yerlerde bu iki boyutu birleştirir; Avrupa belirli “değerlerle” tanımlanması gereken uluslarüstü bir topluluktur. Ama eski kimlikler yeni bir forma bürünürler: mesafeliliği, pasifliği ve en önemlisi, önceki “sıcak” varyantların bazı savlarını beğenmemeyi içeren bir formdur bu.

Eğitimli, okumuş Avrupalılar güçlü ulusalcılığın ya da dinsel duyguların aşırı şekilde ifade edilmesinden son derece rahatsız olurlar gerçekten de. Avrupa’nın bu açıdan ABD’den farklı olduğu sık sık dile getirilmiştir. Ve burada, sekülerleşme kuramı alanındaki en çok tartışılan meselelerden birini, “Amerika’nın istisna olmasını” -ki daha geniş bir perspektiften bakıldığında “Avrupa’nın istisna olduğu” söylenebilir belki de- ele almak faydalı olabilir. Her halükârda, Avrupa toplumlarında tek tip değilse bile güçlü bir gerileme süreciyle karşı karşıyayız ve ABD’de kesinlikle görülmeyen bir durum bu. Bu farklılık nasıl açıklanabilir?

Marshall McLuhann’ın sıcak ve soğuk medya ayrımını başka bir bağlamda kullanarak “tahrif ettiği” için özür diliyor- y.n

9

Bu yönde çeşitli girişimlerde bulunuldu. (1) Örneğin Bruce, Amerika'da dinin güçlü olmasını kısmen göçmenlere bağlar. Göçmenlerin Amerikan toplumuyla kaynaşma süreçlerini kolaylaştırmak için benzer kökenli kişilerle gruplaşmaları gerekiyordu. Birleştirici unsur ortak bir dildi genellikle, ana fail de bir kiliseydi.³⁶

Ama bu açıklama yetersizdir. Göç neden kilise üyeliğini ve kiliseye devamlılığı pekiştirsin ki? Buradaki fikir, kiliselerin kullanışlı bir destek grubu olduklarıdır herhalde. Ama kanıtlar, her zaman öyle görülmediklerini gösteriyor. Köylüler taşradan şehre göçtüklerinde çok sık görüldüğü gibi, aslında göçün etkisi tam tersi de olabilir. Hatta bu o kadar yaygın bir şekilde gerçekleşmiştir ki sekülerleşme kuramının bazı varyantları hareketliliğin, tıpkı eğitim ve sanayideki gelişme gibi bir nüfusu sekülerleştiren temel özelliklerden biri olduğunu ana kural olarak benimsemiştir..

Ama işin gerçeği, burada genel bir kural yoktur. Göç veren aynı kaynak, örneğin Güney İtalya farklı farklı yerlere, örneğin Kuzey İtalya'ya, Arjantin'e ve ABD'ye insanlar gönderdiğinde farklı farklı sonuçlar doğabilir.

20. yüzyılın başında Güney İtalya'nın kırsal kesiminden göç eden köylüler... Kuzey İtalya'daki veya Katolik Arjantin'deki kent sanayi merkezlerine göç etiklerinde din karşın sosyalist ve anarsist kimlikleri benimsemeye, ABD'deki kent sanayi merkezlerine göç etiklerindeyse "daha iyi" ibadet eden Katolikler olmaya meyilliydiler. Günümüzde Londra'yla New York'taki Hint göçmenlerin ya da Paris'le New York'taki frankofon Batı Afrikalı Müslümanların arasında da benzer bir karşılaştırma yapılabilir.³⁷

Farkın sebebi nedir? İlk sorumuza geri dönmek durumunda kalıyoruz. İki göç alan toplum türünün "toplumsal tahayyülleri" arasında bazı farklar vardır. Özellikle de dinin toplumdaki yerine ilişkin anlayışlarını kastediyorum. Böylece yine başa dönmüş olduk sanki, ama bu farklılığı daha çok incelersek belki biraz daha ilerleme kaydedebiliriz.

Amerikan toplumu en baştan itibaren farklı unsurları kaynaştırdığını düşünmüştür. Düsturu "E pluribus Unum"dur [Birlikten kuvvet doğar]. Başlangıçta bu unsurlar eyaletlerdi elbette. Ama çok kısa süre sonra "mezhepler" entegrasyon modellerinden biri haline geldi. Eski

yerleşik kiliseler kenara itilirken ve ahali çeşitli kiliselere bölünürken, bunların hepsinin insanları yukarıda bahsettiğim mutabakata dayalı “vatandaş dininin” çatısı altında toplayan daha geniş bir “kilisenin” parçası olarak görülmeleri birliğin yeniden oluşturulmasını sağladı. Bu durum başta yalnızca Protestan Hıristiyanlar için geçerliydi ve bu insanların büyük bölümü yeni gelen kişilerin, özellikle de Katoliklerin “Amerikanlığını” sorguluyorlardı. Ama Cumhuriyet tabanını genişletmeyi her nasılsa başardı ve 20. yüzyılda giderek Katoliklerle Yahudiler de kabul gördüler.

Yani Amerikalıların farklı inançlara sahip olsalar da toplum olarak uyumlu yaşamalarını anlamlandırabilmelerinin bir yolu, bu inançları vatandaşların ortak diniyle böyle mutabakata dayalı bir şekilde bağlantılı görmeleridir. İstedığınız kiliseye gidin, yeter ki gidin. Bu yaklaşım sonradan sinagogları da kapsar hale gelir. Dua kahvaltılarında rahiplerin, Protestan papazların ve hahamların yanı sıra imam da gelmeye başladığında, mutabakata İslam’ın da davet edildiğinin sinyali verilmiş demektir.

Yani kişi inancı veya dinsel kimliği *aracılığıyla* Amerikan toplumu-na entegre edilebilir. Jakoben Cumhuriyetçilerin “laïcité” formülüne, dinsel kimliğin (varsa) göz ardı edilmesi, kenara itilmesi veya özelleştirilmesiyle entegrasyonu gerçekleştirme anlayışına terstir bu.

Bu eski entegrasyon formülünün ABD’de çok geniş bir mutabakata kabul edilmiş olması, göçmen azınlıkların ABD toplumuna dinsel kimliklerini ön plana çıkararak girmelerini avantajlı kılar. Alternatifi ırksal perspektiften algılanmak olan bazı azınlıklar için de geçerlidir bu; ırk ABD toplumundaki çeşitliliğin diğer büyük boyutudur ve ona dayalı ilişkiler genellikle gergin ve çatışmalıdır.

ABD toplumunun Amerika’nın (veya Avrupa’nın) istisna oluşunun sebebinin açıklanmasında faydalı olabilecek kritik bir özelliği, dinsel kimlikler yoluyla entegrasyon konusunda köklü ve olumlu deneyimlere sahip olmasıdır, oysa Avrupa’da bu kimlikler bölünme faktörleri olmuştur: Muhaliflerle ulusal kilisenin ya da kiliseyle ruhban sınıfından olmayan güçlerin kutuplaşmalarına yol açmıştır. Ve ABD toplumunun başka yerlere nispetle olumlu olan bu deneyimleri, çeşitlilik boyutuyla ve hâlâ derin bir şekilde sorunlu olan ırk meselesine ilişkin deneyimlerle yan yana durmaktadır. Gerçekten de “beyazlık” kavramı Amerikan tarihinde evrilmiştir. Esmer Güney Avrupalı Katolikler gibi önceden dışlanmış bazı grupların sonunda kabul görmelerinin sebebi, inançlarının ortak vatandaş dinine dahil edilmesidir.³⁸

Yani göçmenlerin müşkülâtı (örneğin sosyal ağ oluşturma zorunluluğu) buradaki tek mesele değildir, hatta temel mesele bile değildir; asıl kritik faktör ev sahibi toplumun yapısal özelliğidir, dinsel kimlikle entegrasyon sağlama yoludur. Ama bu tarihsel deneyim, Avrupa'yla aradaki farkı az çok açıklamaya başlı başına yeter.

(2) Farklılaşmayı doğuran başlıca faktörlerden bir başkası Avrupa toplumlarının hiyerarşik doğası olabilir. Örneğin Britanyalı elitler, özellikle de entelijansiya 18. yüzyıldan beri bölünmüş bir kültürde yaşadılar; bazı yoğun dindarlık dönemlerinde inançsızlık daha az göze çarpmış olabilir, ama hep vardı. Gerçi benzer bir durumun Amerikan entelijansiya için de geçerli olduğu söylenebilir, ama inançsızlığın o toplumdaki yeri çok farklıydı. Hürmette kusur etmez Britanya toplumunda elit yaşam tarzının sahip olduğu prestije ABD'de pek rastlanmıyordu. Dolayısıyla Britanya toplumunda elit inançsızlığı hem uyum sağlamaya daha etkili bir şekilde direnebiliyordu, hem de başka düzeylerdeki insanlara daha cazip modeller sunabiliyordu. Yine burada da başka Avrupa toplumlarıyla paralellikler görülür ve bu toplumların hepsi de bu açıdan ABD'ye zıttır.³⁹

Elitlerin bütün bir toplumun yönelimini, “dinsel tahayyülünü” belirleme kapasitesi çok önemli bir faktör haline gelebilir. Amerikan akademik dünyası, inançsızlığa en az Avrupa'daki emsali kadar derinden yatırım yapmış olsa gerektir. Örneğin sosyal bilimlerle tarihin temel varsayımları eşit ölçüde sekülerist görünür. Ama bu, Amerika'da genel toplumun büyük bölümünü etkilemezmiş gibi görünürken, Avrupa ülkelerinde elitlerin zihniyeti dinin konumuna ilişkin genel kanıyı belirlemiş gibidir. Avrupa halkları burada eleştirdiğim, istikrarlı bir gerileyiştikten bahseden genel geçer sekülerleşme öyküsünü Amerikalıların yapmadığı şekilde içselleştirmiş gibidir.

Atlantik'in iki tarafındaki bu birbirinden farklı öykülerin gücü, anketlerle elde edilen ilginç bir bilgiyle sergilenir gibidir. Dinsel faaliyet düzeyiyle -örneğin kişinin kiliseye hangi sıklıkla gittiğiyle- ilgili anketlerde, Amerikalıların kiliseye gitme sıklıklarını abartmaya, Avrupalılarınsa olduğundan az göstermeye meyilli oldukları görülmüştür. Bu düzeyde, “normalde” olması gereken şey fikri, verilen yanıtları etkilemektedir. Ama belki asıl mesele daha derindir. Belki de dinin gözden düşmekte olduğu ve bunun bir “modernlik” belirtisi olduğu fikri insanların dinsel inançlarıyla faaliyetlerini olduğundan az göstermelerine yol açmakla kalmayıp, bunları gerçekten azaltmaktadır da. Sekülerleşme kuramına duyulan inanç, burada bir “kendini gerçekleştiren kehanet” işlevi görebilir kısmen.⁴⁰

(3) Ama belki de Amerika'nın istisna oluşunun asıl sebebi bu toplumun başından beri neo-Durkheimcı kalıbın dışına hiç çıkmamış tek toplum olmasıdır ("eski" İngiliz Milletler Topluluğu'nun ülkelerini saymazsak). "Eski Rejim" unsurlarının veya paleo-Durkheimcı unsurların bir kısmı tüm Avrupa toplumlarında vardı; anayasal monarşileri bile sarmalayan ritüeller gibi belki daha çok kalıntı düzeyindeydiler, ama çoğunlukla yeterince önemliydiler... Örneğin devlet kiliselerinin (sözde ya da değil) ve kendi "religion du terroir"larına sahip taşra cemaatlerinin varlığı önemliydi. İspanya'dan Britanya'ya veya İsveç'e geçtikçe *paleo* ile *neo* oranı epey değişir, ama bütün Avrupa devletlerinde bu ikisinin bir kombinasyonu vardır; Amerikan dinsel yaşamıysa tamamen Seferberlik Çağındadır.

Bunun anlamı, Eski Rejim (ER) yapılarından doğan dinamiklerin bir kısmının, değişen ölçülerde bütün Eski Dünya toplumlarında görüleceğidir. Bu dinamiklerden biri, erk ve imtiyaz için yerleşik dini kullanma dürtüsünü neredeyse karşı konulmaz kılan eşitliksiz bir topluma ait devlet kilisesine tepki verilmesidir. Böyle bir kiliseye mutlaka tepki gösterilir ve bu tepki, dışlayıcı hümanist seçeneklerin 18. yüzyıldan beri süregelen erişilebilirliği göz önüne alındığında, militan inançsızlığa kolayca dönüşebilir; bu da halkın yerleşik ruhban sınıfına karşı memnuniyetsizliğini kanalize etmekte kullanılabilir. Fransa'da ve İspanya'da, hatta bir ölçüde Prusya'da bu dinamiğin iş başında olduğunu görüyoruz. Britanya'da ise, halkın ruhban sınıfı karşıtlığının genellikle resmi kilise aleyhtarlığıyla sınırlı kaldığını gördük. Ama burada bile, Tom Paine ve Godwin gibi figürlerin başını çektiği bir alternatif akım vardı baştan beri; oysa bu fikirler ABD'nin erken tarihinde aynı etkiyi uyandırmadılar. İkinci Büyük Uyanış, kurucular arasında çok sayıda bulunan deistlerin (ki bunların başında Jefferson gelir) etkisini büyük ölçüde azaltmış gibidir.

Bu vakalarda önemli olan diğer dinamik, ER formlarını ve seferberlik formlarını aynı anda etkileyen kopuşun dinsel inanç üzerindeki olumsuz etkisinin, tek başına neo-Durkheimcı yapılara yöneltilen bir itirazdan elbette daha büyük bir şey olmasıdır. Fransızlara dönüştürülen köylüler, inançsızlıktan yalnızca neo-Durkheimcı seferberlik tarzlarıyla kurtarılabildiklerine göre, bunların zayıflatılmasının inancın, en azından ibadetin üstündeki istikrarsızlaştırıcı etkisi çok daha büyüktür. Öte yandan, Seferberlik Çağına geçişi inançta kayda değer bir azalma yaşamadan tamamlamış bir toplumda, bu seferberliğin önceden egemen olmuş tarzlarının zayıflatılmasının çok daha hafif bir etkisi olacağı barizdir.

(4) Amerika ile Avrupa arasındaki farka ilişkin sorumuzu şu şekilde sorarak netleştirebiliriz belki. Buradaki temel savım, 60'ların kültürel devriminin eski dinsel formları istikrarsızlaştırdığı ve dolayısıyla onu yeni formların gelişmesinin takip ettiğidir. Bir cinsel devrimin eşlik ettiği yeni ve güçlü otantiklik etiği, 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başının güçlü dinsel formlarını iki yoldan alaşağı etti. Birincisi, inancın siyasi kimlikle neo-Durkheimcı şekilde örtüşmesini baltaladı; ikincisiyse, dinin sözde uygarlık ahlakıyla kaynaştırılmasının başlıca örneklerinden birini, dinsel inanç ile medeniyetle ilişkili olduğu düşünülen belirli bir cinsel ahlak arasındaki yakın bağı kopardı.

Dolayısıyla sorumuz şu şekilde sorulabilir: Bu istikrarsızlaştırma, dinsel ittifakın ve ibadetin, hatta bir bakıma dinsel inancın azalmasına neden ABD'de değil de Avrupa'da yol açtı?

ABD konusunda, yanıt kısmen barizdir: Din, siyasi kimlik ve uygarlık ahlakı arasındaki bağların gevşetilmesine karşı büyük bir direniş vardı. Hatta ülkeyi temelde Tanrı'nın idaresindeki bir ulus olarak gören ve büyüklüğünü belirli "ailevi değerlere" borçlu olduğunu savunan Amerikan vatanseverliği tarzı hâlâ çok güçlüdür. Bu tarz, Amerika'nın doğasının değiştirilmesi olarak gördüğü her şeyle mücadele etmeye hazırdır. ABD'de bu din tarzı hâlâ oldukça güçlüdür.

Britanya'da ise tersine, yukarıda ulus, ahlak ve din arasındaki ege-men sentez dediğim ve eskiden Britanya'yla ABD'deki versiyonları birbirine çok benzeyen anayasal-ahlakçı vatanseverlik çok daha az güçlüydü ve ona karşı gösterilen direniş çok daha fazlaydı. Bu özellikle, Britanya toplumu için Amerikan toplumuna kıyasla çok daha travmatik olan Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında geçerliydi. Bu felaketin Britanya'daki uygarlığa yönelik tehdidini birçok kişinin inançlarına yönelik bir tehdit olarak algıladıklarını yukarıda savunmuştum. Dolayısıyla neo-Durkheimcı etkinin yol açtığı güçlü anlayış, herkesin belirli bir ahlaki ya da tinsel kurallar bütününe paylaştığı ve güçlü kolektif ahlaki deneyimimizin bu şekilde kavranabileceği anlayışı Britanya'da daha çabuk gözden düştü ve kurallar bütünü zayıflattı; Amerika'da ise birçok insan, kısmen yukarıda özetlediğim nedenlerden dolayı, kişinin Amerikanlığını bir kiliseye katılmakla gösterebileceğini hissettiler ve hissetmekteler. Yukarıda sava göre, bu açıdan bakıldığında diğer Avrupa toplumları Britanya'ya benzerler; aynı tarihsel deneyimleri ve benzer sonuçları yaşamışlardır.⁴¹

Bu sava karşı, 1950'lerin aile-din-vatanseverlik bileşkesinin vatan-daşlık hakları, Vietnam ve dışavurumculuk dönemlerinde maruz kal-

dığı üçlü saldırıdan bahsedilmelidir. Britanya’da Birinci Dünya Savaşı’nda yaşanan durumun benzeri değil midir bu? Olabilir, ama herkesin böyle düşünmediği barizdir. Aslında bu döneme verilen farklı tepkiler, çağdaş ABD siyasetindeki “kültür savaşlarını” vurgular gibidir. İnancın, ailevi değerlerin ve vatanseverliğin kaynaşması, görünüşe göre Amerikan toplumunun yarısı için hâlâ öyle önemlidir ki, hem onun temel değerlerine meydan okunmasına (örneğin kürtaj ya da eşcinsel evliliği için mücadele edilmesine), hem de kendi inançlarıyla rejimin arasındaki bağlantıya meydan okunmasına (örneğin okul dualarına, “Tanrı’nın idaresindeki” deyişine vs. itiraz edilmesine) canları sıkılır.

Ayrıca birçok Amerikalı, sağcı olmayanlar bile, ABD’nin “Tanrı’nın idaresindeki tek bir ulus” olması fikrinden hâlâ hiç rahatsızlık duymazlar. Bu kimlikten rahatsız olan kişiler üniversitelerde ve (bazı) medya organlarında egemen olsalar ve seslerini yükseltse de, sayıları fazla değildir. Amerikan kimliğinin Kitabı Mukaddes’e dayandırılmasına direnmek isteyen kişilerin doğal müttefiki olarak görülebilecek, Hristiyan veya Yahudi olmayan göçmen gruplarının, o dine dayalı kimliğin kendilerini kapsayacak şekilde genişletilmesini istemeyi yeğlemeleri bu duruma katkıda bulunur. Bugün artık toplu dualarda rahiplerle hahamların yanında imamlar da yer almaktadır ve bu dinlerarası birlik özellikle de 11 Eylül sonrası gibi kriz ya da felaket zamanlarında belirginleşir.

Bir başka deyişle, ulusal entegrasyonda dinsel kimliğin süregelen önemi Amerikalıların çoğunluğunun “Tanrı’nın idaresindeki tek bir ulus” olmaktan mutluluk duymalarını sağlar; gerçi kürtaj ve eşcinsel evliliği gibi alanlarda bu sözün gerektirdikleri hakkında başkalarıyla şiddetli tartışmalara girdikleri de doğrudur. “Mavi” eyaletlerdeki, dinci sağın bağnazlarından tiksinen seçmenlerin çoğu, egemen kiliselerin üyesi olmalarına karşın, mezheplerin uyum içinde bir arada var olmaları formülünü seve seve ve saygıyla benimserler.

Bunun sebeplerinden biri, ABD’deki dindarlarla Avrupa’daki dindarlar arasındaki sayı farkıdır. Ama iki tarafın ulusal kimliğe birbirinden farklı yaklaşması da etkilidir. Avrupa 20. yüzyılın ikinci yarısında, daha önceki milliyet anlayışı konusunda sessizliğe bürünmüştür ve bu yüzyılın ilk yarısında olanlar bunun sebebini açıklar. Avrupa Birliği, ne kadar yıkıcı olduklarının tam bir bilinciyle eski formları aşma girişimi üzerine kurulmuştur. Kendini yücelten eski milliyetçiliklerin mutlak özgüveni artık yalnızca radikal sağda görülür; diğer herkes ise radikal sağın bir veba, muhtemelen ölümcül bir hastalık ve Avrupa

karşıtı olduğunu düşünmektedir. Savaşın, “haklı” bir savaş olsa bile, millî projenin üstünlüğünün ifadesi olması Avrupalıların hemen hepsini derinden rahatsız eder.

ABD’deki yaklaşımsa çok farklıdır. Bunun sebeplerinden biri, Avrupalı kuzenlerine kıyasla geçmişlerindeki utanç verici şeylerin sayıca az olmasıdır belki de. Ama yanıt basit bence. Egemen güçseniz, kendi haklılığınıza tamamen inanmanız daha kolaydır. Geçmişteki utanç verici olaylar, “tarih savaşlarını” sürdüren cesur entelektüellerin çabalarına karşın kararlılıkla görmezden gelinebilir. Almanların çoğu Birinci Dünya Savaşı sloganı “Gott mit uns”⁴² hatırlatıldığında ister istemez irkilir (İkinci Dünya Savaşı’ndansa ne kadar az bahsedilirse o kadar iyidir).⁴² Çoğu Amerikalı ise Tanrı’nın hangi tarafı tuttuğundan emindir. Bu bağlamda, geleneksel neo-Durkheimcı tanıma uygun yaşamak çok daha kolaydır.⁴³

Yani birkaç paragraf önceki irdelememe geri dönersem, geleneksel Amerikan sentezi, yani “vatandaş diniyle” güçlü bir neo-Durkheimcı kimliği başta mezhepçi olmayan Hıristiyanlık çerçevesinde kaynaştıran sentez, Britanya’daki benzerinin tersine hâlâ “sıcak” safhadadır. Orijinal vatandaş dini giderek Protestan tabanının ötesine yayılsa da artık öyle bir aşamaya gelmiştir ki, uygarlık düzeniyle arasındaki ilişki hâlâ güçlü olsa da dinle bağlantısı şimdi birçok sekülerist ve liberal dindar tarafından sorgulanmaktadır. Okul dualarının yasaklanması, kürtaç ve yakın zamanlarda tartışılmaya başlanan eşcinsel evliliği gibi meseleler gerilime yol açıyor. Daha önce “kültür savaşından” bahsetmişim, ama “la guerre franco-française” benzetmesi de yapılabilir; ne de olsa ortada, milliyetçiliğin (büyük güç şovenizminin de) hâlâ güçlü olduğu bir ortamda ulusal kimliğin birbirine taban tabana zıt iki ayrı ideolojik kodlanışı söz konusu. Şiddetli ihtilaflara davetiyedir bu.⁴⁴

(5) Bunlar bize yanıtın yarısını veriyor. Diğer yarısıysa, post-Durkheimcı bir duruşu benimsemeye gönüllü olan ve geleneksel cinsel ahlakı eleştiren kişiler için, Amerikan dinsel çoğulculuk tarihinin daha kişisel ve deneysel birçok dinsel form seçeneğini sunmasıdır. William James 20. yüzyılın kültürel devriminden çok önce yayımlanmış, asırlık kitabında bize bunun birçok örneğini vermiştir bile.⁴⁵ Bir başka deyişle, neo-Durkheimcı ve ahlakçı tarzların dışına çıkan dinsel yaşam modelleri ABD’de zaten yaygın ve bilindiktiler. Artık bu yönlerde keşif yapmak isteyen insanların alabilecekleri örnekler vardı.

ABD 19. yüzyılın başından beri, gayet Amerikanvari şekilde ifade edilen dinsel özgürlüğün yuvası olmuştur: yani bir dinsel seçim ülkesi olmuştur. İnsanlar yeni mezhepler kurarlar, yeni mezheplere katılırlar, mezheplerden ayrılırlar vs... Onları Otantiklik Çağına hazırlayan bir bakıma dinsel kültürlerin bütünüdür ve bu, 20. yüzyılın ikinci yarısında bu çağın kitle kültürünün bir özelliği haline gelmesinden önce bile olmuştur. Otantiklik etiğinin 1960'lardan önce Atlantik'in her iki tarafındaki kültürlü elitler tarafından benimsendiği doğrudur, ancak savaş sonrasında üniversitelerin sayısının hızla artmasından bile önce ABD'deki eğitimlilerin nüfusa oranı çok daha yüksekti.

Dolayısıyla bu değişimin tamamı Amerika'da çok daha az istikrarsızlaştırıcıydı. Avrupa'daysa daha özgün post-Durkheimcı formların geçmiş örnekleri yok denecek kadar azdı. Örneğin Almanya'yla Fransa'yı ele almamız yeterlidir; bu ülkelerde yeni "tarikatlar" insanları derinden rahatsız eder. Fransız ateistleri bile, dinin nefret etmeye bayıldıkları standart Katolik formun dışına çıkması karşısında biraz dehşete kapılırlar.

Yukarıdaki savımdan doğan sorunun yanıtı bu kadar. Bu yanıtın beni yarı yarıya, belki daha kesin konuşursam yarıdan biraz daha çok tatmin edebildiğini itiraf ediyorum. ABD'yle ilgili yukarıdaki uslamamanın doğru olduğunu düşünüyorum; ve Avrupa'da neo-Durkheimcı tepkiye rastlanmaması doğru ve anlaşılır geliyor. Yine de şu sorulabilir: Avrupalılar neden yeni formlar icat etmekte daha yaratıcı değiller? Neden en azından bu hızlı iletişim ve uluslararası yolculuk çağında habersiz olmadıkları Amerikan modellerini taklit etmiyorlar?

Belki de yanıt ancak uzun vadeli faktörlerde aranabilir. Bu faktörlerden biri yukarıda bahsettiğim gibi, Eski Rejim'in tarihsel gölgesinin Avrupa'daki devamlılığı olabilir. Ulusal (veya ulusal düzeyde kurulmuş ama uluslararası da olan) kiliselerin hegemonyası, kontrolcü rollerini yitirmelerinden yüzyıllar sonra bile hâlâ insanların yaklaşımlarını belirlemektedir ve bu, hegemonyanın dinsel çoğulculuk tarafından büyük ölçüde zayıflatıldığı Britanya gibi yerlerde bile geçerlidir belki de. ABD'de ise bu durumdan eser yoktu. Otantiklik etiğinin iki kıtadaki etkisinde bu belirleyici olmuş olabilir. Amerika'da bu yeni değer, dinsel ifade tarzlarıyla kolayca ilişkilendirilebilirken Avrupa'da dini toplumsal standartlarla, otoriteyle, halkların arasındaki düşmanlıklarla ve hatta şiddetle ilişkilendirmek daha kolaydı. Çoğu Amerika'nın çoktan reddettiği geçmişin bu yükünü, dinle birlikte gelen bu

itaatkârlık ve uyum sağlama yükünü gençler de dahil olmak üzere birçok Avrupalı sırtlanır. Bu durumda, kişinin kendi yolunu bulması davetinin Avrupa’da ABD’ye kıyasla daha çok insanı din dışı anlam formlarının peşine düşmeye yöneltmesi kaçınılmazdı.

Dahası dinin otantiklik düşmanlığıyla bu şekilde özdeşleştirilmesi sekülerleşme öyküsünün, yani özerkliğin ve serbestçe keşfedilen kimliklerin artmasının dinin gözden düşmesine kaçınılmaz olarak yol açacağı fikrinin itibar kazanmasına katkıda bulundu. Ve bu öykünün genel kabul görmesi, kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak dinsel inancın ve pratiğin azalmasına yol açtı.

Burada sadece tahminlerde bulunduğumu itiraf ediyorum. Sekülerleşme kuramının bir bakıma kritik meselesi olan bu farklılığın tamamen tatmin edici bir açıklamasını yapamam.⁴⁶

10

Bu irdelemeyi az çok sonuca bağlamaya çalışabilirim belki. 18. yüzyılın (kısmi) elit inançsızlığından, 21. yüzyılın (daha yaygın ama hâlâ kısmi) inançsızlığına, ama aynı zamanda dinden soğuma ve uzaklaşma noktasına nasıl geldiğimizi açıklamaya çalışıyorum. Bu beni sekülerleşme kuramının alanına getirdi; ve “ortodoks” versiyona katılmadığımı, “revizyonist” tarihçilerle sosyologlarsa katıldığımı belirttim. “Modernite” ile dinsel inancın birbiriyle uyumsuz kimi yönlerinin inançta/pratikte yol açtığı doğrusal bir gerilemeyle karşı karşıya değiliz (istatistiklerden bahsetmiyorum!). Görünüşe göre çoğunlukla içten içe kabullenilen bir öncülü, insan motivasyonunun bu sekülerleşme ana anlatısındaki yerine ilişkin öncülü kabul etmiyorum. Özellikle de din hasretinin, Chantal Milon-Delsol’un “désir d’éternité”⁴⁷ (ebediyet arzusu) dediği, içkin ötesi bir dönüşüm perspektifine duyulan hasretin ve verilen tepkinin modernitede hâlâ güçlü bir bağımsız motivasyon kaynağı olduğunu savunuyorum.⁴⁸

Her halükârda, inançta ve pratikte gerilemenin gerçekleştiği ve bunun ötesinde, inancın geçmiş yüzyıllarda yararlandığı dokunulmazlık statüsünü yitirdiği barizdir. Başlıca “sekülerleşme” fenomeni budur. Geriye kalan, bunun tam olarak neleri içerdiğini anlamaktır sadece. Basitlik adına, tezimi bir başka “kayıp öyküsü” şeklinde kurabilirdim. Bunun için, bu sürecin her safhasının yeni kimlikleri, toplumsal tahayyülleri, kurumları ve pratikleri içerdiğini şimdilik göz ardı etmem gerekirdi. Ama olumsuz kısma odaklanırsam, genel geçer kuramla aradaki fark netleşecek.

Şu oldukça şematik soruyu sorabiliriz: 1500 yılında insanları (daha doğrusu hemen herkesi) inançsızlık konumunu benimsemekten alıkoyan neydi? Bir yanıt şudur: Sihirli dünyaydı; bazıları kötü ve yıkıcı olan ruhların ve doğaüstü güçlerin bulunduğu bir kozmosta insanın iyi gücün, yani kötülüğe karşı siperimizin dayanak noktası olarak görülen her şeye tutunması gerekiyordu. Bir başka yanıt şudur: İnanç toplumsal yaşamla öyle bütünleşmişti ki, biri olmadan diğerini düşünmek bile güçtü. Ve bu iki yanıt başta bağlantılıydı: Bütünleşmenin bazı yönleri iyiliğin kolektif kullanımını, Tanrısal gücün ruhlar dünyasının tehlikelerine karşı koruma sağlamasını içeriyordu; kilise bölgesinde düzenlenen “sınırları dövme” gibi seremoniler bunu gösterir.

Bizi bugünlere getiren inşa faaliyetini bir tarafa bırakıp işin olumsuz tarafına bakarsak, aradan geçen yüzyıllarda sihirli kozmos dağılmıştır (sihre duyulan inancın bazı unsurları hâlâ vardır, ama bir sistem oluşturmazlar ve toplumsal boyutta paylaşılacak yerine tek tük bireyler tarafından benimsenirler). Sonra modern ahlaki düzen bağlamında, inancın uygulanabilir bir alternatifi, dışlayıcı hümanizm formları sunuldu ve bunları da hem inanç, hem de inançsızlık formlarının çoğalması takip etti ki buna “nova” adını verdim. Bütün bunlar, Tanrı’nın varlığını sosyal alanda konumlandıran eski toplumsal formlara, paleo-Durkheimci formlara ve daha genel olarak “Eski Rejim” formlarına meydan okunmasına, onların zayıflatılmasına ve dağılmasına yol açtı. Başlangıçta bu gerilemeden en çok neo-Durkheimci formlar ve Eski Rejim yapılarıyla topluluklarının harabeleri üzerine kurulan diğer Seferberlik Çağı formları faydalandılar. Ama sonraki gelişmeler, uygarlığın düzenli olması için Hristiyan olması gerektiği iddiası dahil olmak üzere bunların da altını oydu. Tanrı’ya inancın, (kısmen) tadını çıkardığımız düzenli hayat için gerekli olduğu fikrinin genel kabul gördüğü toplumlarda yaşamıyoruz artık.⁴⁹

Çoğulcu bir dünyada yaşıyoruz; buradaki birçok inanç ve inançsızlık formu sürtüşüyor ve dolayısıyla birbirini zayıflatıyor. Bu dünyada inanç, onu “bariz” ve itiraz edilemez kılan toplumsal matrislerden birçoğunu yitirdi. Tamamını değil elbette; bazı sosyal çevrelerde inanç “varsayılan” çözüm hâlâ: Aksini gösteren güçlü sezileriniz yoksa, size genele uymanız gerekiyormuş gibi gelecektir. Ama inançsızlığın varsayılan çözüme yakın gibi görüldüğü sosyal çevreler de var (akademik dünyanın önemli bir kısmı da bu çevrelere dahil). Yani zayıflama genel olarak arttı.

Bu “kayıp öyküsü” anlatısını sürdürmek istersek, inancın toplumsal matrislerini yitirmesi ve dolayısıyla gerileyip zayıflaması şeklinde tanımlanan sekülerleşmenin sonunda “adil rekabet” ortamı oluşturduğunu, çünkü daha önce bu matrislerin inanca avantaj sağladıklarını söyleyebiliriz. Ama bu fikir saçmadır, çünkü ortada bir rekabet ortamından çok tesadüfen oluşmuş bir alan var; iki taraf da bazı avantajlara sahipler. İncil Kemerî’nin⁵⁰ iklimiyle şehir üniversitelerinininki aynı değildir.

Bu dünyanın, inancın kaderinin, başkalarını etkileyebilen bireylerin yoğun sezilerine her zamankinden çok daha fazla bağlı olduğu bir dünya olduğunu söyleyebiliriz. Ve bugün de insanlar bu sezileri sorgusuz sualsiz kabul etmeyecektir. Kimileri (birçok inançlı da dahil olmak üzere), bu çığır açıcı gelişmeyi Hristiyanlığın gerilemesi olarak görecektir. Kimileriye Hristiyanlık dünyasının gerilemesinin hem kayıp, hem de kazanç getirdiğini düşünür. Kolektif yaşama ilişkin bazı derin kavrayışlar yitirildi, ama Tanrı’yla ilgili durumumuzun başka yönleri, örneğin Yeşeya’nın “gizli Tanrı”dan bahsederken kastettiği boyut ön plana çıktı. 17. yüzyılda, bunu takdir edebilmek için Pascal olmak gerekiyordu. Şimdiyse gündelik yaşamımızın parçasıdır.

Bu çoğulculuğun ve karşılıklı zayıflatmanın sonucu çoğunlukla dinin kamusal alandan uzaklaşmasıdır. Bu bir bakıma kaçınılmazdır ve şimdiki koşullar altında iyidir. Adalet modern demokrasinin çeşitli inanç duruşlarına eşit mesafede durmasını gerektirir. Bazı kamu organlarının, örneğin mahkemelerin bu duruşların herhangi birinden türetilmiş öncüllerden bağımsız olmaları gerekir. Birliğimiz temelde, dinsel olan ya da olmayan farklı farklı toplulukların farklı farklı sebeplerle kabullendikleri *modern ahlaki düzenden* esinlenilmiş bir siyasi etiğe, demokrasiye ve insan haklarına bağlıdır. John Rawls’un “örtüşen mutabakat” şeklinde tanımladığı bir dünyada yaşıyoruz.⁵⁰

Ama bir başka açıdan bakıldığında, José Casanova’nın savunduğu gibi,⁵¹ dinin tartışılması büyük ölçüde kamusal alanda gerçekleşecektir. Demokrasi her vatandaşın ya da vatandaş grubunun kamusal tartışmalarda kendisine en anlamlı gelen dilde konuşmasını gerektirir. İhtiyatlılığımız konuşmalarımızda başkalarının huyuna suyuna gitmemizi öğütleyebilir, ama bunu yapmak vatandaşlıktan kaynaklanan konuşma hakkının katlanılmaz şekilde kısıtlanması anlamına gelir.

ABD’nin güney eyaletlerinin çoğunu kapsayan ve Evanjelikal inancın güçlü olduğu bölgeye verilen isim—y.n.

Hristiyanlık dünyasında yaşama hissi azaldıkça ve bizler dizginleri elinde tutan veya bütünün adına konuşan bir tinsel ailenin var olmadığını kabul ettikçe, düşüncelerimizi ifade etmekte kendimizi daha özgür hissedeceğiz ve bu düşünceler bazen din tartışmalarında kaçınılmaz bir şekilde formüle edilecek.

Bu gelişmenin ardında Grace Davie'nin değindiği bir (görünüşe göre) paradoksun yattığına, bazı Anglikan piskoposların Thatcher hükümetine uluorta veryansın etmeye tam da 1960'lardan sonraki büyük gerilemenin ardından başladıklarına inanıyorum.⁵² Anglikan liderlerinin yerleşik bir kilise olmanın zihinsel ağırlığından kurtulup da fikirlerini açıkça ifade etmelerinin, ancak o ani gerilemeden sonra gerçekleştiğini söyleyebiliriz belki de.

Olumsuz öykü ana anlatı olarak ancak bu kadar katkı sunabilir. Ama günümüzdeki arayış tinselliğinin olumlu yönlerini vurgulayan bir tamamlayıcı anlatıyı buna ekleyebiliriz de. "Olumludan" kastım, illa onaylamak istediğimiz yönler değil; çağımızın alaşağı ettiği şeylerden çok, çağımızın belirleyici özelliklerine odaklanmamızı söylüyorum sadece. Burada akla; Latin Hristiyanlık dünyasının yarım milenyumdan uzun süredir istikrarlı bir şekilde, uzun bir zaman vektöründe, dinsel inancın ve pratiğin adanmışlık gerektiren daha kişisel formlarına yönelişi geliyor. Günümüzde gördüğümüz arayış tinselliği, bu hareketin bir Otantiklik Çağında büründüğü form olarak görülebilir. Disiplinli, bilinçli, adanmış bireysel inançlıları, Kalvencileri, Jansenistleri, dindar hümanistleri, Metodistleri ve daha sonra "yeniden doğuş" Hristiyanlarını üreten uzun vadeli trend şimdi de günümüzdeki, kendi yolunu bulup takip etmeye çabalayan gezgin arayıcıları çıkardı ortaya. Kuzey Atlantik dininin geleceği hem böyle arayışların toplu sonuçlarına, hem de arayış tarzları ile geleneksel dinsel otorite merkezleri arasında, Wuthnow'un deyişiyle yerleşikler ile arayıcılar arasında gelişecek düşmanca, nötr ya da (umamız ki) simbiyotik ilişkilere bağlı.

Kimilerine iç açıcı gelmeyecek bir düşünce bu. Dinsel inancın ve pratiğin düzeyi ne olursa olsun, inançla inançsızlığın çeşitli formları arasındaki adil olmayan rekabet sürüyor. Bu rekabette, inanç tarzları eskiden egemen olan formların hatırlanması sebebiyle dezavantajlılar; bu formlar çağın değer sistemine birçok açıdan aykırı ve birçok insanın tepkisini çekiyorlar hâlâ. Bölük pörçük arayış ortamının gayriihtiyari bir yan ürünü, dezavantajı daha da artırıyor. Bu dezavantaj,

pratiğin terk edilmesinin yeni nesillerin geleneksel dinsel dillerle bağının büyük ölçüde kopmasına yol açtığı gerçeğidir.⁵³ Paul Valadier'nin dediği gibi, yitirilen şey: "C'est en bien des cas l'ouverture même au sens religieux, la compréhension minimale de ce qu'il en est d'un acte de foi, l'expérience toute simple du sacré, ou de Dieu... l'aperception que la foi n'est pas pure absurdité mais démarche sensée et exaltante qui font défaut... le geste même par lequel quelque chose se laisse pressentir de l'univers religieux."⁵⁴ [Pek çok durumda dini düşünceye açık olma, dinde iman edimi olan şeye dair asgari bir anlayış, kutsala veya Tanrı'ya dair bir tecrübe... imanın düpedüz bir saçmalık olmadığına, insanlarda noksan olan mantıklı ve yüceltici bir yaklaşım olduğunun idraki... din sahasında herhangi bir şeyi hissedilir kılan yaklaşımdır.]

Öte yandan, inançsızlık formlarına karşı çıkılmasının sebebiyse modern ahlaki düzene ve onun disiplinlerine karşı duyulan tatminsizlik, bu düzenin ütöpik versiyonlarının hızla eskimesi ve daha fazla bir şeylerin olduğu hissini sürmesidir. Bunlar insanların içkin karşı-Aydınlanmacı yönler de dahil olmak üzere birçok yöne gitmesine yol açıyorlar, ama inanca götüren yollar da açabilirler. İnancın yukarıda saydığım dezavantajlarından biri bu noktada olumlu bir yöne de sahip. İnanç formlarının çağın ruhuna, insanlara kendilerini hapsedilmiş gibi hissettirebilen ve kaçma dürtüsüne kapılmalarına yol açabilen ruhuna büyük ölçüde aykırı düşmesi ve inancın bizi çeşitli çağların birçok tinsel yoluyla ilişkilendirebilmesi, zamanla insanların inanca yönelmelerine yol açabilir. La lotta continua [Mücadele devam ediyor].

Batı Hristiyanlık dünyasının kalbinde, yani Batı Avrupa'da, tıpkı Kuzey ve Güney Amerika'da olduğu gibi gelecek epey belirsiz. Birçok insanın geleneksel inanç dilleriyle bağının giderek zayıflaması, gelecekte gerileme olacağını gösteriyor gibi. Ama bu kaybın yol açtığı arayış, uygun tinsel yaşam formları arayışı vaatlerle yüklü olabilir. Mikha'il Epstein'ın Sovyetler sonrası Rusya'daki durumu tasvir eden sözleri, Avrupa'nın dinsel kimliklerinin "serin" dönemi için de geçerli olabilir.

Epstein iki ilginç makalesinde⁵⁵ "minimal din" kavramını sunar. Ayrıca, dinle ilgili anketlerde "sadece Hristiyan" olduğunu söyleyen kişilerle Ortodoksluk ya da Katoliklik gibi Hristiyan mezheplerine bağlı olan kişileri karşılaştırır. Epstein bu dinsel konumlanmayı iki anlamda "post-ateist" olarak görür. Söz konusu kişiler, her türlü dinsel formu reddeden ve bastıran son derece ateist bir rejimde yetiş-

tiklerinden mezhep seçeneklerinin hepsine eşit mesafedeydiler ve bu seçeneklerin hepsi hakkında da eşit ölçüde bilgisizdiler. Ama bu konumlanma daha önemli bir açıdan, onu benimseyen kişilerin aldıkları eğitime tepki göstermiş olmaları açısından da post-ateisttir; doğru düzgün tanımlanmamış da olsa onları yetiştirilme tarzlarının dışına çıkaran bir Tanrı anlayışı kazandılar.

“Minimal din” kişinin kiliselerden çok yakın çevresinde, ailesinin ve arkadaşlarının arasında yaşadığı; hem bireysel olarak insanların, hem de çevremizdeki mekânlarla nesnelerin özelliklerinin son derece farkında olan bir tinselliktir. Marksist komünizmin vurguladığı, “uzak olana” yönelik evrenselci kaygıya karşılık olarak, “Tanrı’nın imgesini ve suretini” hayatlarımızı paylaştan belirli insanlarda bulup yüceltmeyi hedefler.⁵⁶

Ama bu din tüm mezhepsel yapıların dışında doğduğundan kendi evrenselciliğine, tinsellikle ibadetin çoğul formlarının bir arada var olmalarını doğal kabul eden, bilinçli olmayan bir çeşit doğaçlamacı ekümenizmde sahiptir. Bu tinsellikle yola çıkan insanlar, sonunda bir kiliseye katıldıklarında bile (ki birçoğu öyle yapar), baştaki bakış açılarından bir şeyleri muhafaza ederler.

Minimal inancılı kişi genellikle belirli bir dinsel geleneğe eninde sonunda katılarak; geleneksel bir Hristiyan, Baptist ya da Musevi olur. Ama boşluğun, kırım yankılarını deneyimledikten sonra... yeni açıklık hissini sonsuza dek korur. Tanrı’nın onu ansızın kavrayıvermesi orada, ruhun kırında ve hazırlıksız, vaftizsiz, ilmihsiz gerçekleşir.

Dinsel reformasyona bu yönelişin 21. yüzyıl Rusya’sının ruhuna egemen olacağı tahmin edilebilir. Pre-ateist geleneklerin yeniden benimsenmesi şimdi [1995] dinsel canlanmanın odağı olsa da ateist geçmişin, kır deneyiminin iz bırakmadan silinmesi mümkün değildir ve “boşluğun” bıraktığı bu iz, tarihsel mezheplerin sınırlarını aşan bir ruhsal bütünlüğe ulaşma çabasıyla tezahür edecektir. Tanrı’yı kırdan bulan bu insanlar, mevcut tapınakların duvarlarının, arasından geçemeyecekleri kadar dar olduğunu ve aralıkların genişletilmesi gerektiğini hissediyorlar.⁵⁷

Post-seküler Avrupa için de benzer şeyler söylenebilir belki. Bu terimi kullanırken, son yüzyılda inançta ve ibadette yaşanan gerilemenin tersine çevrileceği bir çağdan bahsetmiyorum, çünkü böyle bir çağ en azından şimdilik mümkün görünmüyor; genel geçer sekülerleşme anlatısının hegemonyasına giderek daha fazla meydan okunacak bir

zamanı kastediyorum. Bunun şimdi gerçekleşmekte olduğu kanısındayım. Ama bu hegemonyanın gerilemeye katkısı olduğuna inandığımdan, onun alt edilmesinin yeni olasılıklar açacağını da düşünüyorum.

“Spiritüel olma, ama dindar olmama” durumu, Epstein’ın Rusya’daki “minimal dinine” bazı açılardan benzer; genellikle dinsel mezheplerin disiplinlerine karşı belirli bir mesafede duran bir spiritüel yaşamı içerir. Buradaki mesafe, dinsel otoritenin iddialarına tepki göstermeyi ve mezhep liderlerine karşı ihtiyatlı olmayı belirtir elbette; Rusya’daki tepki ise militan ateizmin geride bıraktığı “çorak alana” karşı bir tepkidir; mezheplerden uzak durulmasının başlıca sebepleri ise bunlara aşına olmayıştır, cahilliktir. Ama iki durumda da belirli bir ekümenik anlayış yaygındır ve sonradan bir mezhebe katılan ve dolayısıyla “dindar” olan kişiler bile tarikatçılıktan az çok uzak durmayı sürdürürler. Hem Batı’da hem de Doğu’da önemini koruyan bir başka hususa, kişinin kendi tinsel yolundan gitmesine verilen önemin ve Epstein’ın Berdyaev’den yaptığı alıntıda ifade edilen anlayışın, “Bilgi, ahlak, sanat, devlet yönetimi ve ekonomi dinsel olmalıdır, ama özgürce ve içten gelerek, dışarıdan dayatılarak değil,”⁵⁸ anlayışının sürmesidir.

Her halükârda, yeni bir dinsel arayış çağının henüz başındayız ve sonucu kimse kestiremez.

İNANÇ KOŞULLARI

İçkin Çerçeve

1

Böylece 3. sekülerlikle, yani modern Batı'daki inanç koşullarıyla ilgili olan baştaki sorumuza geri dönebiliriz. Basitçe ifade edersek, baştaki sorumuz şuydu: 1500 yılında Tanrı'ya inanmamak neredeyse olanaksızken, modern Batı'da (birçok sosyal çevrede) Tanrı'ya inanmak neden bu kadar zordur?

Yanıtı önceki bölümlerde, bulunduğumuz noktaya gelmemizin öyküsünü anlatarak vermeye çalıştım. Ama "sekülerleşme" öyküleri de çağımızın tinsel durumu hakkında az çok fikir verir (böyle kuramların üçüncü öyküsünü 12. Bölüm'de anlatmıştım). Bu bölümde bunu irdelemek istiyorum.

Önceki bölümlerde ele aldığımız bazı temalara geri dönersek, yanıtın parçalarını birleştirebilir ve daha önce bahsedilen kesişimleri ve birbirini destekleyen değişimleri genel hatlarıyla görebiliriz.

Sihirsizleştirmeden bahsettik. Bunun birçok yönü vardır. Burada önce sihirsizleştirmenin "içsel" yönünden, geçirgen benliğin yerini tamponlanmış benliğin almasından bahsetmek istiyorum. Tamponlanmış benlik için, her türlü düşünce, duygu ve emelin, normalde faillere atfettiğimiz bütün niteliklerin "dış" dünyadan ayrı olan zihinde yer alması, kanıt gerektirmeyen bir olgu olarak görünür. Ruhlara, ma-

nevi güçlere, nedensel güçlere pragmatik bir gözle bakmaya başlayan tamponlanmış benlik, bu tür varlıkları neredeyse anlaşılmaz bulur.

Tamponlanmış benliğin yükselişine bir içselleştirme eşlik etmiştir. Yani bir yanda tamponun kendisi için kritik önem taşıyan *iç/dış* ayrımı, *zihin* ile *dünyanın* ayrı alanlar oldukları fikri, diğer yanda bu *iç/dış* ayrımının Descartes'tan Rorty'ye¹ dek birçok düşünürün epistemolojik kuramlarıyla geliştirilmesi ve bir içsellik dağarcığının, keşfedilmeyi bekleyen bir içsel düşünce ve duygu dünyasının giderek serpilmesi söz konusudur. Çeşitli manevi murakabe disiplinleri, Montaigne, modern romanın gelişmesi, romantizmin yükselişi ve otantiklik etiği sayesinde kendi kendini keşfetmenin sınırları öyle genişlemiştir ki, artık içsel derinliğe sahip olduğumuzu düşünüyoruz. Hatta daha önce kozmosta, sihirli dünyada konumlandırılan derinliklerin şimdi daha çok iç dünyamızda konumlandırıldığını söyleyebiliriz. Eski insanların kötü ruhlar tarafından zapt edilmek dediği şeye biz zihinsel hastalık diyoruz. Bir başka örnek de sihirli dünyanın zengin sembolizminin Freud tarafından psişenin derinliklerinde konumlandırılmasıdır. Ve Freud'un kuramının ayrıntıları hakkında ne düşünürsek düşünelim, hepimiz bu noktayı son derece normal ve ikna edici buluruz.²

İçsel alanlara sahip tamponlanmış benlik, en iyi şekilde Norbert Elias tarafından açıklanmış³ değişimlere uymuştur. Bunlar özellikle de cinsellik ve öfke konularında disiplinin ve özdenetimin geliştirilmesini içeriyordu. Elias'ın tasvir ettiği değişimler, Michel Foucault'nun incelediği⁴ değişimlerle örtüşür. Elias ayrıca çarpıcı bir gelişmeye, insanların bedensel fonksiyonlarını başkalarının önünde gerçekleştirmeleri de (ki şimdi tamamen tabudur) dahil olmak üzere, eski rastgele cinsel ilişki formlarını terk etmeyi de içeren bir titizlik anlayışının gelişmesine değinir. 17. ve 18. yüzyıllarda, soylu ve eğitilmiş insanların mahremiyette directmeye başlamaları egemen yaşam tarzını değiştirmeye başlar. Mahremiyette yakınlığa izin vardır, ama herkesle değil, yalnızca "özel kişilerle". Daha önceki rastgele cinsel ilişki sahası (soylular sofralarda ve başka yerlerde hizmetçilerle birlikte oluyorlardı), şimdi yeni bir mahremiyet/mesafe ayrımıyla bölünmüştür.

Mahrem alan başkalarıyla (birkaç ayrıcalıklı insanla) paylaşılması manasında sosyal bir alandır elbette. Ama içsel alanla mahremiyet bölgeleri arasında da yakın bir bağlantı vardır. Kendi içimizde keşfettiğimiz derin duyguları, sevgiyi, duyarlılığı bu bölgelerde paylaşıyoruz. Aslında bu paylaşım (dualarla, sohbetlerle, mektuplarla yapılan paylaşım) olmasa, yakın muhataplarımızın duygudaş kabulü olmasa,

işsel keşfin büyük bölümü gerçekleştirilemez. İçedönüklük alışkanlıkları kısmen yakın iletişimle öğrenilir ve romanlar (ki eski roman formu büyük ölçüde ya da tamamen mektuplardan oluşuyordu) gibi yeni metinlerin dolaşıma girmesiyle iletişim tarzlarının kendileri, ortak mal haline gelir.

Mahremiyet arayan, disiplinli, tamponlanmış benlik (her ne kadar disiplin ile mahremiyet arasında bazen uyumsuzluk ve gerilim olabilsede) ayrıca kendini giderek daha çok birey olarak görür. Bunun *modern ahlaki düzen* dediğimiz şeyin içerdiği toplum anlayışında açıkça yansıdığını görmüştük. İçinde yaşadığımız toplumsal düzenler kozmik temelli değildir, bizden önce var olmuş değildir, sabit değildir, bize ayrılmış yere geçmemizi beklemez; daha çok, toplum bireylerden oluşur veya en azından bireyler için vardır ve bireylerin toplumdaki yeri, topluma katılma sebeplerini veya Tanrı'nın onlara bu ortak varoluş formunu uygun görmesinin sebebini yansıtmalıdır. Bu sebeplerin temelinde insanların iyiliği yatar; bazı rolleri yerine getirmeleri bakımından anlamlı olan bir iyilik değildir bu, tüm insanların ortak iyiliğidir (bu iyiliğe eşit ölçüde sahip olmasalar bile). İnsanların bu iyiliğe bireysel olarak mı ulaşabilecekleri (örneğin Locke ve Bentham bunu savunuyorlardı) yoksa paylaşılacak, ortak bir iyiliği mi gerçekleştirmeleri gerektiği (örneğin Rousseau, Hegel, Marx, Humboldt bunu savunuyorlardı) konusunda modern toplum kuramında görüş ayrılıkları olacaktır elbette; ama her halükârda insanların iyiliğinden bahsedilir.

Tampon, disiplin ve bireycilik birbiriyle bağlantılı ve birbirini destekleyici olmakla kalmayıp aynı zamanda, burada bahsettiğim gibi, büyük ölçüde Reform süreciyle ortaya çıkarlar. Daha kişisel, adanmışlıkla bağlanan, daha İsa merkezli yeni bir dinsel yaşam formuna; kolektif ritüele odaklanan eski formların yerini büyük ölçüde alacak ve dahası, sadece dindar elitlerin değil herkesin hayatını değiştirecek bir forma duyulan arzu, sihirsizleştirmeyi (dolayısıyla tamponu) ve yeni özdenetim disiplinlerini güçlendirmekle kalmayıp, eski holistik toplum anlayışlarını giderek daha az inanılır ve hatta sonunda neredeyse anlaşılmaz kılar.

Reform sürecinden kaynaklanan şekliyle bireysellik her şeyden önce sorumluluğun yarattığı bir bireyselliktir. Bunun için Tanrı'ya, İsa'ya, kiliseye kişisel bağlılık duymam gerekir. Bebeklerin vaftiz edilmesine karşı çıkılmasına veya kilise üyeliği için bizzat başvurunun şart koşulmasına (kolonyal Connecticut'ta görüldüğü gibi) kadar gidebilir bu. Ama bu kadar abartılmadığı zamanlarda bile kritik rol oynar. Her

Katolik, Paskalya görevlerini yerine getirmek için günah çıkartmalı ve bağışlanmalıdır; artık kimse grubun içinde öylece kaynayıp gidemez. Ama bu ilk bireysellik benliğin incelenmesiyle, ardından da kişisel gelişimle ve nihayet otantiklikle gelişir. Ve bu süreçte doğal olarak, toplumun bireylerin iyiliği için var olduğu fikrinde saklı bulunan araçsal bireyciliği doğurur.

Toplumun bireylerden oluştuğunu savunan bu yaklaşımın pratiğe dökülmesi eski kozmik düzen fikirlerinin, örneğin geleneksel monarşilerin temelinde yatan fikirlerin gözden düşmesine yol açar. Bu bir bakıma sihirsizleştirmenin bir başka yönüydü, çünkü bu kozmik düzen anlayışları doğanın erekselliğini ve toplumsal gerçekliğin temelinde maksat güden güçlerin bulunduğunu savunuyorlardı. Bunlar bir bakıma, köylülerin rölükler ve orman perileri formunda yaşadığı sihirli dünyanın daha yüksek, elit ve akılcılaşmış boyutunu teşkil ederler.

Kozmik düzenler, eski yüksek zaman anlayışlarından ayrı tutulamazlardı. Dolayısıyla modern düzen anlayışı, bizi derin ve mutlak bir şekilde seküler zamana yerleştirir. Ama yukarıda gördüğümüz gibi, kozmik düzenlerin kendi kendilerini sürdürdükleri düşünülürken, Tanrı'nın takdir ettiği yeni toplumsal düzenin insanlar tarafından kurulması gerekir. Bu düzen zaten doğada var olan maksatlı güçlerin bir zeminini değil, yapıcı eyleme dair bir şablonu temin eder. Yeni bağlam, yeni disiplinlerin çoktan aşıladığı bir araçsal yaklaşıma ve yapıcı eyleme özel önem verir.

Araçsal yaklaşım ve zamanın kusursuz biçimde sekülerleşmesi el ele gider. Uygarlığımızda etrafımızda oluşturduğumuz son derece yoğun ortam, yani ölçülen zamanın ortamı, seküler zamanda bulunduğumuz hissini oldukça güçlendirir. Yaşamlarımız dakik zaman ölçümleriyle biçimlendirilir ve bunlar olmadan bugünkü gibi iş göremeyiz. Bu yoğun ortam, zamanı en iyi şekilde değerlendirmeye ve boşa harcamamaya yönelik kapsamlı çabamızın hem koşulu hem de sonucudur. Zamanın bizler için, akılcıca ve avantaj sağlayacak şekilde kullanılması gereken bir kaynağa dönüşmesinin koşulu ve sonucudur. Ve bunun da püriten Reformcuların aşıladığı disiplin tarzlarından biri olduğunu anımsarız.⁵ Araçsal akılcılığın dünyamızdaki egemenliğiyle seküler zamanın yaygınlığı el ele gider.

Demek ki disiplinli bireyin tamponlanmış kimliği, içinde araçsal akılcılığın anahtar bir değer olduğu ve zamanın yaygın bir şekilde seküler olduğu, inşa edilmiş bir sosyal alanda hareket eder. Bütün bunlar "içkin çerçeve" adını vermek istediğim şeyi oluşturur. Arka planla

ilgili tek bir fikri eklemek kalıyor geriye: Bu çerçeve “doğaüstü” düzene zıt olan bir “doğal” düzeni, muhtemel bir “aşkın” düzene karşı kurulan bir “içkin” dünyayı teşkil eder.

Meselenin ironik tarafı şu ki Latin Hristiyanlık dünyasının ortaçağın sonunda ve modern dönemin başında elde ettiği bir başarı olan doğa ile doğaüstünün bu kadar net biçimde ayrılması, doğaüstünün özerkliğini açıkça vurgulamak amacıyla yapılmış bir ayrımdı en başta. “Nominalistlerin” Aquinas’ın “realizmine” başkaldırmalarının sebebi, doğruyu ve yanlış kendisi tayin eden ve “doğa” tarafından kısıtlanamaz olan Tanrı’nın egemen gücünü kabul ettirmektir. Benzer biçimde Reformcular da ilahi düzeni doğanın düzeninden ayırmak için ellerinden geleni yaptılar.

Ama daha önceki bütün uygarlıklarda egemen olan sihirli dünya ve kozmik düzen anlayışlarına son derece tezat olan bu fikir, ancak yukarıda tasvir ettiğim birbiriyle bağlantılı değişimler dizisi sayesinde dünya kavrayışımıza kök salabilir. Bu değişimler dizisi, (tamponlanmış, disiplinli, araçsal failler olarak) dünyamıza ve (karşılıklı çıkar için tasarlanmış toplumları oluşturan sorumluluk sahibi bireyler olarak) toplumumuza uyum sağlama tarzımızda ve pratik özkavrayışımızda derin değişimler gerçekleştiğine işaret eder. Ancak Batı modernitesinin, doğa bilimlerinin Galileo’dan sonraki yükselişiyle birlikte büyük bir kuramsal dönüşümden geçmesi, bu değişimleri iyice yerleşik kılar. Bu durum en sonunda, bugün aşına olduğumuz doğal, “fiziksel” evren resmine yol açtı; bu evren istisnasız kurallar tarafından yönetilir; yaratıcının bilgeliğini ve iyilikseverliğini yansıtır olabilir ama anlaşılması -veya (en azından ilk düzeyde) açıklanması- amaçlanan herhangi bir iyiliğe atıfta bulunmayı gerektirmez; bu iyilik ister Platoncu *idea* formunda, ister Tanrı’nın zihnindeki *idealar* formunda olsun, fark etmez.

Bu hamle yukarıda özetlenen başka bazı hamlelerle ilintiliydi elbette. Özellikle de, Bacon sonrası modern bilimle araçsal yaklaşım yakından bağlantılıydı: Bacon bilimin hedefinin, her şeyi kuşatan hikmetli bir düzeni eşyada keşfetmek değil (ki bunu söylerken Aristoteles’in bilim uğraşını biraz taraflı biçimde tanımlamaktadır), “insanoğlunun yaşam koşullarını iyileştirmeyi” sağlayacak deneyler yapmak olduğunu söyler. Scheler’in yeni bilimleri “Leistungswissen” tarzları olarak tanımlamasının sebebi de budur.⁶

Yeni bilim, dışarıdan müdahaleye gönderme yapmadan (bu müdahalelere bakarak *yaratıcının*, hatta müşfik bir *yaratıcının* varlığını

varsaysak bile), kendi içinde anlaşılabilir bir içkin düzen fikrine açık ve net bir kuramsal biçim bahşediyordu. Bu olurken bir yandan da seküler zamanda araçsal bakımdan etkili olan tamponlanmış bireyin yaşamı, aynı içkin boyutun özyeterliliğinin deneyimlenebileceği pratik bağlamı yarattı. Ve yukarıda belirttiğim gibi, yeni toplumsal anlayış sadece yeni kolektif faillere (bir devlet kurmak, bir hareket başlatmak, bir kilise kurmak için bir araya gelen bizlere) değil, (Newton yasaları kadar istisnasız ve net olduğunu umduğumuz) kendi yasalarıyla yönetilen sosyal gerçekliğin nesneleştirilmesine de yer açtı. Ve gerçekten de bu nesnel anlayış, kolektif eylemimizin etkililiği açısından vazgeçilmezdir.

Dolayısıyla kendine yeterli bir içkin düzende⁷ veya daha da iyisi, bir kozmik, toplumsal ve ahlaki düzenler kümesinde yaşadığımızı düşünmeye başlarız. 7. Bölüm’de bahsettiğim gibi, bu düzenler gayrişahsi olarak görülür. Durumumuza ilişkin bu anlayışın arka planında sahip olduğumuz bir tarih anlayışı vardır: Durumumuzu bu şekilde kavramaya, daha eski ve daha ilkel toplum ve özkavrayış safhalarından geçtikten sonra başladık. Bu süreçte rüştümüzü ispatladık.

Başlangıçta toplumsal düzen bize insanların dünyasındaki şeylerin karşılıklı yarara uygun şekilde bir araya gelmelerinin modelini sunar gibi görünür ve bunun ilahi bir plan, Tanrı’nın idrak etmemizi istediği şey olduğu düşünülür. Ama Tanrı’ya gönderme yapılmaksızın tahayyül edilebilmek, kendine yeterli içkin düzenlerin yapısı gereğidir ve çok kısa süre sonra, uygun modelin *doğa* olduğu sonucuna varılır. Tanrı’yı *doğanın* yaratıcısı olarak görmeyi sürdürürsek bu değişim önemsiz olur elbette; önceki yaklaşımın farklı biçimde ifade edilen bir çeşidi olur sadece. Ama Spinoza’nın açtığı yoldan giderek, *doğanın* Tanrı’yla özdeş olduğunu ve ardından, Tanrı’dan bağımsız olduğunu da düşünebiliriz. *Planın* planlamacısı yoktur. Bir adım daha ileri giderek, *planı* uygarlaşma ve Aydınlanma sürecinde paylaşmaya ve katılmaya başladığımız bir şey olarak görebiliriz. Bunun olanaklı olması kâh evrensel bir yaklaşımı, örneğin “tarafsız seyirci” yaklaşımını benimseyebilecek kapasitede olmamız, kâh fitri sempati duygumuzun bütün insanları kuşatacak denli geniş olması, kâh ussal özgürlüğe olan bağlılığımızın sonunda bize nasıl davranmamız gerektiğini göstermesi sebebiyledir. Bunlar beşeri dünyadaki normatif varlık düzeninin tamamen içkin hale getirilmesinin, artık genel olarak “doğaya” değil, gelişmekte olan insan motivasyonuna atfedilmesinin en sık görülen biçimleridir.

Yani içkin düzen, aşkından soyutlanabilir. Ancak bunun olması şart değildir. İçkin düzen olarak tasvir ettiğim veya en azından tasvir etmeye çalıştığım şeyi modern Batı'da hepimiz tanıyoruz. Bazılarımız onu öte bir şeye açık kapı bırakarak yaşamak istiyor; bazılarımızsa kapılar kapalı olarak yaşıyor. İçkin düzen kapalılığa izin veren, ama bunu talep etmeyen bir şey. Bunu daha fazla irdelemeyi deneyeceğim.

2

Her şeyden önce, her iki taraftan insanların temel motivasyonlarını irdeleyeyim. Şu soruyla başlayayım: İçkin çerçeve nasıl açık kalabilir?

Bunun yanıtının çeşitli unsurlarını önceki sayfalarda görmüştük. Bunlara iyi bir örnek, önceki bölümde “neo-Durkheimcı” anlayış dediğim şeyin, ABD'nin kuruluş dönemindeki “vatandaş dini” paradigmasıydı. Burada, izlememiz gereken planın inayetçi yorumunu görürüz. Toplumsal düzeni kurarken Tanrı'ya (veya deistik açıdan bakıldığında, Evrenin Mimarı'na) uyarız. Bu örnekle açıklamak istediğim genel nitelik, o zamanlar (ve hâlâ) birçok Amerikalının daha yüksek bir gaye ve daha ahlaklı bir yaşam tarzıyla ilgili kavrayışlarının ayrılmaz şekilde Tanrı'yla bağlantılı olmasıdır.

Bunu şöyle ifade edebiliriz. İyiyle kötüyü, soyluyla bayağıyı, erdemliyle fesadı vs. birbirinden ayırt etmemizi sağlayan, “güçlü değerlendirme” dediğim şeyin doğasında, biri (veya birkaçı) diğerinden (veya diğerlerinden) kıyaslanamaz ölçüde yüksek olan koşulları birbirinden ayırt etmek vardır. Yani aşağı olanlar sadece nicel olarak aşağı değildir; yüksek olanın yokluğu, aşağı olanların fazlalığıyla telafi edilemez. Tam tersine.

Böyle ayrımlara yol açan yükseklik anlayışının Tanrı'yla veya on-tik açıdan yüksek (aşkın) bir şeyle köklü biçimde ilişkilendirildiği her yerde, bu yüksek olana duyulan inanç bariz bir şekilde haklı, makul, hatta çürütülemez görünür. Birçok kişi için en yüksek iyi anlayışı, son derece dinsel bir bağlamda gelişmiştir: Örneğin azizlik imgeleri etrafında oluşturulmuştur veya en çok dua ya da toplu ayin sırasında ya da belki dinsel müzik dinlerken anlamlı gelir veya bu kişilerin rol modelleri sofu insanlardır. Herhangi bir tanımlanmış teolojik “fikirden” önce oluşmuş olan, en yüksek iyi anlayışları Tanrı'yla ortak bir töze sahiptir; bundan kastım, bu iynin Tanrı olmadan veya ulvi olanla herhangi bir şekilde ilişkilendirilmeden düşünülemez olmasıdır. “Düşünülemez” buradaki anlamı felsefi söylemlerde genellikle

kavramsal tutarsızlıktan, örneğin “yuvarlak karelerden” ya da “evli bekârlardan” bahsederken kullanılan anlam değil elbette. Daha çok, o insanların deneyimledikleri iyiyi, aşkının herhangi bir formuna gönderme yapmadan anlamlandıramadıkları manasına gelir.

Yeni deneyimler bu bağlantıyı koparabilir. En yüksek iyiye ilişkin fikrimizi değiştirebiliriz veya onun bir içkin bağlamda mümkün olduğunu düşünmeye başlayabiliriz. Veya başkalarıyla yaşadığımız ilişkiler sayesinde, her ne kadar bu deneyimleri anlamlı kılmamızın en iyi yolunun Tanrı’ya gönderme yapmak olduğunu hissetmeyi sürdürsek de, onların farklı şekillerde yorumlanabildiklerini görebiliriz. tanrısız ahlak bize hâlâ tamamen inandırıcı gelmese de artık düşünülemez olmayabilir.

Ama yeni deneyimler bağlantıyı güçlendirebilirler de. Bazen oldukça güçlendirirler, hatta başta aldığımız içkinlik konumunu değiştirmemize yol açabilirler. Önceki bölümde ele aldığımız iyi bir örnek, Büyük Uyanış ve sonraki hareketlerin getirdiği dönüşüm deneyimidir: İnsanlar bu dönemlerde, hayatın gerektirdiği çabaya ve disipline göre yaşama gücünü Tanrı’dan ya da İsa’dan aldıklarını hissettiler ve bu vesileyle evlerini geçindiren daha üretken ve daha itidalli insanlara dönüştüler. Yayılan Pentekostalizm dalgasında ve ABD’deki zenci Müslümanlarınki gibi Hristiyanlık dışı formlarda gördüğümüz üzere bu türden deneyimler günümüzde süregelmektedir. Ancak bu, modern zamanlardaki dinsel dönüşüm anlatısının birçok formundan yalnızca biridir.

Yukarıda bahsedilen neo-Durkheimcı durum bağlantıyı iyice güçlendirir. Mesele sadece benim iyiye ilişkin deneyimim değil, bir ulusun, etnik grubun ya da dinsel hareketin değer ve önem verilen kolektif kimliğinin içinde yer etmiş bir şeydir. Buradaki iyi, Tanrı’yla ortak töze sahip veya aşkın olanla asli bir ilişki içinde görünen kolektif iyidir.

Bu ortak tözlülük durumu, içkin çerçevenin özü itibarıyla aşkına açık bir şekilde yaşanmasının olumlu yollarından biridir. Ama bizim için olumsuz bir şekilde, eksikliğini hissettiğimiz bir şey olarak da var olabilir. İnsanların modern ahlaki düzenin, ona eşlik eden disiplinlerin ve araçsallıkların indirgemeci formları saydıkları şeylere verdikleri çeşitli tepkileri daha önce irdelemiştim. Faydacılık benzeri bazı unsurlar, düşmanca tepkilere maruz kalmıştır ve tek örnek olmamakla birlikte kolay bir örnek sunar. Böylesine indirgemeci bir şekilde tasarlanmış bir düzen bize boğucu gelebilir: Bunun ötesi yok mudur? Yüce gönüllü eylemlere, kahramanlığa, savaşı erdemlerine, daha yüksek bir duyarlılığa veya insanlığa gerçekten bağlılığa, daha zor bir fedakârlık

etiğine ya da daha büyük bir bütünü hissetmeye, evrenle bağlantı içinde olmaya vs. yer yok gibidir.

Bu tepki yelpazesi, örneğin faydacılığa gösterilen tepki, bizi çeşitli yönlerle götürebilir. Kimileri, örneğin Rousseau ve Marx, içkin düzenin içinde kalıp daha radikal ve kapsamlı bir iyilik anlayışı bulurlar. Ancak doğa biliminin ve onu model alan toplum bilimlerinin koyduğu sınırlara riayet etmek isterler. Kimileri içkinliğin içinde kalırlar, ancak bunu eşitliğin ve evrensel refahın ahlaki düzenini reddetme pahasına ve yalnızca azınlık için erişilebilir olan daha yüksek yaşam formlarını yücelterek yaparlar: Bunlar içkin karşı-Aydınlanma formlarıdır. Kimileriye aşkı az çok kabul etmekte veya romantik sanat formlarının oluşturduğu muğlak sınır bölgesinde kalmakta diretirler.

Aşkınlığın bir parçası olduğu olumlu formlara gelince, bunların en yüksek iyi saydığımız şeyle bağlantılı olduklarını görürüz; etik ya da tinsel boyutlarda açığa çıkarlar. Çağımızda, içkin çerçevedeki yaşamımızda geçerliliği olan bir durumdur bu, ama her zaman ve her yerde geçerli değildir. Pagan Almanlar arasında anlatılan Boniface'ın öyküsünü düşünün. Onların kutsal meşe ağaçlarını devirdi... ve hiçbir şey olmadı. Söylenene göre, bu büyük bir gücün alameti olarak görüldü ve birçok kişinin din değiştirmesine yol açtı. Eksen çağ öncesi güç anlayışlarının etken olduğu bu durum, şimdiki durumumuzdan öyle farklıdır ki hayal edilmesi güçtür.

Ama bu, içkin çerçevenin içinde yer alan ahlaki iyilik gibi faktörlerle tamamen sınırlı olduğumuz anlamına gelmez. Bazen, geçmişte ön planda olan ve modern Reform tarafından kenara itilmiş, bastırılmış bazı unsurlar tekrar belirginleşir gibi olurlar. Meryem Ana tezahürleri sayesinde, Czestachowa ve Guadalupe gibi çok daha eski yerlerin devamı niteliğinde Lourdes, Fatima ve Medjugorje gibi yeni hac merkezleri ortaya çıkar. Bu merkezler, bu hac yolculuklarına katılan kişilerin gözünde güce sahip olan yerlerdir. Bu fenomenler Yves-Marie Hilaire'in "festival"⁸ dediği, bizi gündelik yaşamın dışına çıkaran bazı toplu kutlama anlarında da gözlemlenebilen şey bağlamında değerlendirilmelidir. Sandığımız kadar "modern" olmayabiliriz.

3

Peki bu yönde gittiğimizde, içkinliği dışa kapanmaya götüren nedir? Aşkınlıkla ortak töze sahip iynin karşısında, ona denk olarak özde içkin sayılan iyilik anlayışları vardır açıkça. 18. yüzyıldan, Gibbon'la

Voltaire'in ve Hume'un zamanından itibaren, Hıristiyanlığın oldukça aşkın bir versiyonunu modern ahlaki düzenin iyi yönleri için tehlikeli kabul eden bir tepkiye şahit oluruz. Güçlü Hıristiyanlık bazı teolojik inançlara veya kilise yapılanmalarına bağlılığı talep edecektir ve bu, yalnızca karşılıklı çıkarların garantiye alınmasıyla ilgilenmesi gereken toplumu bölecektir. Veya daha yüksek bir iyiye ulaşmamız, insan gönençinin ötesine geçmemiz talebi en iyi ihtimalle dikkatimizi dağıtacak, en kötü ihtimalle tıkr tıkr işleyen karşılıklı çıkar düzenini bir kez daha tehlikeye atacaktır. Aydınlanma insanları, dinin bütün bu tehditkâr formlarına “fanatizm” derler.

Fanatizmin tehdidi altında olma hissi, içkinliğin dışı kapanışının başlıca sebeplerinden biridir. Birçok vakada bu his, başta ruhban sınıfı karşıtlığıyla başlayan bir hareket sonunda Hıristiyanlığın reddine veya daha sonra ateizme götürür. Örneğin 19. yüzyıl Fransa'sındaki ruhban sınıfı karşıtlığında bunu görebiliyoruz.⁹

Ama bu hareket daha da ileri gidebilir. Mesele iynin sözde daha iyi, daha yüksek olanın tehdidi altında olduğu iddiası değildir sadece. İyi daha yüksek reddiyle özdeşleştirilmeye de başlayabilir. Katolik çileciliği reddeden Protestanlık, sözde daha yüce bir görev uğruna Tanrı'nın armağanlarını reddeden keşişleri eleştirir. Son iki yüzyıldaysa aynı eleştiri, duyumsalı reddettiği veya geri plana ittiği gerekçesiyle bu kez Hıristiyanlık karşıtı bir söylem tarafından yapılmaktadır. Buna göre insan için iyi özü itibarıyla duyumsaldır, dünyevidir; onu aşkın bir görevle ilişkilendirmek ondan sapmak, ona ihanet etmek olur.

Burada içkinliğin, hatta materyalizmin ahlaki cazibesinin derin kaynaklarından biriyle, Lucretius'ta zaten hissedebildiğimiz bir şeyle temas ediyoruz. Bir “doğal” düzende bulunduğumuz, daha geniş bir bütünün parçası olduğumuz, onun içine doğduğumuz ve içindeki diğer her şeyi aşsak da onu aşamadığımız veya ondan kaçamadığımız fikrinin oldukça kuvvetli bir çekimi söz konusudur. Bu çekimin bir tarafında aidiyet hissi, memleketimizin parçası olma hissi vardır: doğayla birizdir. Bunu en çok yaz günleri, bahçede otururken, kuş cıvıltılarını ve arı vızıltılarını dinlerken hissederiz. Dünyaya aidizdir. Camus *Noces*'ta [Düğün] bu hissi kuvvetli biçimde uyandırır.¹⁰ Doğanın ötesinde olduğumuz fikrinin bizi çoğunlukla insanlıktan çıkmaya ittiğini düşündüğümüzde bu duygu daha da güçlenir.

Bu aidiyetin bir başka yönü, aşağı doğadan bizler gibi şeylerin türeyebilmiş olmasının bizde yarattığı şaşkınlık hissidir. Burada gizemli bir süreç vardır; anlaşılması gereken derin bir şey vardır. Bu mesele

oldukça ilgimizi çeker; onu keşfetmek isteriz. Doğayı doğaüstünden ayıran mekanikçi zihniyet bütün bu gizemi ortadan kaldırır. Bu ayrım, modern “mucize” kavramını doğurur; mucize, olağan varlık düzenine dışarıdan, yani aşkından anlık olarak açılmış bir deliktir. Dolayısıyla daha yüce olan her neyse, normal işleyişi gizemli olmayan olağan doğal düzende açılmış deliklerden geçerek gelmelidir. Materyalistlerle Hristiyan köktencilerin bu yaklaşımı paylaşımları ilginçtir. Ama köktencilere göre bu “mucizelerin” kanıtıdır, çünkü doğal nedenselliğin normal akışında açıklanamayan bazı şeyler vardır. Materyalistlere göreyseniz bu, aşkın olan her şeyin “bilimin” sınırları dışında olduğunun kanıtıdır.

Bu husus, materyalist söylemde çoğunlukla gerilime yol açar; çünkü bir yandan, bilimsel olarak anlaşılan doğada “gizem” bulunmadığını vurgulamak isterler, ancak öte yandan birçoğu, zihnin kökeni ve cansız doğanın varoluş sebebi meseleleri karşısında yoğun bir gizem hissine kapılır. Bu karanlık kökene büyük ilgi duyarlar ve onu daha çok keşfetmek, daha çok anlamak isterler. Bariz olan şudur ki, standart “mucize” anlayışı, yani mucizenin olağan düzeni sekteye uğratan anlık bir müdahale olarak görülmesi, bu meseleyi tümüyle ortadan kaldırır.

“Mucizenin” bu şekilde reddedilmesi Ernest Renan için büyük bir merak konusuydu; dinlerin kökeniyle ilgili hayatı boyunca verdiği eserlerde bu merakı görebiliriz. İmanın arayışın temel öncüllerini, yani ortada anlaşılması gereken derin bir şey olduğu ve bunu ancak doğayı ve tarihi keşfederek kavrayabileceğimiz fikrini reddettiğini görüyordu ister istemez. Dolayısıyla imanı reddedip kendi “bilim” versiyonunu oluşturdu.¹¹

Dünyaya ait olmakla, karanlık kökenimizle ilgili bu düşünceler Hristiyan inancının parçası olabilir elbette, ama yalnızca içkin çerçevenin bazı yönlerinden, özellikle de doğa/doğaüstü ayrımından vazgeçildiğinde mümkündür bu. “Mucizeyi” tam da varlıkların sıradan işleyişi teşkil etmektedir belki de.

Ama bunu şimdilik bir kenara bırakırsak, aşkın olanın anlattığı şekilde natüralist açıdan reddinde, içkin çerçeveyi dışa kapama yöneltti etik yaklaşımı görebiliriz. Birçok insan modern düzenden, onun disiplinlerinden ve araçsal akıldan huzursuzluk duysa da ve yolu aşkına çıkan bir açıklığa yöneltile de, bu düzenin içinde kendimizi rahat ve güçlü hissetmenin bir dizi yolu da vardır. Yukarıda bu yollardan bolca bahsettim. Bize hâlâ, özellikle de çocukken gördüğümüz rüyalarda musallat olabilen ruhlar ve sihirli güçler dünyasının karşı-

sında tamponlanmış benlik kendini yaralanmaz hisseder. Dünyanın nesneleştirilmesi, araçsal aklın her zaferiyle birlikte daha da yoğunlaşan bir güç ve kontrol hissi verir.

Ayrıca modern doğa bilimlerinin muazzam başarısı ve onlarla el ele giden teknoloji bize bunların bütün gizemleri çözebileceklerini, sonunda her şeyi açıklayacaklarını, insan biliminin temelde aynı plana dayanılarak geliştirilmesi veya hatta nihayetinde fiziğe ya da en azından organik kimyaya indirgenmesi gerektiğini hissettirebilir.

Böylece uygarlığın veya modernitenin gelişmesinin, dışa kapalı bir içkin çerçevenin oluşturulmasıyla eşanlamı olduğunu düşünmeye başlayabiliriz; bu çerçevenin içinde uygarlık değerleri gelişir ve bilimsel mantığın giderek daha fazla kullanılmasının yardımıyla sadece insan iyiliğine odaklanılması, insanoğlunun nihai insan gönencine ulaşmasını sağlar. Dinin fanatikliğiyle bu hedefler için tehdit oluşturmakla kalmayıp, bilimsel materyalizmi gerektiren akla da aykırı olduğu düşünülür giderek.

Burada iki büyük zıt konumun temel motivasyonlarını açıkladım. Ama her zaman, iki temel yönelimin arasında çapraz baskıya maruz kalan birçok insanın var olduğunu da unutmayalım; bu insanlar içkin düzenin “bilimsel” şekline (ki onu böyle görmeye yönlendirilmişlerdir) olabildiğince riayet etmek isterler veya dinsel “fanatizmin” etkisinden korkarlar; ama yine de içkinin ötesinde bir şeyler olduğuna inanırlar ister istemez. Bu “spiritüalist” duruşun çarpıcı örnekleri Victor Hugo ve Jean Jaurès’tir.

Bütün bunların sonucunda aşkını ya bir tehdit, tehlikeli bir baştan çıkarıcı, bir dikkat dağıtıcı ya da nihai iyiliğimiz önündeki bir engel olarak görürüz. Veya onun en derin arzumuzu, ihtiyacımızı tatmin ettiğini, iyiye ulaşmamızı sağladığını düşünebiliriz. Ya da Azteklerin insan kurban etmelerinden Torquemada’ya ve Bin Ladin’e dek uzanan uzun çizgiyi düşünürsek, din çoğunlukla saydığımız ilk seçenekteki gibi olduğundan, asıl mesele, dinin yalnızca tehdit mi olduğu, yoksa ayrıca bir vaatle de mi bulunduğu. (Yalnızca dinin mi bu türden bir tehdit unsuru olduğu sorusunu da ekleyebiliriz; 20. yüzyılın Stalin, Hitler ve Pol Pot gibi figürleri bunun aksini gösterir gibidir.)

Bence nihayetinde hangi yoldan gideceğimizi bu soruya yanıtımız belirler. Ama yollardan birini seçen, hatta birine kritik bir şekilde yönelen herkesin, bu meseleyle en net ve saf haliyle yüzleştiğini kastetmiyorum. Bu insanlar, William James’le ilgili konuşmalarımda tasvir

ettiğim ve onun ustalıkla keşfettiği o konumda, rüzgârların sizi kâh inanca, kâh inançsızlığa doğru çektiğini hissedebildiğiniz açıklıkta bulunmuş olmayabilirler.¹²

Böyle bir konumda bulunmamızın tek sebebi içkin çerçevenin de (nasıl başlamış olursa olsun), genel olarak, hatta temel olarak durumumuzla ilgili benimsediğimiz bir *inanç* öbeği olmayışı değildir; daha ziyade, içinde inançlarımızı geliştirdiğimiz, hissedilen bir bağlamdır. Ama aynı şekilde, dışa açık ya da kapalı olan içkin çerçeveye ilişkin bu yaklaşımların ya biri ya öbürü, genellikle hiç karşı çıkılmayan bir çerçeve halini almıştır; o kadar ki çoğunlukla kendimizi onun dışında düşünmeyi bir hayal gücü alıştırması olarak bile başarmakta zorlanırsınız.

İnancın tarafında yer alan insanların iyiyi Tanrı'yla aynı töze sahip olarak gördüklerini, başka yorumların onlara anlamsız geldiğini zaten açıklamıştım. Dışa kapalılık tarafında buna tekabül eden durumları birazdan irdeleyeceğim. Genel olarak, buradaki şey Wittgenstein'in "resim" adını verdiği, düşünce sürecimizi belirleyen, ama çoğunlukla büyük ölçüde formüle edilmemiş olan ve tam da bu yüzden alternatifini genellikle hayal edemediğimiz şeydir. Wittgenstein'in ondan "bizi esir eden bir resim" diye bahsetmesi meşhurdur.¹³ Bazen kendimizi resme tamamen kaptırabilir, alternatif bir dünyayı hayal bile edemeyebiliriz. Veya biraz daha iyi durumda olabiliriz: Şeyleri yorumlamanın başka bir yolu olduğunu görebiliriz, ama yine de onu anlamlandırmakta oldukça zorlanırsınız... Bir bakıma bu, etnolojinin standart müşkülâtıdır.

James'in bahsettiği açık alanda durmak, bu ikinci durumun ötesine geçmiş olmanızı ve her karşıt pozisyonun gücünü az çok hissedebilmeyi gerektirir. Ama burada inançla inançsızlık, açıklıkla kapalılık birbirine öyle uzaktır ki, bunu başarabilenler azdır. Çoğumuz birinci veya ikinci seviyedeyiz; diğer yaklaşımı ya tamamen anlamsız buluyoruz ya da anlamlandırmakta zorlanıyoruz.

Dolayısıyla modern Batı'daki müşkülâtımız yalnızca hepimizin az çok paylaştığımız, içkin çerçeve adını verdiğim şey tarafından karakterize edilmez... Zaten içkin çerçevenin bazı özelliklerinin sorgulanması ya da yeniden yorumlanması gerektiğini aşağıda göreceğiz. Daha belirgin resimler, içkin çerçevenin belirli sosyal ortamlarda çoğunlukla egemen olan bazı açık ve kapalı "kaymalar" da etkilidir. Bu yerel egemenlik onların resim olarak etkilerini artırır elbette. Akademik dünyada hegemonya kuran kapalı kayma buna örnektir.

4

Ama buradaki yorumlarımın tamamına itiraz edilecektir. Bir yandan içkin çerçeve diye bir şeyin ayrımını yaptım, diğer yandan da onda, biri dışa açık diğeri kapalı olmak üzere eşit ölçüde mümkün iki “kaymayı” ayırt ettim. Bazı insanlar içkin çerçevenin tek bir geçerli yorumu gerektirdiğini düşünecektir şüphesiz. Onlara göre, tabii diğer yaklaşımı, “kaymaları” (entelektüel açıdan pek dürüstçe olmayan bir şekilde) savunabiliriz; ama bariz, “doğal” olan yorum tek bir yorumdur. Doğal olarak bu iddia günümüzde genellikle “kapalı” yorumun savunucuları, yani içkinliğin öteyi kabul etmediğini düşünenler tarafından öne sürülür. Bunun sebebi, özellikle entelektüel ve akademik sosyal çevrelerde bu yorumun egemen olmasıdır. Bu yorumun doğal olduğu, mantıksal açıdan kaçınılmaz olduğu kanısı burada itiraz ettiğim genel geçer sekülerleşme kuramını, yani modernitenin kendisiyle birlikte sekülerleşmeyi de getirmesi gerektiği görüşünü destekler. Bu anlayışın kökü, en azından Weber’a kadar uzanır; Weber “sihirsizleştirme” karşın inanç sahibi olmayı sürdürenlerin, “Opfer des Intellekts” (aklı feda etmek) durumunda kaldıklarını söyleyerek onları küçümser. “Çağın yazgısına erkekçe katlanamayan kişi hakkında şunu söylemeliyim: Umarım sessizce geri döner... Kiliseler şefkatli kollarını ardına kadar açmış, onu bekliyorlar.”¹⁴

Bense içkin çerçevenin düzgün anlaşıldığında iki yorumu da mümkün kıldığını ve bizi bunlardan birini benimsemeye zorlamadığını düşünüyorum. Durumumuzu ideolojik çarpıtmalar ve at gözlükleri olmadan kavransanız, yollardan birini seçmenin çoğunlukla “inanç sıçraması” denen şeyi gerektirdiğini görürsünüz. Ama bununla neyi kastettiğim üzerinde biraz daha durmaya değer.

Bizi yollardan birini seçmeye iten şey, “insan yaşamına ve onun kozmik ve (varsa) tinsel ortamlarına ilişkin genel yaklaşımımız” diyebileceğimiz şeydir. İnsanların Tanrı’ya inanmalarının veya açık ya da kapalı içkin çerçeve anlayışını benimsemelerinin sebebi, şeylere ilişkin bu genel yaklaşımdır çoğunlukla.

Bu yaklaşımın keyfi olduğunu düşünmek güçtür. Kişi zorlanırsa, benimsediği tutuma ilişkin çeşitli sebepler öne sürebilir çoğu zaman; örneğin insan yaşamında gerçekte neyin önemli olduğuyla, insan yaşamının dönüşebilme şekilleriyle ya da insanlık tarihindeki (varlarsa) sabitlerle vs. ilgili kanılarımızdan dem vurabilir.

Ama bu açıklamalar yetersizdir. Dahası, yeni olaylar ve deneyimler genel yaklaşımı değiştirebilir de. Bu itibarla şeylere dair genel anlayışımız, sıralayabildiğimiz sebeplerden önce gelir ve onların ilerisine sıçrar. Bir tür sezgidir bu, belki de “beklentsel güven” demek daha doğru olur. Burada “inanç sıçramasından” bahsetmemin sebebi bu.

Ama teistik dinden bahsederken, “inanç” terimi farklı bir anlam taşır elbette. Burada, şeylere ilişkin genel anlayışımız, Tanrı’yla aramızdaki kişisel güven ilişkisinin önemli bir özelliği anlamındadır, yoksa bu tutumu benimsememizin sebebi değildir. Tutumumuzun *içeriği*-ni belirtir, *sebeplerini* değil.

Deneyim, benimsediğimiz tutuma duyduğumuz güveni artırabilir elbette. Ama bütün beklentilerin, bütün sezgilerin ötesine geçip de örneğin daha dar kapsamlı meselelerde, mesela doğa bilimleriyle veya gündelik yaşamla ilgili meselelerde sahip olabildiğimiz güven hissine asla ulaşmayız.

Dolayısıyla ikinci, teistik anlamdaki inanç, içkin çerçevedeki belirli bir açık tutuma özgü olsa da, hem açık hem de kapalı tutumlar bilinir sebeplerin ötesine geçerek beklentsel güven boyutuna adım atmayı gerektirir.

Yani tam bir zihin açıklığı, kişinin güveninin en azından kısmen beklentsel olduğunu kabul etmeyi ve dolayısıyla James’in bahsettiği türden bir açık alanın farkında olmayı içerir. “Kayma” dediğim şey bu alana girmekten kaçınmanın, kişinin kendi yorumunun bariz ve inandırıcı olduğuna, itiraza ve tereddüde mahal vermediğine kendini ikna etmesinin bir yoludur. Önceki bir paragrafta, Weber’den günümüze dek inançlılara yöneltilen entelektüel samimiyetsizlik suçlamasından bahsettim. Buradaki kayma kavramım buna benzer bir şeyi içerir, ama çok daha az dramatik ve aşağılayıcıdır; kişinin gerçekliğin önemli yönlerini görmesini engelleyen güçlü bir resmin, onun düşüncelerini bulandırmasıyla ya da kısıtlamasıyla ilgilidir. Kapalı içkinlik yorumunu “doğal” ve bariz bulanların, böyle bir kifayetsizlikten mustarip olduklarını savunmak istiyorum.

Aynı şey açıklık yorumunun bariz ve kaçınılmaz olduğunu, çünkü mesela Tanrı’nın varlığının “kanıtlanabileceğini” düşünenler için de geçerlidir elbette. Ama böyle insanların sayısı seküler karşıtlarına kıyasla daha azdır belki de ve hasımlarının tadını çıkardığı entelektüel hegemonyanın yanından bile geçemedikleri kesindir, dolayısıyla buradaki savlarımda daha çok onlardan değil hasımlarından bahsedeyim.

Sekülerist kaymanın gücü, “kapalı dünya yapıları” (KDY’ler) adını vereceğim şeyleri anlama biçimimizi fark ettirmeden kısıtlamanın yolları bağlamında anlaşılabilir. Önümüzdeki sayfalarda bunların üç geniş kategorisini incelemek istiyorum; böylece genel geçer sekülerleşme anlatısının hak etmediği gücünü ve çoğunlukla ona eşlik eden, dine karşı ilgisizliği ve küçümsemeyi açıklama yolunda epey mesafe kat edeceğiz. Bu analiz sırasında söyleyeceğim, bu yapıları ifşa edecek hiçbir söz onların desteklediği vargıları herhangi bir şekilde yalanlamayacaktır elbette. Bütün KDY’ler meşruiyeti bulunmayan yapılar olabilir, ama aynı zamanda içkin çerçevenin ötesinde herhangi bir şey de bulunmayabilir. Herhangi bir kapalı ya da açık yorumu savunmayacağım; bunlardan birinin bariz şekilde doğru olarak görülmesinin yersizliğini göstermeye çalışacağım sadece.

Ama bu analize başlamadan önce, başka bir muhtemel yanlış anlamamanın düzeltilmesi gerekiyor. İnsan yapımı modern dünyamız Tanrı’nın yokluğunu, Mezmurlarda Tanrı’nın zaferini ilan ediş şekline benzer bir şekilde bildirir. A. N. Wilson’ın deyişiyle,

“19. yüzyıl kendisine Tanrı’nın bilinmez hale geldiği bir ortam, felsefi, siyasi ve sosyolojik, edebi, sanatsal, kişisel bir ortam yarattı; makinelerin uğultusu ve yükselişte olan, *modernlik* denen egomaninin ahenksiz cıgıkları yüzünden Tanrı’nın sesi duyulmaz olmuştur. Bir zamanlar dinin sunduğu birleştirici toplumsal yapı dağılmıştı. Kentli, sanayileşmiş, materyalist toplumun doğası, felsefeyle bilimin keşfetmekten çok onayladıkları tanrısızlığın arka planıydı.”¹⁵

Wilson’ın “tanrısızlık” portresi birçok boyuta sahiptir. Bir düzlemde, kent ortamındaki değişim vardır: Gotik katedrallerle dolu bir ortaçağ şehrini modern bir metropolle karşılaştırın. Mesele artık gökdelenlerin yanında (hâlâ varlarsa) katedrallerin cüce gibi kalmaları değildir sadece. Bu durum eski anlamların yerini yeni bir anlam dizisinin, örneğin Hristiyanlığın yerini kapitalizmin almasının bir yansıması olarak görülebilir. Ama aslında daha büyük bir değişim söz konusudur. Anlamanın yerini kakofoni almıştır daha çok. Şehrin şekli tek bir kuşatıcı anlamın tezahürü değildir artık; bir yandan büyük binaların her biri bir şirketi veya başarılı bir girişimciyi anıtlştırırken öte yandan şehrin geniş bölgeleri, parçalı bir araçsal akıl uyarınca ve özel bir amaçla inşa edilmiş yapılardan -fabrikalardan, alışveriş merkezlerinden, rihtimlerden- müteşekkil çılınca bir örtü oluşturur. 20.

yüzyılda başarıyla oluşturulmuş bütünsel çevreler -Yeni Delhi, Çandigar- nadirdir.

Bir başka düzlemde, “yükselişte olan egomaninin ahenksiz çılgınlıkları”, reklam ve eğlence medyasının her yerdeki varlığı sayesinde etki gösterir: her birimizi mütemadiyen tatmine ve doyuma çağırırken cinsel arzu ve bütünleneceğe duyulan açlık gibi insanlığımızın temel unsurlarından olan iki güçlü dürtüyü ikon statüsüne yükseltile ürünlerle bağdaştırır. Bunu yaparken de bu güçleri muğlak, içi boş ve ba- yağı hale getirir.

Burada yaygın bir yitirme hissi, her zaman Tanrı’nın değilse de en azından anlamın yitirildiği hissi olduğu barizdir. Bu his insanların eski uygarlıkların hâlâ hasar görmemiş, camili, tapınaklı ve katedralli bölgelerine turist olarak akın etmeleri, ayrıca bu tarihi yerlerin mimarisinin çağdaş lüks banliyölerde -örneğin Johannesburg’un kuzeyinde- ki Sandton Tuscany’de- kullanılması şeklinde tezahür eder. Bugünün hayatını, başka bir yerde veya zamanda olduğumuz hayalini kurarak yaşamak işten bile değildir.

Ama Wilson’ın naklettiğim pasajdaki görüşü, yani modern koşulların sunduğu tanrısızlık deneyimini sekülerist kuramların yalnızca onayladığı fikri, biraz acele verilmiş bir hükümdür ve bunun sebebi birden fazladır.

Birincisi, bu görüş modernitenin sunduğu diğer deneyimleri tümüyle göz ardı eder. Siyasi kimliği dinle veya mezheple belirlenmiş (bu neo-Durkheimcı durumdan yukarıda bahsetmiştim) bir ülkenin vatandaşlarının deneyimleri örnek verilebilir. Veya çağdaş yaşamın disiplinlerine uyum sağlama yetenekleri Hristiyanlıkla ilişkilerine bağlı olan ve dolayısıyla inancın düzeni devam ettiren ahlaktan ayrı tutulamayacağını düşünen Metodistlerin ya da Pentekostallerin deneyimleri için de aynı şey söylenebilir. Bireylerin ortaçağ şehrini model alan kişiye yetersiz ve anlamsız görünebilecek, birbiriyle bağlantısız rasyonel ekonomik faaliyetleri inançlı girişimci ya da işçi tarafından inancın disiplinlerinin somut meyveleri olarak görülüp benimsenebilir.

İkinci olarak, burada tanrısızlık görenlerin bile içkinlik konusunda dışa kapalı perspektifi seçmeleri şart değildir. Bunun ihmal edilmiş, aşkın bir bütünleneceğe güce işaret eden esef verici bir eksiklik olduğunu düşünebilirler.

Ayrıca bu iki tepki birleştirilebilir de: Kapitalist girişimcilik inançlı toplumun olumlu bir göstergesi olarak görülüp övülürken, medyadaki cinsel aşırılıklar Tanrı’ya karşı isyanın göstergesi olabilir. Çağdaş

ABD'deki "kültür savaşlarının" temelinde bu türden bir çifte algı yatar büyük ölçüde. Veya Hristiyan sağın bugüne dek "Hristiyan aile değerlerini" yüceltmış bir toplumda sapkınlık olarak gördüğü eşcinsel evliliğine şiddetle karşı çıkışını düşünebiliriz.

Yani dünyanın Tanrısız (veya anlamsız) kaldığı kanısının içkinlik konusundaki kapalı yaklaşıma, "doğal" düzenin ötesinde hiçbir şey bulunmadığı inancına mantıksal ya da psikolojik olarak dönüşmesi şart değildir. Buna dönüşmesi gerektiği fikri kısmen, sihirsizleşmenin dinin sona ermesiyle karıştırılmasından kaynaklanır. Çağdaş tartışmalarda yaygındır bu. Hatta bu iki terim bazen eşanlamli kullanılır. Weber bile zaman zaman bu hataya düşer gibidir.

Ama ben burada o sözcüğü dar anlamıyla kullandım: sihirsizleşme "sihirli" dünyanın, ruhlar ve anlamlı nedensel güçler dünyasının, orman perileri ve rölikler dünyasının dağılmasıdır. Sihir bazı dinsel formlar açısından vazgeçilmezdir; ama başka bazı formlar -özellikle de modern Reform geçirmiş Hristiyanlığın, hem Katolikliğin hem de Protestanlığın formları- onun kısmen ya da tamamen reddi üzerine kurulmuştur. Bu iki tür formu birbirine denk saymak mümkün değildir.

"Doğalın" (günümüzde böyle adlandırdığımız şeyin) ötesindeki bir şeyin mevcudiyeti, sihirli bir çağda daha somut ve yakın, tabir yerindeyse daha fiziksel gelir. Belirli insanları, zamanları, yerleri ve eylemleri sıradan olan diğerlerinden ayırarak ön plana çıkartan kutsallık kavramı doğası gereği mekânla ilişkilendirilebilir; ritüellerde ve kutsal coğrafyalarda yeri belirtilmiştir. Ortaçağ katedrallerini temaşa ederken bu kutsallık kavramını hissederiz ve yitirilmiş olmasına sık sık üzülürüz. Atalarının kültürü amansız bir sihirsizleştirme süreci tarafından dönüştürülmüş ve bastırılmış olan ve bu kültürün etkisini hâlâ derinden hisseden kişilerin yaşadığı bir deneyimdir tanrısız kalmak. Sihirsizleşme bazı kişiler tarafından (hatalı olarak) dinin gerilemesinin bir yönü olarak görülmeden çok önce, bir dinsel yaşamdan diğerine geçişin parçası olmuştur.

Dinle sihri özdeşleştirme yanılığını bir kenara bırakırsak, bu hareketin tamamında dikkat etmemiz gereken şey dönüşümün dinsel yaşama etkisidir. Dinsel yaşamın daha "cisimleşmiş" olduğu dönemi, yani kutsalın varlığının ritüellerle simgelenebildiği veya görülebildiği, hissedilebildiği, dokunulabildiği, kendisine doğru yürünebildiği (hac yolculuğunda) dönemi geride bıraktık. Kutsalın daha çok "zihinde" olduğu, Tanrı'yla bağın daha çok bizim onaylayan veya karşı çıkan yorumlarımız aracılığıyla kurulduğu bir döneme girdik. Bu bağ artık

örneğin din üzerinden tanımladığımız siyasi kimliğimizle veya otorite ve ahlak kaynağı olarak etik yaşamımızın temelinde yer alan Tanrı'ya ilişkin yorumlarla kuruyor.

Değişimi abartmamak gerek. Resmi teoloji düzeyinde, kiliselerin kendi amentüleriyle ilgili anlayışları düzeyinde değişim biraz daha belirgindir. Ama halk dini düzeyinde isyan hep olmuştur. Reform geçirmiş kiliseler, eski dinin kalıntılarıyla (öyle gördükleri şeylerle) hep savaştıkları zorunda kaldılar. 19. yüzyıldaki, Restorasyon sonrası Katolik Kilisesi hac yolculuğuna, röliklere, Meryem Ana resimlerine ve heykellerine vs. saygıyı içeren halk dindarlığına (elitlerin gözünde) göz yummak “zorunda kaldı”. Daha genel olarak, günümüzde hac yolculuğunun ve genel bir şekilde “festival” dediğim şeyin süregelen gücünü görürüz. Yakın zamanda tuhaf bir diyalektik tersine dönüş gerçekleşti, esrikleştirici dualarla mucizevi tedavileri kaynaştıran Pentekostal hareketler çıktı ortaya ve insanları, bu pratiklere şüpheyle, hor görüyle bakan yerleşik ruhban sınıfı elitlerinin geleneksel Katolik kültüründen kendi taraflarına çektiler. Calvin bunlar karşısında ne derdi?

Bunların dışında ayrıca, çağdaş Hristiyanlıktaki “somut merhamet işleri”nin süregelen önemi var.

Ama bu yönleri ve karşı hareketleri bir kenara bırakırsak, resmi Hristiyanlık “bedenden soyutlanma” diyebileceğimiz bir süreçten geçmiştir; cisimleşmiş ve “tene bürünmüş” dinsel yaşam formlarından, daha çok “zihinsel olan” formlara geçiş yapmıştır. Resmi Hristiyanlık bu süreçte “Aydınlanma”yla ve genel olarak modern inançsızlık kültürüyle paralel bir yol izlemiştir. Buradaki mesele, bedenle ilgili kaç tane olumlu yorum duyduğumuz değildir; ateist materyalizmde ve liberal Hristiyanlıkta bu tür yorumlara bolca yer vardır. Mesele, en ulvi olanla -inançlılara göre Tanrı'yla, inançsız Aufklärung'çulara [Aydınlanmacılara] göreyse genel ahlakla- ilişkimize, Reformasyon öncesi İngiltere'sinde Kutsal Cuma'da “Haç'a sürünerek giden” cemaat üyelerinin durumunda açıkça görüldüğü gibi, vücut bulmuş formun aracılık etmesidir.¹⁶ Veya bizi en ulviye yöneltten şeyin ne olduğuna baktığımızda, mesele en yüksek arzularımızın, en ulviyi ayırt edebilmemizi sağlayan arzuların hangi ölçüde somutlaşıp vücut bulduğudur; örneğin İncil'de kullanılan “splangnizesthai” kelimesinde merhamet, tam bu manada vücut bulmuş durumdadır.

Buna karşılık, günümüzün “aydınlanmış” etiğine bakabiliriz. Bir yanda Hume'cu akım vardır ve etikte duygulara, sempatiden kaynaklanan tepkilere yer verse de bunların iyiyi kötünden ayırt etmekte kul-

lanılamayacaklarını savunur. İyinin ve kötünün ne olduğunu, hesaplayıcı akıl belirlemelidir. Bazı uç noktadaki varyantlarda, bebeklerin öldürülmesi karşısında kapıldığımız dehşet gibi en temel hisler bile dışlanır. Diğer yandaysa, ahlaki yükümlülüklerimizi tümüyle rasyonel failer olmamızdan türeten Kantçı akım vardır.

Modern aydınlanma kültürü oldukça kuram odaklıdır. Zihinlerimizde yaşamaya, soyut kavrayışlarımıza güvenmeye meyilliyiz: deneyimler konusunda, güzellik konusunda (bize kendi hislerimizin dışında bir şey söyleyebileceğini kabul etmeyiz). Etik konusunda da böyledir: Etiktedir tutturacağımız yolun tek geçerli formuna mantıklı düsturlarla veya idrakte ulaşabileceğimizi düşünürüz. İyi olmanın kendimizi bazı hislere, bebek katli karşısında duyulan dehşete veya *agape* gibi sezgisel duygulara açmak olduğunu kabul etmeyiz.

Modern Batı Hristiyanlığının ekserisinin aynı yolu takip etmiş oluşu Reformun etkisi sonucu gerçekleşmiştir.

Öte yandan, içkin çerçeve dediğim şeyin nötr olmadığı da savunulabilir elbette. Bu çerçevenin içinde yaşamak, bir yöne doğru itilme. Bu bir bakıma gayet doğrudur. İçkin çerçeve belirli pratiklerin ve kuramsal anlayışların gelişmesiyle oluşmuştur. 7. Bölüm’de açıkladığım gibi, bu pratiklerin ve kuramsal anlayışların eğilimi doğal, toplumsal ve etik bakımlardan gayrişahsi olan düzenlerde yaşadığımızı görmemizi sağlamak olmuştur. Tek başına bu, deizmi geleneksel Hristiyanlıktan daha inandırıcı kıldı; daha sonra da ateizmi ve materyalizmi desteklemekte kullanıldı. Veya bir başka örnek verecek olursak, modern “bilimsel” ve analitik düşüncenin kuralları; gayrişahsi “hiçbir yerden bakışı”, “deneyim-ötesi” bir bakış açısını kayırır. Dolayısıyla bu düşünce tarzı, gayrişahsi düzen anlayışını sorgulatabilecek anlayışları, örneğin dua ederken ya da aşk ilişkileri sırasında sahip olduğumuz içgörülerini sistematik bir şekilde değersizleştirmeye sürükler bizleri. Çağımızın en saygın, en köklü, deneyim-ötesi gayrişahsi düzeni, doğa biliminden türetilen düzendir. Bu düzenin, bizlerle ve dünyamızla ilgili her şeyi açıkladığı düşünüldüğünde, materyalizmi desteklediği kolayca savunulabilir.

Dolayısıyla bu çerçevenin içinde yaşamanın bizi kapalılık perspektifine yönelttiği bir açıdan doğrudur. Ama bu açıdan bakıldığında, çerçevenin içinde yaşamaktan kasıt onun içerdiği normlar ve pratikler doğrultusunda yaşamaktır. Bense baştan beri, Batı modernitesinde yaşama deneyiminin itirazlara, çeşitli direnişlere yol açmaya meyilli olduğunu savunuyorum. Çerçevenin bu daha geniş ve deneyimsel anlamda “için-

de yaşamak”, kişiyi tek bir yöne sevk etmez; kişiye iki tarafa da çekildiğini hissettirir. Burada yaşamakla ilgili son derece yaygın bir deneyim, açıklık ve kapalılık perspektiflerinin çapraz baskısını hissetmektir.

İleriki sayfalarda bir iddiada daha bulunmak istiyorum. Mesele çerçevenin bizi şu ya da bu yöne sevk etmemesi, insanlar üzerindeki etkisinin o insanların geliştirdikleri eğilimle renklenmesi değildir sadece. İnsanlar çerçeveyi dışa kapalılığı bariz şekilde destekleyen bir çerçeve olarak hissetmeye başlasalar bile, geçerli bir sav teşkil etmez bu. Kapalılığın “barizliği” algısı, akılcı temellere dayalı bir algı değildir; “kayma” dediğim şeyin yol açtığı bir yanılsamadır.

Bir başka deyişle, içkin çerçevenin normları ve pratikleri kapalılığa meyledebilse de, bu durum çerçevenin içinde yaşamının nasıl bir etkisi olduğu üzerinde belirleyici olmadığı gibi, kapalılık yaklaşımına bir gerekçe de sunmaz. Bu bize yüzeysel görünüş babında (Wilson’ın yukarıda bahsettiğim “tanrısızlığında” görüldüğü gibi) veya kendini akla dayatması anlamında “bariz” geliyorsa, bunun sebebi o yönde bir tutumu zaten benimsemiş olmamızdır.¹⁷

5

Şimdi kapalılık perspektifinin mantıksal “barizliği” yanılsamasını incelemek istiyorum. Amacım modernitenin bünyesindeki, “kapalı” ya da “yatay” diyeceğim dünyaları keşfetmek. “Dünyamızın” (Heidegger’in kastettiği anlamda, yani anlamlandırdığımız haliyle “dünyanın”) kapalı ve yatay biçimlerinden kastım “dikeye” ya da “aşkına” yer bırakmayan, bunları bir şekilde dışlayan, erişilemez veya hatta düşünülemez kılan biçimlerdir.

Bu biçimlerin varlığı bizim için “normal” hale gelmiştir. Ancak buna mesafe alabilirsek ve kitabın temel savının zeminini oluşturan büyük tezata geri dönersek, aslında bu biçimlerin ne kadar ilginç olduklarını tekrar fark edebiliriz. Bunun için en başta söylediğim gibi, Batı uygarlığımızda (yani Latin Hristiyanlık dünyasında) 500 yıl geriye gitmemiz gerekiyor. O dönemde, insanların büyük çoğunluğu Tanrı’ya inanmamayı neredeyse düşünülemez buluyordu;¹⁸ günümüzdeyse durum çok farklıdır. Hatta bazı sosyal çevrelerde durumun tersine döndüğü, inancın düşünülemez olduğu söylenebilir. Ancak bu abartmadır ve abartma oluşu daha şimdiden, simetri yoksunluğunu sergiler. Dünyamızdaki, en militan ateizmden en anadamar geleneksel teizmlere dek olası tüm tutumların toplumumuzda bir yerlerde tem-

sil edildiğini ve savunulduğunu söylemek daha doğru olur. Bazı sosyal çevrelerde bu tutumların bir kısmı düşünülemez bulunabilir, ama nelerin dışlandığı bağlama göre değişir. İncil Kemerî'ndeki bir ateist anlaşıma sorunu yaşar; inançlı Hristiyanlar da bu sorunu akademik dünyanın belirli çevrelerinde aynı sıklıkla (çok farklı bir şekilde) yaşarlar. Ama bu bağlamların her biri içinde bulunan insanlar kuşkusuz başka bağlamların var olduğunu bilirler ve ister düşmanlıkla ister anlamazlıkla yaklaşsınlar, itibar edemedikleri seçenek, aynı toplumun başka kesimleri tarafından olağan görülen bir seçenektir. Bir alternatifin varlığı her bağlamı kırılğanlaştırır, yani neyin düşünülebilir/düşünülemez olduğu anlayışını sorgulanabilir kılar.

Birçok insanın böyle bir bağlama sıkıca “gömülü” olmaması ve akıl karışıklığı içinde, çapraz baskı altında ya da bir çeşit ara konumu üstünkörü benimsemiş halde olması bu kırılğanlaştırmayı¹⁹ artırır. Bu insanların varlığı, belirli bir konumun özgüvenle benimsendiği sosyal çevrelerde bile şüpheleri artırır bazen. Günümüz Amerikan toplumunda, “liberaller” ile “köktenciler” arasındaki kültür savaşlarında gördüğümüz gibi, zıt kutuplar çılgın ya da kötü oldukları gerekçesiyle reddedilebilir; ama ara konumları reddetmek her zaman o kadar kolay olmayabilir.

İnanma seçeneğinin tuhaf ve yersiz görüldüğü dünyalardan bazılarını irdelemeyi denemek istiyorum. Ama bu irdeleme bir dereceye kadar soyutlamayı, aslında her biri kendine özgü tehlikeler barındıran üç çeşit soyutlamayı içeriyor.

(a) Aslında bu dünyaların tamamını değil “dünya yapılarını”, yani deneyimin ve düşüncenin biçimlendirilme ve birbiriyle uyumlu hale getirilme tarzının niteliklerini ya da boyutlarını tasvir edeceğim; ama bunların parçası oldukları bütünü değil. (b) Somut insan dünyasını tasvir etmeyeceğim. Dünya, içinde insanların mesken tuttuğu bir yerdir. Onların deneyimlerini, duygularını, fikirlerini, gördüklerini vs. biçimlendirir. Çapraz baskı altındaki insanların dünyası, teminat altındaki insanların dünyasından farklıdır. Ama ben, herhangi bir gerçek insanın dünyasının bütünlüğüyle örtüşmeyebilecek, örtüşmeyeceği neredeyse kesin olan bazı dünya tiplerini (yarı-Weberci anlamda “ideal tipleri”) açıklamaya çalışıyorum. (c) Üçüncüsü, açıklama işi düşünsel kalıba dökmeyi gerektirir; kişi yaşanan deneyimler arasındaki bağlantıları fikirler, genellikle de müdahil insanların (onları meydan okumalar ve tartışmalar sebebiyle bizzat ifade etmek zorunda kalmazlarsa) bilinçli olarak erişemeyecekleri fikirler aracılığıyla kurmalıdır.

Yine de bu çabanın son derece değerli olduğuna inanıyorum, çünkü belirli dünya yapılarının içinde alternatiflerin farkına varmadan nasıl tutulabildiğimizi görmemizi sağlar. Yukarıda bahsettiğim gibi, Wittgenstein'in deyişiyle bir "resim" bizi "esir edebilir".²⁰ Ve yine bu çaba sayesinde, iki insanın ya da grubun birbirlerini anlamadan tartışabilmelerinin sebebini görebiliriz: Deneyimleri ve düşünceleri iki farklı resim tarafından yapılandırılmıştır.

Aşkına kapalı olan dünya yapılarını sergilemek istiyorum. Bunlar "içkin çerçeve" dediğim şeyin içinde oluşsalar da, yukarıda söylediğim gibi onu değiştirirler, bir kaymaya dönüştürürler; bu temelde bilinçli bir kuramsal hareket değildir ve oldukça derin resimler aracılığıyla gerçekleşerek, çerçevenin zeminini oluşturan resimlerin belirginliğini artırır.

Bunların işleyiş tarzının iyi bir örneği, daha önce modern epistemolojinin zeminiyle ilgili verdiğim örnektir. Burada "epistemolojiden" yalnızca bir yaygın kuramlar dizisi olarak bahsetmiyorum; kasettiğim anlamda bir yapı, yani ancak kısmen bilincinde olunan ama insanların düşünme, tartışma, çıkarsamada bulunma, şeyleri anlamlandırma tarzlarını etkileyen temel bir resim düzeyinde epistemolojiden bahsediyorum.

Bu yapı, en belirgin seviyesine bakıldığında birey faillerden oluşan bir resmin içinde faaliyet gösterir. Bu failer dünyaya ilişkin kavrayışlarını giderek kapsamlı hale gelen kuramlar çerçevesinde birleştirip ilişkilendirerek, içsel temsiller uyarınca yorumladıkları bilgilerle geliştirirler; bunlar eski varyantlarda olduğu gibi zihinde oluşturulan resimler veya daha çağdaş versiyonlarda görüldüğü gibi, doğruluğu kabul edilen cümleler benzeri temsiller olabilir.

Bu resmin karakteristik özelliği, bir dizi öncelik ilişkisidir. Kişinin kendini ve kendi hallerini bilmesi, dışsal gerçekliği ve başkalarını bilmesinden önce gelir. Gerçekliğin nötr olgu olarak bilinmesi, onu çeşitli "değer yargılarımızla" ve kurduğumuz bağlantılarla anlamlandırmamızdan önce gelir. Ve bu "dünyaya", doğal düzene ait şeyleri bilmek, aşkın güçlere ve gerçekliklere ilişkin kuramlardan önce gelir elbette.

Genellikle bir modern bilim anlayışıyla birleşen epistemolojik resim, sık sık KDY olarak faaliyet gösterir. Öncelik ilişkileri bize yalnızca önce neyi öğrenmemiz gerektiğini değil, neye göre çıkarımda bulunmamız gerektiğini de söyler. Bunlar kurucu ilişkilerdir. Dünyayı temsiller aracılığıyla tanıyım. Değer yargılarımı belirlemeden önce

dünyayı kavramam gerekir. Aşkın var olduğu çıkarımında bulunacaksam bile, bunu doğal dünyaya dayandırmalıyım. Bu bir KDY olarak faaliyet gösterebilir, çünkü aşkın var olduğu çıkarımının bir çıkarımlar zincirinin en ucunda ve en kırılgan kısmında yer aldığı barizdir; epistemolojik açıdan en sorgulanabilir halkadır bu. Gerçekten de bu hareketin, zincirdeki daha önceki basamakların (örneğin “başka zihinleri” çıkarsamanın) tersine, genel kabul görmediği göz önüne alındığında, son derece problematik olduğu ortadadır.

Şimdi KDY’lerin günümüzdeki işleyiş tarzının bazı özelliklerini ve bir yandan karşı çıkılırken bir yandan kendilerini nasıl devam ettirdiklerini ortaya koymak adına epistemolojik resimden bahsedeceğim.

Hepimiz mücadelenin farkındayız, çünkü 20. yüzyılın en ünlü filozoflarından bazıları bu mücadeleye katıldılar. Ve epistemolojinin reddinin örnek vakaları babında Heidegger ve Merleau-Ponty’ye atıfta bulunacak olursak, epistemolojik yaklaşımın tamamen baş aşağı çevrildiğini görebiliriz. (1) Dünyaya ilişkin idrakimizi yalnızca dışarıdaki gerçekliğin içsel temsilleri belirlemez. Günümüzde belki de en iyi şekilde “doğruluğu kabul edilen cümleler” biçiminde anlaşılabilir olan bu tür temsillere dayandığımız doğrudur. Ama bize anlamlı gelmelerinin tek sebebi sosyal, kültürel ve bedenli varlıklar olarak dünyaya uyum sağlama faaliyetini sürdürürken bir şekilde onlarla karşılaşmış olmamızdır. Bu uyum sağlama faaliyeti temsillerle asla açıklanamaz, ama temsillerin bizim için taşıdıkları anlamın zeminini oluşturur. (2) Yukarıda ima edildiği gibi, bu uyum sağlama faaliyeti ve onu belirleyen kavrayış, temelde bireyler olarak bize ait değildir; daha çok, her birimiz toplumsal “oyunlar” ya da aktiviteler yoluyla uyum sağlamaya yönlendiriliriz; bunlardan bazıları daha ileri gelişim aşamalarında gerçekten de bizi bireysel bir konumu benimsemeye iter. Ama temelde, toplumsal eylemin parçasıyızdır. (3) Uyum sağlama faaliyeti sırasında, uğraştığımız ilk ve başlıca şeyler objeler değildir; Heidegger’in “pragmata” adını verdiği, uğraşlarımızın odak noktası olan ve dolayısıyla (eklenti olarak değil, dünyamızda ilk belirledikleri andan itibaren) bize önemli, anlamlı, manalı gelen şeylerdir. Geri çekilip objektif düşünmeyi, uyum sağlama ilişkilerinin dışında düşünmeyi sonradan öğreniriz.

(4) Heidegger’in sonraki fikirlerine göre, bu anlamlı şeylerden bazıları daha yüksek statüye sahiptir ve tüm yaşam tarzımızı, anlamlı şeyler arasındaki genel uyumu biçimlendirir. “Das Geviert” (dörtlü) formülasyonunda, dünyamızın bu bağlamda dört eksenli vardır: yer-yüzü ve gökyüzü; insani ve tanrısal.

Epistemolojinin bu yapıbozumuna benzer bir şeyi benimsemiş herkes bu dördüncü aşamayı kabullenmese de, bu savların genel hedefinin epistemolojik öncelik ilişkilerini tamamen tersine çevirmek olduğu açıktır. Sonradan yapılmış çıkarımlar ya da ilaveler olarak kabul edilen şeyler, asli durumumuzun parçası olarak görülür. Yönlendirilmeleri mümkün olmadığı gibi, onlara karşı çıkmak da anlamsızdır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, "felsefenin skandalının" dış dünyayla ilgili bir kesinliğe ulaşamamak değil, bunun sorun olarak görülebilmesi olduğunu söyler. Bizler ancak bir dünyaya uyum sağlayan failer olarak bilgi sahibiyizdir ve bu dünyadan şüpheye düşmemiz anlamsızdır, çünkü onunla uğraşmaktayızdır. Şeyleri tarafsızca kavramanın, şeylerin değerlerini önceleyen bir tarafı yoktur. Bireyin benlik hissinin toplumu önceleyen bir tarafı yoktur; en asli kimliğimiz, eski bir oyuna dahil edilmiş yeni bir oyuncu kimliğidir. Dördüncü aşamayı göz ardı etsek ve tanrısız insan eyleminin kaçınılmaz bağlamının parçası olması gibi bir şeyi düşünsük bile, onun uzun bir zincirde yer alan yabancı ve son derece kırılğan bir çıkarım veya ilave olduğu anlayışı epistemolojinin bu tersine çevrilişiyle tümüyle çürütülür. Yeni yaklaşım bu dördüncü aşamayı reddetmekle yeni bir KDY'nin inşasına katkıda bulunabilir, ama kendini epistemolojik resim kadar dolaysız ve bariz şekilde bir KDY olarak sunmaz.

Bu örneğe bakarak KDY'lerin faaliyet gösterme, saldırıya uğrama ve kendilerini savunma tarzlarıyla ilgili genel bilgiler edinebiliriz. Epistemolojik resim kendi içinde sorunsuz görünür. Algımız ve bilgi edinmemiz üstüne düşündüğümüzde yaptığımız bariz bir keşif gibi gelir bize. Bütün büyük kurucu figürler (Descartes, Locke, Hume), yalnızca deneyimin kendisi incelendiğinde bariz görünen şeyler söylediklerini öne sürdüler.

Yapıbozum açısından bakıldığında, bu uç noktada bir körlüktür. Aslında olan şey bireyi, tarafsızlığı, zihni kesinliğin mahalli olarak gören güçlü bir kuram tarafından deneyimin kalıba dökülmesidir. Bu kuramın ardında ne vardı? Husserl'in meşhur deyişiyle "özsorumlulukla", düşünümsel biçimde kendi düşünce sürecini kontrol eden bağımsız, bağlantısız öznenin kimi "değerleri," erdemleri ve yetileri vardı. Burada bir bağımsızlık, özdenetim, öz sorumluluk etiği, kontrol getiren bir bağlantısızlık etiği vardır; cesaret gerektiren bir duruş vardır; otoriteye boyun eğmenin kolaylığını ve verdiği rahatlığı, sihirli bir dünyanın tesellilerini, duyuların güdülmesine teslim olmayı reddediş vardır. Dikkatli, nesnel, önyargısız incelemeyle oluşması gereken,

“değerlerle” bezeli resmin baştan beri var olduğu, bütün “keşif” sürecini yönlendirdiği öne sürülmektedir artık.²¹

Yapıbozumcu bakış açısına geçtiğinizde, KDY artık aynı işlevi göremez. Bu yapı eskiden bazı değerleri -örneğin aşkın olanları- diğerlerinden daha fazla sorunsallaştırmamızı sağlayan tarafsız bir bakış açısı sunar gibiydi. Şimdiyse kendi değerler dizisi tarafından hareket geçiriliyor gibidir. “Tarafsızlığı” sahte görünmektedir.

Bir başka deyişle, KDY şeylere ilişkin belirli bir bakış açısını nötr hale getirir, bir bakıma etkisiz kılar. Bize doğal olanın bu olduğunu söyler ve deneyimlere önyargısız baktığımızda sahiden de öyle görünür. Buradaki “doğal”, “toplumsal olarak inşa edilmiş” şeylerin zıttıdır; ve yapıbozumcu bakış açısından, bu yaklaşımın ortaya çıkışıyla ilgili bambaşka bir öykü anlatmak gerekir. İnsanlar durup dururken at gözlüklerinden kurtulup da epistemolojiyi keşfetmiş değiller; epistemoloji daha çok, şeylere yeni bir tarihsel insan kimliği formasyonu içinden, bağlantısız ve nesneleştirici özne açısından bakmanın yoludur. Bu süreç insan kimliğinin yeniden icadını, yeniden yaratılmasını ve ayrıca toplumdaki ve toplumsal pratiklerdeki büyük değişiklikleri içerir. Önceki insan kimliğinden öylece sıyrılıp da çıplak doğanın saf ışığına girmek mümkün değildir.

Çağdaş KDY’lerin, yani kapalı dünya yapılarının bir özelliği, içlerinde yaşayanlar tarafından bu şekilde doğallaştırılarak anlaşılmalarıdır. Bu yüzden de içlerinde yaşayan kişilerin görebildikleri tek alternatif eski bir mite ya da illüzyona geri dönmekten ibarettir. Yapı da gücünü buradan alır. Tabyanın içindekiler sanki ölümüne savaşır ve argümanları çok zayıftır, çünkü teslimiyetin kaçınılmaz sonucunun gerileme olduğunu düşünürler ister istemez. Doğallaştırma bu kişilerin kendi kökenlerine dair sundukları bir tür anlatıda ortaya çıkar ki ben bu anlatıya “kayıp öyküsü” demek istiyorum.

Ama bu fikri geliştirmek için bir başka, daha zengin KDY’ye veya KDY kümesine geçmeliyim. İnsanların “Tanrı’nın ölümünden” bahsederken çoğunlukla kastettikleri şeydir bu. Bu ifade sayısız şekillerde kullanılır elbette; hepsine sadık kalamam, hatta içerdiği temel fikirlerden birinin, modern dünyada gelişen koşulların artık Tanrı’ya dürüstçe, akılcı bir şekilde, akıl karışıklığı veya üstünkörülük olmadan ya da kuşkuya kapılmaksızın inanmayı olanaksız kıldığı fikri olduğunu söylersem, bu ifadenin sahibiyle görüş ayrılığına düşmüş olurum (her ne kadar benim versiyonumun onunkinden çok farklı olmadığına inansam da).²² Bu koşullar insani olan dışında, insan mutluluğu, potansiyeli ya da kahramanlığının ötesinde inanabileceğimiz bir şey bırakmaz bize.

Hangi koşullar? Bunlar temelde iki gruba ayrılır: Birincisi ve en önemlisi, bilimin getirdiği koşullardır; ikincisiyse, çağdaş ahlaki deneyimin durumudur.

Günümüzde faaliyet gösteren KDY'lerin ilkinin, belki de en güçlüsünü ele alırsak, görünüşe göre temel fikir modern bilimin tamamen materyalizmi yerleşik kılmaya yönelik olduğu fikridir. Bu fikre tutunan insanlar için ikinci koşullar grubu, yani çağdaş ahlaki durum, gereksiz veya sadece ikincildir. Yukarıdaki anlamda inancın artık mümkün olmayışının sebebini sadece bilim açıklayabilir. "Maddi bir dünyada var olan maddi varlıklarız ve bu dünyanın tüm fenomenleri maddi varlıklar arasındaki fiziksel ilişkilerin sonucudur,"²³ diyen en kültürlü insanlardan, Madonna gibi en dolaysız ve sade şekilde "Maddiyatçı bir dünyada yaşayan maddiyatçı bir kızım," diyen insanlara dek her düzeyden insan tarafından benimsenen bir görüştür bu.

Bu görüşe göre din ya da spiritüellik yanlış ve mitsel açıklamalardan medet ummayı, "şeytanlarla"²⁴ açıklama getirmeyi gerektirir. Temel mesele bariz gerçekle yüzleşmektir.²⁵

Ahlaki meselelerin göz ardı edildiği anlamına gelmez bu. Ama insanların gerçeklikten kaçmalarının, illüzyona inanmayı sürdürmek istemelerinin sebeplerine ilişkin açıklamalar sunmak bağlamında bu meselelere yer verilir. İnsanların gerçeklikten kaçmalarının sebebi kaçışın rahatlatıcı olmasıdır. Gerçek dünya bize karşı tamamen kayıtsızdır, hatta bir ölçüde tehlikeli ve tehditkârdır. Çocukken sevgiyle ve ilgiyle sarmalanmış olduğumuzu görmek zorundayızdır, yoksa içimize kapanırız. Ama büyürken, bu ilgi ortamının insanların dünyasının ötesine geçmediği ve insanların dünyasının da genellikle küçük bir kısmını kapsadığı gerçeğiyle yüzleşmeyi öğrenmemiz gerekir.

Ama bu geçiş zordur. Dolayısıyla dünyanın müşfik bir Tanrı tarafından yaratıldığını, Tanrı'nın inayetiyle oluştuğunu kurgularız. Veya en azından, dünyanın insanın nihai iyiliği açısından anlamlı olduğunu düşünürüz. Dinsel dünya rahatlatıcı olmakla kalmayıp, şeyleri değerlendirme yükünü de omuzlarımızdan alır. Şeylerin anlamları zaten bellidir. Ünlü bir çağdaş kuramcının ifadesiyle:

"İbrahim'in hepimizi kucakladığı veya Tanrı'nın bizi sevdiği fikrine gelince... bakın, hayat zordur ve insanın kendini kandırabilmesi, her şeyin iç ısıtıcı ve mutluluk verici bir anlamı olduğuna inanması son derece rahatlatıcıdır. Ama bunun kendimize anlattığımız bir masaldan ibaret olduğunu düşünüyorum ben."²⁶

Yani din, çocukça bir cesaretsizlikten doğar. Gerçeklikle erkekçe yüzleşmemiz gerekir.

Geleneksel inançsızlığın Aydınlanmadan beri dine yaptığı saldırılarda bu çocukça korkaklık suçlaması görülür. Ayrıca dine, insanları kendilerine korkunç şekillerde eziyet etmeye yönelttiği ve gururun ürünü olduğu gerekçesiyle de saldırılır. İnsani arzuların dizginlenmesi, nefsin köreltilmesi gerekir. Sonra da bu köreltme işi başkalarına dayatılır ve din korkunç acıların ve kâfirlerle yabancılara yönelik ağır cezaların kaynağı haline gelir. Birazdan geri döneceğim “Tanrı’nın ölümü” eleştirisinin “ahlaki” yönüne ait bir meseledir bu. Ama bilimsel yaklaşıma göre, gerçeğe direnmenin temel sebebi korkaklıktır.

İnançsızlıkta tam tersi özelliklere sahiptir. İnançsız kişi gerçeklikle yetişkince yüzleşecek kadar cesurdur. İnsanların tek başlarına olduklarını bilir. Ama bu, onun pes etmesine yol açmaz. Tersine, insanın değerini, insanın iyiliğini yüceltmeye ve sahte illüzyonlara ya da tesellilere kapılmadan bunun için çalışmaya karar verir. Dolayısıyla ahlaki inançları sebebiyle çilecilik karşıdır. Dahası, kimseyi kâfir diye dışlamasına sebep yoktur; o yüzden de insancılığı evrenseldir. İnançsızlık modern (dışlayıcı) hümanizmle el ele gider.

Bu bir yorumdur. Kritik mesele, bu yorumun bilimsel-epistemik kısmının tümüyle kendi kendine yeter türden olmasıdır. Rasyonel zihnin, ahlaki kanılarından bağımsız olarak inanmaya yöneldiği bir şeydir. Tarafların ahlaki nitelikleri, bu gerçekleri neden bazı insanların kabul edip bazılarının reddettiğini açıklamaya çalıştığınızda devreye girer. Materyalist bilimle hümanist olumlama arasındaki bağlantıyı kurmak için olgun olmanız, bu gerçeklerle yüzleşebilecek kadar cesur olmanız gerekir. Olgunca cesaretin bu hümanizm portresindeki iyilikseverliği neden kucakladığı sorusunun yanıtıysa basit olabilir: İnsanlara yardım etmeyi zaten istiyoruzdur veya bu isteği kültür yoluyla edinmişizdir, buna değer veriyoruzdur ve kararlı olursak gerçekleştirebiliriz.

İnançlılar açısından bakıldığında da mesele çok farklı görünür. Bir epistemik tepkiyle başlarız: Modern bilimin kapsayıcı materyalizmi desteklemesi hiç de inandırıcı gelmez. Detaylara bakınca birçok çelişki görür gibi oluruz. Günümüzde verebileceğimiz en iyi örnekler evrim, sosyobiyoji vs. olabilir. Ama bu tür uslamamalara örneğin Richard Dawkins’in ya da Daniel Dennett’in eserlerinde de rastlarız.²⁷

Sonuçta inançlı kişi, kendisine davranılan şekilde davranır. Materyalistin neden doğruluğu hiç de kesin olmayan savlara inanmaya bu kadar meyilli olduğunu anlamaya çalışır. Az önce bahsettiğim ahlaki

yaklaşım burada tekrar, ama farklı bir rolle devreye girer. Karşı çıkılmaması durumunda kişinin materyalizmin gerçekleriyle yüzleşmesini engelleyen bir yaklaşım değildir bu; daha çok, ahlaki cazibesıyla ve insanoğlunun ahlaki durumuna ilişkin söylemlerinin inandırıcılığıyla sizi kendine çeken, dolayısıyla da bilimin materyalizmi desteklediği argümanının çeşitli inanç sığınaçlarını gerektirdiğini düşünmenizi sağlayan bir yaklaşımdır. O paketin tamamı inandırıcı geldiği için ayrıntılara çok yakından bakmayız.

Ama bu nasıl olabilir? Paketin tamamının inandırıcı olması gerekir, çünkü *bilimin* gösterdiği şeyler ortadadır vs... Epistemik ve ahlaki yaklaşımlar paketinin onu benimseyenlere kendini bu şekilde, bir tür resmi anlatı gibi sunduğu kesindir. Ama buradaki kabul resmi anlatının gerçek anlatı olmadığıdır; paketin cezp ve ikna etme gücünü temelinde, özellikle de inançlar oluşturabilen varlıklar olarak yaşadığımız etik durumun bir tanımı olmasından aldığımızdır.

Kabullenilmesi zor gerçekleri cesurca kabullenen, her türlü rahatlığı ve teselliye reddetmeye hazır olan ve dolayısıyla dünyayı kavrayabilecek ve kontrol edebilecek duruma gelen kişi idealini uygun, cazip, benimsenmeye değer bulduğumuz anlamına gelir bu. Ve/veya inancın, dindarlığın, sofuluğun karşıt ideallerinin, hâlâ olgunlaşmamış bir teselli, anlam ve beşer ötesi destek bulma arzusu tarafından harekete geçirildiğinin fazlasıyla kolay biçimde düşünülebildiği anlamına gelir.

Paketin epistemik güdümlü olduğu yaklaşımını inandırıcı kılar gibi görünen şey, Darwin sonrası Viktoryenleriyle başlayan ama günümüzde de süregelen bütün ünlü inanç değiştirme öyküleridir; bu öykülere göre, gençliklerinde koyu inançlı olan kişiler imanlarından ruhsal ıstırap çekme pahasına vazgeçmek zorunda olduklarını keşfettiler, çünkü “Darwin, Kitabı Mukaddes’i çürütmüştü”. Bu insanların bir bakıma Hıristiyanlığın ahlaki yaklaşımını yeğlediklerini, ama getirdiği ıstırap ne olursa olsun gerçeklere boyun eğmek zorunda kaldıklarını söylemek isteriz.

Ama ben tam da bunu söylememekte direniyorum. Burada gerçekleşen şey, ahlaki bir yaklaşımın acı gerçeklere boyun eğmesi değildi. Daha çok, bir ahlaki yaklaşımın yerini bir başkasına bıraktığını söyleyebiliriz. Ulvi olana dair bir başka model üstün geldi. Ve bu modelin birçok avantajı vardı: güç, kısıtlanmayan faillik ve ruhsal itidal (“tamponlanmış benlik”) imgeleri. Öte yandan, kişinin çocukluktaki inancı belki birçok açıdan çocukça kalmıştı; esasen ve yapısı itibarıyla çocukça olduğunu düşünmek çok kolaydı.

Ama bir ahlaki idealin yerini bir başkasına bırakması, öykünün sadece bir kısmını teşkil eder. İnsanın etik durumunun doğasıyla ilgili kritik yargı her şeyi toparlayan bir yargıdır: Kişinin yalnızca açıkça kanıtlanabilen şeyleri kabul etmesi gerektiğini savunan yeni ahlaki yaklaşım, Clifford'ın ünlü tabiriyle "inanç etiği", başlı başına cazip olmakla kalmıyordu; aynı zamanda etik durumumuza ilişkin bir bakış açısını, olgunluktan ne kadar uzaksak bu katı ilkeden bir o kadar saparak rahatlatıcı yalanlara sarıldığımız görüşünü içeriyordu. Yeni etiği benimseyen kişi, en derin içgüdülerinden bazılarına, özellikle de onu dinsel inanca iten içgüdülere güvenmemeyi öğrenmiştir. Burada ki asıl dönüşümün temelinde etik durumumuza ilişkin bu anlayışın, bizi günaha ve dinimizden dönmeye yönelten şeylerin karakteristik tablosunu sunan Hristiyan anlayışından daha inandırıcı olduğu fikri yatıyordu. Can alıcı değişim, inanma eğilimine tanınan statüde gerçekleşir ve sebebi radikal bir yorum değişikliğidir. İnanç artık bizi hakikate yönelten saik değil, inanç formasyonunun katı ilkelerine karşı günah işlemeye meylettiren en tehlikeli baştan çıkarıcıdır. Etik durumumuza ilişkin bu yorum böylece daha inandırıcı hale gelir. Yeni ahlak idealinin cazibesi, bu etik durumun önemli de olsa tek bir parçasıdır sadece. Kendi motivasyonumuza ilişkin yorumumuzun değişmesi, inanma arzusunun çocukça gelmeye başlaması da çok önemliydi. Bütün inançların başlangıç aşamasında çocukça oldukları bariz olduğundan ve (Hristiyanlığın durumunda) bunun ötesine ancak İncil'deki anlamıyla çocuksu olmakla geçildiği için, bu (yanlış) yorumu yapmak zor değildir.²⁸

Değişim acı vericiydi elbette, çünkü kişi çocukluk inancına sadece geçmişinin bir parçası olarak değil, bu inancın vaat ettikleri sebebiyle de derinden bağlanmış olabilirdi. Hatta bu süregelen cazibeye yeni yaklaşımda, baştan çıkartıcı olarak yer verilebilir. İnançsızlığa geçişin yol açabileceği pişmanlığı, nostaljiyi, bu geçişi gönülsüzce yaptığımız hissini anlayabiliriz. A. N. Wilson *Tanrı'nın Gömüt Töreni* adlı kitabında, 19. yüzyılda birçok insanın bu mesele yüzünden derin pişmanlık ve keder duyduğunu savunur ve Hardy'nin aynı adlı şiirinden alıntı yapar.²⁹ Ama pişmanlık genellikle, daha çocukça ama güzel bir dünyanın yitirilmesinden duyulan üzüntü olarak hissedilir. (Bu da Victoria dönemi sonunun önemli temalarından biridir elbette ve Barrie tarafından, *Peter Pan*'de çok güçlü şekilde ifade edilir.) Hardy yitik dünyaya duyulan özlemi ve bu dünyanın çocukça doğasını *Öküzler* adlı şiirinde, eski inanca sempati duyarak ifade eder:

Noel Arifesi, saat on iki,
 “Şimdi üstündeler dizlerinin”
 Dedi, hep birlikte otururken, yaşlı biri
 Karşısında korlu şöminenin.

O uysal, yumuşak başlı yaratıkları hayal etik,
 Yaşayan samanlı ahırlarında,
 Ve hiçbirimiz şüphelenmedik,
 Diz çökmediklerinden o sırada.

O yıllarda insanın hayal gücü kolayca
 Harekete geçerdi Ama hissediyorum ki
 Birisi Noel Arifesi’nde bana
 “Gel de seyret öküzlerin diz çökmesini

Çocukluğumuzdan tanıdığımız yerde,” dese,
 “Şu tepedeki ıssız çiftlik avlusunda,”
 Loslukta giderdim onunla birlikte,
 Doğru söylediği umuduyla.³⁰

Dahası, acının kendisi bu dönüşüm yararına iş görebilir. Victoria döneminin büyük agnostiklerinden birçoğunun Evanjelikal ailelerden geldikleri bilinmektedir. Onlar gayretkeş, eril, insansever ilgi modelini yeni sekülerlik anlayışına aktardılar. Ama bu modelin özünde yatan fikir, kişinin yitirmenin acısına katlanarak kendini erkekçe fethetmesi fikri, artık dinden dönenler için dile getirilmekteydi.³¹

Dolayısıyla modern sekülerliğin, yani modern inanç koşullarının doğuşu anlatısında “Tanrı’nın ölümünün” başlıca sebeplerden biri olarak gösterilmesi bana ikna edici gelmiyor. İnancı sorunsal, çoğu zaman da zor ve şüpheli kılan şey sadece “bilim” değildir.

“Resmi anlatıya” burada yönelttiğim eleştiri ile epistemolojinin yapıbozumu arasında paralellikler bulunduğu açık olmalıdır. Her iki durumda da iddia edilen şey, aslında daha çok yeni bir yapıya benzeyen bir hareketin basit bir keşif olarak sunulmasıdır; oysa yalnızca gözlemlenebilir gerçekliği kaydetmekle kalmayıp kimliğimize ve kendi değerlerine sahip dünyamızdaki yerimize ilişkin yeni bir anlayış getiren bir değişimdir bu. (Bunların “yapılar” olduklarını söylemek, buradaki meselelerde akılla bir değerlendirme yapılamayacağı anlamına gelmez; “postmodern” bir yanılgıdır bu; ama bu konuda değerlendirme yapmak, tıpkı Kuhn’un paradigmaları gibi oldukça karmaşık bir iştir ve yorumbilgisel uygunluk meselelerini içerir.)³²

Klasik epistemolojistler kişinin her şeyden önce zihnindeki fikirlerin bilincinde olduğunun “düşünümle” ya da içsel gözlemle ulaşılan bariz bir gerçek olduğunu öne sürerken, Tanrı’nın ölümünün savunucuları tanrısızlığı evrenin bilim tarafından göz önüne serilen bir özelliği olarak görmek isterler. Epistemolojiyi yapıbozuma uğratanlar ise düşünüm yoluyla ulaşılan bu sözde bariz gerçeğin aslında ancak değerlerle yüklü belirli bir eylemlilik yorumu çerçevesinden bakıldığında bariz görüldüğünü göstermek isterler; dolayısıyla ben burada Tanrı’nın ölümü öyküsünün ancak belirli bir faillik anlayışının çerçevesinden bakıldığında, yani “çocukça” anlamlar ve ebedi mutluluk tesellilerinin reddiyle ulaşılan cesur yetişkinlik anlatısı ile bağlantısız bilimsel araştırmanın iç içe geçtiği ölçüde bariz görüldüğünü savunuyorum.

Ve nasıl epistemolojik anlatı yerleşikleştğinde ve felsefi söylemlerde egemenlik kurduğunda, yeni yorum giderek daha bariz ve sorgulanamaz görünüyorsa; cesur, bağlantısız, yetişkin fail için de aynı şey geçerlidir. Yapıların arasındaki muhtemel bir yapı olan şey, Wittgenstein’in kullandığı anlamda resim derekesine iner; yani şekli algılanmayan ama düşünme ve çıkarımda bulunma, iddia ve sav öne sürme tarzımızı büyük ölçüde fark edilmeden koşullandıran, sorgulanmayan bir arka planın parçası haline gelir. Bu resmin içinden bakıldığında, atılan bir dizi iyi temellendirilmiş adımla bilimden ateizme geçildiği bariz gibi görünür. Bu adımlardan bazılarının hiç de doğru olmadığını fazlasıyla net gören eleştirmene göreyse, faillikle ilgili yorumun kritik rolü çok daha belirgindir.

Resmin bizi esir tuttuğu anlatısı, yerleşik bir ateizm kültürü içinde yaşayan kişilere ikna edici biçimde uygulanabilir; ama bu bakış açısını sonradan benimseyen insanların da resmin içinde yer alır ve resmi anlatıyı kabul eder gibi görünmeleri nasıl mümkün olabilmiştir? Çünkü “Tanrı’nın ölümü” ateizmi, itkisini bilimden aldığını varsaymak durumundadır; çeşitli muhtemel yetişkin fail yaklaşımlarından yalnızca birini benimsediğini kabullenmesi, burada şimdiye kadar savunulmamış bir şeyin savunulması gerektiğini kabullenmek anlamına gelir. Buradaki fail yorumunun resim derekesinde kalması, bu duruşun tamamı için vazgeçilmez önem taşır. Tıpkı ideaların veya doğru kabul edilen cümlelerin ya da dolayımlayıcı unsur olarak görülen herhangi bir şeyin başatlığının birçok yorumdan sadece biri, savunulmaya ihtiyaç duyan bir yorum olarak görülmemesinin dolayımlayıcı epistemoloji geleneğinin tümü açısından vazgeçilmez olması gibi. Bu can alıcı önemdeki çerçeveye yayıcı yapılara resim olarak kaldıkları sürece itiraz

edilemez; hatta alternatiflerini hayal etmek olanaksızdır. Esir kalmanın anlamı budur.

Bilimlerin (hatta büyük harfle Bilim'in) öyküde önemli bir yeri olduğunu inkâr etmek değildir bu. Birkaç açıdan önemlidir. Bir kere bilimin sergilediği evren, uygarlığımızın içinde büyüdüğü merkezli, hiyerarşik kozmostan çok farklıdır; zamansal ve uzamsal boyutları sersemletici olan anlatısında insanların herhangi özel bir konumu olduğunu pek düşündürmez. Bu anlatı ve evreni anlamamızı sağlayan doğa kanunu kavramı, Tanrı'nın önceki kozmos çerçevesinde tahayyül edilen şekilde müdahalelerini ve bunlarla bağlantılı olan Kitabı Mukaddes anlatısını inanılması güç kılar. Bu açıdan bakıldığında "Darwin" sahiden de "Kitabı Mukaddes'i çürütmüştür".

Öte yandan modern bilimin gelişmesi yukarıda, 7. Bölüm'de tasvir ettiğim modern anlayışla, insanın epistemik durumu anlayışıyla el ele gitmiştir. Bu kendi etiğini, yukarıda bahsettiğim katı, bağlantısız akıl etiğini üretti. Ama bütün bunlar yine de, resmi anlatıyı, inançsızlığın günümüzde çağdaş toplumun birçok sosyal ortamında egemen olmasının bilimin son üç yüzyıldır materyalizmi destekleyişinin sonucu olduğu anlatısını inandırıcı kılmaya yetmez.

Aradaki gerçek bağlantıyı bu bölümün ilk yarısında irdeledim. Modern bilim, bahsettiğim diğer birçok hususla -tamponlanmış kimlikle ve onun disiplinleriyle, araçsal akla ve seküler zamanda eyleme dayanan modern bireycilikle- birlikte içkin çerçeveyi oluşturur. Bu çerçeve birçok şekilde yaşanabilir. Bazıları aşkınlığa açıktır, bazılarıysa kapalılığa yaklaşır. Şimdi incelediğimiz ve kapalılığa yönelten ikisi, failliğin değerler yüklenmiş yorumları olarak görünürler ve içkin çerçevede kaçınılmaz şekilde büyük rol oynamış "iyi" anlayışlarından destek alırlar: Örneğin bağlantısız akıldan, rahatlatıcı yanılsamalardan vazgeçme cesaretinden, kişinin otoriteye karşı kendi aklına güvenmesinden... Bu değerleri, onları değiştiren ya da kısıtlayan başka değerlerle uyumlu şekilde yaşamak mümkündür veya kişi onları rakipsiz şekilde merkezi kılabilir. Bu ikinci yoldan gitmek kişiyi şimdi incelemekte olduğum kapalı dünya sistemlerini ayakta tutan faillik yorumlarına kolayca götürebilir. Bu faillik anlayışına göre yaşamak içkin çerçeveye belirli bir yorum katar ve görünüşe göre daha sonra içkin çerçeve kapalılığına ilişkin kanımızın geçerliliğini bize geri yansıtır. Bilim, modern bireycilik, araçsal akıl, seküler zaman; bütün bunlar da içkinliğin kanıtları olarak görülür. Örneğin doğa bilimleri gerçeğe götüren bir yol değildir sadece; bütün yolların paradigmasına dönüşür. Homojen

ve boş görünen seküler zaman yalnızca şimdiki zamandaki eylemin egemen alanı değildir, zamanın kendisidir. Tutumumuz bizi bir resme yerleştirir ve sonunda o resmi sorgulayamaz hale geliriz.

6

Tanrı'nın ölümünün "yapıbozumuna" ilişkin savımın kritik bir parçası, doğa bilimlerinden çıkıp tanrısızlığa varan savların çok da ikna edici olmamalarıdır. Bu savları daha ikna edici bulanların getirebilecekleri itirazları bir kenara bırakırsak, Tanrı'nın ölümünü savunanların kendi konumlarına ilişkin yorumlarını reddetmeme yol açan varsayımına itiraz edebiliriz. Savlar ikna edici değilse ne olmuş yani; yine de o insanları harekete geçiremezler mi?

Hatta neden yanlış savlar tarihte doğru savlar kadar veya daha fazla etkili olmasınlar ki? Bu haklı bir itirazdır bir bakıma ve dolayısıyla resmi anlatı da bir bakıma doğrudur. Birçok insan bilimin ateizmin ve materyalizmin çürütülemezliğini göstermesi sebebiyle ateist ve materyalist olduklarına inandıklarından, uslamlamalarının bu olabileceğini söylememiz gayet makuldür.

Ama yanlış uslamlamada temellenmiş açıklamalar ek bir açıklamaya, desteğe ihtiyaç duyarlar. Yanlış uslamlamamanın neden işe yaradığının açıklanmasına gerek duyarız. Bireysel vakalarda bu şart değildir elbette. Bireyler sosyal ortamlarındaki otoritelerin vardığı sonuçları benimsemekle yetinebilirler. Laikler olarak nasıl atomun mikroyapısıyla ilgili son bulguları gazetelerden öğreniyorsak, *bilimin* Tanrı'yı çürüttüğünü de Sagan'dan veya Dawkins'ten öğrenebiliriz. Ama bu, bu tür bir otoritenin nasıl edinildiği meselesine açıklık getirmez. Uzman olmayan kişiler olarak bizler ve aydın bilim adamları da, nasıl geçersiz savlara böylesine kolayca kanabiliyoruz? Neden onlar ve bizler, alternatifleri daha kolayca göremiyoruz? Bu daha derin soruyu, etik açıdan nötr olmayan genel bir faillik vizyonunun cazibesine ilişkin yaptığım açıklama üzerinden yanıtlamak istiyorum.

Bir insanın eylemlerini yanlış inançlara sahip olmasıyla açıklamanın mutlaka ek bir açıklama gerektirdiğini savunmuyorum. Radyodan verilen hava raporunu güvenilir bulabilirim ve havanın açık olacağı tahmin edildiği için evden şemsiyesiz çıkabilirim. Burada ele aldığımız meselenin bundan farkı, birincisi hava durumunun ıslanmamın vereceği rahatsızlığın ötesinde benim için önemli olmayışı ve ikincisi, öğleden sonra havanın nasıl olacağına ilişkin alternatif bir görüşe erişemiyor oluşumdur.

Tanrı'ya inanma meselesindeyse bu ikinci durum geçerli değildir. Uzman olmayan biri olarak, paleontolojik bulguları kabul etmek zorundayım elbette. Ama bilimin maddi dünyayla ilgili gösterdiği şeylerin Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayıp kanıtlamadığı meselesinde aynı şekilde seçeneksiz değilim. Çünkü bir yandan dinsel bir hayata da sahip olabilirim, Tanrı'nın var olduğunu ve varlığıma etki ettiğini hissediyor olabilirim ve çürütme iddialarını bu hisse dayanarak sorgulayabilirim.

Desdemona'yla benzerlik kurmak istiyorum. *Othello*'yu sadece sıradan bir talihsizlik öyküsü değil bir trajedi kılan şey, Iago'nun iftirlarına kolayca inandığı için *Othello*'yu suçlu bulmamızdır. Kalbini/ zihnini Desdemona'nın sevgisine ve bağlılığına açsa, onun masum olduğunu anlayabilirdi. Trajik kahraman *Othello*'nun ölümcül kusu ru bunu yapamayışdır; güçlü ahlak kurallarının esiri olmuştur.. bir yabancı olması ve ansızın terfi etmesi kuşkusuz bu esaret durumunu ağırlaştırmıştır.

“Bilimin Tanrı'yı çürütmesinin” inançsızlığın yükselişinin nedenlerinden biri olduğuna ilişkin savları bir destek olmadan kabul edemeyişimin sebebi bu konuda, şemsiyeliğin önünde duraksarken hava raporunu duyan kişiden çok *Othello* gibi olmamızdır. Yaptıklarımızı içsel kaynaklarımızla ne yaptığımızı görmeden, sadece dışsal kaynaklardan aldığımız verilere dayanarak açıklayamayız.

Bütün bunlar bir bireyin değer verdiği bir inançtan, evrenin acı gerçekleri bu inancı çürüttüğü için (kendisi böyle düşündüğü için) vazgeçmek zorunda kalmayacağı, bunun bireyin tecrübesinin gayet geçerli bir tasviri olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü bir kez bu yoldan gittiğinizde, inançsızlığı bir kez kabul ettiğinizde, o zaman dışsal kaynaklara öncelik veren, içsel kaynaklarıysa yetersiz bulan bir ideolojiyi (hatta kendi modern onur kodumuzu, bilginin yetişkin ve akılcı öznesine has kodu takiben içsel kaynakları çocukça yanılsamaların muhtemel kaynakları olarak gören bir ideolojiyi) de muhtemelen kabul edersiniz. Bu aşamada, mantıklı bir alternatif yokmuş gibi görünür... *Othello*'ya da öyle görünmüştü. Ama bu noktaya gelindiğini gören bizler, Desdemona'nın sözüne güvenilmemesinin sebebinin daha fazla açıklanmasına ihtiyaç duyuyoruz.

Ama çağdaş ufukta Desdemona'nın sesi son derece kısıp olsa gerek. 7. Bölüm'ün sonunda tasvir ettiğim, insanın epistemik durumuna ilişkin yeni yaklaşım budur. Başlangıç noktası insan bireylerin birleşerek karşılıklı çıkar toplumları oluşturdıkları ve bağlantısız akıl

sayesinde *doğayı* kavrayabilecekleri ve kontrol edebilecekleri yönündeki anlayışımızdır. Newton'ın zamanında, buna müşfik bir yaratıcıdan dem vurarak itiraz edilebiliyordu hâlâ. Ama iki yüzyıl sonra, bu görüşün dayandığı iki sav da, yani *tasarımın* varlığının bir yaratıcıyı gerektirdiği de, yaratılan şeylerin bu şefkate delalet ettiği de sorgulanır hale geldi: Argüman ufkunun güncellenmiş versiyonu çoğunlukla materyalist bir yapıya bürünür ve dolayısıyla doğa bilimlerini bütün boyutlardaki gerçeğe götüren tek yol olarak görür. Bu bakış açısına göre, Tanrı'ya veya insanoğlunun varoluş sebebine ilişkin bir tartışmada ancak deneyimlere dayanan ve bilim tarafından onaylanmış fikirler geçerli olabilir. Eşyanın tabiatı gereği, bu çerçevedeki argümanlar doğa bilimlerinin “deneyim-ötesi” görüşlerini deneyim-dahili görüşlere yeğlemeye meyillidir. Desdemona'nın sesi, sistematik güvensizlik belasından mustarıptır.

Dolayısıyla insan inançsızlığa bir kez adım attı mı birçok sebeple resmi, bilim temelli anlatıya inanmaya ikna edilebilir. Ve bu seçimleri genellikle başkalarının etkisinde kalarak yaptığımızdan, resmi anlatıya onların otoritesine güvenerek inandığımızdan, birçok kişinin inançsızlığa geçmek üzere bilim tarafından, hatta belki de en dramatik şekilde dürtüldüklerini düşünmeleri şaşırtıcı değildir. Bilim bizim can çekişen bir yıldızın yörüngesinde yaşayan fani bir yaşam formundan başka bir şey olmadığımızı veya evrenin çürüten maddeden ibaret olduğunu, giderek artan entropinin etkisi altında olduğunu, dolayısıyla da ruha ya da Tanrı'ya, mucizelere ya da kurtuluşa yer olmadığını gösterir gibiydi. Dostoyevski, Hans Holbein'ın Basel Müzesi'ndeki Ölü İsa tablosuna³³ bakarken ölümün mutlak nihailiğini hissetmiş ve başka bir şeylerin olması gerektiğine ikna olmuştur; oysa böyle bir deneyim tam tersi etkide de bulunabilir, kişinin moralini bozabilir ve inancından vazgeçmesine yol açabilir kolayca.

Ama şu soru hâlâ yanıtsız kalır: Tanrı'nın varlığı başka tarihlerde ve yerlerde bariz görünürken, bu argümanlar kesin kanıtlara da dayanmadıkları halde neden bu kadar *ikna edici* görünüyorlar? Yanıtlamaya çalıştığım soru bu ve “Tanrı'nın ölümü” bu konuda işime yaramıyor; sahte bir çözümle yolu tıkıyor daha çok.

Dolayısıyla günümüzde materyalizmin gücünü bilimsel “olgulardan” değil, materyalizmi ahlaki bir yaklaşımla birleştiren belirli bir paketten, “ateist hümanizm” ya da dışlayıcı hümanizm diyebileceğimiz bir paketten aldığını öne sürüyorum. Bu pakete gücünü veren nedir? Yukarıda, içkin çerçeveye dahil olan ve uç noktaya vardırıldığını

da bilim güdümlü “Tanrı’nın ölümü” anlatısını doğuran, bağlantısız akıl gibi belirli değerler bağlamında bu soruya yanıt vermeye çalıştım.

Ama “Tanrı’nın ölümü” anlatısının ikinci düzeyine, başlangıç noktası çağdaş ahlaki durumumuz olan düzeye de bakmalıyız. Burada varılan sonuç bilimsellik argümanı ile varılan sonucun aynısıdır, yani Tanrı’ya artık akılcı biçimde inanamayacağımız fikridir; ama şimdi başlangıç noktası modern çağın etik yaklaşımıdır.

Siyasi ve ahlaki hayatımızın büyük ölçüde insani hedeflere, insan gönencine, insan haklarına, refaha, insanlar arasındaki eşitliğe odaklandığı doğrudur. Hatta aşına olduğumuz modern anlamıyla seküler olan toplumlardaki kamusal yaşam sadece insanın iyiliğine odaklıdır. Ve çağımız bu açıdan insanlık tarihinde eşsizdir kesinlikle. Dolayısıyla bazı insanların böyle bir dünyada Tanrı’ya inanmaya yer olmadığını düşünmeleri belki de şaşırtıcı değildir. Tanrı’ya inanmak kişinin topluma yabancılaşmasına, bu dünyanın düşmanı haline gelmesine ve onunla amansızca savaşmasına yol açar. Dolayısıyla kişi ya bu dünyanın tamamen içindedir ve onun önermeleri doğrultusunda yaşar ki bu durumda Tanrı’ya gerçekten inanmaz; ya da Tanrı’ya inanır ve bir anlamda modern dünyada yerleşik bir yabancı gibi yaşar. Kendimizi giderek daha çok modern dünyanın içinde bulduğumuzdan, inanmak giderek zorlaşır; inancın ufkunu durmadan uzaklaştır.³⁴

İnanç ile moderniteyi birbirine düşman gösteren bu tablo inançsızların icadı değildir. Hristiyanlığın hümanist dünyaya karşı düşmanlığına benzer ve bu düşmanlık tarafından desteklenir. 1864’te yayımladığı *Syllabus*’ta modern dünyanın kusurlarını (insan haklarını, demokrasiyi, eşitliği ve çağdaş liberal devletimizin temsilcisi olduğu hemen her şeyi) eleştiren IX. Pius’u düşünmemiz yeterlidir. Ve sadece Hristiyanların değil, başka dinlere inananların arasında da daha güncel örneklere rastlanır.

Ama köktencilik ve katı ateistlerin bu noktada kesişmeleri, inanç ile modernite arasındaki ilişkiye getirdikleri ortak yorumu olanaklı tek yorum kılmaz. Ve bu modern hümanist dünyanın kurulmasına katkıda bulunmuş olan ve şimdi onu ayakta tutan birçok inançlı insanın var olduğu ve bu dünyanın merkezi yer ayırdığı insan esenliği ve gönenci formlarına derinden bağlı oldukları aşikârdır. “Tanrı’nın ölümü” anlatısı bir kez daha hiç de garanti olmayan bir sonuca ulaşır. Modern hümanizmi dinin düşmanı olarak görmek mümkündür, tıpkı bilimin ateizmi kanıtladığını düşünmenin mümkün olması gibi. Ama iki yargı da temelsiz olduğundan, neden birçok insanın bu yargıları

benimsediği sorusu gelir akla. Bu da beni irdelediğim temel meseleye geri döndürüyor.

“Tanrı’nın ölümü” hikâyesinin bu ahlaki versiyonu birçok insana inandırıcı gelebilir, çünkü bu insanların modernitenin doğuşuyla ilgili varsayımları bu girişimin karmaşıklığını ve zorluğunu gözden çıkarmalarına yol açıyor. Bu varsayıma, moderniteye geçişin geleneksel inançlarla kurulmuş ittifakların bozulmasıyla gerçekleştiği varsayımına “Dover Sahili manzarası” adını verdim. Geçişin yapısal değişikliklerin sonucu olduğu düşünülebilir: Örneğin toplumsal akışkanlık ve kentleşme, statik kırsal toplumun inançlarını ve referans noktalarını erozyona uğrattı. Veya kaybın sebebinin modern bilimsel aklın faaliyet sahasının giderek genişlemesi olduğu varsayılabilir. Değişim olumlu kabul edilebilir veya geleneksel referans noktalarını değerli, bilimsel aklıysa fazla dar görüşlü bulan kişiler tarafından felaket olarak nitelendirilebilir. Ama bütün bu kuramlar süreci tarif konusunda birleşirler: Eski bakış açıları ve bağlılıklar erozyona uğramıştır. Nietzsche’nin başvurduğu imgeyi kullanırsak, eski ufuklar sulara kapılıp gitmiştir. Arnold’ın tabiriyle, inanç denizi geri çekilmektedir. *Dover Sahili* şiirinin şu dizeleri, bu perspektifi yansıtır:

Inanç Denizi de

Bir zamanlar kabarıktı ve yeryüzünün kıyılarında

Toplanmış parlak bir kusağın kıvrımları gibi uzanıyordu.

Oysa şimdi sadece

Geri çekilirken hüznü, uzun uzun gürlediğini duyuyorum

Geri çekilirken, gece rüzgârının

Solukları eşliğinde, engin ve kasvetli uçurumlara düşerek

Çakılları çıplak bırakarak.³⁵

Burada pişmanlık ve nostalji egemendir. Ama temel imge, yani inancın erozyona uğramasına ilişkin imge, bilimsel aklın muzaffer ilerleyişiyle ilgili iyimser bir öyküde de kullanılabilir. Bir açıdan bakıldığında, insanlık birçok sahte ve zararlı mitten kurtulmuştur. Bir başka açıdan bakıldığında, can alıcı tinsel gerçekliklerle bağını yitirmiştir. Ama her halükârda, değişim inancın yitirilmesi olarak görülür.

Ortaya çıkan şey, bu kaybın sonucudur. İyimser öykü bilgiye, bireyciliğe, negatif özgürlüğe, araçsal akla yönelik ampirik-bilimsel bir yaklaşımın egemen olmasını onaylar. Ama bunların ön plana çıkmalarının sebebi biz insanların “normalde”, yanlış veya batıl inançlar ve

bunlara eşlik eden aptallaştırıcı yaşam tarzları tarafından artık engellenmediğimizde ya da körleştirilmediğimizde değer verdiğimiz şeyler olmalarıdır. Mitlerden ve hatalardan kurtulduğumuzda, geriye sadece bunlar kalır. Ampirik yaklaşım bilgi edinmenin tek geçerli yoludur ve bu gerçek, kendimizi sahte metafiziğin pençesinden kurtardığımız anda barizleşir. Araçsal akla giderek daha fazla başvurmak, istediklerimizi giderek daha çok elde etmemizi sağlar ve bunu daha önce başarmamızı engelleyen tek şey kendimizi temelsiz öğütlere uyarak kısıtlamış oluşumuzdur. Bireycilik insanoğlunun Tanrı'ya, *varlık zincirine* ya da toplumun kutsal düzenine ilişkin hayal ürünü iddialar olmadığında kendine duyduğu saygının doğal meyvesidir.

Bir başka deyişle, biz modernlerin davrandığımız şekilde davranmamızın sebebi bazı iddiaların yanlışlığını “zamanla görmemizdir” veya olumsuz açıdan bakarsak, bazı kadim gerçekleri gözden yitirmemizdir. Bu bakış açısının resimden çıkardığı yorum, Batı modernitesinin kendi olumlu “iyi” vizyonundan güç alabileceği, gücünü eski mitlerle efsanelerin gözden düşmesinden sonra geride kalmış tek elverişli görüşler dizisinden değil muhtemel pek çokları arasından devşirebileceğidir. Bu bakış açısına göre Batı modernitesinde, eski yanlışların ifşa edilmesinden (ya da eski gerçeklerin unutulmasından) sonra, genel insan yaşamı formunun dikte ettiklerinin ötesinde bir ahlaki yönetim yoktur. Örneğin insanların birey olarak davranmalarının sebebi, bunun artık eski dinler, metafizik ve gelenekler tarafından kısıtlanmadıklarında sergiledikleri “doğal” davranış olmasıdır; gerçi görkemli bir kurtuluşun mu, yoksa egoizm batağına körce saplanmanın mı söz konusu olduğu bakış açımıza göre değişir. Her halükârda, bireyci davranış sadece selefinin yadsınmasıyla tanımlanamayacak yeni bir ahlaki özkavrayış formu olarak görülemez.

Tanrı'nın ölümüne ilişkin ahlaki öyküyle onun bilim güdümlü ekürisinin ve epistemolojinin arasındaki benzerlik bariz olmalıdır. Hepsi de bir “keşif” olarak, belirli koşullar oluştuğunda “kendiliğinden görüğümüz” bir şey olarak sundukları kritik bir hamle yaparlar. Her durumda, bu hamle ancak kendimize, durumumuza ve kimliğimize ilişkin, yeni oluşturulmuş bir kavrayış çerçevesi içinden bakıldığında keşif gibi gelir. “Keşif” unsuru sorgulanamaz gibi gelir, çünkü alttaki yapı göz önünden çekilir ve unutturulur.

Birkaç sayfa önceki irdelememe geri dönersem, bütün bu anlatılar modern, liberal kimliğin niteliklerini “doğallaştırırlar”. Onu tarihsel olarak inşa edilmiş insan failliği anlayışlarından biri olarak göremezler.

Moderniteyi eski ufukların sulara kapılıp gitmesinden sonra yükselen şey olarak gören bu “kayıp” yaklaşımına göre, modern hümanizm, ancak eski formların silinmesiyle ortaya çıkmış olabilir. Ancak “Tanrı’nın ölümü” sayesinde ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla eski inançlardan kurtulmadıysanız çağdaş hümanist kaygıları tam anlamıyla paylaşamazsınız. Tanrı’ya inanmayı sürdürürseniz, modern çağa tam anlamıyla iştirak edemezsiniz. Veya alternatif olarak, inanmayı sürdürürseniz çekinceleriniz var demektir ve en azından kısmen ve belki de gizli bir çeşit düşmansınızdır.

Ama başka bir yerde uzun uzadıya savunduğum gibi,³⁶ bu oldukça yetersiz bir modernite anlatısıdır elbette. Batı modernitesinin kendi orijinal tinsel vizyonu, yani geçişin tek başına ve kaçınılmaz şekilde üretmediği bir vizyon tarafından sürdürülüyor olması ihtimali burada göz ardı edilir. Oysa bu ihtimal aslında gerçektir.

Kayıp öyküsünün mantığı şöyledir: Tanrı’ya hizmet etme veya herhangi bir başka aşkın gerçekliğe uygun yaşama kaygımızdan kurtulduğumuzda, elimizde insanın iyiliği kalır sadece ve modern toplumların ilgilendiği şey budur. Ama bu yorumda, modern hümanizm dediğim şey son derece yetersizce tanımlanır. Benim için geriye sadece insani kaygıların kalmış oluşu, insanoğlunun evrensel iyiliğini hedef seçmemi gerektirmez; özgürlüğün, tatminin ya da eşitliğin önemli olduğunu da göstermez bana. İnsani iyiliklerle sınırlanırsam sadece kendimin, ailemin ya da yakın sosyal çevremizin maddi gönencini hedeflemekle yetinebilirim. Modern hümanizmi nitelendiren ve aslında oldukça zorlayıcı olan evrensel adalet ve iyilikseverlik talepleri, yalnızca eski hedeflerin ve ittifakların eksilmesiyle açıklanamaz.

Kayıp öyküsü yetersiz olsa da, modern hümanist bilince derinlemesine yerleşmiştir. Yalnızca en basit düşünen kuramcılar tarafından savunulmaz kesinlikle. Paul Bénichou gibi derin ve kültürlü bir düşünür bile, *Morales du grand siècle*’inde onun bir versiyonunu savunur: “L’humanité s’estime dès qu’elle se voit capable de reculer sa misère; elle tend à oublier, en même temps que sa détresse, l’humiliante morale par laquelle, faisant de nécessité vertu, elle condamnait la vie.” (İnsanoğlu yoksulluğunu alt edebilecek duruma geldiği andan itibaren kendine saygı duyar. Maddi sıkıntılarının yanı sıra, zarureti erdem kılarak yaşamı mahkûm eden aşağılayıcı ahlakı da unutmaya meyillidir.)³⁷ Bir başka deyişle, modern hümanizmin ortaya çıkmasının sebebi insanların eski, öbür dünyaya yönelik çilecilik etiğinden kurtulmalarıdır.

Dahası, bu öykü genel olarak insan motivasyonuna, özel olarak da dinsel inancın kaynaklarına ilişkin belirli bir bakış açısında temellenir. Dinsel inanç sefaletin meyvesi olarak görülür ve ona eşlik eden öz feragat “zarureti erdem kılar”. İnanç yoksunluğun, aşağılanmanın ve umutsuzluğun ürünüdür. İnsanoğlunun gönenç arzusunun zıttıdır; bu arzuyu gerçekleştirememenin sıkıntısı bizi inanca yöneltir.

Dolayısıyla insan gönenci daimi hedefimiz olarak görülür (her ne kadar bu hedef sefalet ve küçük düşme dönemlerinde geri plana itilse de) ve kişi onu onaylamaya başlayınca, içeriği oldukça sorunsuz kabul edilir.

Bir kayıp öyküsüne böyle aşırı ölçüde bel bağlanması 1. Bölüm’de yakındığım durumla, bu türden bir anlatının deneyim ve duyarlılıktaki değişimlerden çok inançtaki değişimlere fazlasıyla önem vermesiyle ilişkilidir. Bu iki hatanın (hatalarsa eğer) nasıl bağlantılı olduğunu görebiliriz. Kayıp öyküsü Batı modernitesinin getirdiği kültürel değişimlere, onun geliştirdiği yeni benlik anlayışlarına ve toplumdaki, mekândaki ve zamandaki yerine çok az yer verir. Ne kadar yenilikçi olduğumuzu göremez; moderniteyi süreğen bir inanç ve arzu çekirdeğinin, kendisini çarpıtan ve kısıtlayan bir metafiziksel/dinsel kabuktan sıyrılması olarak görme eğilimindedir.

Ama dünyamızı ve insanlık durumunu deneyimlememizin yeni tarzları, bunları örneğin özerk özneler, seçim yapmanın tadını çıkarabilecek varlıklar, bağımsız bir ulusta diğer vatandaşlarla birlikte yaşayan ve tarihi yönlendirme kabiliyetine sahip vatandaşlar olarak deneyimlememiz; bütün bunlar ve diğerleri ancak onları büyük kültürel değişimler, Batı modernitesinin ürettiği yeni benlik, faillik, zaman, toplum anlayışları bağlamında ele alırsak anlaşılırdır. Bir kayıp öyküsü bütün bunları göz ardı etmekle ya da aynı kefeye koymakla, insan deneyimindeki değişiklikleri tasavvur etmeyi zorlaştırır. Elinde sadece değişen inançların bir anlatısı kalır.

Modern sekülerliğin yükselişine ilişkin anlatılardan bir tanesidir bu ve bu kitaptaki amacım, daha ikna edici olduğunu düşündüğüm bir başka anlatıyı sunmak. Burada çoğunlukla “ana anlatı” denilen şeyleri, tarihsel sürece ilişkin geniş ve kapsayıcı resimleri ele alıyoruz. Bunlar zamanımızda epey saldırıya uğramıştır ve (ideal olarak) geçmişe ait oldukları düşünülür.³⁸ Ama ben bu ana anlatıların modalarının geçmediğini, hatta düşünce tarzımız için vazgeçilmez olduklarını savunacağım. Hepimiz onları kullanırız, onları reddettiklerini öne sürenler bile. Yaptıklarımızın bilincinde olmamız ve dayandığımız ana

anlatılar üstüne tartışmaya hazır olmamız gerekir. Onları reddetmek işleri iyice karmaşıktırır sadece.

Böyle bir anlatıyı, modern sekülerliğin ortaya çıkışına ilişkin olan ve genel formu modern hümanist kültüre büyük ölçüde ve derinlemesine yerleştirilmiş bir anlatıyı genel hatlarıyla irdeliyorum. Bu anlatı, birbiriyle bağlantılı dört yöne sahiptir: (a) kişinin Tanrı'ya içtenlikle, sağduyuyla, samimiyetle inanmasının artık mümkün olmadığını savunan "Tanrı'nın ölümü" tezine; (b) modern hümanizmin yükselişine ilişkin bir "kayıp" öyküsüne; (c) kayıp öyküsünün temelini oluşturan, dinsel inancın asıl sebeplerine ve bunların daimi insan motivasyonlarındaki yerine ilişkin bir yaklaşıma. Bu yaklaşımlar, ilkel insanların bilinmeyenden korkmalarından ya da doğa olaylarını kontrol etme arzularından dem vuran 19. yüzyıl kuramlarından, dini nevrozla ilişkilendiren Freud'un kine benzer spekülasyonlara kadar çeşitlilik gösterir. Bu anlatıların çoğunda din, teknolojinin belirli bir seviyeye ulaşmasıyla birlikte gereksizleşir: Artık Tanrı'ya ihtiyacımız yoktur, çünkü kendi başımızın çaresine bakmayı biliyoruzdur.³⁹ Bu kuramlar genel olarak fazlasıyla ve inandırıcılıktan uzak bir şekilde indirgemecidir.

Dördüncü yöne (d) modern sekülerleşmenin temelde dinin bilim, teknoloji ve akılcılığın karşısında gerilemesi olarak görülmesidir. 19. yüzyılda, Comte gibi düşünürler özgüvenle, bilimin dinin yerini alacağını öngördüler, tıpkı Renan gibi: "il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique" (İnsanlığın artık inanmayıp bileceği bir gün gelecek; insanoğlu tıpkı fizik alemi çoktan bildiği gibi, gün gelecek ahlaki ve metafizik alemi de bilecek).⁴⁰ Gelecek ilgili bu özgüvenli öngörüye karşın, günümüzde herkes illüzyonun gelecekte de hüküm süreceğini düşünmektedir; ama burada tasvir ettiğim vizyon iddiaların biraz daha daraltılmasından yanadır.

Bu dört yön, hep birlikte ele alındıklarında, bize modern sekülerleşmenin dışlayıcı hümanizm kampı içinden çoğunlukla nasıl görüldüğü hakkında fikir verir. Buna karşılık ben çok farklı bir resim sunuyorum.⁴¹

7

"Tanrı'nın ölümü" perspektifinin iki tarafını ve bunların Batı modernitesinin belirlemekte olan kimliğinin çeşitli yönlerini "doğallaştırma" tarzlarını ele alıyorum. Görünüşe göre iki anlatının da ağırlık

merkezleri yer değiştirmiştir. Birinci taraf, yani materyalizmi savunan bilim güdümlü taraf epistemolojik iddialarda temellenmiş gibidir. Materyalizmin kendisi ontolojik bir tezdır: Var olan her şey “maddede” temellenmiştir, bu ne demekse. Ama buradaki sav nihayetinde epistemolojiktir, çünkü ontolojik tez bilimin başarılarından destek alır. Çünkü modern dünyada geçerli kabul edilen bilgilerin belli başlı örneklerinde (güya) incelenen gerçekliklerin yalnızca maddeden oluştuğu varsayıldığından, bizim de her şeyin maddeden ibaret olduğunu varsaymamız beklenir.

Ama modern bilimle ilgili önerme doğru olsa bile, varılan sonuç mantıksızdır. Ve bu sava kanan kişilerin onun yetersizliklerini görmezden gelmeye yönelttiklerini çünkü materyalist pakete dahil olan, insanın etik durumu yaklaşımının tamamına (yine yeterli gerekçe olmadan) inandıklarını savunmuştum. Bu yaklaşıma göre materyalizm, kayıtsız bir evrenin gerçekliğini kavramak için eski metafizik ve dinsel inançların rahatlatıcı illüzyonlarına direnmeye hazır olan cesur yetişkinlerin bakış açısidir. Bu yaklaşım bir öyküyle, bu eski illüzyonları saptayabilecek ve ardından da onlara direnebilecek noktaya yükselmemizin öyküsüyle bağlantılıdır. Kant’ın; insanların bizzat kendilerinin sorumlu oldukları bir himaye edilme durumundan, bir *selbst-beschuldigte Unmündigkeit*’tan (reşit olmamakta direktme halinden) çıkmalarıdır, diyerek yaptığı etkili Aydınlanma tanımıyla meşhur ettiği öyküdür bu. Bu çağın sloganı şuydu: *sapere aude!* “Bilmeye cesaret edin.”⁴² Bu aşamaya ulaşmak için bilginin artması şarttı; ama bu, gerçekliğe ve oradaki yerimize ilişkin kendi yorumumuzu getirebilmemizi sağlayan yeni bir cesaret türünden ayrı tutulamazdı.

Bunun anlamı, bu yeni kanaatin kritik bir parçasının bir anlatıya, bulunduğumuz yere nasıl geldiğimize ilişkin bir bakış açısına dayalı olduğudur. Ve “Tanrı’nın ölümü” perspektifinin ikinci, ahlaki tarafına geldiğimizde, anlatının ön plana ve merkeze geçmiş olduğunu görürüz. Burada bir kayıp öyküsü şekline bürünür; ama bu iki anlatının, yetişkinliğe cesurca adım atma anlatısıyla illüzyonun kaybolması anlatısının el ele gittiklerini görebiliriz. Bir bozuk paranın iki yüzüdürlər. Kurtulduğumuz şey illüzyonlardı ve kurtulmak cesaret gerektiriyordu; geride kalansa bilimin gerçek getirileridir; biz de dahil olmak üzere çeşitli şeylere ilişkin baştan beri keşfedilmeyi bekleyen gerçeklerdir.

“Rüştü ispat”, kayıp; bunlar bu güçlü çağdaş öykünün iki yüzüdür. Ama öykü bunlardan çok daha zengindir ve diğer yönlerini biraz daha keşfetmek faydalı olur. Burada, birçok sosyal çevrede itirazsız

kabul gören sağduyu seviyesine gelmiş, yani Wittgenstein'ın kastettiğine benzer şekilde arka plan “resimlerine” dönüşmüş olan iki yaygın ve retoriksel açıdan ikna edici anlatıyı ele almak istiyorum.

Birincisi temelde toplumsal ve siyasi durumumuzla ilgilidir. Artık eşit bireylerden oluşan toplumlarda yaşadığımızı düşündüğümüzü savunmuştum. Topluma aidiyetimiz çeşitli sosyal ağlardan, özellikle de akrabalık ilişkilerinden ve yine özellikle hiyerarşik ilişkileri, en çok da modernlik öncesi “feodal toplumda” merkezi olan türden ilişkileri içeren sosyal ağlardan bir ölçüde soyutlanmıştır. Sosyal ağlarla hiyerarşinin var olmadıkları anlamına gelmez bu, yalnızca modern tahayyülün onları ulus veya ekonomi ya da kamusal alan düzeyinde toplumsal aidiyetten soyutlanmış olarak gördüğü anlamına gelir. Biz bu daha geniş bütünlere doğrudan aidiyizdir, yani onlara erişimimize bu sosyal ağlar aracılık etmiyordur. Bu bütünlere “anonim sosyalleşmeyle” bir arada tutuluyordur.⁴³

Tamamen dışarıdan bakınca öykünün özeti budur. Yaşanan geçiş konusunda sunulan öykü, bir keşfin yol açtığı yoğun ahlaki şevkin ve aşırı kontrol ve haksızca ayrımlar içeren dar bir dünyadan, yakın ve klostrofobik ilişkiler dünyasından kurtulmanın öyküsüdür çoğunlukla. Aynı zamanda bu kurtuluş daha geniş bir alana, içinde eski ayrımların dışına çıkmış insan kitlelerinin yurttaşlar, insan yoldaşlar olarak yeni bir girişimde, örneğin bir ulusu ya da devrimci partiyi, “insanlığın partisini” kurma girişiminde bulunarak bulunduğu bir alana geçiş olarak yaşanmıştır. Diğer taraftan, bu değişimlere direnenler tarafından, geçişin çoğunlukla en kritik ve en temel toplumsal bağların feci bir şekilde kopması şeklinde deneyimlendiğini unutmamalıyız elbette.

Bunun başlıca örneği Fransız Devrimi'dir; devrim sırasında insanlar “zümrelerinden” kurtarılıp yeni “la nation”ın (ulusun) alanına, “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” biçimindeki yeni üçleme sayesinde birbirlerine bağlanarak geçmişlerdi. Bu son derece güçlü esin kaynağı, bu radikal hareketin defalarca yinelenmesine yol açmıştır. Bu yinelenme her şeyden önce, elbette devrimleri gerçekleştiren veya en azından yeni temele dayanarak yeni bir toplumsal düzen kuran diğer “uluslar” örneğinde, ama aynı zamanda, ister başarılı olsunlar ister olmasınlar bu devrimlerde başı çekmek isteyen yeni partiler örneğinde ortaya çıkıyordu. 19. yüzyılın başındaki “Genç İtalya” gibi milliyetçi hareketler, 20. yüzyılın devrimci anarşistleriyle Bolşevik partileri ve günümüzdeki terörist hareketler çoğunlukla sosyal ağlar biçiminde

örgütlenmiş, kesinlikle hiyerarşik olan eski ve dar yapılardan çıktıklarını düşünürler. Bu yapılardan çıkarak baştan inşa edilmiş yeni ulusal sahayı ya da ihya edilmiş yeni İslam'ı müjdeleyen daha geniş ve eşitlikçi bir yoldaşlık sahasına geçmişlerdir.⁴⁴

Aynı düşünceye, ailenin yüklediği hiyerarşik rollere karşı isyanı ve daha büyük bir kardeşlik hareketine üyeliği içeren bir kimliğe geçişi bünyesinde barındıran bir dizi “gençlik kültüründe” de rastlıyoruz. 60'larda ve 70'lerde Batı'da toplumlarımızı sarsan son büyük gençlik kültürü, kesinlikle bu türdendi; otoriteye meydan okuyordu ve öğretmenle öğrencinin, öğrenciyle işçinin, erkekle kadının, işle oyunun, araçla amacın arasındaki ayrımı kaldırmaya çalışıyordu. Bütün bunları, herkesin birlikte insanca yaşayabileceği yeni bir düzene geçmek uğruna yapıyordu. Bu girişimi anımsarken aklımıza her şeyden önce onun ütöpik doğası gelebilir, ama davet ettiği değişimin yönü ve toplumsal ayrımlardan yeni bir özgürlük ve eşitlik alanına doğru bu tür geçişler zincirinde bir halka olduğu unutulmamalıdır.

Daha öncesinde, özellikle de toplum içinde kendilerini dezavantajlı hisseden azınlıkların arasında da benzer hareketler ortaya çıkmıştı. Yuri Slezkine 20. yüzyıl Rusya'sındaki Yahudilerle ilgili derin kitabında bunu son derece net bir şekilde belgelemiştir. Genç Yahudiler yeni bir çeşit alanı, bir açıklık ve eşitlik alanını, evrensel olacak ve giderek kısıtlı, boğucu getto hayatı olarak gördükleri şeyi sonsuza dek geride bırakacak bir alanı umuyorlardı.⁴⁵

Yeni, daha az boğucu, daha evrensel ve kardeşçe bir alanın bu güçlü ahlaki cazibesine odaklanırsak, insanlık tarihinde oldukça etkili olmuş bir şeyle karşılaşırız. Böyle bir şey defalarca gerçekleşmiştir: Buda'nın yandaşları *dharma* kastından çıkıp Sangha'nın yeni alanına girdiler. İsa'nın yandaşları “İyi Samiriyeli” meselini örnek aldılar ve sonunda Paul, “İsa'nın gözünde Yahudi ya da Yunan, köle ya da özgür insan, erkek ya da kadın yoktur,” diyebildi. Muhammed'in yandaşları yeni İslami alanın bütün kabilelerin ve ulusların ötesinde olduğunu düşünürler; stoacılık da insanlara benzer bir sebepten ötürü cazip gelmiştir.

Bu türden hareketin görünüşe göre türümüz üstünde sahip olduğu güç, onu daha net tanımlayabildiğimiz takdirde bize kendimizle ilgili önemli şeyler söyleyebilir. Burada bunu yaptığımı öne süreceğim değilim, ama bu güç yalnızca olumsuzlayıcı hamleyle, ayrımlar ve kısıtlamalar yumağından kurtuluşla açıklanamaz gibi geliyor bana. Bunlardan kurtulmanın, örneğin karnavallarda ya da bazı şiddet patlamalarında

gördüğümüz gibi yoğun heyecana yol açabileceği doğrudur. Bataille gücün bu türü hakkında yazmıştır. Ama bu bana, yukarıda tasvir ettiğim hareketlere ve modern toplumsal tahayyüllere eşlik eden süregelen histen, daha yüksek bir şeye ulaşmaya çalışma hissinden farklıymış gibi geliyor.

Güç kısmen hatta büyük ölçüde, içine salındığımız alanın olumlu cazibesinden kaynaklanıyor olmalıdır; yukarıdaki dört örneği ele alırsak, kurtuluşa erme veya Tanrı'ya ya da Tanrıların ve insanların kozmopolisine teslim olma ya da Aydınlanma arayışının açtığı alan üzerinden açıklanmalıdır.

Anonim sosyalleşmenin gerçekleştiği modern alanların doğasında var olan güç nedir? Bu alanlarda ortaya çıkan, yoğunlaşmış kolektif güç ve etkinlik hissiyle bir şekilde bağlantılı olsa gerek. Bir halk, bir ulus olarak bir araya gelmek, bu şekilde birbiriyle bağlantı kuran kişilere etkinliğin yeni bir türünü vaat eder. Millet kul değil egemendir. Bu vaat gerçekte çoğu zaman elitler, bürokratik yapılar, insanların kendi duyarsızlıkları yüzünden boşa çıkar elbette. Ama belki de gerçekleşmediğinde yaşanan hayal kırıklığından anlaşılabileceği gibi, bu vaat iki yüzyıl sonra hâlâ var. Gerçi sorumsuz erk sahipleri tarafından yönetilen toplumlar ile demokratik toplumları kıyasladığımızda görebileceğimiz gibi, vaat kısmen gerçekleşmiştir de.

Bütün bunlar meselenin bir kısmı, ama tamamı değil. Aynı zamanda bu yeni etkinlik türünün kendini adalette, eşitlikte, özgürlükte ve hatta dayanışmada temellenmiş olarak sunması olgusu da var. Yeni alanların ahlaki gücü bu iki iyinin, faillikle adaletin yeni bir formda kaynaşmalarından kaynaklanıyor.

Bu yeni form üstünlük ve normatiflik kazandığında, eşitliğe ve ayrımcılık yapmamaya dayalı modern adalet anlayışları benimsenmeye başlanır. Kayıp öyküsüne göre biz bu anlayışları hep paylaşıyorduk aslında, ama hiyerarşiyi ve elit egemenliğini destekleyen dinsel ve metafizik doktrinler onları bastırıp geri plana itiyordu. Oysa gerçekte olan bu değildir. Eski hiyerarşik, ayrışık toplumlarda, örneğin çeşitli sınıflara sahip modernlik öncesi Avrupa krallıklarında ya da milletler hiyerarşisine sahip Osmanlı İmparatorluğu'nda başka bir adalet anlayışı vardı ve tabii ki buna da her zaman uyulmuyordu. Farklılıklar doğal görülüyordu ve sınıflara ya da milletlere ilişkin adalet tanımında bunlar göz önünde bulunduruluyordu. Derebeylerine başkaldıran Avrupalı çiftçiler hiyerarşi gerçeğine değil, yalnızca onun aşırı baskıcı ve sömürücü bir şekilde uygulanmasına itiraz ediyorlardı: Derebey-

leri halkın sırtına meşru olmayan yükler bindirmekle, tarihte benzeri olmayan angaryalar yüklemekle suçlanıyorlardı. “Ahlaki ekonomi” her yerde sözde yerleşik gelenekleri gözetiyordu ki, bu gelenekler de hiyerarşıktılar.

Adaletin modern anlamda, örneğin Rawls’un eserlerini birçok çağdaşı için son derece belitsel kılan anlamda tasavvur edilebilmesi için, bu toplum anlayışının yerini tamamen modern anlayışa bırakması gerekiyordu. Hem üstün bir etkinliğin muazzam cazibesine, hem de kendi adalet, özgürlük ve dayanışma formlarına sahip yeni bir alan yaratmak gerekiyordu. Modernitenin yükselişini bu yeni ve benzersiz yaratıyı göz önüne almadan, yalnızca kayıp bağlamında anlamaya çalışmak maalesef meseleyi çarpıtır.

Modernlik öncesinde yaşayan insanlar; halklar, zümreler veya dinsel grupların arasında, şeylerin düzeninin bir parçası kabilinden var olan sistematik eşitsizlikten rahatsızlık duymayabiliyorlardı, tıpkı çağdaş ultra liberallerin kapitalizmin yoksul bir altsınıf üretmesinden rahatsızlık duymamaları ve bu sınıfın varlığını, aylaklara ve disiplin-sizlere hak ettiklerini veren bir düzenin parçası olarak görmeleri gibi.

Değişimlerin sürmesini ve yeni yeni halkları cezp etmesini, ama bir yandan da eski halkları hiyerarşı ve ayrımlar konusunda giderek radikalleşen mücadelelere sevk etmesini açıklayan şey bu yeni alanların gücüdür. Kişi yeni alana girdi mi, koşullar da uygunsa, hemen hemen tüm geleneksel farklılıklar adaletsiz dayatmalar olarak tanımlanabilme potansiyeli taşır. Dolayısıyla cinsiyet eşitliği hareketi yeni toplumsal tahayyülün kurucu hareketlerinden çok sonra, ama kadınların iş gücüne katılmalarının, eğitim hakkı edinmelerinin vs. hemen ardından ortaya çıkabilir. Modern tarihte yeni bir vektör faaliyet gösterir ve eski devrimlerin meyvelerine, bu devrimlerin kendi ilkelerini yeterince gerçekleştirmedikleri gerekçesiyle meydan okuma olasılığı doğar ki altmışlı yıllarda gençlerin yaptığı da buydu. Vektör “Senden daha X’im,” formundaki bir dizi hareketle tanımlanır.

Bir yandan, bahsettiğim daha önceki geçiş hareketleri (ki Eksen Çağ Devrimi’nin klasik adımlarıdır), yani Budist, Hristiyan, stoacı, İslamcı hareketler, diğer yandansa modern toplumsal tahayyülün yükselişi farklı bir tür bireyciliği doğurur. Bunlardan ilki, yani eksen çağ hareketleri, Dumont’un “l’individu-hors-du-monde” (bu dünyadan olmayan birey) dediği şeyi destekliyordu. Bhikkhu’lar, keşişler, Sannyasi’ler, Sufi veliler hâlâ hiyerarşik olmakta devam eden toplumun olağan düzeninin dışına çıkarlar. Modernizme geçişse “l’indivi-

du-dans-le-monde”u destekler; toplumsal “dünyanın” karşılıklı çıkar için işbirliği yapan bireylerden oluştuğu düşünülür artık.

Yeni düzenin dört ana ölçütü şunlardır: Özgürlük, güç, karşılıklı çıkar ve akıl. Özgürlük, hareket özgürleştirici olmalıdır; güç, hareket güce kavuşturmalıdır; karşılıklı çıkar, toplumun temelidir; akıl, özgürlüğe, güce ve karşılıklı çıkara ulaşıp ulaşılmadığına veya bunlara nasıl ulaşılabileceğine akılcı diyalog yoluyla karar verilmelidir. Bunlara ulaşılması, aleni olmalıdır. Bunların yanı sıra eşitlik ve hakların üstünlüğü gibi temel önermeler, yeni kavrayışın can alıcı, kurucu kavramlarıdır.

Bunlar “Aydınlanmanın” değerleridir elbette. Kendini “dine” karşı ortaya çıkmış gören, onunla savaşıyor ve/veya onu ortadan kaldırmayı hedefleyen bir siyasi modernite anlatısına pek çok kişinin meyletmesi için bu kadarı yeterlidir. Ama bunun daha ayrıntılı incelenmesi gerekir.

Bu modern formun gerçekten de daha önceki yapılara ve kurallara karşı verilen mücadeleden doğduğu doğrudur. Eski Rejim kolayca teşhis edilebilir birtakım karşı değerlerle faaliyet gösteriyordu. Bu değerler (1) Örneğin kozmik düzene ya da gruplar, ırklar ve cinsiyetler arasındaki gerçek farklılıklara dayandığı gerekçesiyle yapıları ve kuralları kendi içinde kıymetli sayıyordu. (2) Karşılıklı çıkardan daha ulvi, daha önemli bir şey olduğu anlayışı söz konusuydu. Ve (3) insan için iyinin bazı yönleri, örneğin duyumsallık reddediliyor ve dolayısıyla riyazete meylediliyordu.

Yukarıda bahsettiğim gibi, bütün bunlar kiliseler ve diğer dini liderler tarafından savunulmuştur. Pio Nono’nun idaresindeki Katolik Kilisesi bunun yeterince ikna edici bir örneğidir ve başka birçok örnek verilebilir. Dolayısıyla sekülerist yorum hayal ürünü olmaktan çok uzaktır. Ama öykünün tamamı olmaktan da çok uzaktır. Modern ahlaki düzen fikrinin Locke gibi Hristiyan (veya en azından teist) düşünürler arasında yaygın olması; Hristiyan demokrasinin günümüzdeki varlığı; bütün bunlar dinsel bir perspektiften bakıldığında (1) ve (3)’ün hiç de zorunlu olmadığını gösterir. (2)’yi ise aşkın boyutlu herhangi bir dinsel inanç korumaya mecburdur elbette, ama bunun yukarıdaki Aydınlanma paketinin iyi yönlerini tehdit ettiği hiç de bariz değildir. Tersine, tamamen yeterli kabul edilen bu Aydınlanma değerlerinin yetersizliklerinin az çok kavranmasını bile sağlayabilir.

Dolayısıyla modern sosyal alanların yükseliş öyküsünün din karşıtı bir kaymayı benimsenmesi şart değildir. Ama bu yolu seçmeye meyletmek için sebepler vardır. Ve herhangi bir kayma gibi bunun da yaygın olarak benimsenmesinin ve bu benimseyişin getirisi olarak di-

nin geri plana itilmesinin, onu katılaştırarak nasıl bariz ve sorgulanamaz görünen bir “resme” dönüştürdüğü kolayca görülebilir. Modern sekülerlik anlatısının bu yönünü irdelemekteki amacımız, onun materyalizmin ve bilimin öyküsünden ya da bir kaybediş olarak modernite öyküsünden daha sağlam temelli olduğunu göstermek değildir. Amacımız, sekülerist kayma bir defa gerçekleştiğinde bu din karşıtı öykünün, yurttaş toplumsallığına mahsus bu alanların açılmasına eşlik eden gücü ve ahlaki erki ele geçirdiğini göstermektir.

Yukarıda modern bir fikirden, halkın kolektif yetkilendirmeye sahip bir fail olması fikrinden bahsetmiştim. Ama bu yeni alanın gücünün bir başka yönü de vardır. “Ulus” olan halk, belirli bir dilin ya da kültürün hamili olarak görülür çoğunlukla. Dünyayı yaşayışımız ve şarkılarla anlatışımız hep ulusumuza ve diline özgü bir yolla olur. Herder’in ulus kavramının ardında yatan temel fikir budur. Dolayısıyla bu yeni alana katılma arzusu, kişinin bu özel yaşam ve şarkı söyleme tarzının kaynağına yaklaşmak istediği anlamına da gelebilir. Bu kaynak (belki halk dilini hor gören ve kendi aralarında Fransızca ya da İngilizce konuşan, teslim olmuş) elitlerin yozlaştırmadığı sıradan insanlar anlamında “halk” olabilir. Veya belki de yüksek kültürde dilin dehasının ifade edilmesi süreci çoktan başlamıştır ve çoğunlukla bu süreç bir kurucu figürün, Dante’nin, Shakespeare’in, Goethe’nin, Puşkin’in, Mickiewicz’in, Petöfi’nin eserlerinden yola çıkılarak başlar gibi görünür. Yani yeni alan, bu yeni genişletilmiş ana dilin konuşulmasıyla (veya belki de yazılmasıyla) belirlenir. Slezkine bu fenomeni ilginç bir şekilde irdeler.⁴⁶

8

Bu sekülerlik anlatısının bir başka yönü vardır ki içkinliğin “kapalı” versiyonunda çok sık bahsedilmesi ve önemli olması sebebiyle burada kendisinden bahsetmeye değer. Bu öykü genel hatlarıyla şöyledir: Bir zamanlar insanlar normlarını, iyilik anlayışlarını, nihai değer standartlarını kendilerinin dışındaki bir otoriteden, Tanrı’dan veya tanrılardan ya da *varlığın* veya kozmosun doğasından alıyorlardı. Ama sonra bu yüksek otoritelerin kendi kurguları olduğunu gördüler ve kendi normlarını ve değer yargılarını kendi kendilerine, kendi otoritelerine dayanarak belirlemeleri gerektiğini anladılar. Materyalizme delil olarak sunulan bilim güdümlü savlamada karşılaştığımız reşit

olma öyküsünün radikalleşmiş bir versiyonudur bu. Mesele sadece insanların illüzyondan kurtulunca dünyayla ilgili gerçeklere ulaşmaları değildir. Mesele aynı zamanda, yaşamlarında uydukları nihai değer yargılarını bizzat belirler hale gelmeleridir.

Bilimin neyin ahlaki açıdan doğru olduğunu bir bakıma belirlediğini savunan biri için, bu iki formülasyon birbirinden neredeyse farksızdır elbette. Faydacılar çoğunlukla şuna benzer bir şeyi savunurlar: Yapılması gereken şeyin azami mutluluğa ulaşmak (kullanılan klasik ifadenin diliyle konuşursak) olduğu belitseldir ve bu, çeşitli özel bilimler ve sağduyuyla yürütülen ampirik araştırmalar sayesinde gerçekleşecektir. Buradaki dramatik iddianın, kendi standartlarımızı belirlememiz gerektiği iddiasının temelinde, artık bu normları bizim dışımızdaki bir otoriteden değil kendi bilimsel araştırmalarımızdan edindiğimiz düşüncesi yatar. Normları akıl yoluyla veya kendi aklımızla edindiğimizi söyleyebiliriz. Ama neyin doğru olduğuna bizim karar vermediğimiz barizdir; bunu olgular belirler.

Buna paralel şekilde Kant, ahlak yasasını vazeden biz olsak da bu yasanın akıl tarafından belirlendiğini öne sürebiliyordu; ancak artık evrenselleştirilebilir düsturlara uygun davranmamızı gerektiren şey yalnızca olgular değil, aklın doğasıdır da. Neyin doğru olduğuna biz karar veremeyiz; arzulu varlıklar olarak değil, rasyonel failer olarak doğamıza uygun şekilde doğruya uyarız sadece.

Ama bu anlatının dramatik gücünün bir kısmı bu noktada kaybolur. Onun çarpıcı tarafı, uyduğumuz normları bizim belirlememiz talebidir. Çok eskilerden kalma bir ulvi, insan ötesi otorite anlayışını reddettiğimizi sezdikçe bu düşünce içimizde bir ürpertiye, büyük bir heyecana yol açabilir; aynı zamanda bize kendimizden sorumlu olduğumuz hissini ve bu sorumluluğu üstlenme cesaretini verebilir. Bunun ötesinde, normatif bir uçurumun önünde durduğumuz ve bu kör, sağır, sessiz evrenin *hiç* rehberlik etmediği hissini uyandırabilir; burada canlandırıcı ve ilham verici olan ve hatta karşısında anlam koyucular olma iddiasında bulunduğumuz bu yabancı evrenin tuhaf güzelliğini görmemizi sağlayabilecek bir meydan okuma bulabiliriz.

Aynı öykü çeşitli radikallik düzeyleriyle anlatılabilir. En sıkıcı versiyonu, çağdaş bir Hume’cunun, Hume’un rasyonel vizyonun ahlakın temeli olduğunu reddetmesi üzerine düşünmesi olabilir. Bu temel daha çok sıradan insani duygularda, eylemleri insanları mutluluğa ve gönence ulaştırıp ulaştırmamalarına göre onaylayıp onaylamama eğiliminde yatar. Doğamızdan gelen sempati hisleri burada yalnızca kendi

mutluluğumuzu değil, daha çok genel faydayı göz önünde bulundurmamızı garantiler.

Burada neyin iyi ve doğru olduğuna karar vermediğimiz barizdir. Bu kararı belirleyen şey kısmen mutluluk verici şeyleri onaylamak yönündeki fitri eğilimimiz, kısmen de insan gönencine nelerin gerçekten katkıda bulunduğunu saptamakta kullandığımız ölçüde aklımızdır. Ama bir başka açıdan bakıldığında, bu duruşun geleneksel etikten kritik bir şekilde ayrıldığı barizdir. Standartlarımızın daha yüksek bir şey (ister Tanrı'nın iradesi olsun, ister kozmosun doğası veya *insan ideası* ya da başka herhangi bir şey) tarafından belirlendiği iddiasını reddetmekle kalmayıp, bu daha yüksek bir kaynağa bağlı olan karşı gelinmez otorite halesini de dağıtır. Tıpkı diğer tüm itkiler gibi ahlaki itkilerimiz de doğaldır; cinsel yapımız ve kendimize saygı duyma ve tanınma ihtiyacımız vs. gibi, insanların fiili işleyiş tarzının parçasıdır.

Ama ahlaki talepler her şeyden daha önemli, daha ulvi oldukları, başka arzularımız onları göz ardı etmemizi haykırırken bile gerçekten kulak vermemiz gereken talepler oldukları iddiasında bulunurlar elbette. Ahlaklılıkla kısmen bunu kastederiz. Ve Hume'cu bir ahlak felsefecisi bu iddiayı reddetmek istemeyecektir; yaşamını ona göre yaşamak isteyecektir. Ama sonra, bu konunun ahlaki taleplerine uyulmasını onaylayanın evren ya da Tanrı değil kendisi olduğunun bilincine varacaktır. Bu durumda bir çeşit karar verilmesi gerekir.

Ve bu karar belirli bir tür cesareti gerektirir; çünkü ulvi kaynakla her şeyden önemli talep arasındaki bağlantı tarihimizde ve kültürümüzde, hatta belki de benliğimizde öylesine derinden yer etmiştir ki, tüm dış kaynakların reddedilmesi soğukkanlılığımızı yitirmemize kolaylıkla yol açabilir. Eskiden Tanrı'nın ya da *doğanın* emirleri olarak görülen ahlaki kuralları(n bir kısmını) kendi otoritemize dayanarak yeniden onaylama cesaretine sahip olmamız gerekir.

Şimdi bu kendi kendine yetki verme (*self-authorization*) nosyonunu dar bir şekilde Hume'cu olan ahlak felsefesinin ötesinde genelleştirebiliriz ve Isaiah Berlin'in "İki Özgürlük Konsepti"nin sonunda ustaca açıkladığı konuma geliriz:

"Sonunda insanlar nihai değerler arasında seçim yaparlar ve seçtikleri şeyi, varlıklarının, düşüncelerinin ve kimlik duygularının her halükârda uzun zamansal ve uzamsal aralıklar boyunca süregelen parçası olmuş temel ahlaki kategoriler ve kavramlar hayatlarını ve düşüncelerini belli bir şekilde belirlediği için seçerler."

Berlin burada “erekleri, onlara ebedi geçerlilik atfetmeden seçme özgürlüğü idealinden” dem vurur. Bu idealin geçmişte tanınmadığını ve gelecekte de tanınmayabileceğini kabul eder, ama bundan bu ideali “kuşkulu kılacak bir sonuca varılamayacağını” söyler.

İlkelerin kalıcılığının garanti edilememesi, onların kutsallığını azaltmaz. Hatta belki de, değerlerimizin objektif bir cennette ebedi ve güvende olduklarının garantilenmesini istememizin tek sebebi çocukluğumuzdaki kesinlikleri ya da ilkel geçmişimizdeki mutlak değerleri arzulamamızdır. “Kanılarımızın ancak göreceli bir geçerliliği olduğunu fark etmek,” demiştir çağımızın takdire şayan bir yazarı, “ama yine de onları gözümüzü kırpmadan savunmak, uygar insanı barbardan ayıran şeydir.” Bundan ötesini talep etmek derin ve iflah olmaz bir metafiziksel ihtiyaçtır belki de; ama onun kişinin pratiğini belirlemesine izin vermek, eşit ölçüde derin ve daha tehlikeli bir ahlaki ve siyasi gelişmemişlik semptomudur.⁴⁷

Tasvir ettiğim anlatı çizgisi burada zarıfçe ortaya konur: çocukluktan yetişkinliğe, barbarlıktan uygarlığa geçerek, kendine yetki verme kapasitesine sahip olma noktasına tırmanırız. Ama yapılması gereken önemli seçimler olduğu barizse de (Berlin’in değerler arasındaki azaltılamaz çatışma tezi meşhurdur), normatif kabul ettiğimiz şeylerin çoğu geçmişimizle ve kimliğimizle derinden ilişkilidir.

Geçmişimizle ve dönüştüğümüz şeyle çok da devamlılık ilişkisi içinde olmayan bazı değerleri benimsediğimiz durumları gündeme getirerek kendine yetki verne anlatısını daha da radikalteştirebiliriz. Devrimci bir durumda bulunduklarını hisseden yazarların daha radikal bir yeni pozisyonu, örneğin *büyük varlık zincirine* dayanan veya teistik olan bir etiğe karşı yeni bir hümanizmi ya da başka ve daha yaygın formlara karşı belirli ölçüde tadil edilmiş başka bir hümanizmi benimsemeleri kolaylaşır.

Bu son türden tutumu, örneğin savunduğu hümanizm kısmen de olsa, Sartre’ın savunduğu “ilerlemeci”, komünist eğilimli, devrimci hümanizme karşı gösterdiği tepkiyle belirlenen Albert Camus’de görürüz. Camus’de bu kendini yetkilendirmenin sessiz ve kayıtsız bir evren karşısında, onda anlam bulmaya yönelik tüm çabaları boşa çıkaran bir evren karşısında gerçekleştirildiği hissi yoğunudur. Bu açıdan evren “absürd”ün yeridir. Ama bunun tamamen bilincine varmak ve direnmek, bu absürdlüğün karşısında kendi etiğini benimsemek, anlamsız tersliklerin gücüne karşı mücadele etme cesaretini ve şevkini

verebilir. *Veba*'daki Dr. Rieux bu duruşa örnek bir kahramandır. Vebaya sahte bir anlam yüklemek, örneğin insanların günahlarından dolayı cezalandırıldıklarını düşünmek, yalnızca illüzyona boyun eğmek değil, aynı zamanda mücadeleden vazgeçmektir.

Camus'nün konumu, netliği ve retorik gücü sebebiyle biraz daha ayrıntılı incelenmeye değer. Camus'nün kritik hamlesi, dini-metafizik illüzyonların sona ermesinden sonraki insanlık durumunu “absürd” kavramıyla açıklamasıdır. Absürd “naït de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde”dur⁴⁸ (absürd, insanın seslenişi ile dünyanın mantıksız sessizliği arasındaki çatışmadan doğar).⁴⁹ Mutluluğa, *jouissance*'a (zevke) çağrıldığımızı hissederiz. Bu yalnızca bir arzu değildir, normal durumumuzun bu olduğu hissidir; bunun için tasarlandığımız hissidir. Ve bunun ötesinde dünyayı anlamlandırmak, onda bütünsel bir anlam bulmak dürtüsünü yoğun bir şekilde hissederiz. Bir başka deyişle, kaçınılmaz yaşam deneyimimizin parçası olan bir seziye, varlıkların anlamlarına ilişkin bir seziye sahibizdir.

Ama kayıtsız evren, tatmin ve anlam taleplerini zalimce geri çevirir. Bize hiçbir şey borçlu değildir ve işleyişi nadiren hedeflerimiz doğrultusundadır; öyle olduğu zamanlarda da sonunda umutlarımızı yıkar. Doğmaya başlayan anlam hissi, her türden kapsayıcı anlama meydan okuyan bir gizemle karşılaşır. Anlamlandırma çabaları sürekli ve son derece can sıkıcı bir şekilde boşa çıkar. Camus'nün “absürd” adını verdiği çelişki budur.

Bu iddianın kendisinde de bir çelişki var gibidir elbette. Camus'nün insanlık durumunu dramatikleştirmesine şüpheyle yaklaşan kişiler, bunu çabucak belirtmişlerdir. Mesele Hristiyanlığın ve birçok metafizik bakış açısının iddia ettiklerinin tersine evrenin kayıtsız ve anlamsız olmasıysa, absürdlükten bahsetmek de anlamlı değildir. Absürdlük ancak anlam beklentisinde olmak mantıklyken saçmalıkla karşılaşıldığında vardır. Anlamsız olduğu varsayılan bir evrende anlam beklentisi nasıl olabilir ki?

Camus'nün burada belirtmek istediği nokta fenomenolojiktir. Mutluluğu ve anlamı beklemek, ummak, onlara ulaşmaya çabalamak yaşam deneyimimizin parçasıdır. “Hiçbir yerden” bakıldığında evren sadece kayıtsızdır ve anlam yokluğundan dem vurmamak anlamsızdır. Ama insan yaşadıkça beklenti, anlam talebi kökü kazınamaz hale gelir; evren yaşadığı şekliyle “absürttür”. “Ce monde en lui-même

n'est pas raisonnable... Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme."⁵⁰ (Bu dünya kendi içinde mantıklı değildir... Ama absürd olan şey bu irrasyonel gerçeklikle, insan kalbinin derinliklerinden vahşice seslenen netlik arzusunun birbiriyle çatışmasıdır.)⁵¹

Anlam talebinde bulunmak tercihe bağlı bir tutum değildir. İnsanlığımız açısından merkezidir:

"Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie."⁵²

(Benliğimin muğlak nostaljilerle yaşayan kısmını tümüyle olumsuzlayabilirim; bir tek bu birlik arzusu, bu çözüm özlemi, bu netlik ve tutarlılık ihtiyacı haric. Dünyada beni çevreleyen, beni acıtan veya mest eden her şeyi reddedebilirim; bir tek bu kaos, bu baskın tesadüf ve anarşiden doğan bu tanrısal farksızlık haric.)⁵³

Buna nasıl karşılık vermek gerekir? Geleneksel tepki, absürdlüğü olumsuzlamak ve kozmik anlamı olumlamak olmuştur. Veya şu daha iyi bir ifadedir belki: İnsan ırkı tarihin erken dönemlerdeki gelişiminin tamamı boyunca, biz modernlerin yüzleşmek zorunda kaldığımız meseleyi oldukça karanlıkta bırakan bir dünyada, toplumsal olarak inşa edilmiş anlam tasarımları içinde yaşadı. Günümüzde karşılık vermenin bir yolu bu tasarımları yeniden ıslah etmeye çalışmak ya da yenilerini oluşturmaktır. Hıristiyanlığa duyulan inancın sürmesi eski bir formu koruma çabasıdır, ama ortodoks devrimci Marksizm aynı uğurdaki yeni bir girişimi temsil eder. Tarihin sonunda, Devrim'den sonra her şey anlamlı hale gelecektir (kazalar ve erken ölüm gibi ayrıntıları unutursak).

Bir başka strateji, arzuladığımız ve onun için yaratıldığımızı düşündüğümüz dünyevi mutluluğu önemsiz görmektir. Dünyevi mutluluktan mahrum kalmamız çok önemli değildir, çünkü ulaşmamız gereken çok daha önemli bir şey vardır: kurtuluş, Devrim. Bu ikisinin el ele gittikleri barizdir, aynı bozuk paranın iki yüzüdürler. Evrenin anlamlı olduğunu olumlamamızın, mutluluk arzumuz sebebiyle başta ondan bulunduğumuz talebi olumsuzlaması, aradığımız anlamı başka

bir yerde bulmamız gerektiği anlamına gelmelidir. Sıradan tatmini-mizden daha önemli şeyler vardır.

Camus bu stratejinin iki yönünü de reddeder. Mutluluğu asla kö-tülememeliyizdir; “il faut aimer la nature, avoir une sagesse de la vie dans l’immédiat et pas dans le lointain” (doğayı sevmeliyiz, yaşam bil-geliğini onun uzağında değil içinde edinmeliyiz.)⁵⁴ Camus’nün “He-lenizm”idir bu. Bu fikrin benzerini modernlerin “paganizm” fikriyle ortaya attıklarını görürüz; Hıristiyanlığın dönüşüm perspektifinin ge-risine gidip sıradan insan gönencini hak ettiği yere geri döndürmeye, onu tekrar en büyük hedefimiz kılmaya çalışırız.

Bu tamamen sağduyulu duruşu benimseyince, acı gerçeklerle yüz-leşebilecek kapasitedeki basiretli varlıklar olmanın haysiyetini hisse-deriz. Camus “onurdan” bahseder:

“Noblesse oblige à l’honneur. Mais l’homme oblige à la noblesse... Vig-ny a très bien vu que l’honneur était la seule morale possible pour l’homme sans Dieu. Les raisons de l’homme ne tiennent pas debout. C’est l’homme qui tient debout à leur place.”⁵⁵

(Soyluluk kişiyi onurlu olmaya mecbur kılar; ama insan olmak kişiyi soylu olmaya mecbur kılar... Vigny onurun tanrısız bir insan için mümkün tek ah-lak olduğunu gayet iyi görmüştü. Çünkü insanın gerekçeleri kendi başlarına ayakta duramazlar; insanın kendisi onların yerinde tek başına durur.)⁵⁶

Ama hepsi bu değildir. Sıradan mutluluğa itibarını iade etmek bizi diğer insanlara bağlar; bizi bu mutluluk uğruna, onun tehlikeye düş-tüğü her yerde savaşmamız için bir araya getirir. Bu mücadele, sonun-da kaybedecek olsak da, birçok geçici zaferi mümkün kılar. Elimizde olan sadece bunlardır; çarçur etmememiz gerekir.

Bu tepkide, Camus’nün gözünde dini-metafizik anlam tasarımla-rının üçüncü niteliği olan şeyin olumsuzlandığını görürüz: Yalnızca absürdün üstünün örtülmesi ve mutluluğun kötülenmesi değil, amen-tümüzü benimsemeyi reddeden insanların inandığımız anlamın ge-tirilerinden mahrum bırakılması da söz konusudur. Bu tasarımdan kendini kurtarmak, gerçek bir evrenselliği kabullenebilmektir. “Il faut bien... faire ce que le christianisme n’a jamais fait: s’occuper des dam-nés.”⁵⁷ (Hıristiyanlığın asla yapmadığı şey yapılmalıdır: Lanetlilerle ilgilenilmelidir.)⁵⁸

Camus burada, daha önceki irdelememizde gündeme getirdiğimiz; insanların arasında açılan, beraberinde daha geniş, benzersiz bir da-

yanışmayı getiren yeni bir alana girme hissi olarak tanımladığımız şeye getirdiği şahsi yorumunu ifade etmektedir. O bu alana “la révolte” der. “Il me semble trouver dans le mouvement de la révolte le lieu commun où les hommes se rejoignent.”⁵⁹ (Başkaldırma hareketinin, insanları birleştirebilecek ortak zemin olduğuna inanıyorum.) Neye karşı başkaldırı? Absürdlüğün kendisine karşı; mutlu olma hedefimizin reddedilmesine pasifçe katlanmak yerine, absürdün üstünü örten ve ayrıcalıklı bir gruba onu ikame edecek bir illüzyon vaadinde bulunan sahte çözümlerden iyice sakınarak başkaldırmak... Etkili başkaldırı savaşılabileğimiz savaşımlara, elde edebileceğimiz kısıtlı ve geçici mutluluk uğruna (bu her nerede bulunursa bulunsun ve istisnasız her kim ondan faydalanacak olursa olsun) girmek demektir. “Sachant qu’il n’est pas de causes victorieuses, j’ai du goût pour les causes perdues: elles demandent une âme entière, égale à sa défaite comme à ses victoires passagères.”⁶⁰ (Utkulu davalar olmadığını bildiğimden, ümitsiz davalardan yana gönlüm. Tastamam bir ruhu, yenilgiyi gelip geçici zaferlerle bir tutan bir ruhu gerektirir onlar.)⁶¹

Bu tutkulu anlayış, geçici ve sınırlı mutluluğun ve gönencin asla büyük genel çözüm uğruna feda edilmemesi gerektiği anlayışı, Camus’nün komünizmi Sartre gibi destekleyememesinin sebebiydi ve iki eski arkadaş ve yoldaşın arasında sancılı bir kopuşa yol açtı.⁶²

Yani Camus’nün bir noktada söylediği gibi, başkaldırı “n’est que l’assurance d’un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l’accompagner” (ezici bir kaderin kesinliğinden, ona eşlik etmesi gereken teslimiyet çıkartıldığında geride kalandır) ve insana yakışan tek tavır da budur. Bu tavrı benimsemek “lui restitue sa grandeur. Pour un homme sans oeillères, il n’est pas de plus beau spectacle que celui de l’intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse. Le spectacle de l’orgueil humain est indépassable... Appauvrir cette réalité dont l’inhumanité fait la grandeur de l’homme, c’est du même coup l’appauvrir lui-même.”⁶³ (insana büyüklüğünü geri kazandırır. At gözlüksüz insan için, bir aklın onu aşan gerçeklikle çekişmesinden daha güzel manzara olamaz. İnsan gururunun görüntüsü, görüntülerin en güzeli-dir... İnsanlık dışılığıyla insanın yüceliğine yol açan bu gerçekliği yoksullaştırmak, insanın kendisini yoksullaştırmakla eşdeğerdir.)⁶⁴

Bu tavırda stoacılığa yakın, ilham verici bir cesaret ideali var ve bu idealin zamanımızda çeşitli şekillerde yenilendiğini görüyoruz. Kişi başarı garantisi olmamasına, hatta nihai başarısızlığın kesinliğine kar-

şın iyyinin uğrunda mücadele eder; burada kastedilen başarısızlık yalnızca kayıtsız evrenin insanoğlunun bütün eserlerini eninde sonunda ortadan kaldıracak olması değil, aynı zamanda iyi niyetin vereceği eserlerin sonsuza dek var olacağına dair tarih ötesi bir aşkın umut beslenemeyecek olmasıdır. Başarısızlık kesinken bile doğruya tamamen bağlı kalmak insan ahlakının zirvesidir, çünkü başka bir yerde temellendirilmeyen öz yetkilendirmenin doruğunda yer alır. Derrida buna benzer bir tavrı savunmuştur.

Camus, Derrida ve başkaları sonunda, uygarlığımızda derinlemesine kök salmış bir etiği, modern ahlaki düzenin bir varyantını benimseyen bir hümanizmi, eylemlerimizin ve yapılarımızın herkese fayda sağlaması gerektiği fikrini onayladılar. Ama Nietzsche evrensel faydayı, eşitlikçiliği, demokrasiyi ve kişinin kendini yenmesinin önündeki diğer birçok engeli bilinçli olarak reddeden bir çeşit kendi kendini yetkilendirme tasavvur etti. Uygarlığımızın kurucu ilkelerinden tamamen kopmaya hazır, farklı bir radikallik türüdür bu. Marx'ta görüldüğü gibi bu ilkelerin farklı şekillerde (farklılık uç noktada da olsa) ifade edilmesinden ibaret değildir, mutlak bir reddedıştır. Bu radikal özyetkilendirme hissi esrikleştirci bir özgürlük, güç ve güzellik hissini doğurabilir, *Güç İstenci*'nin son pasajında görebileceğimiz gibi:

"Ve benim için "dünya" nedir, biliyor musunuz? Size onu aynamda göstereyim mi? Bu dünya: Başlangıcsız ve sonsuz bir enerji canavarı; büyümeyen ya da küçülmeyen, kendini genişletmeyen ve yalnızca dönüştüren, demir gibi sağlam bir kuvvet; boyutu değiştirilemez bir bütün, masrafları ya da kayıpları olmayan ama kendisinde ya da gelirinde artma da olmayan bir hane; "hiçlik" tarafından çevrelenmiş, sınırı belirlenmiş; bulanık ya da harcanmış değil, sonsuza uzanan değil, ama belirli bir mekâna belirli bir güç olarak yerleştirilmiş ve bu mekânda "boşluk" bırakmayan, tamamında etkin bir güç olan, güçlerin bir oyunu ve güç dalgaları olarak, hem tek hem çok aynı zamanda, bir yerde artarken diğerinde azalan; birlikte akan güçlerin denizi, ebediyen değişen, ebediyen geri gelen, muazzam yineleniş yıllarıyla, kendi formlarının gelgitleriyle; en basit formları en karmaşık formlar olmaya çabalarken, en hareketsiz, en katı, en soğuk formlar en sıcak, en çalkantılı, kendisiyle en çok çelişen olmaya yönelirken ve sonra bütün bu bolluğun içinden çıkıp yuvasına, basitliğe geri dönerken, çelişkiler oyunundan uyumun verdiği neşeye geri dönerken hâlâ rotalarının ve senelerinin bu türdeşliğiyle kendini onaylayan, ebediyen geri dönmek zorunda olan şey, doygunluk ve tiksinti ve bezginlik nedir bilmeyen bir oluş olarak kendini kutsayan: *Dionysos*ca dünyam budur, kendini ebediyen yaratan, kendini ebediyen yok eden bu çifte bedensel haz

dünyası, bu gizemli dünya, "iyinin ve kötünün ötesinde" olanım, hedefsiz, çemberin kendisinin verdiği haz bir hedef değilse eğer; istencsiz, bir halka kendine karşı iyi niyet duymazsa eğer... bu dünyanın bir *ismi* olmasını ister misiniz? Tüm bilmecelerinin bir *çözümünün* olmasını? Sizin için de bir *ışık* olmasını ister misiniz, sizi en iyi gizlenmiş, en gözü kara, geceyarısına en yakın insanlar?... *Bu dünya güç istencidir... ve başka hiçbir şey değildir!* Ve sizler de bu güç istencisiniz... ve başka hiçbir şey değilsiniz!"⁶⁵

Anlamsız bir evrende bulunduğumuzun, en değer verdiğimiz anlamların kozmos ya da Tanrı'nın istenci tarafından onaylanmadığının modern zamanlarda giderek kabul görmesi travmatik bir kayıp, cennetten ikinci ve nihai kovuluş olarak tasvir edilmiştir birçok kez. Ama Nietzsche'nin çizdiği portrede (ki tam manasıyla övgü dolu bir ilahidir) başka bir tepki algılarız: Esriklik. Esrikliğin sebebi muazzamlığa ve güce tanık olmaktır kısmen, ama bir başka sebep bu müthiş girdabın içinde her türlü anlamın neredeyse baş döndürücü bir şekilde bize bağlı olduğu hissidir. Bizi tüm dışsal manalardan kurtaran mutlak özgürleşme olarak görülebilir bu.

Yani öz yetkilendirme anlatısının birçok şekilde anlatılabildiğini ve bunlardan bir kısmının epey radikal olduğunu görüyoruz. Ama öykü çoğunlukla bu farklı formlarının arasında ayırım gözetilmeden bariz bir gerçeğe, Tanrı'nın ve anlamlı kozmosun ölümüyle birlikte geride bizlerden başka yetkilendirici fail kalmadığı gerçeğine işaret eden bir çeşit genel öykü olarak anlatılır. Alain Renaut bu yüzden şöyle der:

"L'*humanisme*, c'est au fond la conception et la valorisation de l'humanité comme capacité d'*autonomie*—je veux dire... que ce qui constitue la modernité, c'est fait que l'homme va se penser comme la source de ses représentations et de ces actes, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur... L'homme de l'*humanisme* est celui qui n'entend plus recevoir ses normes ou ses lois ni de la nature des choses (Aristoteleste), ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. Ainsi le droit naturel moderne serait-il un droit subjectif, posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou la volonté humaine (volontarisme juridique)."⁶⁶

(*Hümanizm* temelde insanlığın *otonomi* kapasitesinin tasavvur ve takdir edilmesidir. Bundan kastım şudur ki... moderniteyi teşkil eden şey, insanın kendini tüm temsillerinin ve eylemlerinin kaynağı, onların temeli (öznesi) ya da müsebbibi olarak görmesidir. Hümanizmin insanı, artık normlarını varlıkların doğasından (Aristoteles) ya da Tanrı'dan almayan, onları kendi aklına

ve istencine dayanarak belirleyen insandır. Dolayısıyla modern doğal hukuk öznel bir haktır, insan aklı (hukuksal rasyonalizm) ya da insan istenci (hukuksal istenççilik) tarafından varsayılır ve tanımlanır.]

Kendi kendine yetki verme burada, ister akıl ister istenç yoluyla gerçekleşsin, modernitenin belitsel bir özelliği olarak görülür. Bugünlerde son derece yaygın bir anlatıdır bu: Her yerde karşımıza çıkar. Kabul edildiği her yerde, içkinliğe dair kapalı yaklaşımı aynı ölçüde belitselleştirir gibi görünür. Modernlerin etik duruşu, Tanrı'nın (ve elbette ki anlamlı kozmosun) öldüğünü varsayar ve tümüyle bundan yola çıkar. Modernitenin yetişkinlik olduğu öyküsüne dramı, sarsılmaz bir cesaret çağrısını, hatta mutlak özgürleşmenin esrikliğini katar bu.

İnancı kenara itmekle olgunluğa ulaştığımız hissi, bağlantısız akıl ve nötr bilimin getirilerini (her ne iseler) kabul etme ihtiyacı çerçevesinde yaşanabilir. Yukarıda tasvir ettiğim ilk dizi kapalı dünya yapısının (KDY'nin) özelliği buydu. Ama yetişkinliğin; her şeyden önce şeylerin anlamlarını yitirmeleriyle yüzleşebilmek, kendisi anlamsız olan bir evrenin karşısında anlam bulmaya ya da tasavvur etmeye hazır olmak olduğu da hissedilebilir. Buradaki erdemler bağlantısız aklın ve bilimsel sorumluluğun eylemleri olmayabilirler veya bunlardan ibaret olmayabilirler. Hatta anlam arayışındayken bilime fazlasıyla basitçe bel bağlamaktan kaçınmamız gerektiği hissedilebilir. Burada vurgulanan ana erdem, boşlukla yüzleşecek yaratıcı cesaretle ve ondan alınan enerjiyle anlam yaratmaktır. Nietzsche ve yandaşları bu içkinlik versiyonunun kritik öncüleridir. Camus de, yukarıda gördüğümüz gibi, onun oldukça etkili olmuş bir başka versiyonunu sunmuştur.⁶⁷

Ama bu anlam ve değer yaratımı yaklaşımı, boşluğun karşısında ne kadar tutarlıdır? Modernitenin ilk aşamalarında olup bitenlerin bir anlatısı olmak bakımından fanteziye yakın durdukları kesindir. Locke'a ya da Grotius'a yaptıklarının bu olduğunu anlatmaya çalışsanız, size şaşkın gözlerle bakarlardı.

Ama bunu bir kenara bırakırsak, iddianın kendisi ne kadar tutarlıdır? Bağlayıcı saydığımız değerler gerçekten icat edilebilirler mi? Peki Berlin'in ortaya koyduğu daha az radikal versiyonda, değerlerin geçmişimizden ve kimliğimizden doğduklarını kabul ettiğimizde, onları geçicilikleriyle ve görecelikleriyle onaylamak ne anlama gelir? İyi insan yaşamıyla ilgili standartlarımın, insanın henüz var olmadığı veya artık var olmadığı dönemler için bir mana taşımadığını görürüm elbette. Onayladığım otantiklik etiğinin başka kültürlerdeki ve zamanlardaki

insanlara anlamsız geldiğini de fark edebilirim. Ama bu beni standartların köklerinin olduğumuz şeyde, hatta geleneksel tabirle insan doğasında bulunduğunu ve onaylanmak yerine aranmaları, keşfedilmeleri, daha iyi tanımlanmaları gerektiğini düşünmekten alıkoymaz.⁶⁸

Dahası bu standartları çevreleyen haleye, hayranlığımıza ve bağlılığımıza yol açmalarına ne demeli? Tanrı'ya ve kozmosa yapılan göndermelerin anlamlandırmaya çalıştığı şey budur sonuçta. Bırakın Nietzsche'cileri, Hume'cuların ve Kantçıların bile bunun geleneksel olandan daha ikna edici bir anlatısını sunabilecekleri hiç de kesin değildir.

Ve son olarak, insan yaşamında umabileceğimiz ve ulaşmaya çalışabileceğimiz dönüşümlerin, ancak aşkın kaynaktan yoksun ve anlamsız bir evrende gerçekleştirilebilecek olanlarla sınırlı olduğunu kim buyurmuştur?

Öz yetkilendirme anlatıları, daha yakından incelendiklerinde, apaçık olmaktan uzaktırlar; buna karşın birçok insanın gözünde belit statüsünde olmaları, hepimizin paylaştığı içkin çerçevenin kapalı verisiniyonu dayatan güçlü ve yaygın bir KDY'nin (kapalı dünya yapısının) bir yönüdür.

9

Moderniteyi kapalı bir içkin düzen olarak gösteren bir kavrayışın dört boyutunu özetlemekteyim. Bunlara "kapalı dünya yapıları" adını verdim, çünkü bu yapılar söz konusu kavrayışı bariz, sorgulanamaz, belitselmiş gibi gösterirler (ki bu yanlıştır). Bu boyutlar bir reşit olma anlatısının, çocuksu bilinçten yetişkin bilince geçiş anlatısının varyantlarıdır bir bakıma. Bilimin Tanrı'nın var olamayacağını veya en azından dinin hayatta gereksiz olduğunu gösterdiği iddiasının bulunduğu ilk boyut, olgunlaşma öyküsü burada arka planda olsa da bu düşünce tarzının kabullenilmesinde kritik rol oynar. İkinci boyut bir kayıp öyküsüdür, ama tartışma düzeyinde bir sav olarak kendisine başvurulmaktan çok, insanların anlattıkları anlatıların fark edilmeyen arka planı olma işlevi görür. Üçüncü ve dördüncü boyutlar ise bir yandan modern siyasi-ahlaki alanların doğuşuyla, diğer yandansa otonom benliğin değerleri onaylamasıyla ilgili, çok daha ayrıntılı ve geniş kapsamlı anlatılar sunarlar. Ama olgunlaşma öyküleri olarak birbirleriyle bağlantılıdırlar ve olgunlaşmanın farklı yönlerini gösterirler.

Bu boyutlardan ayrıntılı bahsetmemin sebeplerinden biri, sarsılmaz savlardan çok sorgulanamaz belitler olarak işlev gördüklerini ve doğ-

ruluğu son derece şüpheli kabullere dayalı olduklarını göstermekti. Bu belitler çoğunlukla aslında derin kültürel mutasyonlar olan şeylerin gayrimeşru bir şekilde doğallaştırılmasında temellenirler. Ve varlıklarını hâlâ sürdürüyor olmaları, herhangi bir argümanın inkâr edilemez çerçevesi olarak görüldükleri bir düşünce ortamında sorgulanmaktan kurtulmaları nedeniyledir. Ancak bu boyutlardan bahsetmemin bir diğer sebebi de bu anlatıların, özellikle de son ikisinin ne kadar canlı ve güçlü, ne kadar heyecan verici ve cazip olabildiklerini, kapalılık yaklaşımını çeşitli erdemlerle, özellikle de cesurca ve basiretli yetişkinliğin erdemleriyle nasıl ilişkilendirdiklerini göstermekti. Bunların, başka kaygılar devreye girmediği sürece, içkin çerçevenin içindeki bir kapalılık yaklaşımına hevesle güvenilmesini nasıl sağlayabildiklerini görmek kolaydır. Ancak kati kanıtlar olarak sınıfta kalırlar.

Anlatı boyutu son derece önemlidir, çünkü bu KDY'lerin gücü varsayılan ayrıntılı argümandan (bilimin dini çürüttüğü ya da Hristiyanlığın insan haklarıyla uyumlu olmadığı iddiasından) çok anlatıların genel formundan, bir zamanlar dinin serpilebildiği ama bu dönemin artık geçmişte kaldığı fikrinden kaynaklanır. İncanın inandırıcılık yapıları nihai olarak, geri döndürülemez şekilde çökmüştür. Bu anlayışı 19. yüzyıl figürlerinden birçoğunun (gayrişahsi bir güce değil de) bir şahıs Tanrı'ya inanmakla ilgili fikirlerinde görürüz. Arnold eski din formunun geri getirilemez şekilde geçmişte kaldığını düşünüyordu, tıpkı Hardy gibi ve başka bir şekilde, William James gibi.

Aynı varsayım günümüzde de yaygındır; şimdi ateizmi ya da materyalizmi desteklemekte ve dinin tüm formlarını eski bir çağa ait görmektedir. Bir anlamda bu anlatının başta hangi savlara dayanmış olduğu önemli olmaktan çıkar; çünkü belirli sosyal çevrelerde uyarılan his, bu eski görüşlerin bizim için seçenek *olamayacakları* hissi çok güçlüdür.

Kapalı içkinlik yaklaşımının çeşitli yönlerini keşfetmekte çok daha ileri gidebilirdim aslında. Onunla bağlantılı epistemolojik doktrinleri ayrıntılarıyla irdeledim, ama günümüzün ahlak felsefesinde zorunlu eyleme yani yapılması gereken doğru şeyin ne olduğu meselesine özellikle odaklanılması hakkında söylenmesi gereken çok şey var. Hatta daha geniş meseleler, iyi hayatın doğası, yüksek etik motivasyon, neyi sevmemiz gerektiği meseleleri göz ardı ediliyor. Antik dünyada, Batı etiğinin kurucu felsefelerindeki daha geniş bir alana odaklanıldığı barizdir. Genellikle Faydacı düşünürlerden ve Kant'tan miras alınmış doktrinler üzerinde duran modern tartışmalarda ise odak oldukça

daraltılır.⁶⁹ Bu değişimin altında, insan failliği ve insan iyiliği anlayışlarındaki muazzam değişiklikler yatar elbette, ama bu derin değişiklikler arka plana itilir ve “doğallaştırılır”, dolayısıyla faydalılık ya da faydalılık artı özgürlük ve/veya rasyonel argümanın getirileri ahlak alanındaki temel mesele olmalıymış gibi görünür. Bu formülasyonların herhangi birinde, etğin temeli bariz bir şey olarak görülür ve bütün bunların altında yatan, karşılaştırılamayacak ölçüde yüksek olan şeyin aşkınlığa gönderme yapıp yapmadığı şöyle dursun, araştırılması yönünde dahi çağrı yoktur.

Kapalı dünya sisteminin, faillğe ve durumumuza ilişkin başka anlayışlardan güç alan başka modelleri de vardır elbette. Ama bu moderniteye bu tür bir yaklaşım hakkında fikir sahibi olmaya yetecek kadar çok şey söyledik zaten.

Şimdi, bu duruşun egemen olduğu sosyal çevrelerde, mantıklı düşünebilen ve kendini kandırmayan birinin Tanrı’ya nasıl inanabildiğini anlamak çok güç gelebilir. Ama bu çevrelerde bile, sorgulanmayan inanç adalarında olduğu gibi, alternatifin varlığı yoğun bir şekilde hissedilir ve bu birtakım iç kemirici şüphelere yol açabilir.

Bir bakıma, alternatifin resmi öykünün bir parçası olduğu için ortadan kalkmadığı söylenebilir. Yukarıda, Renan’dan yaptığımız alıntıda gördüğümüz gibi, “sekülerleşme” öyküsünün bazı versiyonlarına göre dinin eninde sonunda tamamen ortadan kalkması gerekirdi. İllüzyon nihayet dağıtılmıştır ve insanlık onu geride bırakmıştır. İnancın belirli formlarının veya belirli dinsel fonksiyonların tamamen ortadan kalktığını savunabiliriz. “Dini” “yüksek” formlardan birinden ibaret görecektir, Şamanları ve Şamanizmi tümüyle unutmış bir insanlığı hayal edebiliriz belki. (Bunun bile mümkün olduğundan emin değilim, ama mümkünmüş gibi düşünelim.)

Veya yukarıda, Bruce’un önerdiği çağdaş formda görüldüğü gibi, dinin bilimsel çürütmenin gücü karşısında tamamen ortadan kalkacağı umudu terk edilir ama insanlığın gelecekteki anlam arayışında dinsel yanıtların kenara itileceği öngörülür.

Ama bir bütün olarak din, bu şekilde tamamen ortadan kalkabilir ya da marjinalleştirilebilir mi? İlk bakışta bu meseleyle ilgili bir güçlük var gibi görünüyor; çünkü inançsızlığın çocukça dürtülerin veya bağımlılığın ya da metanetsizliğin olgunca ve cesurca fethedilmesi olarak kendini sunmasını mümkün kılan özkavrayışın gerektirdiği şeylerden biri, yenilmiş düşmanın, aşılması gereken engellerin, yığıtçe kendinden sorumlu olmayı başaramayan kişileri hâlâ bekleyen tehli-

kelerin farkında olmamızdır. İnanç bir olasılık olarak kalmayı sürdürmelidir, yoksa kendini öven ateizm anlayışı tökezler. İncanın ortadan kalkıverebileceğini hayal etmek, inançsızlığın kökten farklı, kimlikle oldukça bağlantısız bir formunu hayal etmektir. Bu formda, örneğin bugün artık flojistona veya doğal yerlere inanmayışında olduğu gibi, inançsızlığım etik durumuma ilişkin algıma kayıtsız ve onunla bağlantısız olmalıdır. Bu, Bruce'un öngördüğü şeye az çok benziyor sanırım.

Günümüzde bu duruma yaklaştıklarını düşünen insanlar; "Turp sevmem," veya "Elvis Presley'yi sevmem," dercesine "dindar değilim," diyen insanlar olabilir. Tahminimce onlar bile, ortadaki meselelere bakmaya zorlanırlarsa, kimlik belirleyici bir mesele olarak inançla bir şekilde ilişki içinde olduklarını sezmeye başlarlar. Ve kültürümüzde dolaşım içinde olan, inanç ve inançsızlıkla ilgili argümanın, insanların birinden diğerine geçişlerinin, bütün bunların hep bu etik yüklü düzeyde anlaşıldığı kesindir. Din, dinsizliğin ufkunda silinemez bir şekilde kalmayı sürdürür ve tam tersi de geçerlidir. "Resmi öykünün" yukarıda öne sürdüğüm gibi, daha derin bir düzeyde anlaşılması gerektiğinin bir başka göstergesidir bu.

10

Bütün bunlar yukarıda (3. altbölümde) bahsettiğim, rüzgârların estiği, kişinin iki yöne de çekildiğini hissedebildiği James'çi açık alanda durmanın nasıl bir şey olduğunu az çok hissetmemizi sağlayabilir belki. Burada durmak, kültürümüzü belirleyen çapraz baskıların ortasında olmaktır.

Bu alandaki deneyim birçok forma bürünebilir. Ama ben, her biri kişinin meydelebileceği bir yönü yansıtan iki versiyonu ele almak istiyorum. Birincisi önceki irdelemen tanıdık gelecektir; düzenli, gayrişahsi evreni (onun ister bilimsel-materyalist formunu, ister daha tinselleştirilmiş bir varyantını) benimsemek isteyenler güzel, anlamlı, sıcak bir dünyayı ve gündelik yaşamın ötesindeki bir öz dönüşüm perspektifini yitiriverdiklerini hissederler. El üstünde tutulan bu unsurların cazibesi geçmişle, çoğunlukla da seçim yapan kişinin çocukluğuyla yakından ilişkilidir ve tabii, son noktada kişinin bunları reddetmesine de yine bu durum katkıda bulunur. Tercih yapıldıktan sonra bile, bu reddedilmiş özelemlerin gücü pişmanlık ve nostalji formunda belirir tekrar. Wilson'ın bahsettiği⁷⁰ ve en dokunaklı ifadelerinden biri Hardy'nin *Tanrı'nın Gömüt Töreni* adlı şiiri olan, pişmanlık ve hatta

matem izleğinin 19. yüzyılda sürekli olarak gündeme getirilmesinin sebebi budur:

"Yani, karanlıkta el yordamıyla sürünürüz
Mitimizin unutuluşuna doğru,
Babil'de ağlayanlardan daha kederliyiz,
Hâlâ umanlardan Zion'u.

"Çok eskilerde kalmış yıllarda ne tatlıydı
Günün çarklarını döndürmeye güvenle dua ederek başlamak,
Lord gibi uzanmak akşamları
Ve onun varlığından eminlikle kutsanmak!

"Peki kim ya da ne dolduracak onun yerini?
Gezginler nereye çevirecek dalgın gözlerini
Sabit bir yıldız daha hızlı yönelsin diye
Girişimlerinin hedefine?"⁷¹

Bu yitirmişlik hissi belki de asla dindirilemez, ancak göz ardı edilebilir ya da mutlak özgürleşmenin esrikliğiyle ona katlanılabilir (ama ne kadar süreliğine?).

İkinci versiyon en azından tinsel anlam arayışına ve çoğunlukla da Tanrı'ya, en güçlü eğilimleri tarafından yöneltilen kişilerin deneyimledikleridir. Bu kişiler evrenin sahiden de en indirgemeci materyalizmin tasvir ettiği kadar anlamsız olabileceği hissinden kurtulamazlar. Vizyonlarının bu yavan ve boş dünyaya karşı mücadele etmesi gerektiğini hissederek; Tanrı'ya veya sonsuzluğa duydukları yoğun arzunun sahiden de materyalistlerin söylediği gibi kendi kendilerine dayattıkları bir illüzyon olmasından korkarlar.

Son iki yüzyıldır tanıdık bir müşkülattır bu. Erich Heller'dan esinlenen Czeslaw Milosz "Avrupa kültürünün romantik krizinin, bilimsel kanunların dünyasıyla -ki soğuktur, insani değerlere karşı kayıtsızdır- insanın içdünyası arasındaki ikilikten kaynaklandığından"⁷² bahseder. Bu duyarlılık akımını tanımlamanın en iyi şekli bu olmayabilir, ama Milosz yaşamın merkezi anlamlarına yönelik tehditler olduğu, bu anlamların yitik bir geçmişe hapsedilmesinin reddedilmesi ve bunları ifade etmenin ve doğrulamanın yeni yollarını ele geçirme azmi gibi hususlarda haklıdır. Verdiği başlıca örnekler -ki birçok ör-

nek verir- arasında Blake, Goethe ve Dostoyevski vardır, ama listenin Milosz'un kendisini de içermesi gerekir elbette.

Bunun süren bir mücadele olduğu, inancın aklanmasının tamamlanmadığı anlayışı örneğin Dostoyevski'nin meşhur sözünde, İsa'yla gerçek arasında seçim yapmak zorunda kalsa İsa'yı seçeceğini söylemesinde görülür.⁷³ Buradaki güven hissi beklentiyle karışık olmalıdır hep. Eski inançlıların süregelen pişmanlıkları, inanç için verilen mücadelenin asla tamamen kazanılmadığı anlayışıyla paraleldir.

Bu iki deneyim formu, Milosz'un Heller'dan esinlenerek "mirastan mahrum bırakılmış zihin" adını verdiği şeye ait birçok formdan ikisidir.

Çapraz Baskılar

1

Bu kapalı dünya yapıları tartışmasının, sekülerleşme kuramıyla ilgili daha geniş kapsamlı olarak ileri sürdüğüm düşünceler içindeki yeri barizdir. Anadamar sekülerleşme kuramının, 12. Bölüm'deki terminolojiyi kullanırsam, niçin çoğunlukla “bodrumda” faaliyet gösterdiğini açıklarken, bu kapalı içkinlik anlatılarının sahip olduğu gücü hesaba katmanın faydalı olacağını öne süreceğim. Bu kuramın temelinde, dünyanın dinin alt edilmesine veya geri plana itilmesine doğru ilerlediği varsayımı yatar. Bu ana anlatı, kuramı oluşturan belirli kuramsal iddiaları çerçeveler.

En azından Batı toplumu konusunda (ki bu kitaptaki argümanlarım bu topluma odaklanıyor), bu ana anlatının yerine sunmak istediğim vektör daha karmaşıktır. Hem içinde yaşadığımız yapıların, hem de bu yapıları kurgulama tarzımızın değişmesini içeren bir durum değişikliği yaşadık. Yaklaşımlarımızdaki farklılıklara karşın hepimizin paylaştığı bir şey bu. Ama dinin gerilemesiyle ve marjinalleşmesiyle açıklanamaz. Paylaştığımız şey, “içkin çerçeve” adını verdiğim şeydir; içinde yaşadığımız farklı farklı yapılar (bilimsel, toplumsal, teknolojik vs.), “doğaüstüne” ya da “aşkına” gönderme yapılmadan, kendi koşullarıyla anlaşılabilen “doğal” ya da “bu dünyaya ait” bir düzenin

parçası olmakla böyle bir çerçeve oluşturuyorlar. Ancak bu düzen, mutlak bir açıklamanın, ahlaki bir dönüşümün ya da nihai anlamlandırmanın gereği olarak aşkın bir şeye başvurmak zorunda kalıp kalmayabileceğimiz meselesine tek başına açıklık getirmiyor. Görünüşe göre, düzen ancak belirli bir yöne doğru “kaydığında” bir “kapalılık” yorumunu dikte ediyor.

Bu değişimin dine etkileri karmaşık ve çok yönlü olmuştur. Batı modernitesindeki gelişmelerin eski dinsel yaşam formlarını denge-sizleştirdiğini ve sürdürülemez hale getirdiğini, ama yeni formların türediğini savunmuştum. Dahası bu dengesizleşme ve yeniden yapılanma süreci bir kerede olup biten bir değişim değildir, süregendir. Dolayısıyla insanların tutumlarını bir yaşam süresi içinde ya da nesiller arasında, eskisinden çok daha büyük ölçüde değiştirdikleri Batı toplumlarında dinsel yaşam eskisinden çok daha parçalı ve çok daha dengesizdir.

Batı toplumlarının dikkat çekici özelliği dinsel inançtaki ve pratikteki gerileyişten ziyade (gerçi bu da yaygın biçimde ve bazı toplumlar-da diğerlerine kıyasla daha çok yaşanmıştır), farklı dinsel konumların ve inanca ve inançsızlığa ilişkin yaklaşımların birbirini kırılganlaştırmasıdır. Kapalı içkinlik anlatılarının çekimi ile bu anlatıların yetersiz olduğu hissinin (ki dinsel pratiğin sosyal çevresine maruz kalınmasıyla ya da sadece aşkının sezilmesiyle güçlenir) birlikte yarattıkları çapraz baskılar, kültürün bütününde tecrübe edilir. Çapraz baskılar bazı insanlar tarafından ve bazı sosyal çevrelerde daha yoğun deneyimlenir, ama kültürün genelinde, her iki taraftan da çekilen bir dizi ara konumdan yansıdığını görebiliriz.

Burada, kapalı içkinlik öyküsünün yukarıda incelediğim dört yönünün dağılmaya başladığını görebiliriz. Önceki altbölümde onları aynı öykünün çeşitli yönleri olarak ele aldım ve içlerinde yaşayan birçok insan da onları böyle görüyor. Ama çoğunlukla kültürel değişimi ve icatları önemsiz gören kayıp öyküsüyle birlikte bilim temelli bir materyalizmi benimseyen birincisi epey direnişe de yol açıyor. Materyalizm düşüncenin, niyetlerin, arzuların ve hedeflerin ya mekanik görüşle ya da daha temel motivasyonlarla, indirgeyici biçimde açıklandığını varsayan indirgemeci yaklaşımlarla fazla içli dışlıdır.

Yukarıda savunduğum gibi, materyalizmin birçok formu vardır. İnsan biliminde iki formu özellikle yaygındır: Birincisi, mekanikçi açıklamadır (M.1); buna göre açıklamalarımızda anlamlardan ve teleolojiden kaçınılmalıyızdır, sadece etkin nedenselliğe izin vardır. Bu

türden kuramlar, nedensel iletimin zamanda ve mekânda noktasal olduğunu savunan atomcu anlatılara yakındır. Ama “güdüsel materyalizm” (M.2) diyebileceğim şey de vardır: güdülü eylemden dem vururuz, ama açıklamalarımızda örneğin ahlaki hedefleri veya genel olarak güçlü değerlendirmeleri değil aşağı güdülerini temel alırız. Sıradan “kaba” Marksizm bunun en tanınmış örneğidir. M.2, M.1’den “çıkarsanır”, çünkü anlamlardan kaçınmak ona uyar, ama aslında M.1’i benimsemişsek güdülerden bahsetmememiz gerekir. Öte yandan bilimsel imgelem, temel güdülerimizi parçalı itkiler, çok az duygusal anlayış içerdği için asgari anlam taşıyan ilkel bir “itiş”, sadece bir nesnenin tetiklediği arzu olarak görebilir. B. F. Skinner ve diğer davranışçılar onları böyle görür gibiydiler.

Bu yaklaşımı destekleyen nedir? Bir düzeyde “bilimdir”, yani Galileo sonrasındaki açıklamaların başarısıdır. Ama dışarıdan, “hiçbir yerden bakışın”, tüm evrenin panoramasını görebilmemizi sağlayan bakışın getirdiği bir önyargı da vardır.¹ Bu bakış, doğası gereği deneyim-ötesidir. Oradan, çok uzaktan bakıldığında tıpkı diğer canlı türleri gibi bizler de iz bırakmadan gelip gitmeye mahkûm karıncalar gibi görünürüz.

Evrensel, gayrişahsi düzenin bu yeğlenişi şimdi bize materyalizmden yana olmak gibi görünür, çünkü evrensel düzeni böyle görmeye başlamışızdır. Ama bu yorum son yüzyıllarda gelişip yaygınlaşmıştır; ancak 19. yüzyılda güçlenmiştir. Daha önce elimizde, deizmin hatta Spinozacılığın yaygınlaşmasında görünür hale gelen bir başka varyant vardı.

Ama bu bakış açısında da etiğin yönlendiriciliği söz konusudur. Birincisi, cesaret gerektirir; tıpkı standart anlatıya göre Copernicus’un, Darwin’in, Freud’un yaptıkları gibi rahatlatıcı anlamın göz boyamalarına direnmemiz gerekir. Ayrıca bu bakış açısı bağlantısızlığın etrafındaki etik haleden de destek alır.

Ahlaki bir duruş da söz konusudur. Din ve metafizik, güya insanoğlunun arzularına, acılarına ve mutluluğuna sırt çevirmemize yol açmaktadır. Burada, Solovyov’un alay ettiği tuhaf bir çıkarım var gibidir: “İnsanoğlu maymundan gelmedir, dolayısıyla birbirimizi sevmeliyiz.” Ama kişi modern karşılıklı çıkar ahlakını benimserse, bu çıkarım anlamlı gelebilir: İnsanlar birbirlerinin hayat projelerine katkıda bulunacak şekilde etkileşimde olmalıdır ve yukarıda gördüğümüz gibi din bu ilkenin düşmanı olarak sunulabilir, çıkar düzenini öbür dünyaya yönelik talepleriyle geri plana ittiği veya bozduğu öne sür-

lebilir. Dahası insan ilişkileri konusunda, tanımı gereği tarafsız olan bağlantısızlık tutumunu benimsediğinizde, ilkenin doğruluğu kendinden menkulmuş gibi görünebilir. Yani Tanrı'dan ve Platon'dan kurtulmamız gerekmektedir. Nietzsche, modern ahlaki düzen reddedildiğinde bu maymun argümanının hangi noktaya varabileceğini gösterir elbette. Ama genel geçer Aydınlanmacı akıma göre, bu düzene bağlılık bilimsel bağlantısızlık duruşunun ayrılmaz bir parçası gibi görünür.

Ama buna antipati duymak için başka sebepler de vardır. Bunlar insan yaşamının yüceliğinin ya da burada tasvir ettiğim şekilde tamlığının neyi içerdiği meselesinin etrafında belirginleşir. İfade ettikleri huzursuzluk, insanlara ilişkin indirgemeci materyalist anlatının, onların anladığı anlamda tamlığa yer bırakmaması kaygısından kaynaklanır. Bu tepkiyi tetikleyen tamlik tanımlarından bazıları şunlardır:

(1) Davranışlarımızın yalnızca önceden belirlenmiş olmadığı, aktif ve inşa eden, yaratan ve biçimlendiren failer olduğumuz hissi. Leibniz ve Kant bu bakış açısının önde gelen savunucularıydılar. Bu hem işleyiş tarzımıza ilişkin bir anlayış, hem de onun inkârına karşı hissedilen bir etik antipatidir.

(2) Tinsel bir itiraz da vardır: bizler daha yüksek etik/tinsel güdülere sahibizdir, örneğin Kant'ın "Achtung für das Gesetz"ine²; Jaurès, Arnold ve başkaları da indirgemeye karşı benzer duruşlar benimsemişlerdir.

(3) Bir de estetik itirazlar vardır: Sanat, Doğa bizi etkiler; daha derin bir anlam anlayışına sahibizdir; "estetik" tepkileri, hazza yönelen tepkinin bir başka formundan ibaret göremeyiz. Daha derin bir anlamları vardır.

Bütün bunlar insanların geleneksel bir inanca geri dönmelerine veya onu yeniden onaylamalarına yol açabilir. Tanrı'yı inkâr etmek buna yönlendiriyorsa, kötü bir hamle gibi görünmektedir. Ama materyalizme karşı verilen bu olumsuz tepkiyi paylaşan kişilerin birçoğu kendilerini geleneksel dine veya en azından Hristiyanlığa karşı olarak da tanımlamak isterler. Bir orta yol ararlar. Kant, Arnold ve Jaurès'te gördüğümüz gibi, geleneksel Hristiyanlıktan ayrılan bir çeşit "spiritüel" ya da teistik duruş olabilir bu veya bir bakıma küçültülemez olan insan haysiyetiyle ilgili sezilerimizden başlayarak, etiğe başka bir temel bulma girişimi (2. mesele) olabilir.

Herkesin, dolayısıyla bütün felsefi duruşların insan yaşamındaki yüceliğin ve tamliğin bir tanımını kabul ettiğini belit sayıyorum elbette. Dolayısıyla mesele, örneğin materyalizmi eleştirenlerin sıkça yaptığı suçlamanın aksine, materyalistlerin etiği reddetmeleri değildir. Materyalizmin ardındaki itici güçler, şimdi gördüğümüz gibi etik ve ahlakidir. Mesele daha çok, anlatılarını bu tamlik biçimleriyle nasıl bağdaştırabileceğimiz konusunda verdikleri izahın birçok kişiye inandırıcılıktan son derece uzak gelmesidir: Örneğin bir insan düşüncenin ve kendilik kavrayışının maddeye indirgenebileceğine (1. mesele) veya motivasyona ve etiğin geçerliliğine dair materyalist bir açıklamaya (2. mesele) ya da renkli yüzeylerin beyinde belirli bir tepki uyandırmasına ilişkin bir indirgemeci anlatının Rembrandt'a verdiğimiz tepkiyi anlamlandırabileceğine (3. mesele) nasıl inanır?

Kültürümüzdeki tartışma girdabı bu üç düğüm noktası etrafında döner. Bunlar çoğu insanın bir şekilde tutunmak, olabildiğince savunmak istediği üç beşeri başarı biçimidir. Materyalist olsunlar ya da olmasınlar içkinlikte konumlanan tüm tutumlar için, önemli olan bir soru şudur: Yaratıcı failliğin veya etik gereklerin ya da sanatsal deneyimin gücünün spesifik kuvveti, bize açıklama getirme çağrısı yapan bir aşkın varlıktan ya da güçten bahsetmeden nasıl açıklanabilir? Ve bu soru insan motivasyonunun neyi içerdiği konusundaki inancımız tarafından da şekillendirilir. Doğamızı diğer hayvanların doğasına benzetmeye ontolojik inançlarımız yüzünden mecbur olduğumuzu hissettiğimiz ölçüde, anlatımız zorlaşacak ya da ona itiraz edilecektir. Ama genel olarak, bu duruşlar etik ve estetik deneyimimizin gücünün psişe içi bir anlatısını sunmaya çalışırlar.

Freud iyi bir örnektir. Bir yandan, gözde deyişlerinden biri şuydu: “das Moralische versteht sich von selbst” (ahlakın doğruluğu kendinden menkuldür);² bu sözleyle, bilimsel bağlantısızlık ile modern ahlaki düzen arasındaki, birkaç paragraf önce bahsettiğim, bariz görünen bağlantıyı dışa vuruyordu. Öte yandan, sanat eserlerinin bize cazip gelmesinin psişe içi tutumumuz bağlamında anlaşılabilmesini sağlayacak yepyeni bir hermenötik alan açtı.

Çağdaş sahnede faal olan üç kutuplaşma ya da çapraz baskı alanı bunlardır. Çapraz baskıların çıkış noktası, dinin gerilemesinin bir sonucu veya en azından eşlikçisi olarak makul biçimde sunulabilecek, ama çoğu insanın itici ya da kabul edilemez bulduğu bir doktrin veya belki de çağdaş toplumun bir özelliğidir. Yukarıda ele aldığımız örneklerde indirgemeci materyalizm bu çıkış noktasıydı. Gelenekselliği

savunanlar bu noktaya itiraz ederler elbette. Ama ona itiraz edenlerin arasında, sık sık bu gelenekselliği reddeden birçok kişi de görülür. Dolayısıyla çapraz baskı oluşur.

Toplumumuzdaki tartışmanın uç noktadaki iki konum, yani geleneksel din ile (günümüzdeki tabirle) materyalist ateizm arasında asılı kaldığı şeklindeki iddiamı daha ikna edici kılabilir bu. Mesele ara konumların çok sayıda olmaması değildir; hatta bu konumları benimsemiş insanların sayısının çok olmaması da değildir. Mesele daha çok, bu duruşların kendilerini (hep yaptığımız gibi) reddettikleri şeylerle tanımlamalarıdır ve bizim durumumuzda bu, hemen her zaman uç konumları içerir. İki uç konumdan herhangi birinin artık doğru olmaya-acağı kadar gözden kaybolması için, kültürümüzün tanınmayacak ölçüde değişmesi gerekir. Çapraz baskı bu anlamda bütün kültürü belirler.

Kültürümüzün uç konumlar arasında asılı kaldığı yönündeki iddiamın, bu konumları benimsemiş kişilerin tamamı, hatta çoğu için bile kesinlikle geçerli olmadığını da görebiliriz. Çoğu insan uç noktadaki veya aradaki herhangi bir konumu göreceli olarak sorunsuz biçimde benimseyebilir. Mesele bu değildir; mesele bizzat bu konumların iki ucun, yani bir yanda aşkın dinin ve diğer yanda indirgemeci materyalizmin kritik referans noktaları oldukları bir alanda tanımlanmalarıdır.

Bu çapraz baskılar yeni duruşlara, çirkin sonucu görmekten kaçınan dini reddetmenin yeni yollarına ilham vermenin yanı sıra, insanların dine yaklaşımları konusunda uzun süre tereddütte kalmalarına da yol açabilirler. Önceki paragraflarda yeni yaratıların örnekleri vardır. Ama sonuç ileri geri bir hareket ve/veya uzun süreli bir tereddüt de olabilir.

Nazi rejiminin insan haklarını vahşice çiğnemesini ele alalım. İnsanların (Winston Churchill gibi gelenekçi olmayan figürlerin bile) “Hristiyan uygarlığının” standartları saydığı şeylerin böyle vahşice reddedilmesine tepki olarak, savaştan sonra birçok Avrupa ülkesinde bir dine dönüş hareketi başladı. Almanya’da, dinin korunması insan haklarının siperi olarak görüldü. Elli yıllık Avrupa sekülerliği ve din kaynaklı terörizmin yükselişi, birçok kişiyi arada böyle yakın bir bağlantı bulunmadığına ikna etti. Yine de oldukça seküler bir zihniyette olan birçok Alman, *konfessionslos* [dinsiz] olduklarını bildirmekle kolayca kurtulabilecekleri vergiyi ödemeyi sürdürüyorlar. Bunun sebebi sorulduğunda çoğunlukla “kilisenin çocuklarına ahlaki rehber-

likte bulunmasını istediklerini” veya “kiliseyi toplumun ahlaki yapısı için önemli bulduklarını” söylüyorlar.³

Benzer bir durumu “Sessiz Devrim”den sonra birçok Quebec’li ebeveynde görebiliriz. Kendileri ibadet etmeyi tamamen bırakmışlardı, ama çocuklarının toplumsal değerlerden uzaklaşmalarından çekindiklerinden, okullarda din eğitimine son verilmesini istemiyorlardı.

Ama bu türden çapraz baskılar, uzun süreli kararsızlığa ya da boş konuşmalara yol açmadıklarında, “Nova” adını verdiğim bir olguyla birçok yeni duruşun ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Hıristiyanlık karşıtı bir itkiyle, indirgemenin birtakım (bize göre) uç noktadaki formlarına karşı duyduğumuz antipati arasında kararsız kalırız; dolayısıyla yeni konumlar icat ederiz. Orijinal deist gayrişahsi düzen bile bir bakıma bu açıdan değerlendirilebilir, çünkü Lucretius’tan esinlenilmiş ateizmin aksine deizm yaradılışın iyiliğinden vazgeçmek istemiyordu.

Dünyamızda, başka başlangıç noktalarına sahip başka çapraz baskı hatları, yani dinin reddiyle birlikte türemiş ve birçok insanın, eski dini artık kabul etmek istemeyenlerin bile uzak durduğu yaşam anlayışları ya da formları vardır. Bu başlangıç noktalarından biri olan doktrinci faydacılıkta, bütün değerler getirilerine göre homojenleştirilir ve yüksek ve aşağı motivasyonların arasındaki fark reddedilir. Bu ortaya çıkmasından itibaren tepki uyandırmıştır; özellikle Rousseau ve ardından Kant, günümüzde de çeşitli neo-Kantçılık versiyonları tepkilerini ifade etmişlerdir. Onunla bağlantılı bir başka çıkış noktası, doğayı ve dünyayı yalnızca insanın hedefleri için araç ve ham madde olarak gören radikal tutumdur. Buna özellikle çeşitli kollara ayrılmış olan ekolojik hareketlerin verdiği tepkiler barizdir ve tıbbi araştırmaların ve insan mühendisliğinin sınırlarının endişeyle sorgulanmasında da bu tepki görülür. Sorgulamada bulunan kişilerin birçoğu inançlı olsalar da, inançlı olmadıkları halde bu konuda inançlılarla ortak paydada buluşan kişilerin sayısı da çoktur.

Yukarıda bahsettiğim, herkesin yer açmak istediği anahtar insan motivasyonlarından biri ahlaki motivasyondur. Ama modernitenin disiplinli ahlaki düzenine karşı verilen tepkilerden birinde, bunun tam da kurtulmamız gereken şey olduğu düşünülür. Ahlakın ya da doğru düzenin disiplinleri doğallığımızı, yaratıcılığımızı ya da tutkulu doğamızı bastırma tehdidinde bulunurlar. Bu türden bir tepkiyi romantik dönemde görürüz ve Nietzsche’yle birlikte radikal bir forma bürünerek, eşitliği, mutluluğu ve acının azaltılmasını ön planda tutan modern

ahlakın kendisinin kötülenip reddedilmesine dönüşür. Bu ahlak Güç İstenci'nin kontrollü bir şekilde serbest bırakılmasının, Apolloncu düzenin Dionysosçu gücün hizmetine girmesinin düşmanıydı. Nietzsche yeni bir etik sundu, ama bu etikte Batı modernitesinde tanımlanan anlamıyla ahlakın yeri yoktu. Yukarıda "içkin Karşı Aydınlanma" olarak tanımladığın şeyin kaynaklarından biri buydu.

Bu itirazın Batı sanatındaki, kültüründeki ve düşüncesindeki etkileri çok önemlidir. Dionysosçu arayış 20. yüzyılda Bataille ve Foucault gibi düşünürler tarafından devam ettirilmiş ve cazibesi sürmüştür. Ama bu arayış, başka bir çapraz baskı boyutunun kaynağı olmuştur. Mesele yalnızca Nietzsche'ci eleştirinin, modern liberal uygarlığı eleştiren dindarlar tarafından sahiplenilmesi (örneğin Mounier'nin *L'Affrontement Chrétien*'de yaptığı gibi)⁴ değildir. Mesele aynı zamanda çoğu modernin, modern ahlaki düzenin en azından temel ilkelerine ister istemez derin bir bağlılık duymasıdır. Dolayısıyla çağdaş neo-Nietzsche'ciler disiplin ve düzene getirdikleri eleştirinin yanı sıra, güç ve eşitsizlik üstüne kurulu modern toplumu da radikal bir şekilde eleştirirler. Bunun bir biçimine Foucault ve Connolly'de⁵, bir başkasına ise Derrida'da rastlarız.

2

Bu çapraz baskı alanlarında, tartışma nihayetinde neyle ilgilidir? İçkin çerçevenin bize bıraktığı kritik seçim, aşkın bir kaynağa ya da güce inanıp inanmamaktır; Batı kültürümüzdeki birçok insan için seçim, Tanrı'ya inanıp inanmamakla ilgilidir. Bu birçok kişiye seçim gibi görünmeyebilir, çünkü sosyal çevreleri veya insanlarla olan bağları ya da derin ahlaki eğilimleri seçim yapmalarını engeller; ama içkinlik kültürünün kendisi seçim yapma imkânı tanır; bunu yadsınamaz argümanlarla engellemez. Yine de birçok kişi eninde sonunda şu ya da bu tutumu tercih eder. Bu tutumun hangisi olacağını belirleyen kritik meseleler nelerdir?

Önceki bölümde çeşitli sekülerlik anlatılarını açıkladım; bu öykülerden bahsetmemin bir sebebi ortada su götürmez bir kanıt olmadığını göstermekti, ama bir başka sebebi de sekülerliğin savunucularının çeşitli inançsızlık formlarında neyi cazip bulduklarını göstermekti. Önceki altbölümde belirttiğim gibi, daha önceki bir irdelemede "tamlik" adını verdiğim şeyin şu ya da bu versiyonundan kaçış olmadığına inanıyorum; insan yaşamına dair, ayakları üzerinde durabilen herhan-

gi bir anlayış açısından, bu yaşamın iyi, tam, münasip, gerçekten de gerektiği gibi yaşanabileceğinin bir şekilde gösterilmesi gerekir. Bunu göstermenin bir yolunun olmayışı, dayanılmaz bir umutsuzluğa kapılmamıza yol açar. Dolayısıyla mesele inançsızlığın Hıristiyanlığın tamlıkla ilgili fikirlerini yok yere reddetmesi değildir; inançsızlık bu fikirlerin kendine has versiyonlarına sahiptir.

Dolayısıyla inançla inançsızlık ve bu ikisinin çeşitli versiyonları arasında hararetle süren tartışma, gerçek tamlığın neyi içerdiğiyle ilgili bir tartışma olarak görülebilir. Bu tartışma iki yöne sahiptir. İki inançsızlık türü arasındaki çekişmeyi ele alalım; bir tarafta standart faydacı duruş vardır; varlıklar çeşitli ihtiyaçlara ve arzulara sahiptir: Örneğin refahı, sağlıklı ve toplumla uyum içinde büyüyen insanlardan oluşma bir aileyi, arkadaşlarıyla ve aileleriyle iyi zaman geçirmeyi arzularlar. Kültürümüzdeki varlıklarını büyük ölçüde Friedrich Nietzsche'ye borçlu olan şu kahramanca tutumlardan biri bunun karşısında yer almaktadır: Sıradan mutluluğun "zavallica bir konfor" (ein erbärmliches Behagen) olduğu, hayatta çok daha yüce bir şeyin bulunduğu savunulur sözelimi. Veya bu tutum, Camus'nün *Veba*'sındaki, absürde karşın diğer insanların iyiliği için uğraşan, böyle eylemlerin hepsinin nihai boşunaliğine rağmen son ana dek çabalayan Dr. Rieux'nun kahramanca hümanizmi de olabilir.

Yani görünüşe göre bir düzeyde, örneğin bir Hume'cuya yöneltilecek "kahramanca" eleştiri, kendisi ve başkaları için peşinde koştuğu tatminlerin gerçek olduğunu, ama hayatta kaçırdığı daha yüce şeylerin bulunduğunu söylemektir. Ama diğer yöndeki eleştiri farklı bir meseleyi ele alır gibidir: Varsayılan tatminin kendisini sorgular. Kahraman figürünün kendi eyleminde bulduğu "ulviliğe" şüpheyle bakılır. Buradaki "ulvi olana", büyük ölçüde kendi kendimize sergilediğimiz bir dramdan ibaret olabileceği (ve çoğunlukla öyle olduğu) suçlaması getirilir; kendi kendimize yapayalnız kahramanlar olduğumuz bir dramı oynarız; bu büyük bir gösteridir sadece. Aslında örtbas ettiği şey, sıradan insani hazlarla ve doyumlarla tatmin olamayıştır. Burada bir tür uyum sağlayamayış vardır; belki de kişi düzenli bir ilişkiyi sürdüremiyordur; belki de yüksek riskli eylemlerin adrenalinine ihtiyaç duyuyordur; sevmiyordur; eleştiri bu şekilde sürdürülebilir. Bu durumda, iddia edilen doyumun kendisine de gerçekdışı, samimi-yetsiz ve sahte damgası vurulacaktır.

Bunun bir paraleli Hıristiyanlar arasında mevcuttur. Nefsini yok sayma çağrısının sıradan çağrılardan üstün olduğunu öne süren ki-

mileri, bu açıdan Nietzsche'nin kahramanca duruşunun bir benzerini benimsemektedirler. Gerçek Hristiyan tavrının ikisini de potansiyel olarak samimi kabul ettiğinde, çoğu insan hemfikir olur muhtemelen. Ama böyle "kahramanca" bir çağrıya uyan biri, motivasyonunun saf olmadığı söylenerek eleştirilebilir hâlâ; bu çağrıya uymasına yol açan asıl motivasyonun üstünlük hissi yaşamak olduğu ve bunun gerçek "doyum" olmadığı, sahte olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla eleştirilerin bir türü şöyle der: Burada gerçek bir tamlik görüyorum, yani sıradan yaşamın akışından daha derin, daha somut bir şey; ama daha da yüce, derin ve yoğun bir tamlik sunabilecek şeyler olduğunu belirtmek istiyorum; şimdi sahip olduğun tatmin hissinin yaşamının tek hedefi kılmamalısın. Başka bir eleştiriye şöyle der: Varsaydığın tamlik türünü görüyorum ve bunun keyfini çıkardığını da görüyorum, ama ikisi aynı şey değil. Tatmine eriştiğini sanıyorsun, ama bir taklitle kendini kandırıyorsun. Bunun sebebi ya bu tatminde sahici bir taraf olduğu halde senin ona sahip olmaman (kahraman olmaktan ve nefsinin yok saymaktan son derece haz alan çileci keşişin durumu) ya da daha radikal bir şekilde, bu tatmin türünün bir serap olması. Örneğin Nietzsche'ye yöneltilmesi muhtemel bir Hume'cu eleştiri şöyle olabilir: Bütün bunlar kendi kendine oynanan ve çok daha az takdire şayan olan bir şeyin üstünü örten bir dram.

Ve bu aynı zamanda Hristiyanlığa yöneltilen Nietzsche'ci eleştiri formudur elbette: Sevgi yüzünden feragatte bulunduğunu sanıyorsun, ama aslında feragatinin sebebi güçlü, güzel ve başarılı insanlara karşı duyduğun korku, imrenme, hınç ve hasetten oluşan bir cadı iksiri.

Birinci türden eleştirinin "aşağıya" yönelik olduğunu, "aşağı" hedeflerin değerinin "yukarı" hedeflere göre belirlenmesinin özel bir eleştirisi olduğunu düşünebiliriz... Her ne kadar Hume'cular bu sözcükleri ironik biçimde tırnak içine alacak olsalar da, iki taraf da bu derecelendirme tarzını kabul edebilir. Çürütücü eleştiriye genellikle "yukarıya" yönelir. Ama bu şart değildir. Geçimini imgelerden sağlayan (örneğin reklamcı olan), zeki, başarılı, hızlı yaşayan birini düşünelim. Yok satan çeşitli gayet sıradan ürünlerin moda olmasını sağlayan reklam sloganları bulacak kadar zeki olmaktan büyük tatmin duyuyor olabilir. Para kazanmıştır, kadınları cezp etmişti, ünlü olmuştur; çok çalışabilmekte ve ardından gözde mekânlarda çılgınca eğlenebilmektedir. Gerçekten yaşamaktır bu. Nietzsche gibi o da bunu herkesin beceremeyeceğini, çoğu insanın hayatının griliğe gömülü olduğunu, kendi hayatının ışıltılı parladığını görür.

“Aşağıya yönelik” bir eleştiri, örneğin girişimcilik çabası Sahel köylülerine ucuz ve kullanışlı kuyular açmak olan birinin yönelttiği eleştiri ise buna sahte damgası vurabilir ve bunu, yukarıdaki “yukarıya yönelik” eleştirilerden bazılarının dayandığına benzer gerekçelerle yapabilir: Tatmin, oyunu kendi kendinize nasıl oynadığınıza veya seyircilerin onu hayranlıkla seyretmelerini nasıl sağlayabileceğinize bağlıdır; tamamen göz boyamadır veya yanılsamadır. Moda olan ürünler aslında insan refahını artırmazlar. Bütün bunlar kendi kendimize ve bizim gibi düşünenlerden oluşan bir sosyal çevrede oynadığımız bir oyundur ve bu açıdan, yalnız savaşçının sahte kahramanlık hikâyelerini andırır. Bunu yaparken sahici şeyleri feda etmektesinizdir: Gerçekten faydalı üretimi, gerçek ilişkileri bir dizi gösterişli ilişki uğruna, doğadan alınacak gerçek hazı eğlence mekânlarının yaşam tarzı uğruna feda etmektesinizdir. Ve bütün bunların kanıtı, bunun süremeyecek olmasıdır; bir hayatın tamamını dolduramaz; güç azaldığında, geride boşluk bırakır.

Augustinusçu Hristiyanların, paganların şanlı şöhretli savaşçı hayatına yönelttikleri eleştirinin temelinde de buna benzer bir şey vardır. Gururun getirdiği tatminlerin hepsinin nihayetinde boş olduğuna hükmedilir.

Buradaki tartışmanın “yaşamın amaçları” denilen şeyle ilgili olduğunu görebiliriz. Etik bir tartışmadır ve Plato’yla Aristoteles’in zamanında katıldıkları tartışmanın devamıdır. Ve hem olasılıklardan hangisinin gerçek olduğuyla (insanlar gerçekten sevgiyle feragatte bulunabilirler mi, yoksa bunu yalnızca korku ve hınç yüzünden mi yaparlar? Parıltılı hayat sonsuza dek sürdürülebilir mi?), hem de kısmen hangi gerçek olasılıkların gerçek tatmine ulaştırdıklarıyla ya da hangi tatminin en yüce olduğuyla ilgilidir. Bu iki yön ayrılmaz şekilde iç içe geçmiştir.

Metafizik-dini konumlar arasındaki tartışma temelde insanların bu anlamdaki etik durumlarına ilişkin anlayışlarından kaynaklanır. Benimsedikleri veya sırt çevirdikleri tutumları, bir konumdan diğerine geçişlerini belirleyen budur büyük ölçüde; ikisi de kabul edilemez olan iki konum arasındayken hissettikleri çapraz baskı onları yeni bir konum icat etmeye iter ve “Nova”yı doğurur. Başka bir şeyden sebep-ten kaynaklanır gibi görüldüğünde (veya belki kısmen kaynaklandığında) bile, bu tartışma yeni konumların icat edilmesinde önemli rol oynar. Yukarıda benzer bir düşünceden, “şu ya da bu gerçeği” (örneğin her şeyin madde olduğunu, Tanrı’nın var olamayacağını) “bilim kanıtlamıştır” düşüncesinden kaynaklanır gibi görünen (ki konum

değiştiren kişiler bunun belirleyici olduğunu söylerler) inançsızlığa geçişten bahsederken bunu savunmuştum. Orada bile insanın ahlaki durumuna dair anlayışımızın kritik bir rol oynadığını savunmuştum: Hem rahata itibar etmeyen, cesur, gerçekleri bilen insan etiği tarafından, hem de inancı hâlâ cazip buluşumuzun gerçek bir olanaktan çok, arta kalmış bir zayıflığa, anlamsız dünyanın karşısında teselli arayışına işaret ettiği kanaati tarafından etkileniyorduk.

Günümüzdeki önemli din formlarına baktığımızda, örneğin dinin siyasi kimliğin parçası olduğu “neo-Durkheimci forma” ve/veya dinin medeni-ahlaki bir yaşam tarzının can alıcı bir koruyucusu olduğu anlayışına baktığımızda tartışmanın etik boyutu göz önündedir. İki durumda da özdeşleştiğimiz şey –ulusumuzun savunucusu olduğu şeyler, yaşam tarzımız- kritik bir etik boyuta sahiptir. Ama etik tartışmanın en saf formuna bu vakalar örneğinde ulaşamayacağı anlayışı da vardır. Belirli bir etik tamlik tanımına bağlılığımız, duygusal bağlılık duyduğumuz daha geniş bir topluma aidiyetimizle desteklenir ve bu başka motivasyonların, örneğin kimliğimizden duyduğumuz gurur motivasyonunun devreye girmesine yol açar ki bunlar bizi tanımladığı düşünülen etiğe yabancı olabilirler.

“Tanrı’nın idaresindeki ulusun” bir parçası (yani belirli bir Amerikan kimliğinden) veya “une République laïque’in”, laik cumhuriyetin bir parçası (yani Jakoben Fransız kimliğinden) olduğunu hisseden birini düşünün. Böyle insanların değişimleri -birinci vakada agnostik, ikincisindeyse Katolik olmaları- etik-dinsel görüşleri yüzünden iyice zorlaşır, çünkü kimliklerine ve aynı kimliği paylaştıkları yoldaşlarına ihanet ettiklerini hissederler. Bunun altında yatan ve iki vakada da pek bahsedilemeyen şeyse, gerçekte özgürlüğün, aklın, eşitliğin ve kardeşliğin tadını çıkaramayan bütün o diğer insanlardan çok daha ileride olduklarını, kendi cumhuriyet türlerine ait oldukları için insanlığın geri kalanından üstün olduklarını hissetmeleridir.

Buradaki mesele etik tutumu benimsemekle, bir topluma aidiyetin el ele gitmesi *değildir*. Gerçi hemen her zaman bu ikisi el ele gider ve bir Hristiyan’ın inançlı birine dönüşmesi, kesinlikle kiliseye ait olması anlamına gelir. Sorun mensubiyetimin getirdiği ve etik görüşlerimi değiştirmemin aleyhinde olan motivasyonların, etik tutumun merkezi kabul ettiği motivasyonlar olmamasıdır. Amerikan örneğini ele alalım: Amerikan üstünlüğünden duyulan aşırı milliyetçi gurur sebebiyle Hristiyan kalmanın, Hristiyanca saiklerle hareket etmek olduğu söylenemez. Ve ABD dünyaya ciddi zararlar veriyorsa, daha takdire

şayan olan dayanışma hissinin bile sınırları olmak zorundadır. Bu durumda yukarıda bahsedilen “yukarıya yönelik” eleştirinin yapılması için uygun koşullar hazırdır; çilecilik eğilimlerinin memnuniyete ulaştırma olasılığı göz ardı edilir, çünkü bu yola girme sebepleri yanlıştır.

Jakobenlerin gururu ve dayanışması konusunda da benzer bir tespitte bulunulabilir. Dinle muhatap olmanın belirli bir yolu (örneğin okullardaki türban meselesi) tamamen “cumhuriyetçi” ve “laik” gibi görünse bile doğru olmayabilir. Gerçek eşitlik ve insan hakları ilkeleri size geri adım atmanızı ne zaman söylemelidir?

Bir kilisede kalmak istediğim için bir doktrini benimsemeyi sürdürmek istememe yol açan motivasyonlar, doktrine aykırı da olabilirler elbette. Bu daha fazla argümanı gerektirmeyecek kadar bariz bir fenomendir. Hristiyanlık tarihi, kilise şovenizminin örnekleriyle doludur.

Buradaki temel hedefim bu türden şovenizmi yermek değil (gerçi bugünkü durumumuzda ağır eleştiriden zarar gelmez), bu meseleyle mücadelenin, insanı hangi memnuniyetlerin gerçek ve olanaklı, hangilerinin ulvi olduğunu tartmak zorunda bırakan, bariz şekilde etik-dinsel bir mücadele olduğunu ve böyle bir bağlamda ancak güçlükle gerçekleştirilebileceğini belirtmektir. Başka, yabancı motivasyonlar sistematik olarak müdahil olurlar. Farkı yaratan şey bu sistematik yapıdır. Bizler bu meselelerle mücadele ederken yabancı motivasyonlar sürekli müdahil olurlar, ama kimliklerin söz konusu olduğu zamanlardaki gibi muazzam ve organize bir şekilde değil.

Benzer bir tespit, dinle gurur duyup özdeşleşmeler de dinin medeni-ahlaki düzen için şart olduğunu düşünen insanlar tarafından da yapılabilir (Restorasyon ertesinde, Devrim deneyiminden ağızları yandıktan sonra inançsızlıktan en azından gizlenmeyen inanca geçen Fransız soyluları buna örnektir). Burada da yine yabancı bir şey, toplumsal düzensizlik korkusu, bütün içe yönelik etik-dinsel tartışmaları bulandırabilir.

Günümüzde giderek daha fazla insan ya dinle tanımlanmış neo-Durkheimcı kimlikleri sarsıldığından ya da medeni-ahlaki düzen ile dinin yakın ilişkisinden ötürü (ki ikisi de Avrupa’da kesinlikle zayıflamıştır), yabancı kaygılardan görece kurtulabildikleri bir alanda eski tutumlarını yeniden düşünmeye sevk edilebilmektedir. Bu yabancı kaygılar hâlâ etkili olmaktadır (nasıl komünyonu gitmeyip de anemi hayal kırıklığına uğratabilirim? Gitmezsem insanların yüzüne nasıl bakarım?), ancak bunların, şöyle ya da böyle komünyonu gitmenin gerçekten geçerli sebepleriyle karıştırılmaları olasılığı azalmıştır.

Modern kültürdeki kritik tartışmanın yalnızca birbirine rakip tamlik anlayışlarıyla değil, etik durumumuza ilişkin anlayışımızla da ilgili olduğunu tekrar vurgulamak istiyorum. Önceki bölümde savunduğum gibi, etik durumumuza dair anlayış diğerine göre daha geniş kapsamlıdır. Yalnızca bir tamlik anlayışını değil, şunları da içerir:

(a) Bizi tamliğe ulaştırabilecek motivasyonlarla ilgili bir fikri; bunlar bazen tamlik anlayışının kendisinde içeriliyor olabilirler. Örneğin Hristiyanlıkta *agape* hem yol, hem hedef olarak görülür, ama bu her zaman geçerli değildir.

(b) Tamliğe ulaşmamızı engelleyen motivasyonları içerir: Bunun bilimin inançlarını çürüttüğünü hisseden kişiler için anahtar bir mesele olduğunu görmüştük. Belirli düşünceler ya da imgeler tarafından inanca yöneltilme eğilimleri, yetişkinlere has biçimde sorumlu ve doğru inancın hedeflenmesinin önünde engel olarak damgalanmıştı.

(c) Tamliğe ne kadar bütünsel biçimde ulaşılabilceğine ilişkin bir fikir de barındıracaktır: Tamlik hiçbir insanın tamamen ulaşamayacağı, ama yaklaşabileceği nihai, hatta ütöpik bir ideal midir sadece? Yoksa onu tamamen gerçekleştirecek bir bütünsel dönüşüm mümkün müdür? Dışlayıcı hümanizmin tasarladığı hedef, huzursuz bir dünyada huzura kavuşma hedefi genellikle birinci tiptendir; Budizmdeki anlamıyla bağlarından kurtulma ise mutlak bir dönüşüm olarak düşünülür.

(d) C maddesi ile yakından bağlantılı olan başka meseleler vardır: B maddesindeki olumsuz motivasyonların üstesinden hangi ölçüde gelinebilir? Azaltılabilmekle birlikte kalıcı mıdır? Veya gerçekten dönüştürülebilirler mi ya da aşılabilirler mi? Budizmle Hristiyanlığın bu son iddiada bulundukları açıktır, ama dışlayıcı hümanizmin bazı versiyonlarında da görülür bu; diğerlerinde ise kesinlikle söz konusu değildir. Rousseau'daki önemli bir izleği devam ettiren Marksizm, insanların kamunun iyiliği dışındaki şahsi çıkarlara olan bağlılıklarının üstesinden tamamen geleceklerini vaat eder gibiydi; ama çeşitli liberalizm türleri bu umudu katıksız illüzyon olarak görürler.

(e) (d) ile yakından bağlantılı olan bir başka mesele vardır: Olumsuz motivasyonlar (b) tamamen kenara itilemiyorlarsa, onları inkâr etmenin ya da bastırmanın bedelleri nelerdir? Bu ciddi bir fedakârlığı, hatta insan yaşamının mahvedilmesini gerektirir mi?

Tartışmada bu meselelerin hepsi ele alınabilir. Bilimsel materyalizme geçişleri anlatırken (b) maddesine değinmiştik zaten; ama (a), (c), (d) ve (e) maddelerindeki meselelerin ihtilafa yol açabileceklerini etrafımızda, kültürümüzde sürdüğünü gördüğümüz bu tartışmanın belirli yönlerine bakarken göreceğiz.

3

Bu konuda şimdiye kadar yazılmış kitaplara ek olarak koca bir kitap yazılması gerektiği barizdir, çünkü söylenecek çok şey var hâlâ. Ama burada ancak tartışmanın bazı genel özelliklerine, burada anlattığım öyküde -“ana anlatıda”- göze çarpan özelliklere değinecek kadar yerim var sadece.

Çapraz baskı boyutlarına geri dönersek, yukarıda bahsedilen (1)-(3)’ü, yani ara konumları benimseyenler materyalist indirgemecilikten uzak dururlar, çünkü tamlığın kritik bir özelliğini -aktif ve yaratıcı failer, ahlaklı özneler olmamızı, güzelliğe duyarlı oluşumuzu- indirgemeci ontolojiyle uyumsuz olarak görürler. Ama şu soru hâlâ sorulabilir: Bu özelliklere ontolojik yer açıp da, hâlâ reddetmek istediğiniz şeyleri, örneğin aşkına veya daha büyük bir kozmik güce gönderme yapmayı vs. kabullenmekten kaçınmanız mümkün müdür? Bir başka deyişle, ara konum diye bir şey gerçekte olabilir mi?

Bu yukarıdaki (a) kategorisiyle ilgilidir, çünkü tamlık kavrayışımızın varsaydığı motivasyonları anlamlandırıp anlamlandıramadığımızı sorar.

Örneğin üçüncü alanı, sanatın ve doğanın güzelliğinden etkilenmemizi ele alalım. Bir çeşit soru şudur: Deneyim, aşkını dışlayan bir ontolojiyle anlamlandırılabilir mi? İlk bakışta, en azından kısmen anlamlandırılabilirliği bariz görünür. Freud’unki gibi bir kuramı, belirli sanat eserlerinin üzerimizdeki etkisinin psişemizin derinliklerinde doğan hislerle açıklanmasını ele alalım. Oedipal dram gibi bir şeyin psişik gelişimimizin kritik bir evresi olduğunu kabul edersek, onun *Oedipus Rex*’te işlenmesinin seyircileri ürpertmemesi ve derin bir tanıdıklık hissine kapılmalarına yol açmaması mümkün olabilir mi?

19. ve 20. yüzyıl materyalizminin antik dünyada, Lucretius’un yazılarında gördüğümüz şekilde, doğanın bütünü üstüne hayretle ve derinlemesine düşünülmesini yeniden gündeme getirdiğinden bahsetmiştim. Yalnızca muhteşem bütün değil, bir bakıma narin ve önemsiz varlıklar olarak ortaya çıkmamıza karşın bu bütünü kavrayabilecek kapasitede olmamız da hayret vericidir. Pascal’ın insanoğlunun düşünen saz olduğu teması ateist ve materyalist yaklaşımda da kullanılabilir. Hatta burada bir çeşit saygının devreye girdiği, nesneleştirici düşüncenin getirdiği bağlantısız tavrımıza karşın nihayetinde bu bütüne ait olduğumuzu ve ona geri döndüğümüzü gördüğümüz bile söylenebilir. Richard Dawkins meslektaş ve akıl hocası William Ha-

milton'ın ölümüyle ilgili yazdığı etkileyici yazıda, arkadaşının ölürken “Amazon ormanında, kınkanatlılarla birlikte gömülmek ve onların larvaları için besin olmak” istediğini söylediğinden bahseder:

“Sonra, o boynuzlu böceklerin etimden kopardıkları parçalardan oluş-
turdukları yumruk boyutundaki topaklarla özenle besledikleri çocuklarının
içine gireceğim. Beni solucanlar ya da pis sinekler yemeyecek: Yeniden dü-
zenlenmiş ve çoğalmış halde, sonunda topraktan bir kovandan çıkan arılar
gibi vızıldayarak çıkacağım... hatta neredeyse bir motosikletliler ordusu gibi
arılardan da şiddetli vızıldayacağım. O uçan kınkanatlılar beni yıldızların
altındaki Brezilya kırına taşıyacak.”⁶

Böylesine net bir şekilde ifade edilen bu hayranlık ve sofuca aidiyet hissinin natüralist, içkinci perspektifle uyumlu olmakla kalmayıp onu varsaydığı söylenebilir; böyle bir perspektifin ayrılmaz parçasıdır.

Bu hayranlık hissinin en azından kısmen estetik olduğunu düşünürsek (saygı burada belki de “dindarlığın” sınırına yaklaşır), bu durumda bu örnek, önceki Freudyen örnek gibi, (hem güzellikle, hem de yüceyle ilgili) estetik deneyimimize içkinci bir ontolojide, hatta Dawkins'le Hamilton'ın durumundaki gibi, materyalist bir ontolojide bile yer bulunmasıyla ilgili şüpheleri ortadan kaldırmaz mı? Şüphesiz evet, ama yukarıda söylediğim gibi, yalnızca kısmen .

Bunu söylüyorum çünkü birincisi, Pascal örneğinde gördüğümüz gibi, bu hayranlık deneyiminin gücü ve gerçekliği, dinsel inanç sayesinde benzer ve hatta daha zengin bir şeyin geri kazanılması olasılığını ortadan kaldırmaz. Ve ikincisi, güçleri esinleyici doğalarından, yani ötelerindeki, hatta bildiğimiz sıradan anlamıyla doğanın ötesindeki bir şeyi ifşa etmelerinden ayrı tutulamaz gibi görünen, başka estetik deneyim tarzları vardır. Bede Griffith'in birinci bölümde alıntılıadığım deneyimi buna örnektir. Ve bazı sanat eserlerinin -Dante'nin, Bach'ın, Chartres Katedrali'nin yaratıcılarının eserleri: liste sonsuzdur- gücü esinleyici, aşkın göndermelerden ayrı tutulamaz gibi görünür. Burada inançsızın karşı karşıya olduğu zorluk, onlara yoksullaşmadan karşılık vermeyi mümkün kılacak, teistik olmayan bir yaklaşım bulmaktır.

Böyle bir yaklaşımın nasıl edinilebileceği sorusunu yanıtlamak kolay değildir elbette; her ne kadar kendi deneyimlerimize getirdiğimiz yorumlar bizi verdiğimiz tepkiye yöneltmiş olsa da, öznelararası alanda hüküm vermek güçtür kesinlikle. Ve daha önceki bir bölümde bahsettiğim gibi, post-romantik sanatın bir özelliği bunu iyice zorlaştırır;

zira bu sanatta incelikli dil, ontolojik bağılıklarımızı kesinleştirmemiş de olsak, şeylerdeki bir düzeni dışa vurmamıza izin verir. 19. yüzyılda Wordsworth'ün geleneksel Hıristiyanlardan ateistlere dek uzanan, Eliot'ı ve Hardy'yi içeren bir spektrumda birçok kişinin gözünde örnek şair olması bunun göstergesidir.

Ama çapraz baskıyı, şiirin ve şiir sevgisinin birçok inançsızın, yalnızca Wordsworth'ün değil, özellikle de Hardy ile Housman'ın hayatlarında kapladığı yerde de görebiliriz. (Dawkins'e göre Hamilton bol bol Housman okurdu).⁷ Çağdaş inançsızlığın önde gelen sözcülerinden birinin, çağının ve sosyal çevresinin sıklıkla suçlanması karşısında Hardy ve Housman sevgisinden bahsetmesi ilginçtir.⁸

Burada estetik deneyim meselesini çözüme kavuşturma iddiasında değilim kesinlikle; yalnızca bir tarafa meyletmemizde etkili olan düşüncelere işaret ediyorum. Ve yukarıdaki ikinci mesele, ahlaki faillik meselesi konusunda da aynı yaklaşımla söylemek istediklerim var. Burada, çoğumuz için kritik bir "tatmini" (burada kullandığım anlamda, yani gerçekleştirmemiz beklenen bir yücelik, tamlik biçimi anlamında) tesis eden ahlaki bağılıklarımızın zeminini hangi ontolojinin oluşturabileceği sorusu çıkar ortaya.⁹ Kant'ınki gibi bir ara konumun doğması olumsuz yargıdan, tümüyle materyalist bir ontolojinin ve faydacı bir etik anlatısının ahlaki deneyimimizi anlamlandıramayacağı yargısından kaynaklanır.

Bu mesele bizim için hâlâ önemlidir; estetik deneyim vakasına paralel şekilde, etik ya da ahlaki yaşamlarımızı düzgün anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için nasıl bir ontolojiye ihtiyacımız olduğunu sorabiliriz. Kantçı çözümün kendisi bu gerekçelerle sorgulanabilir, özellikle de onun ilke ya da yasa kavramına dayandığı ve ahlaki motivasyon ile his (temayül) arasında radikal bir ayrım yaptığı göz önüne alındığında.

Burada başka bir örnekten, bu kez neo-Hume'cu yeniden yapılandırılmış bir ahlak anlayışına yöneltmiş bir itirazdan bahsetmek istiyorum. Bundan bahsetmemin sebebi, anlatımda merkezi önem taşıyan bir temayla ilgili olmasıdır. Bu tema zaman içinde anlaşıldığı şekliyle *modern ahlaki düzenin* kritik bir özelliğidir, evrensel insan haklarının ve insan gönencinin kritik hedeflerimizden biri olduğunu onaylamasıdır. Bunu eski ve daha ince bağların koparılmasını ve kısmen yenilenmesini içeren daha geniş ve niteliksel açıdan farklı bir insanlararası dayanışma anlayışına geçişimiz olarak görmek istiyorum. Bu hareket bu açıdan tarihte daha önceki bazı hareketlere, örneğin Buda'nın, sto-

acılığın, İncil'in ("İsa'nın gözünde Yahudi ya da Yunan, köle ya da özgür insan, erkek ya da kadın yoktur") ve Muhammed'in başlattığı hareketlere benzer. Kopuş yalnızca dayanışma alanımızı büyük ölçüde genişletmemizde değil, birbirine bağlı olmanın anlamının çoğunlukla radikal şekilde değişmesindedir. Ayrımcı, hiyerarşik zümrelerden müteşekkil bir toplumun parçası olmak, modern bir "ülkenin" vatandaşı olmaktan çok farklıdır. Devrim'de anlaşılan şekliyle "fraternité" (kardeşlik) ilişkisi ancak bu ikinci, yatay alanda uygulanıyordu ve üçlemedeki (Liberté, Égalité, Fraternité) diğer terimlerle yakından bağlantılıydı.

Hume'cu yoruma göre, sempati duyma eğilimimizle ilgili bu tarihsel gelişme, tarihin başlangıcında içinde yaşadığımız dar çemberlerden giderek çıkıp daha geniş çemberlerde işbirliği yapmamız ve dolayısıyla ufkumuzu genişleterek sonunda evrensel bir etİge (şimdi "küreselleşme" dediğimiz şeye) ulaşmamızdır.¹⁰ Bu anlatıda niteliksel kopuşa, üst düzey bir dayanışma uğruna daha dar ve aşağı bir aidiyetten kopduğumuzda ya da onu göreceleştirdiğimizde deneyimlediğimiz hisse, ulvi olana katılma hissine yer yoktur.

Ernest Hemingway'in *Çanlar Kimin İçin Çalıyor*'unun ana karakteri Robert Jordan'ın deneyimlediği hissi düşünüyorum:

"dünyanın tüm mazlumlarına karşı bir görevle yükümlü olma hissiydi bu...

Bu histen dinsel deneyim olarak bahsetmek güç ve utandırıcı olurdu, ama yine de Bach dinlerken veya Chartres Katedrali'nin içinde dururken ya da Leon'daki katedralde büyük pencerelerden giren ışığı görünce kapıldığınız his kadar sahiciydi."¹¹

Buradan tümüyle ikna edici bir sonuca ulaşmak niyetinde değilim. Dahası, bunu yapabileceğimi de sanmıyorum. Burada neyin söz konusu olduğunu saptamak istiyorum sadece: Söz konusu olan, ahlaki ya da etik yaşamımızın, tercih ettiğimiz ontolojiye uyan anlatılarla gerçekten ifade edilip edilemeyeceğidir. Bu vakada, Hume'un ahlaki aklın doğası gereği yüksek bir talep olarak algıladığı bir şey değil, bir çeşit "doğal" insani duygu olarak anlama çabasından başlıyoruz. Burada kesin bir yanıt sunmadan ortaya attığım soru, böyle bir "natüralist" anlatının evrenselcilik fenomenolojisini, eski bir alandan çıkıp daha yüksek bir alana girme hissini, özgürleşme hissini, hatta bu harekete eşlik eden coşkunluğu anlamlandırıp anlamlandıramayacağıdır. Evrimin yol açtığı bir grup dayanışması eğilimini taşıdığımızı, çoğunlukla yabancılara karşı vahşice düşmanlık sergilediğimizi savunan ve ardın-

dan bir evrenselci etiğin gelişmesini, “grup içi” olarak tanımladığımız şeyin giderek genişlemesiyle açıklayan bir sosyobiolojik anlatı hakkında da yukarıdaki aynı soru sorulabilir.

Dayanışma alanındaki bu niteliksel değişimlerin ve ahlaki yükseliş hissinin sebebinin ve ardında yatanın ne olduğu veya onları neyin gerekçelendirdiği (böyle bir gerekçelendirme mümkünse) meselesi herkesi tatmin edecek şekilde çözülmüş değildir (bu konuda kendi -teistik- tahminlerim olsa da). Ancak önce bunu gündeme getirdim, çünkü amacım estetikle ilgili meselelere paralel olarak etik içinde de ortaya çıkan meseleleri göstermek ki, o da sahip olduğumuz en iyi fenomenolojiyi uygun bir ontolojiyle nasıl bağdaştırabileceğimiz, yukarıda bahsettiğime benzer gibi görünen bir uyumsuzluğu ya benimsediğimiz ontolojiyi zenginleştirerek ya da fenomenolojiyi gözden geçirerek ya da sorgulayarak nasıl ortadan kaldıracabileceğimiz meselesidir. Ve şimdi tekrar ondan bahsediyorum, çünkü dayanışmanın yapısı ve kapsamında gerçekleşen niteliksel adım fenomeni, modernitenin can alıcı özelliklerinden biridir ve anlattığım sekülerlik öyküsünde önemli bir yere sahiptir. Bu adımın nasıl yorumlanması gerektiği meselesini ileride, bir başka açıdan irdelemek istiyorum. Ama önce modernitenin, bu anlatının merkezi kıldığı bir başka önemli gayesini ele alacağım.

Bütünlük özleminden, özellikle de romantik dönemde disiplinli, tamponlu benliğe karşı verilen tepkiyle ortaya çıkan halinden bahsediyorum. Muhalefet edilen şey rasyonel, bağlantısız failin ideallerini gerçekleştirmekle kritik bir şeyi feda etmesidir. Feda edilen şey çoğunlukla kendiliğindenlik ya da yaratıcılık olarak tanımlanır, ama hislerimizle ve bedensel varlığımızla daha da sık özdeşleştirilir. Schiller’i örnek verirsek, yapılan itiraz; soyut düşünmemizi ve ahlaki kurallar koymamızı mümkün kılan formel gücümüzün duyguyu, bedensel varlığın gereklerini, maddi formu ve güzeli egemenliği altına alıp bastırmasıdır. Çözüm yalnızca önceliği tersine çevirmek ve akli duygu uğruna feda etmek, hatta ikisini adil bir şekilde uzlaştırmak değildir. Daha çok, form itkisiyle içerik itkisinin (“Stofftrieb”) uyumlu bir şekilde birleştiği daha yüksek bir aşamaya geçmektir. Bu aslında bir özgürlük boyutudur, ama aynı zamanda güzellik boyutudur da ve ikisi birlikte Schiller’in “oyun” dediği şeyi teşkil eder.

1790’larda dar rasyonalizmi eleştiren bir yazarın uygarlığımızın genel kabul görmüş bir özlemini ifade ettiğini kabul etmek sorunlu gelebilir. Modern kültürde rasyonel kontrolü ve araçsal akli hedefleyenlerle girişilen polemikte Schiller ve Goethe’nin takipçileri bir taraf-

tır sadece. Ama bu hedef, yani bedenseli ve duyumsalı feda etmeme hedefi daha geneldir ve araçsal akıllı her alanda savunanlar tarafından da benimsendiği olur. Bu akıl, insan arzusunun maksimizasyonundan başka neyi hedeflemelidir ki? Ve bu, ruhsal saflık ya da erdeme bağlılık gibi aldatıcı “yüksek” hedeflerin peşinde koşmaktan vazgeçmemizi gerektirmez mi? Radikal Aydınlanmanın savunucuları bunu söylüyorlardı. Onlar da bütünlüğü ve uyumu hedefliyorlardı; ama ona, yüksek formu arzuyla sentezlemekle değil, böyle yüksek itkilerin tamamını reddetmekle ve bütün duyumsal, sıradan arzuları insan failinin hem kendi içlerinde, hem de karşılıklı ilişkilerinde birbiriyle uyumlu kılmanın yolunu bulmakla ulaşılabileceğini savunuyorlardı.

Dolayısıyla bedeni feda etmemizi yasaklayan bütünlük talebi, her ne kadar çok farklı şekillerde tasarlansa da, bize 18. yüzyıldan miras kalan kültürün büyük kısmında merkezi hale gelir. Can alıcı farkı inceleyelim. Radikal Aydınlanmaya, Helvétius’a, Holbach’a, Bentham’a göre bedeni feda etmemek, sıradan duyumsal arzuya tatmin imkânı tanımak, ona kendi koşullarıyla gerçekleştirilebileceği alanı sunmak anlamına geliyordu. Bu da toplumumuzda buna eklemlenen, başkalarıyla çekişmemize ve istediklerimizi başkalarının itirazlarına karşın zorla elde etmemize yol açan olumsuz özelliklerden bazılarının, toplumun akılcı biçimde örgütlenmesiyle alt edileceği anlamına geliyordu elbette. Ama duyumsal arzunun kendisinin dönüşmesi söz konusu olmayacaktı.

Schiller modelinde ise tam tersine, bu arzu dönüştürülür. Form itkisiyle uyuşmadığı zamanki hali, ikisinin kaynaştırıldığı ya da uyumlandırıldığı zaman ortaya çıkan halinden farklıdır. Arzu formla birleşince yüksek anlamla kaynaşır ve bu, güzelliği doğurur.

Taraflardan her biri diğer tarafın ortak hedeften saptığını düşünür. Radikallere göre, arzuyu kaynaştırmaktan ya da dönüştürmekten herhangi bir şekilde bahsetmek, sahte bir “ulvi” adına duyumsalı kenara itme yolundaki bir başka girişimdir sadece. Schiller’in takipçilerine göreyse, arzuyu dönüşmemiş halde bırakmak tam da onu yozlaşmış formuna terk etmektir. Bedeni kurtarmak bu anlama geliyor olamaz.

Modern Batı kültürümüzün çözülmemiş en derin meselelerinden biridir bu ve 20. yüzyılın ikinci yarısındaki cinsel devrimde tekrar yüzeye çıkmıştır. Kökleri bir bakıma bu kültürün temellerine kadar uzanır. Bedene son derece önemli bir yer vermesi gereken bu bütünlük anlayışının Hristiyan uygarlığımızın mirası olduğu savunulabilir bir açıdan. Sona ermiş Helen ve Roma uygarlıklarının tinsel yakla-

şımında bunun düşünülebilir olmadığı kesindir; Hristiyan inancının yukarıda (7. Bölüm’de) bahsettiğim şekilde kısmen dönüştürdüğü bir yaklaşımdır bu ve Peter Brown tarafından son derece iyi açıklanmıştır.¹² Ancak öte yandan, *reform edilmiş* Hristiyanlığın ve daha uzun vadede, genel olarak eksen çağ sonrası dinin gelişmesi, bedenin tekrar kenara itilmesine yol açtı.

Önce uzun vadeli perspektifi ele alalım ve eksen çağdaki değişimin ne olduğuna bakalım. Buna şematik olarak (belki fazla basitleştirerek) bakarsak şöyle diyebiliriz: “Önce” sihirli bir dünyadaki dinsel yaşam vardı ve şeylerin iki farklı yüzü olduğu, dünyanın (ve dolayısıyla bazı tanrıların/ruhların) müşfik, cömert, lütuf kaynağı olabildiği; ve başka şekillerde (başka hatta bazen aynı tanrıların/ruhların) haşin, zalim, yıkıcı olabildiği kabul ediliyordu. Çağdaş bir düşünürün formülasyona göre yaklaşım şuydu:

“Işık ve karanlık, sıcak ve soğuk, gece ve gündüz hep olacaktır. İkilik dünyanın doğasında vardı ve bu tartışılmaz ve değiştirilemezdi. Onların bakış açısına göre, bir dünyanın var olabilmesi için bu karşıt güçlerin var olması gerekiyordu. İyiyle kötü, ışıkla karanlık, geceyle gündüz sürekli çatışma ve etkileşim halindeydiler ve bu direnilmesi gerekmeyen bir şeydi. Evrenin doğasıydı.”¹³

Eksen çağ dinleriyse buna karşılık, bu karşıt güçler girdabından kurtulmanın/onu ehliileştirmenin/onu yenmenin yollarını sundular. Daha dolu, daha yüksek bir iyiliğin yolunu sundular.

Çoğu vakada bu iyilik sıradan insan gönencinin çok ötesindeydi ve hatta belki de bu gönenci başlıca hedefimiz kılmakla uyumsuzdu (Buddist *anatta* buna örnektir). Ama bu yüksek iyilik sayesinde en derin ve en dolu emelimize ulaşmamızı ve hatta güçlerin mücadelesini aşmamızı (aslanın kuzunun yanında yatmasını) veya onu ehliileştirecek tutarlı, uyumlu bir düzene dönüştürmemizi (Konfüçyus’un insancıl kavramı) sağlayacak bir dönüşümü vaat ediyordu.

Dinsel yaşama, yüksek uygarlıkları yıkan muazzam bir akımı ve çatışmayı dahil etti bu. En yüksek emellerin yalnızca sıradan insan arzusunu reddedip ezdikleri, ona çoğunlukla bizi indirgeyen ya da yabancılaştıran itkiler damgası vurdukları söylenebilir. Bunu yapmalarının iki boyutu vardır. Biri bu arzuları reddetmeleri, bastırmaları, insanların onları çok katı bir şekilde kontrol altında tutup kısıtlamaları talebinde bulunmalarıdır: Örneğin yandaşlarından, birçok şeyden

feragat edilmesini gerektiren bir cinsel etiğe uymalarını talep ederler veya serkeş savaşı toplumların pasifleştirilmesini, saldırganlığın katı bir şekilde kontrol altında tutulup dizginlenmesini, gururdan vazgeçilmesini isterler. Bu işin etik talepler boyutudur.

Reformların diğer boyutu, “sihirsizleştirici” diyebileceğimiz boyutudur. Bu güdüler tamamen olumsuz olarak görülür. Onlar iyiye ulaşmanın önündeki engellerdir. Tinsel dünyada derinlikleri olduğu reddedilir.

Örneğin eski dönemlerde cinsel birleşme, ritüeller ve tapınak fahişeliği ve kutsal evlilik yoluyla yüksek dünyayla ilişkilendirilebiliyordu. Aynı zamanda, arkaik ve eksen çağ öncesi formlarda, savaş¹⁴ veya adak ritüellerinde şiddet kutsallaştırılır; şiddet kutsalla ilişkilendirilir ve öldürmeye ve öldürmenin verdiği heyecana ve esrikliğe bir çeşit gizemli derinlik katılır; tıpkı yukarıda bahsedilen ritüeller aracılığıyla cinsel arzuya ve cinsel birleşmeye gizemli derinlik katıldığı gibi.

Bir başka deyişle, günümüzde seks ve şiddet dediğimiz şeyler, aynı zamanda ruhlarla/tanrılarla veya yüksek dünyayla bağlantı kurmanın yolları olabiliyordu. Bu dünyayla, yaşamın bu boyutları sayesinde bağlantı kurabiliyorduk. Bunun doğal sonucu, yüksek dünyada iyi ve erdemli Tanrıların yanı sıra zalim ve şehvet düşkün Tanrıların, Artemis’le Athena’nın yanı sıra Aphrodite’yle Mars’ın da bulunmasıdır. Yukarıda bahsettiğim eksen çağ öncesi dünyanın ahlaki “ikilemidir” bu.

“Yüksek”, eksen çağ sonrası dinlerin gelmesiyle birlikte, şiddetin bu akıl almaz onaylanışı giderek azalır. Bazı dinlerde, şiddetin artık kutsallaştırılmış yaşamdan veya benzerlerinden tamamen dışlandığı bir noktaya doğru ilerleriz. Hristiyanlık ve Budizm için geçerlidir bu; Hinduizm’de de *ahimsa* talebinin istikrarlı şekilde yaygınlaştığını ve dolayısıyla önceden hayvan öldürmesine izin verilen ve bunu yapması beklenen *jati*’lerin bile şimdi bundan vazgeçmeye çalıştıklarını görürüz.

Eksen çağ sonrası dinlerin yüksek hedeflerinin, insan arzusunun bu yönelimlerine indirdiği çifte darbedir bu: Arzuların bir yandan etikle baskılanması, diğer yandansa sihirsizleştirici bir şekilde arzunun, erdemin önünde bir engel olarak sadece olumsuz bir öneme sahip olacak tarzda indirgenmesi.

Açılan bu yaraya hâlâ isyan edilmesi şaşırtıcı değildir. “Yüksek” dinlerde, tatmine ulaşmanın bastırılmış tarzları geri dönerler ve hatta bu sihirli formlarda bile olabilir. Karnaval bunun bir örneğidir. Kutsal savaş formları yelpazesinin tamamında bir başka silsile görülebilir. Hristiyanlık dünyasının Haçlı Seferleri’nde gördüğümüz gibi,

kutsanmış ve arındırıcı çeşitli şiddet formları nükseder. Bu şimdi bize Hristiyanlık ruhuyla taban tabana zıt görünür. Ortaçağ başlarındaki piskoposlar, soyluların kavgacılığını dizginlemeye çalışırken ve Tanrı'nın mütareke istediğini ilan ederlerken bir düzeyde bu ruhun farkındaydılar. Yine de günah keçisi tarzına geri dönüp vaazlarında Haçlı Seferleri'ni savunmaya itildiler; kâfirler karanlığın uşaklarıydılar, dolayısıyla Barışın Prensi İsa adına onlara karşı en yoğun düşmanlığın beslenmesini hak ediyorlardı.

Günümüzde modern inançsızlık yaraya, çoğunlukla “paganizmi” savunarak tepki verir.¹⁵ Hristiyanlığın dönüşüm talebine karşı bedensel arzuyu savunur. Aydınlanmanın çeşitli yönlerine bu açıdan bakılabilir.¹⁶ Helvétius'ta görülen, materyalist ve faydacı, sert bir versiyon vardır. Duyumsallığın etikle bastırılmasını reddeder; ama sihirsizleştirici boyutu göz ardı eder, hatta destekler. Arzu, arzudur sadece. Aynı şey Kant'ta tekrarlanır. Faydacılık da, Kantçılık da eksen çağ sonrası reformun daha radikal bir devamı olarak görülebilir. Seks, karşılıklı saygı ahlakının yoluna çıkmadığı sürece doğal bir tatmin olarak görülebilir. Şiddet genelde tümüyle olumsuz addedilir. Toplumumuzda savaş oyuncaklarını yasaklamak ve gençleri utandırmak yoluyla, onları eğiterek şiddetten uzaklaştırma önerilerini sık sık duyarız.

Öte yandan birçok romantik, paganizmi daha derin bir anlamda, etik baskılamanın yanı sıra arzunun sihirsizleştirilmesini de iptal etmek isteyerek benimsediler. Dolayısıyla eski ritüellere ve bu ritüellerin merkezi olduğu ve bizi arzu ve tatmin yoluyla doğayla, kozmosla bütünleştirdiği toplumlara karşı duyulan bir nostalji söz konusudur. En ünlü savunucusu Nietzsche olsa da Bataille, Deleuze, Foucault ve başkalarında da bariz olan güçlü bir kategori, “Dionysosça” kategorisi vardır. Bu yalnızca cinsel arzunun yanı sıra yıkıcı şiddet arzusunun da serbest bırakılması çağrısı değil, aynı zamanda bu arzuların derin bir etkisini, bize sundukları olanağı, disiplinci hapisneden kaçıp esrikliğe ulaşma olanağını yeniden elde etme girişimidir. Düşünceye fazla ağırlık verdiğimiz, bedenden fazla soyutlandığımız ve bu durumu düzeltmemiz gerektiği anlayışı söz konusudur. Bu kaçış tarzları, daha önceki eksen çağ öncesi ritüellere çok benzer; en azından biz modernler öyle hissederiz. 1913'te Paris'te “Le Sacré du Printemps”ın epey ses getirmesini ve çelişkili tepkiler almasını düşünün.¹⁷

Batı modernitesi en kötü versiyonunda -en kör, en sağır, en katı, materyalist faydacı halinde- dinseliliğin iki kutbunu da bastırır. Eksen çağ öncesine çifte darbe indirir ve eksen çağ sonrası dinleri horgörür.

Ama onu, eksen çağ sonrası reformun bir başka türü olarak, mutlak ölçüde iyi olan bir yaşam formunu, bir başka uyumlu düzen tarzını egemen kılmayı hedefleyen bir reform olarak görebiliriz. Eksen çağ öncesinin etkilerine karşı en duyarsız olan eksen çağ sonrası formudur belki de. Birçok eksen çağ sonrası formu gibi rakiplerine, yani dinlere, dinlerin birbirlerine karşı hoşgörüsüz oldukları kadar hoşgörüsüzdür.

Ve gayet düzenli liberal toplumların egemenliğinde bile, şiddeti günah keçisine yansıtma ve cinsel aşırılıklarla büyülenme yoluyla, bastırılmış olan geri döner.

Bütünlüğe ulaşma ve bedenin kurtarılması gayesini, dinsel tarihi-mizdeki bu “longue durée” (uzun tarihsel süreç) bağlamında irdelemeye çalıştım. Ama şimdi onu bu kitabın ana konusu olan daha kısa tarihle, Latin Hristiyanlık dünyasındaki çeşitli Reform hareketleriyle ilişkilendirmek istiyorum. Aslında son paragraflarda özetlediğim tarihte değinmediğim nokta, çeşitli eksen çağ sonrası dinlerin “bedenden soyutlanma” dediğim şeye yönelmekten, yani dinsel yaşamımızın bedensel ritüel, ibadet, pratik formlarından çıkarılıp giderek daha fazla “zihinde” yaşanır hale gelmesinden kaçınmaya çalışmalarıydı. Bedenden soyutlanmaya çeşitli formlarla direnilir. Yoga pratiği buna örnek-tir. Ama dönüşmüş olarak ya da yeni bir anlam kazanarak sürmekte olan böyle birçok eski ritüel de vardır. Latin Hristiyanlık dünyasındaki Reform öncesinde var olmuş “yüksek” uygarlıkların klasik denge durumunda, kolektif ritüelin birçok eksen çağ öncesi formu yeni dine entegre edilmişti; ve din “virtüözleri” azınlığının yeni disiplinlerinde, sadece yoga pratiğinde değil, *koinobit* (ortak yaşamcı) hayat ritüellerinde ve biçimlerinde de bedensel ifadenin önemli bir yeri vardı.

Hedef eski zamanlardaki gibi seksle şiddetin kutsallaştırılması değil, yeni kolektif ritüel formları bulmaktır: Yeni geçiş törenleri; bireylere ve küçük gruplara uygun yeni dua, oruç ve ibadet disiplinleri; yeni takvim belirleme tarzları; evlilikte cinselliği yaşamının yeni yolları; ve Tanrı’ya tapınmanın bedensel ve bazen kamusal ifadelerini dışa vuran yeni sağaltım ve paylaşım çalışmaları; Nirvana’yı ya da Mokşa’yı aramanın yeni yollarını bulmaktır.

Reformasyon öncesi Latin Hristiyanlık dünyasında (ki benim için asli öneme sahiptir), Hristiyanlığa özgü kutlamalar vardı: Ekmek şarap ayini kutlamaları, Hazreti Mertem Yortusu gibi yıllık toplu ritüeller ve Kutsal Cuma’da “Haç’a sürünerek gitmek”; Hristiyanlığa geçiş törenleri... Ayrıca yeni bir cinsel etik; savaşa karşı ikircikli bir yaklaşım; bazı dinsel tarikatların yaşamında kurumsal hale gelmiş bir

“bedensel hayır işleri” tanımı söz konusuydu. Bunlarla birlikte bir de Hıristiyanlık öncesinden kalma, ama az çok dönüştürölüp kilise pratiğine entegre edilmiş birçok tören ve ritüel vardı elbette. Ancak ruhban sınıfı tarafından şüpheyile yaklaşıldıklarından ve İncil açısından geçerlilikleri kuşkulu olduğundan, tartışmalara yol açıp marjinalleştiler.

Ama “eksen çağ” devriminden kaynaklanan bütün “yüksek” uygulamaların dengesi gibi bu denge de oldukça hassastı. Sorun çıkartan şey yalnızca ruhları kovmaya, sağlıklı olmaya ya da eş bulmaya yönelik şüpheli, yarı pagan pratikler değildi. Yüksek eksen çağ sonrası taleplerin, çoğu insanın sürdürdüğü yaşamla uyumsuz olmasıydı. Önceki bir bölümde bahsettiğim gibi, insanlar evlilerin yaptığı zinayı kötülemeyi kabul etseler de evlilik öncesi seksi kötülemeyi reddediyorlardı. Ayrıca rahiplerle keşişlerin kendileri de yeminlerini tutmuyorlardı; ve kilisenin “sihri” dünyevi iktidardan yana, siyasi gücü ya da elitlerin ayrıcalıklarını artırmakta kullanılabiliyordu; veya tam tersine, ruhban sınıfının gücü mülk edinmeye ve siyasileri kontrol altına almaya çalışmakta kullanılabiliyordu.

Reformasyon öncesindeki bu durumun en radikal Reformu nasıl olumsuz bir şekilde mazur gösterebileceğini görmek kolaydır. Ama aslında bu Reformun yönü, geniş kapsamlı bir bedenden soyutlanmaya doğruydı; bu kitaptaki temel iddialardan biri budur. Eski eksen çağ öncesi pratikler, geniş çaplı bir sihirsizleştirmeyle kenara itildi. Protestanlar arasında, ekmek şarap ayininin ana ritüeli, yasak “büyü” örneği olduğu gerekçesiyle yasaklandı. Karnaval baskı altına alındı. Müziğin, dansın, dramının kullanımı kilisede çeşitli katılık derecelerinde kısıtlandı ve ruhban olmayan sınıfa bu konuda sık sık baskı uygulandı. Bazı geçiş törenleri yasaklandı veya önemleri azaltıldı (bazı Protestan kiliselerinde evlilik, sakrament olmaktan çıkarıldı).

Aynı zamanda, bağlantısız bir rasyonel analiz tavrı ve benliğe yönelik kontrol, bedenden soyutlanmaya başka bir boyut kattı. Descartes’ın savunduğu gibi, net ve belirgin bilgiye ulaşabilmek için kendimizi, bedenimizde çakılı varlık anlayışından uzaklaştırmamız gerekir. Dolayısıyla doğru eylem bu net idrakten doğar. Yani doğru eylem, gereğince çeki düzen verilmiş arzudan değil, daha çok bağlantısız aklın arzudan talep ettiği ve arzusunun da itaat etmeye alıştırıldığı şeylerden kaynaklanır.¹⁸

İnsanın dilsel-iletişimsel faaliyetinin üç düzeyini, bedensel alışkanlıkları ve mimikleri; resimdeki, şiirdeki, müzikteki, danstaki sembolik

ifadeleri; ve nesrin betimleyici dilini düşünürsek, eski yerlilerin dinsel yaşamında temelde ilk ikisinin kullanıldığını söyleyebiliriz; ama modern Batı Reformundan doğan uygarlık bunları büyük ölçüde terk edip kendini üçüncüyle sınırlamıştır. Bu bakımdan, modern bağlantısız aklın ahlaka yaptığı şeyle paralel bir durum ortaya çıkar. İki vakada da anahtar husus, önermedeki hakikati doğru biçimde kavramaktır; vakalardan birinde bu hakikat Tanrı'yla ve onun İsa'sıyla, diğersindeyse doğru eylemle ilgilidir. Birinci vakada, bu kavrayışı uygun ibadet takip eder, ama büründüğü formlar ikincildir ve istenilen şekilde değiştirilebilir. İkinci vakadaysa, aklın başarılı biçimde egemen oluşu uygun eylemi doğurur, ama bu eylemin ne olacağı, ancak akıl tarafından, ya eylemin faydalı sonuçlarının ya da ilkenin ne derece evrenselleştirilebileceğinin hesaplanmasıyla tamamen bilinebilir. Her iki durumda da, İncil'in *agape*'si gibi herhangi bir bedensel his uygun eylem *ölçütü* olarak görülmez.

Modern Batı dininin, daha doğrusu bu dinin büyük bölümünün yöneldiği doğrultuyu tanımlayan bir ideal tipin karikatürünü sundum. Katoliklerin çeşitli Protestanlık formlarına, 18. yüzyılda Metodistler ve Pietistlerin yerleşik Protestan kiliselerine, günümüzdeyse Pentekostalistlerin yukarıdakilerin tümüne güçlü eleştiriler yöneltmeleri için bu doğrultuya girilmesi yeterli olmuştur. Yani durum epey karmaşıklaşmıştır. Ama eğilim oradaydı ve bugün de etkili olmayı sürdürmektedir; ve birçok kişi deizm ve faydacılığın çeşitli biçimleriyle, gayrişahsi bir düzene karşı huşu duydukları bu yolun sonuna kadar gitmişlerdir.

Bunun yukarıdaki irdelememiz açısından taşıdığı anlam nedir? Radikal Aydınlanmacılar ile Schiller'in aynı soruya farklı yaklaşımlarda bulunduğu noktaya geri döneyim: Bedeni kurtarmak yoluyla bütünlük kazanmak ne anlama gelir? Bunu daha iyi anlayabilmek için önce bu talebin bize neden yakın geldiğini anlamamız gerekir. Bunu ancak köklerini eksen çağ dönemine dek takip edebildiğimiz, ama Batı'nın Reform itkisinde giderek güçlenen, bedenden soyutlanma dürtüsü ışığında anlayabiliriz. Bize neden yakın geldiğini anlayabiliriz, çünkü Hıristiyan uygarlığında bedenden soyutlanmaya direnen bir şey vardır.

Ama Latin Hıristiyanlık dünyasının Reformundaki bir şey bu bedenden soyutlanmayı insanlık tarihinde görülmemiş ölçüde ileri bir noktaya taşıdığından, bu soyutlanmayı aşma hedefinin neden bir mücadeleye davet olduğunu ve bu aşma işinin neden oldukça farklı şekil-

lerde anlaşıldığını da anlayabiliriz. Baskı bedensel arzulara, özellikle de seksle şiddete yönelik olmuştur; ama aynı zamanda bedensel arzunun yücenin, tamlığın bir ifadesi olduğu fikrini dışlamaya da mütemadiyen meyletmiştir. Hem etik baskı, hem de sihirsizleştirici indirgeme uygulanmıştır. Bir taraf indirgemeyi kabul eder ve yalnızca baskıya ateş püskürür; diğer tarafsız bu konuda Schiller'e uyar ve indirgemenin iptalini ister.

Kim haklıdır? Buna nasıl kesin bir yanıt verilebilir? Ama 1960'ların cinsellik devrimine bakarsak, insanları sokaklara döken şeyin Schiller'ci duruş olduğu barizdir. Hugh Hefner ve *Playboy*'un diğer kutbu temsil ettiği düşünülebilir: Duyumsallık kendi başına iyidir. Ama devrimcilerin arasında, Hefner'ci formülü benimsediklerini söyleyebilseler de kısıtlamasız cinsel faaliyetin yeni bir çeşit birliğin, yeni bir çeşit dünyanın kurulmasına katkıda bulunacağını ütöpik biçimde düşünenler olduğu barizdir. Yukarıda bahsettiğim yeni ve daha geniş dayanışma alanına atılan adımlardan biri, cinsel özgürlük paketine dahil olması umulan şeydi. Bu hususla ilgili illüzyonları irdelemiştim, ama bu olaylar Schiller'ci tarzla, yalnızca baskıyı değil indirgemeyi de ortadan kaldırma umuduyla ilgili fikir verirler. Umut hangi dönüşümlerin mümkün olduğunu tek başına göstermez elbette.

Yoksa gösterdiği olur mu? Boşa çıkmış bütünlük umutlarına ve bu umuttan vazgeçilip vazgeçilmemesi gereğine dair verilmiş çeşitli yanıtlara bakmamız gerek.

Bütünlük ve beden kurtarılması umudunun inançla inançsızlık arasındaki mücadelede nasıl kullanıldığını görmek kolaydır. Aydınlanmanın onu dine karşı nasıl kullandığını gördük: Bu umut, sözde yüce olan iyiliklerin peşinde koşulmasında ısrar etmekle anlamsız riyazete yol açmış ve böylece sıradan arzular arasında kurulması pekâlâ mümkün olan uyumu imkânsız kılmıştır. Ama Hristiyan inancının merkezinde, insanlarla Tanrı'nın (diriltilmiş) bedende nihai olarak bağdaşması umudu yatar.

Yani taraflardan her biri diğerini gerçekleştirilemez bir ütopyanın peşine düşmekle suçlar. İnançsızlar, Hristiyanların Parousia inancını boş bir umut olarak görürler. Ama Aydınlanmacılar kendi uyum umutlarına tutundukça, Hristiyanların (ve başka birçok kişinin) onları boş ütopyacılığa karşı uyardığını göreceklardır. Ütopya'nın, modern ahlaki/etik bilincin burada incelediğimiz iki yönüne tekabül eden iki boyutunu, yani yalnızca bedenle ruh arasındaki ya da bedensel arzuyla en yüksek hedeflerimiz arasındaki uyumu değil; aynı zaman-

da evrensel haklar ve gönenç etiğine bağlı olmamızı sağlayan bütün insanlar arasındaki uyumu da ele almamız gerekiyor. Bu ikisi genellikle el ele gitmişlerdir; 1968'deki öğrencilerin umutları bu açıdan sıra dışı değildi kesinlikle. Schiller, radikal devrimciler ve Marksizm bu çifte uyum türünün (bireysel ve toplumsal uyumun) peşine düşmüştür. Devrim'in doruğunda, kitlelerin canlarını ortaya koyarak benimstedikleri boş umutlara karşı uyarıda bulunan De Maistre gibi Hıristiyan olduğu iddia edilen kişiler vardı. 20. yüzyıl komünizmi hakkında da bu uyarıyı yapanlar olmuştur.

Ama bu umutlar boşa çıktığında tablo değişir. 60'ların ve 70'lerin sonrasında ve daha da önemlisi, Marksist komünizmin çöküşünün ardından böyle bir çağda yaşıyoruz. Şimdi iki uyum türüne de inanmak güçtür. Tartışmayı nasıl etkiler bu?

Hıristiyanlığın tarih ötesi bir barış umudunu kabullenemeyen ve dünyevi durumumuzdaki çifte uyuma ilişkin çeşitli formüllere de artık inanamayanlara, varılacak sonuç bariz görünebilir: Bu uyumdan tamamen umudu kesmek. Ama birçok şeyi belirsiz bırakır bu. Geride daha mütevazı hangi umutlar kalır? Ve kişi gerçekten kendini bu hedeflerin ikisinden de vazgeçirebilir mi? Siyasi faaliyetlerimizin çoğunda bu uyum yalnızca mantıklı bir fikir, içinde insanların eşitçe ve adilce birlikte yaşadıkları bir dünya düzeni olarak da olsa hedeflenmez mi? Şifa bulma yönündeki çabalarımızın büyük bölümü, kişisel bütünlüğü hedef almaz mı? Bu hedefleri nasıl kolayca kenara itebiliriz?

Örneğin Freud, romantik bütünlük fikrinin büyük düşmanı Schopenhauer'dan esinlenerek bizden psişik uyum hedefinden tamamen vazgeçmemizi istese de, bu kadar ileri gitmemize gerek yok. Komünizmden çok daha az hırslı birçok toplumsal birlik formu var (liberalizm böyle birçok form sunuyor); ve psişik çatışmayı yenmenin, Schiller kadar ileri gitmeyen yolları olduğu öne sürülüyor. Şimdi, post-ütopyacı çağımızın gündeminde bu yer alıyor (ama bu ne kadar sürecek?).

Bu bütünlük ideali örneğine bakarak, yukarıdaki listemizdeki (c) ile (e) maddelerindeki meselelerin, yani bu ideale tamamen ulaşıp ulaşılamayacağıyla, ona ulaşmayı hangi güdülerin engelleyebileceğiyle ve ona ulaşmaya çalışmanın muhtemel bedelleriyle ilgili soruların kritik olduklarını görebiliriz. Gelecek bölümde bunları daha yakından inceleyeceğiz.

İkilemler 1

i. Hümanizm ve “Aşknlık”

Gerek ölçüp biçen aklın hegemonyasına, gerek Platoncu veya Hristiyan çileciliğe karşı benimsenen bütünlük özlemini incelerken, bu özlemin bedeni kurtarma ya da sıradan insan arzusunu eski konumuna döndürme hedefiyle yakından bağlantılı olduğunu gördük. Hristiyan inancıyla inançsızlık arasındaki polemikte çeşitli şekillerde yer aldığını da gördük.

Anti-ütöpic (en azından şimdilik öyle olan) dönemimizde süregelen bu polemige biraz daha ayrıntılı bakmak istiyorum. Bedene ve arzuya eski konumunu geri kazandırma hedefinin inanca, özellikle de Hristiyan inancına yöneltilen suçlamada nasıl kullanıldığını incelemekle başlayacağım. Buna göre, inanç özü ve doğası gereği bu özlemin gerçekleşmesi önünde engeldir. Yapacağım incelemenin, her şeyin görüldüğü gibi olmayabildiğini ve dinle seküler hümanizm arasındaki polemğin nihayetinde bu iki yaklaşımın da yüzleşmek zorunda olduğu bir dizi ikileme işaret ettiğini göstereceğine inanıyorum.

1

Modern kültürde sıradana, bedensele eski konumunu geri kazandırmaya yönelik bu arzunun bariz bir getirisi, kökensel, kendiliğinden

özlemlerimizin özde iyi, masum olduklarının onaylanmasıdır. Kötülüğün dış kaynaklı olarak görülmesi, ona toplumun, tarihin, ataerkilliğin, “sistemin” bir formunun yol açtığının düşünülmesi eğilimi vardır. David Martin’in ifadesiyle, kişinin günümüzdeki egemen metropol kültüründe karşılaştığı “mobil, değişken, hedonist, teknikçi zihniyet kişisel suç anlayışına sahip olmasa da, şiddetle itham edici bir kolektif günah anlayışına sahiptir.”¹

İnsanın özde masum olduğu hissinin en çarpıcı meyvelerinden biri, eskiden ahlaki sayılan birçok meselenin terapi kategorisine aktarılması olmuştur. Eskiden günah olarak görülen şeylerin çoğu artık hastalık olarak görülmektedir. “Terapinin zaferidir”² bu ve paradoksal sonuçlar doğurur. Bir yandan insan haysiyetinin kapsamını genişletir gibidir, ama bu kapsamı daraltmakla da sonuçlanabilir.

Bunu biraz daha incelemek istiyorum. Önümüzde çerçevede meydana gelen bir değişim var: Bazı insani mücadeleler, sorular, meseleler, zorluklar, problemler ahlaki/tinsel bir kategoriden çıkartılıp sağlık kategorisine geçiriliyorlar. Bu tam olarak neyi içerir?

Hastalık ve sağlık manevi başarısızlığın/tamlığın metaforu olarak kullanılmıştır elbette: Platon’un kullandığı sağaltım imgesini ya da “günah yüzünden hastalanmış ruh” imgesini düşünün. Ama fark şudur belki de: Tinsel kategoride ruh, başlangıçtaki “normal”, gündelik halinde kısmen kötülüğün pençesindedir. Bunun ötesine geçmek için kahramanca ya da sıra dışı bir şey gerekir; çoğumuz orta alanda mücadele ederiz. Yani bu orta alanda bir çeşit insan “normalligi” vardır.

Bunun temelinde günahla, kötülükte bir tür saygınlık olması vardır. Aslında bir çeşit iyilik arayışıdır, ama kişinin bizzat sorumlu olduğu felaket boyutundaki hata yüzünden yönünden sapmıştır. Nihayetinde kötülüğün içi boştur; yanıltır sadece; ihtişamının ve prestijinin boş ve adi olduğu anlaşılır. Ama bu hatanın içindeki yücelik, ihtişam görüntüsü belirli bir tutarlılığa sahiptir. Dolayısıyla normalliğin bu orta alanda yer aldığı düşünülür.

Buna karşılık, hasta olmakta tek başına bir saygınlık yoktur. Kişi hastalıktan sorumlu olabilir (insanlar AIDS kapılmasıyla ilgili böyle düşünür) veya suçsuz olabilir. Ama hastalık tümüyle başarısızlıktır, zayıflıktır, eksiklik, azalmadır.

Derinlik psikolojisindeki zihinsel hastalık kavramları, net tanımlanmış bu iki kategori arasında bir yerde bulunurlar. Bazen illüzyon unsuru olabilir; şeyler olduklarından farklı görünürler. Ama bu hata saygınlıktan yoksun olabilir. Büyüyüp de şeyleri yetişkin perspekti-

finden göremeyişimizin sonucu olabilir sadece. Veya sadece bir dürtü ya da kör, kontrol edilemez bir tepki olabilir. Etiyolojisinde* Lucifer öyküsüne yer yoktur.

Yani şifa dönüşümü, bilgeliğin artmasını, dünyayı görmenin yeni ve daha üstün bir yolunu göstermez veya en azından bunlar şifanın sonuçları arasında olabilseler de esas değildirler.

Ara fenomenler vardır elbette. Çeşitli kompleksleri sınırlı varlıkların anlaşılır tepkileri olarak görmeye yaklaşan, terapinin şeylere bakışınızı değiştirmeyi kısmen içerdği, hümanist derinlik psikolojisi türünden terapi çeşitleri vardır. Bunlar tinselliğe yaklaşırlar. Ama onları terapi tarafında tutan şey, orijinal etiyojide Lucifer unsurunun bulunmamasıdır. Seçme şansı yoktur, diğer taraftaysa en azından görünüşte değerlilik ve saygınlık vardır ya da hiç değilse, bunları çekici bulmak söz konusudur; alternatifler arasında seçim yapma şansının bulunması şart değildir. İlk *düşüş* tümüyle içtepidelerin doğasında veya kapatılma tarzlarındadır.

Yani fark şudur: kötülük görünüşteki bir iyiye karşı seçenek olmanın saygınlığına sahiptir; hastalıksa buna sahip değildir. Kötülüğün iyiliğinin sahte ve dolayısıyla hiç olduğunu, aslında yalnızca bir tür yabancılaşma olduğunu göstermek hedefiyle yapılan konuşmalarda bile bu saygınlık kabul edilir. İçerikte değilse bile bağlamda, rakibin gücünü kabullenen hitap tarzında kabul edilir.

Terapinin başarısında içerilen değer dizgesi şudur: Tinsel iyilik/kutsallık perspektifini alaşağı etmenin gerekçelerinden biri, orta alandaki normal varlığımızın kusurlu olduğu fikrini reddetmektir. Hepimiz olduğumuz şekilde, “doğal” varlıklar olarak gayet iyiyizdir. Yani sıradan, “doğal” varoluşun saygınlığı daha da artırılır. Bunun bizi çoğunlukla günahın meyveleri olarak görülen şeylerden, acizlikten, bölünmeden, ıstıraptan, hüzünden, melankoliden, boşluk hissinden, yetersizlikten, felç edici kasvetten, tembellikten vs. kurtarması gerekirdi. Oysa gerçekte bunlara bol bol rastlanır.

Ama şimdi, orta alan normalliğine mahkûm varlıkların dertleri olarak, hastalığın sonucu olarak görülmeleri gerekmektedir. Tedavilerinin terapötik olması gerekmektedir. Ama artık, tedavi edilen kişiye yalnızca aciz kalmış biri olarak yaklaşırlar. Günahkârdan *daha az* saygınlığa sahiptir. Yani saygınlığımızı artırması gereken şey, azaltmıştır.

Fizik, biyoloji, tıp, felsefe ve benzeri çeşitli disiplinlerde sebeplerin ve kökenlerin bilgisinin araştırılması-y.n.

Bizler uğraşılması gereken, yönlendirilerek sağlığına kavuşturulması gereken varlıklarızdır sadece.

Bir başka açıdan bakıldığında: Dinden vazgeçmenin ve dinin, dolayısıyla kilisenin, dolayısıyla ruhban sınıfının yol göstericiliğinden kurtulmanın bizi özgürleştirmesi, bize failer olarak tüm saygınlığımızı geri kazandırması gerekiyordu. Oysa şimdi yeni uzmanlara, terapistlere, doktorlara, bilinçsiz ve takıntılı mekanizmaları uygun biçimde kontrol eden, hatta bize ilaç bile yazabilen kişilere gitmek zorunda kalıyoruz. Hasta benliklerimiz eski zamanlardaki, kiliseye bağlı inançlılar olduğumuz zamanlardaki halimize kıyasla iyice aşağılanıyor, yalnızca tedavi edilecek şeyler olarak görülüyor.

Elbette bu farklılık şu bakımlardan azaltılabilir: (a) tedavi “konuşma tedavisi”dir ve hastanın ortak fail olarak tedaviye katılması beklenir ve (b) hastalık, içtepi, hareketlerin kısıtlanması gibi şeyler (i) bütün bedensel varlıkların maruz kalabileceği şeyler olarak anlaşılır, dolayısıyla da bunlara sağlıklılar olarak tepeden bakmayız ve bunlar (ii) anlaşılır bir güç durum olarak, eşitlerin sempatisini doğuran bir şey olarak görülür... “Böyle bir duruma düşmenin ne kadar kolay olduğunu öyle iyi anlıyorum ki.” Burada günahın haysiyetine benzer bir şeye azar azar yaklaşmaktayız. Örneğin Winnicott ve başka hümanist terapistler, “yeterince iyi” anneliğin gerçekleştiği orta alanı takdir ederler.

Yani bu terapötik değişimin; günah, kötülük ya da tinsel sapmayla ilgili bir hermenötikten hastalık hermenötikine geçişin insan saygınlığına etkileri en iyi ihtimalle muğlaktır. Ayrıca özkavrayışımız üstünde önemli etkileri vardır. Eskiden tinsel sapmanın meyveleri olarak görülen şeylerin, ıstırap, hüznün, melankoli ve boşluk hissinin terapi çağında da sürmekte olduğunu yukarıda söylemiştim. Ama artık böyle bir sapmanın ya da tinsel gerçeklikle temassızlığımızın belirtileri olarak değil, yalnızca patoloji olarak yorumlanırlar.

Tinsel bir perspektifte, içimizin derinliklerinde onun tinsel gerçeklik olarak tanımladığı şeyi tanıma ve yaşama dürtüsü duyacağımız varsayılacaktır. Onu cazip bulabiliriz, onu arzulayabiliriz, onsuz kendimizi tatminsiz ve eksik hissedebiliriz. İnsanlar “ilahi tatminsizlikten”, “désir d'éternité”den (ebediyet arzusundan) dem vururlar. Bu derinlerde gömülü olabilir, ama daimi bir insan potansiyelidir. Yani normal insan gönenci alanında çok başarılı olan insanlar bile (belki de özellikle böyle insanlar) huzursuzluğa, belki de pişmanlığa, başarılarının boş olduğu hissine kapılabilirler. Bu varsayılan tinsel gerçekliği inkâr edenlerin perspektifinden bakıldığında, bu huzursuzluk ancak

patolojik olabilir; tamamen işlevsizdir; bize köstek olur sadece. Büyük ölçüde geleneksel olarak anlaşılan tinsel gerçekliğin inkârı, terapötik değişimde kritik bir faktör olmuştur.

Bu değişim huzursuzluk, ıstırap, boşluk hissi, bölünme gibi deneyimlerimize ilişkin oldukça farklı bir anlayış sunar. Bir versiyonda, bunlar bize önemli şeyler söylüyor olabilirler; hayatlarımızdaki bir eksikliği ya da sapmayı sergiliyor olabilirler. Başka bir versiyondaysa hastalığa benzerler ve dolayısıyla bir sapmanın *septomu* olabilirler (tıpkı yüksek tansiyonumun beslenme tarzımdan kaynaklanması gibi); bu sapmanın (belki büyük ölçüde yanlış ve maskelenmiş) *algısı*-nı teşkil etmezler.

Yani hangi perspektifin seçileceği yalnızca başkalarının (doktorların, yardımcılarının) size nasıl davranacağını değil, sizin nasıl davranacağınızı da etkiler. Bir versiyonda, huzursuzluğun daha fazla anlaşılması ve belki duayla ya da meditasyonla ortadan kaldırılması gerekir; diğerindeyse ondan kurtulmak veya en azından onu, birlikte yaşanabilecek kadar hafifletmek gerekir.

Psikanaliz bir ara fenomen gibi görünebilir ve kısmen öyledir de. Davranışsal terapilerin ya da temelde ilaçlara dayanan terapilerin tersine bir yorumlamayı, huzursuzluğumuzun anlamını kavrama çabasını içerir. Ama hedef aynıdır; yorumlama faaliyeti yapımızdaki kaçınılmaz, derin psikik çatışmaların içine dalar. Ama bunlardan çıkarabileceğimiz bir ahlaki ders yoktur; suçluluk ya da pişmanlık hisleri, gerçek bir kabahate işaret etmez. Onları anlamaya çalışmamızın sebebi güçlerini azaltmak, onlarla birlikte yaşayabilmeyi sağlamaktır. Kritik meseleye, acılarımızdan ahlaki ya da tinsel olarak ne öğrenebileceğimiz meselesine gelince, yanıt “hiçbir şey”dir.

Psikik acılarımızın “tinsel” ve terapötik yorumları arasındaki çekişme, yalnızca dinin inançsızlığa karşı çıkmasından ibaret değildir. İnançsızlığın genel alanına dahil olan birçok vakada “daha yüksek”, daha “kahramanca” bir insan yaşamı yaklaşımının, sıradan arzusunun tatminini vurgulayan bir yaklaşımla çekişme halinde olduğunu görürüz. “Yükseğin” “alçağa” (ve tam tersi) yönelttiği türden eleştirileri irdelerken bu meselelerin bazılarında bahsetmiştim. Yani insanlara dolgun maaşlı iş, makul düzeyde refah, tüketici seçimi, heyecan verici medya sunmanın istikrarlı bir modern demokrasiyi garantilemeye yetmeyebileceği; kahramanca eylemi veya siyasi özerkliği ya da hayırseverliğe gönül vermeyi daha yüksek bir tatmin olarak gören, daha soylu bir yaşam anlayışının yitirilmesine hayıflanılabileceği hükmüne

varabiliriz. (Francis Fukuyama'nın "tarihin sonuyla" ilgili ünlü kitabında buna benzer bir anlayış merkezi gibidir.)³

Bu yaklaşımları benimsemiş birisi; yüksek gelire sahip olan, son derece başarılı bir meslek erbabının, hayatında önemli bir şeyin eksik olduğunu hissederek huzursuzluğa kapılmasını muhtemelen hiç patolojik bulmaz ve onun bu histen tedavi yoluyla kurtulma çabasını insanlık durumuyla bağdaşmayan bir çarpıklık olarak görür.

Ama her halükârda, iki perspektif arasındaki bu savaşın kişinin hayatını yaşama tarzı için kritik önem taşıdığını görmek zor değildir. İş ya da evlilik hayatımı düzene koyamayışımdan kaynaklanan derin huzursuzluğumun bir patolojiden ibaret olduğuna inanmaya yönlendirilirim, buna utanç ya da yetersizlik hissi, psikolojik takıntılarımın hayatımı mahvettiği hissi eşlik edebilir. Nihayetinde bütün bunların sebebinin organik olduğu düşüncesi, utancımı azaltabilir. Bu durum ve ucuz ilaçların kolay erişilebilir olması, psikoterapinin büyük ölçüde kimyasallara yönelişine katkıda bulunur.

Bu meselenin insan yaşamı için ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Sebebi aslında tamamen organik olan bir huzursuzluk yüzünden durmadan kaygılanmak, boşa zaman ve çaba harcamak, gereksiz yere acı çekmek demektir. Ama kişinin gerçekten anlama ihtiyacı duyduğu bir huzursuzluktan kurtulmaya çalışması dumura uğraticıdır; özellikle de terapi kültüründe, bu idrake ulaşılmasını sağlayacak çeşitli etik ve tinsel söylemlere giderek daha az başvurulması, bunların her yeni kuşak için giderek daha az erişilir olması durumu iyice vahim kılar.

Bir başka deyişle, insanların şu ya da bu şekilde tanımlanan tamliğin cazibesine kapılmalarına sık rastlanır. Ve çoğu insan, bizzat bu özlemlerin derin sorunların kaynağı olabildiğini kabul edecektir; örneğin güçlü ahlaki talepler, yaşamlarımızı dumura uğraticı suçluluk hissi formunda etkili olabilirler; bu his eylemlerimizi ve tepkilerimizi, ahlaki tepkiler de dahil olmak üzere, olumsuz etkileyebilir. Ama tümüyle içkinlik düzleminde kalan terapinin önemli bir özelliği, bu yetersizliklerin tedavisinde dinsel inanç gibi herhangi bir aşkınlık hedefini reddetmemizi, en azından bu hedeften uzaklaşmamızı istemesidir, hatta talep etmesidir. Bu özlemler yaşamlarımızda onlara yanlış bir yer verdiğimiz için yetersizliğe yol açmazlar, asli bir yetersizliğe yol açarlar. Onlardan kurtulmamızı sağlayacak bir tedavi şart değilse bile gayet mümkündür. Tinsel perspektiften bakıldığında, inancın taleplerinin dumura uğraticı çatışmalara yol açması onların gereksiz doğasını değil, sahici (düşkün) insanlık durumumuzu yansıtır; hedef

tinsel gerçeklikten kaçmak değil, ona verecek daha yeterli bir karşılık bulmak olmalıdır.

Meseleyi basitleştirmek için, sanki ya “tinsel” ya da “patolojik” bir yorumdan bahsetmek zorunluymuş gibi konuşuyorum elbette. Aslında huzursuzluğumuza çoğunlukla, hatta her zaman patolojik bir unsurun katıldığı söylenebilir. Kötülük, yani iyiliğe sırt çevirmek de, daha aşağı seviyedeki iyiliklerin, hatta kötülüklerin peşinde körce ve takıntılı biçimde koşmamız anlamında patolojiye yol açar. Yani Dostoyevski’nin gösterdiği gibi, tinsel ya da etik perspektif patolojilerin teşhisini mümkün kılar, hatta ona ihtiyaç duyar. Mesele yalnızca patolojiden mi bahsedileceği, yoksa tinsel ya da etik bir yorum faaliyetinin de gerekip gerekmediğidir.

Gerçek yetersizliklerimizin birçoğu her iki yöntemle de tedavi edilebilir. Tedaviye yanıt verebilecek takıntı unsurları vardır. Ancak yanlış, kötüyü seçen sorumluluk sahibi insanlar olmamız dolayısıyla da bizi etkilerler. Terapötik devrim birçok fikri, yaklaşımı doğurmuştur. Mutlak bir metafizik gibi, çarpık sonuçlara yol açma riski taşır: Hastalıklarımızı tedavi etme girişimleri içimizdeki ruhu iyice bastırabilir ve diğer yetersizliklerimizin iyice kök salmasına yol açabilir.

Terapötik değişimin (1) bize yapılan muameleyle ve tedavilerle (2) kendimizi anlama tarzımızla olan ilişkisini irdeledim.

Ama iki yaklaşım arasında bunlarla bağlantılı üçüncü bir fark vardır. Acizlikleri, yetersizlikleri, bölünmeleri günahın, kötülüğün, ahlaki yetersizliğin meyvesi olarak görürsek, onları neredeyse tüm insanlarda bulmayı bekleriz; onların nadiren ve ancak kutsallığın mutlak doruğundayken alt edilmelerini bekleriz. Ama onları sakınılabılır travmaların, yanlış yetiştirilmenin, uygun destekten yoksun kalmanın vs. sebep olduğu bir hastalığın sonucu olarak görürsek çok daha fazla insanın “normalliğe” ulaşmalarını, ahlaki kusursuzluğun orta alanında bir yerlere varmalarını, huzursuzluklarından kurtulmalarını ya da onunla birlikte yaşamayı öğrenmelerini bekleriz. Tam kapasite ile insanlık durumunun keşiştiği nokta daha alt seviyeye çekilir. Hristiyanlık ve Budizm gibi dönüşüm perspektifine sahip tinsel yaklaşımlardaysa; insan olarak kapasitemizi tümüyle gerçekleştirdiğimiz, tinsel durumumuza ilişkin diğer zihin karışıklıklarının ve patolojinin ötesinde bulunan nokta, genel kabul görmüş insan gönenci düzeyinin çok ötesindedir. Açıkça azınlığa mahsus bir fenomendir bu. Üçüncü ayrımın önemini ileride, tinselliğin istikrarlı siyasi düzenle olan ilişkisine bakarken göreceğiz.

Terapötik yaklaşım kötülüğün karmaşık, çelişkili doğasını netleştirir, ki bu doğa gerçekten de daha düşük bir kapasiteyi içerse de sorumluluk sahibi bir fail olmanın koşuludur daima. Bu netleştirme ileriye doğru atılan belirgin bir adımdır güya; ama aslında bizi bir ikilemler alanına sokar, çünkü gerçekliğin kendisi karmaşık ve muğlaktır.

2

Bu zeminden yola çıkarak Hıristiyanlığın durumuna, insani tatmini reddetmesi ya da ona köstek olmasıyla ilgili iddialara bakmak istiyorum yeniden. Ama önce, dinle onun reddi arasındaki bu tartışmanın paradoksal bir özelliğini kendimize tekrar hatırlatmalıyız. İnançsızların dine yönelttikleri eleştirileri ele alırsak, bunlar iki zıt yönden yapılan eleştiriler gibi durmaktadır.

Din bir yandan, gururun ya da korkunun etkisiyle, insanlara erişemeyecekleri kadar yüksek hedefler koyar; çileciliği veya riyazeti ya da sıradan insani amaçlardan feragati şart koşar. Bizi “aşkın insanlığa” davet eder ve bunun eninde sonunda bizi sakatlamaması mümkün değildir; erişebileceğimiz sıradan tatmini ve mutluluğu hor görüp ihmal etmemize yol açar. İlk eksen grubundan, 8. Bölüm’de bahsettiğim “Romantik” eğilimden yöneltilen başlıca eleştirilerden biridir bu.

Diğer yandan, dinin doğayla ve insan yaşamıyla ilgili zor gerçeklerle yüzleşemediği eleştirisi getirilir: Bizler kusurlu varlıklarızdır, evrimin ürünüyüzdür, agresiflik ve çatışma doğamızda vardır; insan yaşamında sadece istemekle ortadan kaldırılamayacak birçok dehşet verici, korkunç şey de vardır. Din gerçekliği sansürlemeye meyillidir. Bu eleştiri ikinci eksen grubundan, “trajik” eğilimden yöneltilir.

Burada bir paradoks olduğunu söylemiştim, ama çelişki yoktur. İlk eleştiri çeşidinin belirli bir yorumla nasıl tutarlı kılınabileceğini görürüz. Yargılardan birinde bizi sakatladığı düşünülen imkânsız dönüşümler, diğerinde çocukça ve ütöpik olarak görülür.

Ama çelişkili olmasalar da, bu iki saldırı hattının arasında gerilim vardır. İkincisinin temelde, dışlayıcı hümanizme yönelişin başlangıcını teşkil eden “liberal”, “Deist” Hıristiyanlık formlarına yönelik olduğunu düşündüğümüzde bu bariz hale gelir. Örneğin kimse Calvin’e sansürcü demeyi aklından geçirmez. İnsanlığın büyük bölümünü cehenneme, ağza alınmaz acıları sonsuza dek çekmeye gönderen herhangi bir bakış açısı, şeylerin karanlık yüzünü örtbas etmekle suçlanamaz.

Aynı zamanda, birinci saldırı temelde daha vahşi olan “eski dine” yöneliktir ve “Deist” kutba yaklaştıkça şiddeti azalır.

Ayrıca sansürcülük suçlaması, çıkarların uyumu ya da insan sempatisinin gücü konusunda fazla iyimser olan inançsız hümanizmlere karşı da geçerlidir; sakatlayıcı saldırıysa yıkıcı girişimleri 20. yüzyıl tarihinde bol bol rastlanan bütüncül reformlara dönüştüren bazı ateist hümanizm formlarına karşı yöneltilir.

Daha iyi bir şekilde ifade edersek, Hristiyanlık konusunda bu iki eleştirinin de geçerli olduğunu değil, daha çok Hristiyanlığın yorumlar arasındaki içsel bir mücadelenin yeri olduğunu ve kimilerinin bu mücadeleden kaçınmakla taraflardan birine iyice dahil olduklarını ve tam tersinin de geçerli olduğunu söylememiz gerekir. Hristiyan inancının sorunu daha çok bir ikilem gibidir, çünkü bu eleştirilerden birinden sakınırken diğerine maruz kalmamak zor gibi görünmektedir, ikisinden de sakınmak istendiği varsayıldığı takdirde tabii.

Ancak, benzer bir şeyin inançsızlık için de geçerli olabileceğinden şüphelenilebilir. İnançsız yaklaşımlar reform yeteneklerini küçümstedikleri insanları hor görebilirler; ama çıtayı fazla yükseltip, bazı son derece yıkıcı değişim girişimlerini mazur da gösterebilirler. Mesele bu hatalar arasında konumlanabileceğimiz bir yer olup olmadığıdır ve benzer bir soru Hristiyan inancı hakkında da sorulabilir.

Veya belki de incelendiğinde, iki tarafın da birden fazla ikilemle yüzleşmek zorunda olduğu, bunlardan birinin aşkınlıkla ve insani tatminle, diğerininse şiddetle ve insan doğasının saldırgan boyutlarıyla ilgili olduğu görülür.

Ama mücadele genel hatlarıyla şöyle gibidir: İki taraf da benzer ikilemlerden mustariptir ve insanlık durumuyla ilgili anlayışları birbirinden çok farklıdır. Meseleye taraflı yaklaşan, kendilerini tartışmaya kaptıran kişiler bunu genellikle gözden geçirirler ve birbirlerine, cam evlerde oturan kişiler için fazla büyük taşlar atarlar.

Bu eleştirilere sırayla bakalım.

(A) İlk eleştiriye dillendiren Martha Nussbaum, “insanlığı aşma” girişimlerine karşı oldukça ilginç ve ikna edici bir uyarıda bulunmuştur.⁴ *The Fragility of Goodness*’ta⁵ (İyiliğin Kırılganlığı) geliştirdiği argümandan yola çıkarak, ama onunla sınırlı kalmadan, sıradan insanlık durumunu aşma arzumuzun temelinde faniliğimizin, sınırlılıklarımızın, muhtaçlığımızın, incinebilir oluşumuzun yattığını savunur.

Nussbaum'un argümanlarını inceleyen biri, bu özlemde iki terslik görebilir. Birincisi aşma arzusu, en azından bu arzunun bazı formları, kendi kendini alt etmek zorundadır. Çoğunlukla yaşamlarımızı beter hale getiren ve dünyamızı tehditkâr kılan yetersizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik insani bir arzuyla başlar. Ama bu arzu tamamen yerine getirilse, insanlık durumundan tamamen çıkarız. Nussbaum, Odysseus'un Calypso'nun yaptığı teklifi, adada kalması ve bir tanrıçanın sonsuz ve güvenilir aşkının tadını çıkarması teklifini, fani ve insan olan bir kadına ve risklerle dolu bir hayata geri dönmek için reddetmesini irdeleyerek, bunu gayet etkili bir şekilde ifade eder. Seçenekleri duyunca başta Odysseus'un deli olduğunu düşünebiliriz; içimizdeki korku ve incinebilirlik, bu teklife balıklama atlamak ister; ama teklifi düşündükçe insani sevginin, şefkatin, karşılıklı desteğin sınırlı ve tehdit altındaki insanlık durumundan ayrılamaz olduğunu görürüz. Calypso'nun sonsuz ve tehlikesiz yaşamı, anahtar dönüm noktalarıyla, yakalanacak ya da kaybedilecek fırsatlarıyla birlikte bir defalığına yaşanan insan varoluşunun sunabileceği anlamlardan yoksundur. Riske karşı sunulan bu çareyi kabul edersek "mevzuyu değiştirmiş" oluruz bir bakıma; insani yaşamlarımızı iyileştirmenin değil, bambaşka bir şeyin peşine düşmüş oluruz.⁶

Nussbaum bunu atletik yarışmayı örnek vererek açıklar. Bu yarışma sınırların zorlanmasıdır; her şampiyon kendi alanındaki dünya rekorunu kırmak ister. Ama sınırlarımızı tamamen aşabildiğimizi, uzun mesafeleri bir anda ve zahmetsizce kat edebildiğimizi, istediğimiz biçimde şekil değiştirebildiğimizi hayal edersek, böyle bir durumda atletik yarışmaların ne anlamı kalır? Yunan Tanrıları'nın onlara ihtiyacı yoktu. Bir atletin Hermes'in güçlerine sahip olma emeli, kendi kendini boşa çıkaran bir emeldir.⁷

Tanrısal ölümsüzlükle ilgili bu antik Yunan fantezisi konuyla pek ilgili gelmeyebilir elbette; insan bir Yunan tanrısı olmaya nasıl başlar ki? Ama Nussbaum'un amacı, uç noktadaki vakayı göstererek daha az mutlak emellerde, örneğin Platon'un *Sempozium*'da bahsettiği, artık sadece belirli insanlara değil; *güzele*, *iyinin* kendisine yönelen bir sevgiye ulaşma emelinde zaten var olan bir sorunu görmemizi sağlamaktır. Bu emelde, insan yaşamını değerli kılan bir şeyden feragat etmiş olmuyor muyuz? İnsani kusursuzluktan vazgeçip, yabancı bir yaşam formunun peşine düşmüş olmuyor muyuz?

Tamamen bağlantısız bir yerden ve genel anlamda, tikelden, duyguların deneyiminden ve dolayısıyla bunları en iyi ileten anlatılardan

uzak durarak felsefe yapılmasına karşı Nussbaum'un sürdürdüğü polemikle bağlantısız değildir bu nokta. Onun bu konudaki savları son derece önemlidir ve hak ettikleri şekilde etkili olmuştur.

Ama aşma özlemine karşı yöneltilen bir suçlama daha vardır, ki buna göre bu özlem beyhude ve kendini boşa çıkaran bir özlem olmakla kalmayıp bize zarar verir, insani tatminin peşinde koşmamızı engeller. Bunu sıradan insani arzularımızdan ve ihtiyaçlarımızdan nefret etmemize ve tiksinnemize yol açarak yapar. İnsan yaşamının olduğu haliyle sunduğu tatminlerden alabileceğimiz mutluluğu zehirler.

Buradaki düşman çok tanrılı Yunan fantezileri ve Yunan felsefesi değil Hristiyanlıktır, özellikle de Hristiyanlığın Augustinusçu formlarıdır. Nussbaum burada merkezi temalardan birini, seküler çağımızın tasvir etmeye çalıştığım temel polemiklerinden birini ele alır. Hristiyanlığa karşı, sıradan insani duyumsal arzuyu kötilediği, kirlettiği, lekelediği için duyulan nefret; insanları dışlayıcı hümanizm seçeneğini, düşünülebilir hale gelir gelmez tercihe iten en güçlü motivasyonlardan biridir. Nussbaum *Love's Knowledge*'da⁸ (Sevginin Bilgisi) bunu irdelerken Hristiyanlık öncesinde, Epikür ve Lucretius'la başlayan bu karşı duruşun bir soykütüğünü sunar. Nussbaum'un Hristiyanlığın bedeni ve sıradan tatmini hor görmesine duyduğu tepki, kitabında bahsettiği Voltaire ve Nietzsche'ninkine çok benzer. Aslında Lucretius'un son birkaç yüzyıldır popüler olmasının sebebinin tam da Hristiyan ve post-Hristiyan kültüründeki polemiklere sunduğu katkı olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin kendine tayin ettiği görevi Nussbaum da onaylar gibidir ve onun olumsuz yönünün "çürütücü soykütük, iğneleyici satir, ürkünç gelecek kurguları gibi tekniklerle dinsel inançları ve teleolojik arzuları tamamen, ayrıntılı bir şekilde alaşağı etmesi"⁹ olduğunu söyler. Bunun arzulanır bir hedef olup olmadığı sorusu gelir akla. Hatta ulaşılması mümkün bir hedef midir? Hristiyan evrenselciliğiyle *agape'nin* modern ahlaki düzen fikrinin yapısındaki önemi göz önüne alındığında, Hristiyanlığın uygarlığımıza aşladığı tüm inanç ve arzuların kökünün tamamen kazınmasını gerçekten ummalı mıyız? Belki de Nietzsche bu soruyu tüm boyutlarıyla kavramıştı ve olumlu yanıt vermeye hazırdı, çünkü yalnızca bedene duyulan nefretten değil merhametten, acının dindirilmesinden, demokrasiden, insan haklarından da kurtulmak istiyordu. Ama onu sonuna kadar takip etmeye hazır kaç kişi vardır ki?

Bence bu soruyu incelerken polemğin içine hemen çekilmemek faydalıdır, çünkü bunun tersi genellikle bizi kutuplaşmış konumlara iter ve ben bunların sürdürülemez olduklarından şüpheleniyorum. Çünkü hepimiz (ve evet, bu kültürün dışında bir yer bulmak için çok çabalamış olsa da Nietzsche bile,) onların varsaydıklarından daha fazla çapraz baskının etkisi altındayız.

Meseleleri iki aşamada ele almak istiyorum: Önce “insanlığı aşma” fikrine (fikirlerine) ve onları reddetmeyi ne kadar başarabileceğimize ya da başarmak istediğimize bakmak; sonra da Hristiyanlığın bu tartışmanın bütünündeki yerini incelemek.

Aşma arzusunu kolayca reddedip “içkin” yaşama geri dönebilir miyiz? Nussbaum zaman zaman bunu öneriyor gibidir. Ama William James’le ilgili konuşmasında, meselenin bundan “daha karmaşık” olduğunu savunur.¹⁰ “İnsan yaşamı bağlamında... sıradan insanlığı aşma arzumuzun belirli bir türüne bolca yer vardır.” Ama ihtiyacımız olan şey “içsel ve insani bir aşkınlıktır.”¹¹

Nussbaum bu konuda haklıdır elbette, ama söylediği şey tartışmayı başka bir alana taşır ve yaptığı içsel-dışsal ayrımının istediğimiz ayrımları karşılayıp karşılayamayacağı sorusunu doğurur.

Nussbaum haklıdır, ama burada mesafe aldığı konuma adil yaklaşmak adına, insanların neden o konumu benimsediklerini görmemiz gerekir. Modernitenin kurucu deneyimlerinden birini ele almamız gerekir. Hatta Odysseus’un korkunç, tehditkâr, sınır durumlar diyarından çıkıp da zamanı ritimli akan sıradan yaşamın hazlarına geçmesi bu deneyimin örnek imgesi olarak bile görülebilir. Ancak konu biz olunca, içimizdeki canavarca ve tehditkâr şeyler genellikle bizden kaynaklanan, kendimize dayattığımız veya en azından diğer, yanlış içindeki insanlar tarafından dayatılan şeylerdir.

Evlilik ve üretken meslek hayatının sıradan tatminlerini, manastır hayatını “kusursuzluk tavsiyelerine” uymak olarak değerlendiren Katolik yorumda zımnen bulunan haksız hor görüden kurtarıp bu tatminlere itibarlarını iade eden Reform geçirmiş kiliselere mensup birçok kişinin yaşadığı deneyimdi bu.¹² İnsanlar gurur yüzünden kendilerini Tanrı’nın talep etmediği, gerçekdışı riyazet ideallerine adanmışlardı ve güya onun iradesine uymak adına, sıradan insanlık yoluna sırt çevirmişlerdi. Bu isyan daha sonraki daha radikal revizyonları (ki bunlar arasında sıradan duyumsal, bedensel varoluşun hazlarını cinsel riyazete ve feragate ilişkin yanlış idealler yüzünden feda ettiği gerekçesiyle Hristiyanlığı tamamen reddedenler de vardı) mümkün kılan bir çeşit şablon oldu. Yakın yüzyıllarda, özellikle de son yüzyıl-

da, sayısız insan kendilerine dinin talepleri olarak sunulan şeylerden sıyrıldılar ve bu taleplerin yasakladığı sıradan insani tatminlerin değerini yeniden keşfettiklerini düşündüler. Unutulmuş bir iyiye, gündelik yaşamda gömülü bir hazineye geri döndüklerini hissettiler.

Bu türden isyan yalnızca dine karşı yapılmamıştır. Olanaksız toplumsal dönüşüm idealleri adına son yüzyılda milyonlarca insana zulmedildi. Onlar normal olarak gördükleri şeye, sıradan olana, seferber edilmemiş insan yaşamının tatminlerine geri dönmek istiyorlardı. 1990'larda bir Estonyalının bana 45 yıldır ülkesinde kimsenin normal hayat yaşamadığını söylediğini anımsıyorum. Ne demek istediğini anlamakta zorlanmamıştım.

Doktrinle ilgili meseleler ne olursa olsun, ister Katoliklerle Protestanların, ister Hristiyanlarla inançsızların arasında olsun, bu sıradana geri dönüşün olumlu gücünün ve değerinin farkında olmalıyız. Burada, modernitede defalarca yinelenmiş olan önemli bir insani deneyim vardır ve üstüne doktrin kıyafeti giydirilmesine karşın çoğunlukla son derece olumlu bir deneyimdir bu. Çünkü önemli insani iyiliklerin yeniden keşfedilmesini ve onaylanmasını içerir.

Bu geri dönüş anlarında yeniden elde edilen şey sevgililer, arkadaşlar ya da ebeveynler ve çocuklar arasındaki gündelik, gösterişsiz, kusurlu sevginin rutinleri ve güçlükleriyle, ayrılıkları, birleşmeleri, uzaklaşmaları ve geri dönmeleriyle birlikte değerli olduğu hissidir.¹³ Sırf çekişme ve macera dolu bir kariyerin ya da tutkulu ve dramatik bir aşk ilişkisinin yanında sıradan olanın zenginliğinin değerini bilmemek çok kolay olduğundan, artık aşkınlığı hedeflemeye kendimizi kaptırmadan bile yoğun bir yeniden keşif hissi yaşayabiliriz. (Ama belki de bunların heyecan verici olmalarının nihai sebebi aşkınlığı arzulamamızdır.) Sonra partnerimiz hastalanır veya ölümcül bir kaza geçirir ve birden bu sevginin bizim için ne anlama geldiğini fark ederiz. Edebiyatımızdaki çoğu eserde, örneğin Jane Austen'in romanlarında, gösterişsiz sıradanın geri kazanılması anlatılır.

Rilke ikinci *Duino Ağıtı*'nda, Attika mezarlarındaki figürler üstüne düşünürken buna yakın bir şeyi ifade ediyordu:

Gedenkt euch der Hände,
wie sie drucklos berühren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.
Diese Beherrschten wussten damit; so weit sind wirs,
dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter.

(Elleri hatırla,
gövdelerde güç olsa da nasıl ağırlıksız yattıklarını.
Kendilerine egemen olanlar bilirler: Bu kadar uzağa gidebiliriz,
ve bu bize aittir, birbirimize böyle hafifçe dokunmak; tanrılar
yukarıdan daha sert bastırabilirler üstümüze. Ama bu tanrıların işidir.)¹⁴

Modernitenin yinelenip duran kavrayışlarından biridir bu; yinelenip durur, çünkü sürekli unutkanlıktan kurtarılması gerekir ve modernitenin kurucu öğelerinden biridir, çünkü kültürümüzde sıradan hayatın onaylanması önemli bir şeydir.

Büyük bir kendini aşma projesinden sonra sıradana geri dönebilmiş birinin “aşkınlığın her türüne lanet olsun” demesi gayet anlaşılardır. Bu böyle bir sloganı haklı, hatta makul kılmaz. Ama bu slogana yol açan deneyime saygı duymak ve değer vermek gerekir. Başka insanlar, felsefeciler ya da ideologlar, pek de mertçe olmayan bir biçimde bu deneyimin gücünü aşkınlığın yaygın olarak reddedilmesi için destek toplamakta kullanabilirler. Ancak bu durum, deneyimin değerini unutmamıza yol açmamalıdır.

Bu sloganla karşılaşınca verilen tepki karmaşık olmalı ve aşağıdaki unsurları içermelidir: (a) slogan yanlış, (b) ama kötülenmemesi gereken gerçek ve önemli bir deneyimden kaynaklanmaktadır ve dolayısıyla (c) kişi ona direnmelidir, ama ona tamamen yanlış damgası vuramaz.

Slogan neden yanlış? Nussbaum’un daha nüanslı bir yaklaşım benimserken öne sürdüğü sebepler yüzünden. Aşmak istediğimiz yönler vardır; hatta bu arzunun tamamen reddedildiği bir insan yaşamını hayal etmek neredeyse olanaksızdır.

Ama sloganı yalnızca bir niteleme ekleyerek, onu “‘dışsal’ aşkınlığın her türüne lanet olsun” şeklinde değiştirerek de kurtaramayız, tabii yapılan ayrımı netleştirmedığımız sürece. “Dışsal” aşkınlıktan kastımız ne olabilir? Olimposlulara benzemek gibi gayet absürd (yani bizim için absürd, yoksa antik Yunanlılara anlamlı geliyordu) bir arzu değildir elbette. Ama buradaki terslikten (ki Nussbaum bu tersliği gayet güzel anlatmıştır) yola çıkarak ve dolayısıyla belirli insani nimetleri ve kusursuzlukları bizim için imkansız kılacak şekilde bizi insan kalıbından çıkaracak tüm dönüşümlerden kaçınabiliriz. Yunan tanrılarının artık atletizmle ve siyasetle ilgilenememeleri ve dolayısıyla bu faaliyetlerin getirdiği karakteristik sonuçlara ve yararlarına ulaşamamaları, bu imkânsızlık durumuna örnektir.

Bu kriteri Platon'un *Şölen*'indeki sevgi fikrini reddetmekte kullanabiliriz, çünkü bu fikir belirli insanlara yönelik her türlü sevgiyi önemsiz veya sadece ikincil kılar gibidir. Dolayısıyla dostluk ve cinsel sevgi, bu fikir doğrultusunda reforme edilmiş bir yaşamdan eksilir. Bu konuda bütün modernler hemfikir olabilir, ama bu kriterin izin verilen aşkınlıkları izin verilmeyen aşkınlıklardan tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ayırt etmekte her zaman kullanılabileceği anlamına gelmez.

Nussbaum'un *Love's Knowledge*'ın önsözünde belirttiği gibi, etik taleplerle erotik sevginin talepleri arasında sürtüşme var gibidir.¹⁵ Cinsel sevginin mahremiyet ve münhasırlık talebinde bulunması ve dolayısıyla öfkeye ve kıskançlığa kolayca yol açabilmesi, benliği merkez alınmaktan çıkaran daha evrensel bir sevgi ve ilgi hedefiyle çelişir gibi görünür. Burada "Eh, sıradan ve yerleşik erotik sevgiyi boşverelim," demek zordur, yani bizim için zordur; Platon ise az önce belirttiğim sebeplere benzer bir sebep yüzünden bunu söyler gibidir. Ama "Daha evrensel, benliği merkeze koymayan ilgi özlemini aşkınlığın 'dışsal' bir formu olduğu gerekçesiyle yasaklayalım," demek de zor görünmektedir. Bu özlem, az önce bahsettiğim kriter göz önüne alındığında sahiden de "dışsal" görünür... Onu nihai, dışlayıcı bir talep olarak görüp uygulamak yaşamlarımızın önemli bir unsurunu, erotik sevgiyi ya da dışlamanın ve dolayısıyla kıskançlıkla öfkenin dahil olduğu herhangi bir sevgiyi kenara itmek olur. Ama bu şekilde tanımlanan ayrımın meseleyi halledebileceği çok bariz değildir artık. Değiştirilmiş slogan da başarısız olur.

Veya başka bir vakayı ele alalım. Bu yüzyılda, kalıcı barışı bir dünya düzeniyle sağlamaya çalıştık. Ama savaşlar yapıldı, ağza alınmayacak kadar korkunç şeyler yaşandı ve çok soylu eylemlerde bulunuldu. Bunun gerektirdiği adanmışlığın ve cesaretin benzerini bulmak güçtür. İkinci Dünya Savaşı sırasında ergen olan kişilerin kuşağından biri olarak bana, insan motivasyonlarının ne kadar karmaşık ve muğlak olabildiği göz önünde tutulsa bile, başkaları özgür olabilsin ve daha korkunç şeyler yaşanmasın diye canlarını ortaya koymuş insanların olduğu inkâr edilemez geliyor. Birçok kişinin Kant'ın Ebedi Barış projesini ciddiye aldığı çağımızda, "savaşın ahlaki muadilini" tanımlama çabalarına da defalarca rastlandı. Bu tanıma göre savaşın ortadan kalkmasıyla birlikte kahramanlık, fedakârlık, güçsüzlerin müdafaası gibi insani erdemler için önemli bir vesile de ortadan kalkar.

Bazı düşünürlerin bu duruma tepkisi, buradaki aşkınlık tipini reddetmek oldu: Savaş sürmelidir, çünkü insani erdemler açısından gereklidir. Hegel çarpıcı bir örnektir, ama bu yüzyılda da aynı yaklaşımı benimseyen Ernst Jünger gibi kişiler oldu. Onlara göre ebedi barış, yukarıda bahsettiğim tartışmada kullandığımız anlamıyla “dışsaldır”. Ama ben bu görüşü kabul edemem. Diğer tarafın rahatlatıcı yaklaşımını, savaşın yalnızca dehşete ve yıkıma yol açtığı fikrini de (bunlara yol açtığı bariz olsa da) kabul edemem.

Bütün bunlardan ortaya çıkan şey, insanlığı aşmak meselesinin çözümünün çok da kolay olmadığıdır. Mesele, yaptığımız ayırım ister içsellik ve dışsallık ister başka şeylerle ilgili olsun, aşkınlığın kabul edilir ve kabul edilemez yolları arasına net bir çizgi çekmenin güç olması değildir sadece. Bazı vakalarda, belirli bir yolun benimsenmesinin gerekip gerekmediğinden emin olamadığımızda, ikilemde kaldığımızı itiraf etmek zorunda kalabiliriz.

Dolayısıyla, “aşkınlığın her türüne lanet olsun” gibi bir slogan, aşkınlık kelimesinin önüne “dışsal” kelimesini getirsek bile bütün sorunlarımızı çözemez. Aşkınlığa ulaşmanın bütün yollarını toptan reddetmek çözüm değildir. Hristiyan aşkınlığının Nietzsche gibi azılı düşmanları bile, hatta belki özellikle onlar, “kendini yenmeyi” şiddetle tavsiye ederler: İçimizdeki merhamet hissini bastırmamızı, kısacası neredeyse tamamen değişmemizi, iyilikler ve kusursuzluklar listemizin değişmesini isterler.

Nel Noddings’inki gibi bir yaklaşımı¹⁶ benimseyip, etrafımızdakilere yönelik sevgi ve ilgi değerleri haricindeki her şeyi reddedebiliriz; ama bu da şimdi bağlı olduğumuz birçok şeyi terk etmemizi, “aşmamızı” gerektirir.

Ama aşkınlık özelemleri, problematik ve değerlendirilmeleri güç olanlar da dahil, kolayca elenemiyorlarsa ve hatta bizi ikilemde bırakıyorlarsa, belki de bu yolları öneren insanları, yanıldıklarını söyleyebilsek de doğrudan kötüleyemeyiz.

Nussbaum’un kitabının Beckett’la ilgili bölümünde irdelediği,¹⁷ Hristiyanların bedene ve bedensel arzuya karşı duyduğu nefreti ele alalım. Ben de bunu kötülemek, korkunç bir sapma olduğunu söylemek istiyorum. Ama Peter Brown’ın tasvir ettiği,¹⁸ eski Hristiyan manastır sitemine dayanan kökenine bakarsak, cinsellik ve üreme hayatının kişinin ailesi ve ailesinin devamlılığı için, soyu, malı mülkü ve erki için duyduğu kaygının parçası olduğu ve bu hayatın kendi içinde kötü olmasa da kişinin kendini Tanrı sevgisine tamamen vermesi-

ni engellediği fikrinden kaynaklandığını görürüz. Bir başka deyişle, feragat İsa'da görüldüğü şekliyle Tanrı'nın *agape*'sine daha tam bir tepki verme, daha derin ve kuşatıcı bir sevgiye iştirak etme çabasının parçasıydı. Assisi'li Aziz Francesco'nun adanmışlığında gördüğümüz perspektife yakındır bu ve bize Romeo'yla Juliet'i birbirine düşman ebeveynlerinin haberi olmadan evlendiren papazdan tutun da Tayin Tartışmaları'ndaki Papa Hildebrand'a dek, kilisenin çağlar boyu henedanların gücüne karşı verdiği mücadeleyi anımsatır.

Feragatin bu sebeplerinin daha sonraki bir dönemde bedene karşı olumsuz bir saplantı duyulmasına, bedensel arzuya karşı hayretle karışık tiksinti beslenmesine nasıl yol açtığını bugün görebiliyoruz; nitekim Beckett'ın takıldığı ve Nussbaum'ın ele aldığı fenomen budur.

Yoksa bu gerekçelerden yola çıkarak, bu daha derin sevgi özlemin-den vaz mı geçmeliyiz? İtiraf ediyorum ki bana göre bu, insani olanı, Beckett'ın belki de parodisini yaptığı kısıtlayıcı modern Katoliklikten bile daha çok tahrip etmek olur. Her halükârda varsayılmakla kalma-yıp argümana dönüştürülmesi gereken bir fikirdir.

Fakat eğer bu özlemden vazgeçmeyeceksek, bedensel arzu konusunda saplantılı olan bu kısıtlayıcı tinsellik tarzını, yukarıda bahsettiğimiz zıt kutuptaki hasmı gibi inceltmeli ve aynı şekilde üç parçaya ayırmalıyız. Bu tinsellik tarzının (a) nerede yanıldığını söylememiz gerekir elbette, ama (b) onun gerçek ve değerli bir özlemden, kısmen daha tam bir sevgi özleminde kaynaklandığını kabul etmeliyiz ve dolayısıyla (c) onu sanki ayırım gözetmeksizin kökü kazınabilirmiş gibi tamamen reddedemeyiz; onu yenerken, köklerindeki değerli şeyi korumalıyız.

Yukarıda ifade ettiğim, bu konu hakkında polemige girmekle ilgili huzursuzluğumun temelinde yatan budur. Polemik insanları kolayca kutuplaştırır; bir taraf "aşkınlığın her türüne lanet olsun" sloganını atar, diğer taraf da tepkisel bir karşılık vererek, hasımlarının kötülediği bütün kısıtlayıcı, saplantılı sapmaları savunmaya girer. ABD'deki ve başka yerlerdeki kültür savaşlarında fazlasıyla sık görülen bir durumdur bu. Belki de bu, Arnold'ın ünlü imgesiyle, gece vakti ne olup bildiğinden habersiz birbirine giren ordular imgesiyle çağrıştırmak istediği şeydir.

Polemige giren aşkınlık aleyhtarlarından bazıları, daha yüce bir şeyin hedeflenmesinin çeşitli versiyonlarının sapkınlıktan, hastalıktan ya da sırf fesatlıktan kaynaklandığını düşünmek durumundadır. Bu hedefler (bazı hümanistlerin, insanlığa düşman kötü bir güç olduğunu söyleyerek Hristiyanlığa saldırırken yaptıkları gibi) ya şeytanlaştırılır ya da patolojik olarak görülüp küçümsenir.

Bu ikinci durumda terapinin zaferi söz konusudur ve bu durum yukarıdaki tartışmada bahsettiğim iki karakteristik özelliğe sahiptir. Birincisi “normal”, kabul edilir insani tatmin tarzlarından sapmaya bir başka, yanlış iyi imgesinin sebep olduğu düşünülmez; ve ikincisi, “normallığe” vasat özelliklere sahip kişiler de ulaşabilir; yalnızca küçük ve erdemli bir seçkinler grubunun ulaşabileceği bir şey değildir.

Belki de tümüyle tutarlı olmamakla beraber yine de ilginç bir şekilde, dine yapılan bazı hümanist saldırılarda olduğu gibi, terapileştirme ile şeytanlaştırma el ele gidebilir. Feragatle dolu hayatlar patolojik olmakla suçlanır, ama aynı zamanda bu hayatın halktan insanlara telkin edilmesi, ruhban sınıfın iktidar arzusundan kaynaklanan stratejisinin parçası olarak görülür. (Patolojinin halktan insanlara, iktidar arzusununsa ruhbanlara atfedilmesiyle tutarlılık geri kazanılabilir belki.)

Bu çeşit aşkınlık karşıtı bir hümanizm, çıtayı fazla yüksek tutan bir “içkinlik” yorumu sunar çoğunlukla. Uygarlık disiplini olarak, modern ahlaki düzene kendiliğinden uyum sağlamak olarak anladığımız şeyin büyük bölümü, insanlığın geneli tarafından ulaşılabilir olan ve patolojik olmayan “normalin” kapsamına alınır. Bu şaşırtıcı değildir belki, çünkü yukarıda savunduğum gibi dışlayıcı hümanizme ilk yöneliş, bu uygarlık disiplinlerini ikinci doğa olarak benimsemiş birçok insanın bulunduğu bir kültürde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu disiplinler, sıradan insanın kolayca ulaşabileceği doğal şeyler olarak görülüyorlardı.

Ancak ne kadar anlaşılır olursa olsun bu yaklaşım, aşkınlık karşıtı hümanizmin çoğunlukla sapkınları horgörmesine ve bazen onlara karşı zalim olmasına, onları uyumsuz ya da fesat insanlar olarak sınıflandırmasına yol açar. Bunun çağdaş örneği, “politik doğruluğun” ürettiği ve çeşitli “kurallardan” sapan kişilere dayattığı yeniden eğitim ve ağır cezalardır; bu kişiler en küçük kural ihlallerinde sık sık “ırkçılıkla” ya da “kadın düşmanlığıyla” suçlanırlar.

Bütün bunlar yalnızca içsel ve dışsal aşkınlık arasında değil, aşkınlıkla içkinlik arasında bile ayırım yapmanın ne kadar problematik olduğunu vurgular. Normal davranışın çıtası yeterince yükseltirirse, “içkinlik” artık doğru terim gibi gelmemeye başlayabilir. Ana tezim adına, başta yaptığım, dışlayıcı ve kapsayıcı hümanizm ayrımı bağlamında aşkınlık kavramını korumak istiyorum elbette. Ama burada, Hristiyan inancının insani bedensel tatminlerin olumsuzlanması olup olmadığı konusundaki bu polemikte “aşkınlık” kavramının son derece muğlak ve yetersiz olduğunu belirtmek ve bazı son derece talep-

kâr dışlayıcı hümanizm türlerinin inançsızlığın içinden bir karşı tepki doğmasına kolayca yol açabileceklerini göstermek istiyorum.

Özgürlük ve karşılıklı çıkarın ahlaki düzenine uygun, hukukun teminatı altındaki uygar yaşam disiplinlerinin patolojik olmadıklarını, “normal” olduklarını ilan etmek veya bu yaşam tarzına duyulan özlemi “içsel” aşkınlık olarak görmek, bu disiplinlere karşı gösterilen çeşitli direnişleri, şiddet, saldırganlık, hâkimiyet dürtülerini ve/veya vahşi cinsel serbestlik dürtülerini yalnızca patoloji ya da az gelişmişlik olarak sınıflandırmaktır. Bunların yok edilmesi, terapiyle veya yenisinden eğitimle ya da kaba kuvvet tehdidiyle ortadan kaldırılması gerekmektedir yalnızca. Asli herhangi bir insani tatminin çarpık bir formunu bile yansıtmazlar; öyle olsaydı insanlar ahlaki dönüşüm yoluyla bunlardan vazgeçmeye sevk edilebilirlerdi ve bunların bastırılmaları insanların önemli buldukları, insan olarak hayatlarının temel unsurları arasında gördükleri hedeflerden yoksun kalmaları anlamına gelirdi. Anthony Burgess’ın *Otomatik Portakal*’da alay ettiği ataerkil psişik mühendisliğin arkasındaki anlayış budur.

Veya mesele terapinin zaferiyle ilişkilendirilebilir. Şiddet, saldırganlık, aşırı cinsel serbestlik yalnızca patoloji ya da az gelişmişlik olarak, kişinin tedaviyle veya eğitimle kurtulabileceği şeyler olarak görülürse, “normalleştirilmekle” önemli bir şey kaybetmeyiz. Ama onları, failerin temel tatminler olarak deneyimleyebilecekleri eylemler olarak görürsek, bu kişilerin onları artık bu şekilde görmemelerini sağlayacak bir ahlaki dönüşümden faydalanacaklarını düşünsük bile, terapiye ya da yeniden eğitime maruz bırakmakla onlara iyilik yaptığımızı düşünerek kendimizi kandıramayız. Ve başkalarının güvenliği veya genel huzur adına onları çeşitli şekillerde kısıtlamak zorunda bile kalabiliriz ve bu durumda, kamunun iyiliği adına onları fedakârlık yapmaya zorladığımızı kabul etmemiz gerekir.

Neyin söz konusu olduğunu görmek için, terapi perspektifiyle etik perspektif arasındaki ayrımın arka planını daha fazla incelememiz gerekiyor. Modern terapi perspektifi Aydınlanmadan doğan (Locke’tan ilham alınan) bir fikirden, insan failin şekillendirilebilir olduğu fıkırdan kaynaklanır; belirli temel motivasyonlar (örneğin haz aramak, acıdan kaçınmak) temel alınarak fail amaçlarını değiştirmeye eğitilebilir. Dolayısıyla failin amaçlarının yeniden eğitim yoluyla tekrar tanımlanması, onu varoluşunun doğal yönelimini terk etmeye zorlamaz; ve onun diğer herkesle daha uyumlu olmasını sağlıyorsa genel uyumun artmasına, genelin arzularının daha çok tatmin edilmesine yol açabilir ve böylece herkes kazançlı çıkar.

Terapinin zaferinin bir diğer sebebi, günahkâra bir düzeyde kötü niyet atfeden günah kategorisinden kurtulma arzusudur. Sapkın kişi kötü eğitim ya da hastalık kurbanıdır; esef verici, yıkıcı davranışlarını savunan bir fail olmadığından, onu kınamamalıyızdır; o bir mecburiyet çemberinde kısılı kalmıştır ve onu terapi yoluyla kurtarabiliriz.

Bu ikinci, suçluluktan arınma itkisi, şekil verilebilirlik fikriyle uyur, ama onu gerektirmez. Terapötüğün zaferine, insan karakterinin katılığını varsayan, psikanaliz gibi çok daha karmaşık antropolojiler eşlik etmiştir çoğunlukla.

Ama bu sebeplerin ikisi de geleneğimizin, kökleri antıklara ve çeşitli dinsel yaklaşımlara dayanan başlıca etik kuramlarının altında yatan antropolojiyle çelişirler. Bu iki sebep, özellikle kötülüğe tanıdıkları statü konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Hemfikir oldukları şey ise günahkârın veya kabahatlinin kendince iyi olduğunu düşündüğü bir şeyin peşinde koştuğu ve bunu ya bu konuda haklı olduğunu (yanılarak) düşündüğünden (antik varyant) ya da kötülüğü kucaklamaya yönelik sapkınca bir dürtü duyduğu için (Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan bir varyant) yaptığıdır. Bu kabahat, bu “hedefi şaşırma” (Aristoteles ve Yunan İncili buna *hamartia* der) genellikle anlaşılması çok güç, belki de nihai olarak açıklanamaz, hatta gizemli bir şey olarak görülür.

Ama şekil verme yaklaşımının her şeyi ortama bağlayan anlatısından uzaklaştığı kesindir. Yanlış seçmemizde (örneğin Aristoteles’in savunduğu gibi) kötü eğitim ve kötü alışkanlıklar ne kadar etkili olursa olsun, sonuçta bu seçime tüm varlığımızla, vizyonumuzla ve arzumuzla yatırım yaparız. Dolayısıyla küçükken iyi eğitim almak iyi karakter sahibi olmaya yetmez ve Aristoteles’e göre karakterin takdire şayan örneklerle ve hatta daha sonra etik düşünceyle beslenmesi gerekir. Ama varlığımızla, vizyon ve arzu yoluyla yatırım yapmamız, daha sonra yaşadığımız dönüşümün terapinin ötesine geçmesini sağlar. Platon her ne kadar etik değişimle ilgili kullanılan iyileşme imgesine müracaat etse de, bizzat kendisinin iyiye yönelmeyi “dönüşüme”¹⁹ benzettiği açıktır.

Modern terimlerle açıklarsak, etik dönüşüm failin hem istencini hem de vizyonunu gerektirir. Kendi sapkınlığını kabul etmeyen failleri iyileştirmek için tasarlanmış terapilerden, bilgi ve yetkinliği artırmak için tasarlanmış bir eğitimden etkilenmez; güce ve korkuya karşı dirençli olabilir.

Kendisine karşı gösterilen direnişleri yalnızca patoloji ya da az gelişmişlik olarak gören “uygar” bir ahlaki davranış hümanizminin, etik perspektiften bakıldığında, saptadığı ve ıslah etmeyi önerdiği sap-

kınları nasıl kötüler ve hatta insan dışılaştırır gibi görüldüğünü anlamamızı sağlar bu.²⁰

(B) Bu bizi dine yöneltilen diğer itirazların, “trajik” yönden gelen itirazların alanına getirir. Ne de olsa “normalleştiren” hümanizmin insan yaşamının agresif, savaşçı, azgın boyutlarına yönelik indirgemeci yaklaşımına karşı isyan edenlerin, ona şiddetle itiraz etmeleri kaçınılmazdı. Bunların arasında saldırganlığı kötülemek isteyen ama meseleye etik antropoloji çerçevesinden bakanlar da vardı. Ancak en büyük itirazlar, saldırganlıkta ve bazen aşırı cinsel serbestlikte de övülmesi gereken bir şey gören kişilerden geldi. Nietzsche dövüşme, yönetme, hatta acı çektirme dürtüsünü kötülemediği gibi, onları güç istencinin ifadeleri olarak görüyordu. Modern hümanizmin onları eşitlik, mutluluk ve acıların sona ermesi uğruna karalaması insanlığın yozlaşmasına, insan yaşamının yaşanmaya değmez bir şeye indirgenmesine, “nihilizmin” yayılmasına yol açıyordu. Günümüzde, uygarlaştırmacı hümanizme karşı yapılan bu saldırıyı Michel Foucault sürdürmektedir. Epey ses getiren “insanın sonu”²¹ fikrinin ardında yatan (pek aşikâr olmayan) etik anlam buydu; birçok postmodernist, “hümanizmi” bu gerekçeyle reddeder.

Bu modern hümanizm, “trajik” alandaki tüm eksenlerden yapılan saldırıları kıskırtır. Kimilerine (Tocqueville, Nietzsche, Sorel, Jünger’e) göre, yaşamı kahramanlık boyutundan mahrum bırakır. Kimilerine (yukarıdakilere, ama ayrıca kendi tarzında Isaiah Berlin ve Bernard Williams’a) göre bu hümanizm, değer verdiğimiz şeylerin arasındaki çatışmanın büyüklüğünü kendinden gizlemeye meyillidir. İnsan yaşamından ayrı tutulamayacak trajediyi, uyumsuzlar arasında seçim yapmanın verdiği yürek sızısını, ikilemleri yapay şekilde ortadan kaldırır. İyi olan her şeyin zahmetsizce bir araya geldiği izlenimini uyandırır; ama bunu ancak, yeğlenen liberal değerler sepetinin önünde engel olan bazı iyi şeyleri denşirerek ve kısıtlayarak yapar.

Veya yine, bu hümanizmin içerdiği mutluluk ya da tatmin fikrine saldırılabilir. Uygarlaştırmacı hümanizm, asilik dürtülerini patolojik ya da az gelişmişliğin ürünü olarak görmekle, usturuflu bir insani tatminin “normal insanlar” açısından çatışmadan azade olacağını ima eder. Sorunsuz bir mutluluk bu normallığa eşlik eder, çünkü onun uğruna önemli bir şeyin feda edilmesine gerek yoktur.

Etik açıdan bakıldığında, böyle sorunsuz bir ahenk gerçekten de mümkündür, ama ancak insani başarıların doruğuna varıldığında; is-

tatistiksel açıdan asla “normal” olabilecek bir şey değildir bu, tıpkı patolojik olmama anlamında asla normal olarak tanımlanamayacağı gibi. Dinsel yaklaşımların çoğu, bu konuda etik yaklaşıma paraleldir. Tam bir içsel ahenk hali, bırakın “l’homme moyen sensuel”i (sıradan duyumsal insan), çoğu insana asla nasip olmayacak bir şeydir.

Saldırganlığın, cinsiyet farklılıklarının, hiyerarşinin doğamızda derine kök saldığına inanmak için biyolojinin ve evrim kuramının yeterli bir zemin sağladığına inanan kişilere ve Nietzsche’cilere göre ahenk ulaşılmazdır, hatta ona inanmak ya da ona ulaşmaya çalışmak bir zayıflıktır. Sorunsuz mutluluk inancı çocukça bir illüzyon olmakla kalmayıp, insan doğasının budanmasını ve özümüzün büyük bölümüne sırt çevirmemizi gerektirir. Önceki altbölümde belirttiğim gibi, bu kişiler bu ideali hor görürler.

Bu eleştiriler yalnızca normalleştirici hümanizme değil, dine karşı da yöneltilir. Bu çok saçma gibi görünebilir başta. Hristiyanlık günahkâr bir dünyadaki günahkâr bir fail olarak tamamen mutlu olmanın imkânsızlığından ısrarla bahsetmemiş midir hep? Bu illüzyonun sorumluluğu Hristiyan inancına yüklenemez herhalde, her ne kadar günümüzdeki çağdaş Hristiyanların çoğu, yaygın olan bu “mutluluğu arama” yaklaşımını benimsemeye sevk edilebilse de.

Ama bir başka açıdan bakıldığında, suçlamada haklılık payı olduğu barizdir. Çünkü saldırganlığın genlerimizde yer aldığı (sosyobiyoloji) ve/veya alt etmek yerine sevinmemiz gereken bir şey olduğu (Nietzsche) fikri, Hristiyan inancı ve umuduyla, makbul herhangi bir Hristiyan ahiret anlayışıyla uyumsuzdur kesinlikle. Hristiyanlığın burada önerdiği olası bir dönüşüm hem Nietzsche’cilik, hem de bilimcilik tarafından reddedilir. Dolayısıyla Hristiyanlık boş bir iyimserlikle, gerçekçiliğin yerine umudu koymakla, insanlarla ilgili olan ve acı gerçeği gizleyen rahatlatıcı bir miti yaymakla suçlanır. Nietzsche’nin söylemekten hiç bıkmadığı gibi, bu açıdan normalleştirici hümanizmin atası olarak görülür. Bunun tarihsel anlamda doğru olduğunu, bu hümanizmin belirli bir (indirgenmiş) Hristiyan inancı yorumundan doğduğunu görmüştük.

Burada argüman tuhaf bir çapraz geçiş yapar. Nietzsche’ciler Hristiyanları insanların kendilerini şiddet yoluyla onayladıklarını görmemekle, çünkü temizlenmiş, “tinselleştirilmiş” bir insan potansiyeli resmine çok bağlı olmakla suçlarken yukarıdaki suçlamaya, Hristiyanlığın duyumsal doğamızı kabullenemediği suçlamasına oldukça yakından paralel giderler. Hristiyan aşkınlığını reddeden dışlayıcı

hümanizmin anahtar savlarından biridir bu; ve şimdi hümanizme en ölümcül düşmanları tarafından, benzer bir eleştirisi yöneltilir.

3

Bütün bunlar oldukça akıl karıştırıcıdır ve yeni, daha nüanslı bir ideolojik alan haritasına ihtiyacımız olduğunu gösterir. Modern kültür yalnızca inançla inançsızlık arasındaki mücadelenin mahalli değildir. Dine karşı olan argümanların birbirinden oldukça farklı iki açıdan yöneltildiğini; ilk bakışta bile, dinin tüm varyantlarını suçlamadıklarını; her ne kadar iki saldırı yönü, önceki paragrafta gördüğümüz gibi, Nietzsche’ci bir perspektiften bakıldığında az çok bağdaştırılabilirse de, nihayetinde bizi birbirinden çok farklı sonuçlara ulaştırdıklarını gördük. İnançsızlık kampında derin ayrılıklar vardır.. hümanizmin doğası ve daha radikal bir şekilde, onun değeri konusunda.

Bu çabaların anlaşılması için bir başka çerçeve sunmak, ortada iki hasmın arasındaki bir mücadelenin değil üç, hatta dört kutuplu bir savaşın olduğunu göstermek istiyorum. Yukarıda “içkin Karşı Aydınlanma” dediğim şeyin ortaya çıkması ve hümanist bakışın yaşamın üstünlüğünü savunuşunu sorgulaması, durumu oldukça karmaşıklaştırmıştır.

Bir yanda seküler hümanistler, bir yanda neo-Nietzsche’ciler, bir yandaysa yaşamın ötesindeki bir iyiyi kabul edenler vardır. Bunların herhangi bir çifti, önemli bir meselede üçüncünün üstüne birlikte çullanabilir. Neo-Nietzsche’ciler ve seküler hümanistler dini birlikte kötüler ve yaşamın ötesindeki herhangi bir iyiyi birlikte reddederler. Ama neo-Nietzsche’cilerle aşkınlığın savunucuları, seküler hümanizme karşı şaşkınlık duymadan hayal kırıklığı yaşamayı birlikte sürdürürler ve onun yaşam vizyonunun derinliksiz olduğu görüşünü paylaşırlar. Üçüncü bir versiyonda, seküler hümanistlerle inançlılar bir insani iyilik fikrini Nietzsche’nin varislerinin hümanizm karşıtlığına karşı savunurlar.

Aşkınlığın savunucularının kendi aralarında bölünmüş oldukları gerçeğini göz önünde bulundurursak, bu alana dördüncü bir grup dahil edilebilir. Kimileri seküler hümanizme geçişin tamamıyla bir hatadan ibaret olduğunu ve düzeltilmesi gerektiğini düşünür. Eski bir yaklaşıma geri dönmemiz gerekmektedir. Kimileriye, ki aralarında ben de varım, yaşamın pratik üstünlüğünün insanlık için büyük bir kazanç olduğunu ve Aydınlanmanın öz anlatısında gerçeklik payı bu-

lunduğunu düşünür: Yerleşik din yara almadan bu kazancın sağlanması pek mümkün değildi aslında. (Hatta modern inançsızlığın sanki ilahi bir müdahaleyle, tam vaktinde geldiğini söyleme arzusu duyabiliriz, ama bu fazla provokatif bir ifade tarzı olur.) Ama yine de dışlayıcı hümanizmin benimsediği, yaşamın metafizik üstünlüğü fikrinin yanlış ve boğucu olduğunu ve onun süregelen egemenliğinin pratik üstünlüğü tehlikeye soktuğunu düşünürüz.

Son paragrafta durumu oldukça karmaşık anlattım. Yine de daha önce yaptığım basit özetlerin yeterli olduğuna inanıyorum. Seküler hümanistler de, hümanizm karşıtları da Aydınlanma anlatısının bir bölümüne katılırlar, yani iyi bir öbür dünya hayatı illüzyonundan kurtarıldığımızı ve dolayısıyla kendi kendimizi onaylayabilmemizin sağlandığını düşünürler. İyilikseverliğe ve adalete Aydınlanmanın verdiği destek formunu alabilir bu veya güç istencinin tamamen onaylanmasının yolunu açabilir... ya da “gösterenin serbest oyununun” veya benlik estetiğinin ya da güncel versiyon her ne ise onun onaylanmasının yolunu açabilir. Ama öbür dünyayı geçmişte kalmış illüzyon statüsüne indirgeyen ortamda kalır. Aşkınlık, bu ortamın tamamen içinde olan kişiler için neredeyse görünmez olur.

Bu üç köşeli resmi, çağdaş hümanizm karşıtlığının yeterince önemli bir hareket olmadığı gerekçesiyle kenara itmek isteyebiliriz elbette. Sadece revaçta olan bazı karşılaştırmalı edebiyat profesörlerine baksarsak, bu inandırıcı gelebilir. Ancak, özellikle de faşizmi ve onun yanı sıra, Bolşevizm gibi (ki tek örnek değildir kesinlikle) Aydınlanmadan esinlenilmiş hareketlere bile şiddet hayranlığının bulaştığını düşündüğümüzde, ben bu üçüncü akımın kültürümüzdeki ve çağdaş tarihteki etkisinin oldukça büyük olduğu kanısındayım. Ve “ilerici”, demokratik nasyonalizmin bile kanlı bir tarihi olduğunu göz ardı edebilir miyiz?

Ama üç köşeli resmi benimsersek, akla bazı ilginç sorular gelir. Köşelerin her birini açıklamak, diğerleri için az çok zordur. Özellikle de hümanizm karşıtlığını, Aydınlanma perspektifinden açıklamak kolay değildir. Dinden ve geleneklerden “kurtarılmış” olan insanlar neden geriye dönmek istemektedir?

Din perspektifinden bakıldığında sorun tam tersidir. Ortada fazla üstünkörü bir açıklama vardır: aşkınlığın reddi, bütün ahlaki standartların eninde sonunda ortadan kalkmasına yol açacaktır. Önce seküler hümanizme, ardından da onun dine gösterdiği saygıya ve değerlerine meydan okunacaktır. Ve sonuç nihilizm olacaktır.

Bu anlatının tamamen yanlış olduğunu söylemiyorum. Ama birçok şeyi açıklamaz bırakır. Hümanizm karşıtlığı yalnızca bir kara delik, bir değer yoksunluğu değil, aynı zamanda ölümün ve bazen de şiddetin yeniden kıymetlendirilmesidir. Ölüm ve şiddet karşısında kapıldığı ve yeniden söyleme döktüğü büyülenme, bize geleneksel dinin birçok fenomenini anımsatır ister istemez. Bu ilginin hümanizmin sınırlarının çok ötesine geçtiği açıktır. Az önce bahsettiğim gibi, onu Aydınlanmanın varislerinde de görebiliriz; ama geleneksel dinde de bariz şekilde yinelenip durduğunu görürüz. Gulag ve engizisyon, onun daimi gücünün kanıtlarıdır.

Ama kendinden yana fazlaca memnuniyet duyan bir dinsel açıklama, dışlayıcı hümanizm için bir kez daha sorun teşkil eder. Burada daimi, yinelenen bir şey varsa, kaynağı nedir? Sosyobiolojiden Freud'un ölüm ilkesiyle ilgili spekülasyonlarına dek, insanın kötülük eğilimine ilişkin birçok içkin kuram var elimizde. Ama bunlar da Karşı Aydınlanmacı yöne sahipler: Herhangi bir ilerleme, iyileşme umudunu oldukça kısıtlatırlar. Aydınlanmanın merkezinde olan fikre, kaderimizin efendisi olduğumuz fikrine gölge düşürme eğilimindedirler.

Aynı zamanda, aşkınlık perspektifinden bakıldığında, bazı kaygılar bariz görünür:

Dışlayıcı hümanizm aşkınlık penceresini, ötede başka hiçbir şey yokmuşçasına kapar. Üstelik bunu, sanki o pencereyi açıp bakmak ve sonra da diğer tarafa geçmek insan kalbinin bastırılmaz bir ihtiyacı değilmiş gibi yapar. Sanki bu ihtiyacı duymak bir hatanın, yanlış bir dünya görüşünün, kötü koşullanmanın veya daha da kötüsü, bir patolojinin sonucuymuş gibi. İnsanlık durumuyla ilgili, birbirinden radikal ölçüde farklı olan iki perspektif. Kim haklıdır?

Eh, yaşadığımız hayatı hangisi daha iyi anlamlandırabilir? Bu açıdan bakıldığında, modern hümanizm karşıtlığının varlığı bile dışlayıcı hümanizmi çürütür gibi görünür. Aşkın bakış açısı doğruysa, insanların yaşamın ötesindeki bir şeye yönelme ihtiyaçları ortadan kaldırılamaz gibidir. Bu ihtiyacın inkârı insanı bunaltır. Hatta yaşamın metafizik üstünlüğünü kabul eden kişiler bile bu yaklaşımı hapsedici bulabilirler. İnançsızlığın eninde sonunda kendini yok edecek olması fikri, dinsel yaklaşımın hümanizm karşıtlığını şaşırtıcı bulmayı bu anlamdadır.

Bu yaklaşımı benimsediğimizde yorumlarımızda daha ileri gitmek, insanın ölüme ve şiddete ilgi duyma yönündeki daimi eğiliminin temelde *homo religiosus* [dinsin insan] vafımızla doğamızdan kaynaklandığını öne sürmek isteriz. Aşkınlığı benimsemiş birinin bakış açısı

sından bakıldığında, bu öte arzusunun en yoğun yaşandığı zamanlar arasında, bizi oraya götürmediği zamanlar yer alır. Dinin ve şiddetin birbirinin alternatifi olduğu anlamına gelmez bu. Tersine, en eski dinlerin insan kurban edilmesinden toplumlararası katliamlara dek, şiddetle derinden iç içe olduğu anlamına gelir. Çünkü en eski dinlerin, öteye yönelik biçimleri oldukça kusurluydu. Çeşitleri biçimleriyle şiddet kültürünün dinle yakınlığı oldukça barizdir.

Öte yandan bu şu anlama da gelebilir: Şiddet eğiliminden tümüyle kurtulmanın tek yolu aşkınlığa yönelmekte, yani iyi bir öbür dünya hayatını tüm kalbimizle sevmekte yatar. Burada adım attığımız alanı, din ve şiddet alanını, René Girard çok ilginç bir şekilde keşfetmiştir. Aşağıda buna geri dönmek istiyorum.²²

Ama hangi açıklayıcı yaklaşımı benimsersek benimseyelim, günümüzde Aydınlanmayı anlamaya yönelik herhangi bir ciddi girişimin, içkin Karşı Aydınlanma derinlemesine incelenmedikçe başarısız olacağını yeterince açıklayabildiğimi umuyorum. Klasik çift kutuplu mücadele senaryoları; bu iki büyük hasmın, her nasılsa aralarına aldıkları bu üçüncü rakiple olan benzerliklerinden ve farklılıklarından öğrenebileceğimiz her şeyi gölgeler.

4

ii. Sakatlamaya Karşı

Yukarıdakilerden ortaya çıkan şey, dışlayıcı hümanizmin dine yaptığı saldırıların inançsızlık kampındaki bazı derin ayrılıkları sergilediğidir. Bu kendi başına sorun olmayabilir. İlkesel olarak bu yaklaşımlardan biri doğru, diğeri yanlış olabilir. Ama ben iki tarafın, “hümanist” ve “Nietzsche’ci” tarafların birbirine epey zorluk çıkardığı kanısındayım. İyilikseverlikten, eşitlikten, hümanizmin hedeflerinden vazgeçmek kolay değildir. Ama yine de içkin isyan güçlü gerekçelerle güdülenmiştir. Burada çözülmemiş bazı ikilemler vardır.

Bunlar son bölümde saptadığımız, insanın etik durumuna ilişkin herhangi bir anlayışın karşısındaki kritik ve karmaşık meselelerden doğarlar. Bunlar: Tamlik anlayışının bütünsel olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği ve karşısındaki engellerin, olumsuz motivasyonların tamamen alt edilip edilemeyeceği ve eğer alt edilemezlerse, onları bastırmanın kabul edilemez bir fedakârlığı gerektirip gerektirmeyeceğidir ((c), (d) ve (e) meseleleri).

İkilemlerden, gerilimlerden, hatta imkânsız başarıma çabalarından bahsedebiliriz. Temel form, ona ne isim verirsek verelim, şu gibidir: İnsanlar için belirlediğimiz en yüksek tinsel ya da ahlaki hedefleri, insanlığımız için vazgeçilmez olan şeyleri ezmeyen, tahrip etmeyen ya da reddetmeyen bir dönüşüme giden yolu göstererek nasıl tanımlayabiliriz? “Buna “maksimal talep” diyelim.

Bu talep neden bizim için önemlidir? Bunun sebeplerini, önceki bölümde açıklamaya çalıştığım bütünlük özlemimizde bulabileceğimiz kanısındayım. Modern kültürde, en yüksek ideallerimizin peşinde koşarken bedeni veya sıradan arzuyu ya da gündelik yaşamın tatminlerini reddetmekle hata yaptığımız hissi hâkimdir. Buna neden bu kadar önem verilir? Sonuçta Platon *Devlet*’te, (onun kültüründe de) merkezi olan insani arzuları, aile kurma, mülk edinme ve bunu çocuklarına bırakma arzusunu kenara itmeye gayet hazır gibidir; sırf devlette daha yüksek, daha kusursuz bir ahengin egemen olması adına.

Antikler buna kesinlikle katılmıyorlardı elbette. Aristoteles, Platon’un bazı sıradan tatminleri iyi hayattan çıkarma girişimini şiddetle eleştirir ve *Politika*’nın 2. kitabında, Platon’un ailenin ve özel mülkiyetin yasaklanması önerisini tamamen reddeder. Ama bizim durumumuzdaki sebepler, köklerimizin Hristiyan kültüründe olmasından kaynaklanır. Bir enkarnasyon dini, bedeni basitçe kenara itmez. İncil’de İsa’ya atfedilen “merhamet” hissi bağırsaklardan gelir; eskatolojik perspektif bedensel dirilişi savunur. Reformasyon sıradan yaşama önem verirken Aristoteles’ten çok daha ileri gider; üretim ve aile alanını iyi hayata dahil etmekle kalmayıp, Aristoteles’in aksine ona saygınlık atfeder. Katolik Kilisesinin ortaçağdan beri süregelen merkezi bir geleneğinin Aristoteles felsefesinde temellenmiş olması şartıdır.

Hristiyanlığa yöneltilen eleştiri, bedenin bu merkeziliğini, sıradan bedensel tatminlerimizin tasfiye edilemezliğini alıp inancın kendisine karşı kullanmış, onu Platonculuğun dönüştürülmüş hali diye damgalamıştır. Nietzsche bu yakınlıktan sık sık bahseder; Nussbaum da yukarıda bahsettiğim eleştirisinde ona değinir. Bu eleştiriye öylesine yıkıcı kılan şey, kültürümüzün genel olarak bu merkeziliği şiddetle onaylamasıdır. Maksimal talebin üzerimizde etkili olmasının sebebi budur: İdeallerin peşinden, sıradan tatminlerin tasfiyesi ya da kötülenmesi pahasına koşulamaz.

Önceki sayfalarda özetlediğim tartışmayla ilgili mesele, bu talebin karşılanmasının çok da kolay olmamasıdır. Bunun gerçekleştirilebilir

olmadığı, en yüksek emellerimizi insani tatminlere saygı duymakla ilişkilendirmenin imkânsız bir misyon olduğu ihtimaliyle yüzleşmemiz gerekir. Bir başka deyişle, ya sıradan insan yaşamımızın gelişimi için ahlaki hedeflerimizde kısıntıya gitmemiz ya da yüksek hedeflerimize ulaşmak için bu gündelik gelişimin bir kısmını feda etmemiz gerektiği ihtimaliyle yüzleşmeliyiz. Bunu bir ikilem olarak düşünürsek, iki beladan birini tercih etmek gerekir belki de.

Dinsel inanca karşı yöneltilen ve görünüşte çelişkili olan iki suçlamanın, onun gündelik insan yaşamını aşağıladığı suçlamasıyla, insan doğasını sansürlediği ya da sterilize ettiği suçlamasının aslında bu ikileme işaret ettiğini düşünüyorum. Ortak suçlama şudur: En yüksek hedeflerimizi, onlara ulaşmak için insanlığı sakatlamak zorunda kalacağınız şekilde tasarladınız (aşağılayıcı kınama); o yüzden doğal olarak, taleplerinizi gizliden gizliye azaltmak, insan duyumsallığı ve saldırganlığının gücünü kendinizden gizlemek zorunda kalıyorsunuz. Böylece günahlarından arınmış insanlarla sıradan insanları yaklaştırmaya çalışıyorsunuz... dolayısıyla sansürcü suçlamasını hak ediyorsunuz. Aslında ortada bir ikilem vardır: Bir beladan kaçayım derken diğerine yakalanırsınız.

Dine karşı bu suçlamaları yönelten dışlayıcı hümanistler kendilerinin bu suçlamalardan muaf olabilecekleri izlenimini verirler: En yüksek emellerimiz konusunda ikilemden kurtulabilen ve sıradan insan gönencine tamamen saygılı, uygun bir tanım bulduklarını varsayar gibidirler. Yukarıdaki argümanın getirdiği yük, çoğunlukla bir illüzyon olmasından kaynaklanır. Onların en yüksek emelleri de sıradan insan yaşamını sakatlama riskini taşır. Bunu kendilerinden gizlerler, ya onların hedefine ne kadar uzak olduğumuzu fark etmediklerinden -geleneksel tabirle, insanoğlunun ahlaksızlığını azımsadıklarından-, ki bu durumda sansürcülük kınamasını hak ederler; ya da hedefe ulaşmanın bedellerini olduğundan az gösterdiklerinden, ki bu durumda küçümseyici olma suçlamasını hak ederler.

Ve bu iki hataya birden düşülebilir elbette, Aydınlanmanın ahlak mühendisliğinin daha mekanikçi formlarında görebileğimiz gibi; bunlara göre, örneğin Helvétius'un fikrinde, insan doğası temelde şekil verilebilirdir. Reform meselesini yalnızca uygun alışkanlıklar oluşturma meselesi olarak gördüklerinden, sıradan insan doğası bu hedefe çok uzak değildir. İlk günah doktrinini, insanoğlunun ahlaksızlığını abarttığı gerekçesiyle reddederler. (Yani sansür uygularlar.) Ama sırf bu sebepten dolayı, sosyal mühendisliklerinin, arzuları ve amaçları

dışarıdan kolayca biçimlendirilemeyen insanlarda yaratacağı korkunç etkiyi göremezler. (Yani siyasetleri sakatlayıcıdır.)

Bir başka deyişle, paradoksal bir şekilde iki belaya birden yakanabilir, iki hataya birden düşebiliriz. Aslında Aydınlanmadan kaynaklanan, daha indirgeyici akımlara sık sık yöneltilen eleştiri budur. Onlar çıtayı alçaltırlar: İçinde yaşayan herkesin kendi çıkarına hizmet etmekle başkalarına da fayda sağlayacağı, çıkarların uyum içinde olacağı bir dünyayı hedeflerler. Böylece insanlar nihayet tatmin olacaktır ve huzursuzluk verici gelişme arayışı nihayet istikrarlı bir forma bürünecektir. Tarih sona erecektir. Bu yaklaşım türü günümüzdeki, serbest ticaretle ve küreselleşmeyle ilgili iyimser söylemlerin bir çoğunda görülür: Her yerde pazar demokrasileri egemen kılındığında, savaşmak için sebep kalmayacaktır. Barışçıl üretimin ve karşılıklı zenginleşmenin ebedi hâkimiyetinin şafağı sökecektir.

Birçok kişiye göre bu, hedeflerimizde çıtayı fazla alçakta tutmaktır. Fukuyama çağımızın “son insanlar”ın çağı olduğunu söyler. Ve bu yöndeki eleştiri 18. yüzyıldan beri durmadan yapılmaktadır: Rousseau, Kant, Marx, Nietzsche; listenin sonu yoktur neredeyse. Ama aynı zamanda, eleştirmenler sık sık bu indirgeyici kuramların insan motivasyonlarının geniş kapsamını kavramayı beceremediklerini belirtmişlerdir: Anlam ve öz olumlama arayışı, insan haysiyetinin talepleri ve küçük düşmenin yarası ve elbette cinsel arzunun ve savaş sevgisinin daha da geniş kapsamı söz konusudur oysa. Kuramlarda bunlar küçük, dizginlenebilir kabahatler olarak görülür; daha tehditkâr formları da patoloji sayılır. Dolayısıyla kuramlar onları bastırmanın ya da kökünü kazımanın gerçek bedellerini ölçmekte tamamen başarısız olurlar. Normalleştirilmiş (Foucault’nun kullandığı anlamda) insanları nihai tatmine ulaştırmış insanlar olarak görürler.

Dışlayıcı hümanizmin daha az indirgemeci formları bu yetersizlikleri paylaşmazlar. İndirgemeci mekanikçi tarzdan ayrıldıkları noktalardan biri, önceki bölümde gördüğümüz gibi, rasyonel özgürlükte ve/veya ahlaki otonomide ve/veya estetik deneyimde kritik bir tatmin görmeleridir. Ama bu, en yüksek hedeflerimizin maksimal talebi karşılayabilecek bir formülasyonunu buldukları anlamına gelmez. Romantik dönemden beri, rasyonel özgürlük ya da ahlaki otonomi disiplinlerinin kendini ifade edişinin ve duygusal spontanlığın bedellerini değerlendiren kişilerin yarattıkları zengin ve karmaşık bir külliyyat söz konusudur. Schiller bir örnektir.

Schiller'den esinlenip bir dönüşümün -Schiller'in durumunda, estetik boyuta, güzellik diyarına geçişin-, doğamızın iki yönünü bir araya getirip maksimal talebi karşılayabilecek bir dönüşümün peşine düşenler vardır. Marx gibi devrimciler de bu yoldan gitmiştir elbette. Ama bu umutlar oldukça problematiktir ve daha az indirgemeci bir insan motivasyonu yaklaşımını benimsemiş kişiler maksimal talep karşısında umutsuzluğa düşmeye, onun bize imkânsız bir misyon biçtiğini ve hedeflerimizin çitasını alçaltmanın daha akıllıca ve daha az yıkıcı olduğunu düşünmeye meyillidir.

Veya Nietzsche'ye uyup, maksimal talebe temel bir kısıtlama getirilmesini, onun *herkesin* yüksek hedefleriyle ve sıradan tatminleriyle uyumlu olması şartını reddedebiliriz. Bu evrensel gereklilik kenara itildi mi, gerçekten sıra dışı insanlardan oluşma elit bir zümrenin fedakârlıkta bulunmadan veya fedakârlığı memnuniyetle kabul ederek kusursuzluğun peşine düşebilmesinin yolu açılır. Bunda başarılı olmalarının kitleler için sorun yaratabilecek olması önemli değildir. Nietzsche'nin etkilediği kişiler, içkin Karşı Aydınlanmanın düşünürleri evrenselciliği reddetmekte o kadar acele etmeseler de, modern hümanizm disiplinlerinin bastırdığı daha vahşi, daha dizginsiz öz olumlama formlarına alan açmak isterler.

5

Yani maksimal talebi karşılayabilecek bir dışlayıcı hümanizm formunun tasarlanıp tasarlanamayacağı belirsizdir. Peki ya Hristiyan inancı? Bu işin altında kalkmakta daha avantajlı mıdır? Öyle görünebilir, çünkü Hristiyanlık çok daha dolu bir insan yaşamı dönüşümünü hedeflediğinden en dar görüşlü, en bencil ve en şiddet düşkünü kişilerin bile dönüştürülebileceklerini düşünmek mümkün hale gelir. Ama bu dönüşüm tarihte tamamlanamaz. Hristiyanlık ikilemi tamamen çözecek ve maksimal talebi karşılayacak küresel bir çözümü, genel bir varlık organizasyonunu şimdi ve burada sunmaz. Bireyler ve kiliseler olarak bizlere krallığın tamlığına giden yolu açık tutmanın yollarını gösterebilir ancak.

Yani Hristiyanlar ikilemin, genellikle anladığımız anlamda “çözümüne” sahip değildir ve bunun iki sebebi vardır: Birincisi, gösterdikleri yönün doğruluğu kanıtlanamaz, inançla seçilmelidir; ikincisi de bununla bağlantılı olarak, bu yönün anlamını tümüyle ortaya koymayız. Kural bütünleriyle ya da tamamen belirli bir yaşam formuyla

gösteremeyiz, bazı öncü insanlarla cemaatlerin örnek alınası hayatlarını işaret edebiliriz ancak.

Ama güçlükleri azımsamak olur bu. Hıristiyanlığın çoğunlukla Platonculuğun bir formu olarak görülmesi, hatta cezaya ve fedakârlığa böylesine önem verdiği için ondan daha kötü olduğunun düşünülmesi yalnızca eleştirmenlerin anlayışsızlığından veya kötü niyetinden kaynaklanmaz. İncil'in mesajı insanlık tarihinde çağlar boyu devamlılık gösteren kategorilere uymaz ve onların çerçevesinden bakıldığında anlamlı gelmesi için, ona bağlı olan kişiler tarafından bile çarpıtılır tekrar tekrar.

Hıristiyan inancının açıkça yanlış versiyonlarının bulunduğu anlamına gelir bu. Ama onların yerine tek bir doğru versiyonu koyabileceğimiz anlamına gelmez. Bu kategorilerin, eksen çağ öncesi dinsel yaşamımız da dahil olmak üzere tarihimizden kaynaklanan etkisi öyle büyüktür ki, Hıristiyan vahiylerinin gerçekten ne anlama geldiğini kavramakta zorlanırız. Yanlış kategoriler bize "daha doğal" gelir çoğunlukla. Dolayısıyla belirli bir muğlaklıkla ve akıl karışıklığıyla faaliyet gösteririz. İlahiyatla ilgilenmenin koşuludur bu.

Ama bazı yanlış anlamaları saptayabiliriz ve bunların bir kısmını az çok net bir şekilde açıklayabiliriz; diğerlerini açıklamaksa, Hıristiyan mesajını eski tarihimizin matrisinden ayırmayı gerektirir.

Önemli çarpıklık mahallerinden biri, dönüşüm kavramının kendisini çevreler. Platon, beden ve sıradan yaşamın feda edilmesine yönelik sitelemelerimize horgörüyle karşılık verirdi. Onun öngördüğü, kişiyi gerçek bir bilgi âşığı haline getiren dönüşüm, bizim için çok önemli olan bazı şeylerin artık önemli olmaması anlamına gelir. Geniş kapsamlı dönüşümün doğasında vardır bu. Şimdiki arzularımızı tatmin edemeyeceğimizi belirterek itiraz etmek anlamsızdır; bu arzular geçecektir, çünkü onların aslında önemli olmadıklarını, iyi ideasına tamamen uymak anlamına gelen insan ideasını gerçekleştirmek için gerekli olmadıklarını zamanla göreceğizdir.

Ve herhangi bir kapsamlı dönüşümün bu özelliğe sahip olacağı, şimdi önemli olan hedef ve tatminlerin ileride önemsizleşmesini gerektireceği kesindir. Dolayısıyla "l'homme moyen sensuel" in [Hisleriyle hüküm veren sıradan insanın] yaşamının değerini savunmak istiyorsak, böyle büyük dönüşümlerin hepsini reddetmemiz gerekir. Radikal Aydınlanmanın Platon karşıtı mantığı bu çıkarımda bulunur. Bu durumda Hıristiyanlar gizli Platonculara dönüşmeden, dönüşümden nasıl bahsedebilirler?

Varlığımızın dönüşümünü kabul eden herhangi bir etik yaklaşımın bu özelliğe sahip olacağı açıktır: Yenilenmemişlerin arzuladığı şeyler, dönüşmüşleri etkilemeyecektir artık. Arzumuzun kendi hazzımıza odaklandığını öne süren en indirgemeci kuramda (akla yine Helvétius gelir) bile şu kabul edilir: Daha iyi eğitime ya da tatmine ulaşmanın somut koşullarının daha iyi anlaşılması, örneğin ihtiyaçlarımızı karşılamak için komşularımızı soymakla ilgilenmemizi ortadan kaldıracaktır. Daha kapsamlı dönüşümlerse kişinin arzu kategorilerini tümüyle yitirmesini içerecektir.

Hristiyan perspektifinden bakıldığında, azizin normalde egomuzu yatıştırmak için arzuladığımız övgülere ve takdire ya da maço gücünü sergilemeye olan ilgisini yitirdiği savunulabilir. Platonculuğun hatası, yitirilmesi sorun teşkil etmeyecek şeylerle bizim için gerekli olan şeyler arasındaki çizgiyi, arzumuzu ve özellikle de bedensel arzuyu kıstas alarak çizmesidir. (*Devlet*'in gerçek Platon'u bu arzuları yitirmemizi değil, tümüyle aklın denetimine girmelerini önerir elbette.) Hristiyan perspektifindeyse, ego şişirmenin tatminlerini eninde sonunda kenara itip önemsizleştirecek olan *agape*'nin kendisi, bedensel arzu olarak rezahür eden bir sevgiyle ilişkilidir. Dönüşüm çok farklı bir ekseninde, beden/ruh ekseninde değil "ten/tin" ekseninde gerçekleşir ki bunlar birbiriyle oldukça alakasızdır. Yalnızca Hristiyan olmayan kişiler tarafından değil, Hristiyanlar tarafından da hâlâ "tenin" "bedenle" özdeş tutulması, eski kategorilerin yaşamımızda ve düşünce tarzımızda hâlâ ne kadar etkili olduklarını gösterir. Üstelik bu yalnızca geçmişin bir kalıntısı değildir. Modern bağlantısız akıl disiplinlerinin, modernitedeki beden/zihin ayrımını iyice güçlendirdiği söylenebilir.

Fedakârlık konusunda da bir yanlış anlama vardır. Bunun merkezi bir kategori olduğu barizdir: İsa insanları kurtarmak için canını feda etmişti. Hristiyanlara çoğunlukla, önemli bir şeyden feragat etmeleri çağrısı yapılır. Hristiyan feragati ilk yanlış anlamayla uyumlu şekilde, daha Platoncu ya da stoacı bir ideale doğru kayabilir kolaylıkla. Yaşamdaki bazı tatminleri "aşağı" oldukları, nihai analizde insan yaşamının gerçek anlamıyla ilgilerinin bulunmadığı, nihayetinde gerçek hedefimize engel oldukları gerekçesiyle reddederiz. Neyin reddedildiği önemli değildir. Ama İsa'nın fedakârlığını saçmalaştırmaktır bu. Vazgeçmenin mutlak bir sevgi eylemi olarak önem taşımasının sebebi tam da insan yaşamının çok değerli olmasıdır, Tanrı'nın bizim için tasarladığı planın parçası olmasıdır. Sokrates'le İsa'nın ölümlerinin arasındaki fark, bu hususun çok net anlaşılmasını sağlar. Biri baldıran

zehrini içmek üzereyken, arkadaşlarını daha iyi bir yere gittiği konusunda, bir filozofun sakinliğiyle temin etmiştir; diğeryse bahçede acı çekmiş, kupayı kendisinden uzaklaştırması için Baba'sına dua etmiş, ama sonra "Senin istediğin olsun," diyerek kupadan içmiştir.

Bu fikir anlaşılması güç görünür çoğunlukla. Gönencin sağladığı şeylerde bir terslik olsa, onları neden bırakmak gerektiğini anlamak kolay olurdu. İnançsızlığın Hristiyan feragatine getirdiği yorum budur; onu insani tatmin hakkında verilmiş olumsuz bir hüküm olarak görür.

Ve bu konudaki yaklaşımı, insan gönencinin birçok yönünden çağlar boyunca huzursuzluk duymuş, ona karşı kararsız ve ikircikli hareket etmiş olan Hristiyan duyarlılığına yaklaşmış olur. Örneğin cinsel tatmini ele alalım. Ortaçağ kilisesi cinsel ilişkinin tek hedefinin üreme olması gerektiğini ve üreme amaçlı cinsel ilişkiden bile çok zevk alınmaması gerektiğini öğretti asırlarca. Refomcular evli çiftlerin arasındaki cinsel ilişkileri eski haline döndürmeye çalıştılar, ama pratikte Tanrı'nın şanı için cinsel ilişkiye girilmesine vurgu yapılması, ondan alınan hazzı azaltıyordu.

Atalarımızı küçümsemeye çalışmıyorum, çünkü cinsel tatmin ile dindarlığı aynı hayat içinde bağdaştırmaya çalışmanın gerçekten gerginlik verici olduğunu düşünüyorum. Aslında bu daha genel bir gerilimin, genel insan gönenciyle Tanrı'ya adanmışlığın arasındaki gerilimin hissedildiği noktalardan yalnızca biridir. Bu gerilimin özellikle cinsel alanda belirgin olmasının sebebi kolayca anlaşılabilir. Yoğun ve derin cinsel tatmin, partnerimizle girdiğimiz ilişkiye iyice odaklanmamıza yol açar; mahrem şekilde paylaştığımız şeyle güçlü, sahiplenici bir bağ kurmamıza yol açar. Burada Nussbaum'un yukarıda alıntıladığım fikrine yaklaşıyoruz. Eski keşişlerle münzevilerin cinsel feragati daha geniş kapsamlı olan Tanrı sevgisinin yolunu açmak olarak görmeleri boşuna değildi.

Tatminle dindarlık arasındaki gerilim günahın, yani Tanrı'dan ayrı düşmenin çarpıttığı bir dünyada bize şaşırtıcı gelmemelidir. Ama bunu yapısal bir uyumsuzluğa dönüştürmekten kaçınmalıyız. Oysa bir yandan dışlayıcı hümanizmin, diğer yandansa muhafazakâr Hristiyanlığın büyük bölümünün duyarlılığının yapmaya meyilli olduğu şeydir bu. İlki, Tanrı'ya adanan şeyin insani tatminden eksilmesi gerektiğini varsayar. İkincisiye arzunun reddine ve kısıtlanmasına öyle odaklanmıştır ki, bunlar seküler duruşun ikiz görüntüsüne dönüşebilirler kolayca: Tanrı'ya uymak, kendini reddetmektir.

Bu iki duruş da tutarlı görünür. Aralarında gerilim olsa da, kendi içlerinde gerilim yok gibidir. Ama tatminle dindarlığın yapısal olarak uyumsuz olmadıklarını ve ayrıca Tanrı'ya uymanın çoğunlukla feragati içerebileceğini düşünürseniz, tutarsız görünebilecek ve oldukça gerilimli bir duruşu benimsemiş olursunuz. Gerilim yalnızca kalabalık iki cenahın, bu hedeflerden birinin diğerine boyun eğmesi gerektiği anlayışıyla savaşıyor olmalarından kaynaklanmaz. İki hedefi bağdaştırmanın, yukarıda cinsellik konusunda gösterdiğim gibi, gerçekten zor olmasından da kaynaklanır. Her ne kadar bu kutuplaşma gerilimi kuşkusuz artırmış olsa da, sonuçta ideolojik kutuplaşmaya her şeyden çok bu gerçek varoluşsal gerilim yol açmıştır.

Bu bizi üçüncü bir yanlış anlamaya getirir ki bu özellikle Hıristiyanlıkla ilgili olmasa da genel olarak etik düşünüşümüzü etkiler. Bazı arzuları, örneğin komşumuzu sevmeyi, başkalarına karşı müşfik olmayı vs. iyi olarak görürüz; bazılarını ise örneğin gururu, şiddet eğilimini vs. kötü olarak görürüz. Hedef kötüləri ortadan kaldırıp, iyileri desteklemektir. Ebeveynler çoğunlukla bu yaklaşımla oğullarını savaş oyuncaklarından uzak tutar ya da birçoğu şiddet içeren geleneksel çocuk masallarını sansürler.

Hedefi iyi alışkanlıkları benimsetip kötüləri ortadan kaldırmak olan en indirgemeci Aydınlanma kuramlarının yaklaşımı da budur. Ama çok daha kapsamlı bir dönüşüme yer veren herhangi bir kuram için durum daha karmaşıktır. Arzuların kendilerinin dönüşmesi gerekmektedir. Cinsel arzu daha derin, daha kapsayıcı bir sevgiye dönüşmelidir; öz olumlama sevdiğimiz kişilere bağlılığa dönüşmelidir, sempati çevremizdeki insanların yaşadıkları güçlüklerle karşı uyanık olmalıdır vs. Bu süreç herhangi birimizde başladığında -ve bu büyüme doğrultularının en azından birinde başlamalıdır-, gerçekliğimiz karmaşık demektir. Artık mesele bir şeyleri benimsemekten veya ortadan kaldırmaktan ibaret olamaz. Dolayısıyla cinsel hayatıma son vermekle yetinmem onun kötü ve saplantılı, bencilce yönlerini ortadan kaldırır, ama büyüme sürecimin tamamını da sona erdirir. Bu süreç yönetilebilir, değiştirilebilir, hızlandırılabilir, ama doğrudan doğruya sekteye uğratılmamalıdır. İncil açısından bakarsak, buğdaylarla deliceler öyle ayrılmaz şekilde iç içe geçmişlerdir ki, buğdaylara zarar vermeden deliceleri sökmek imkânsızdır.²³ İnsani gerçekliğin bu temel ikilemi, mutlak kötülük durumu haricinde (ki bu gerçekten mümkün müdür bizim için?) hep akılda tutulmalıdır.

Bu üç hususu ele aldıktan sonra, gerçekten güç meselelere geliyoruz. Dini, insani duyumsal yaşamı reddetmekle ve kısıtlamakla suçlayan kişiler yalnızca Platoncullaştırıcı illüzyonun ya da fedakârlığın doğasını yanlış anlamanın kurbanı değildir. Hristiyan dönüşümü bir başka bakış açısına göre de kurtuluştur. Ve kurtuluş lanetlenme olasılığına, dolayısıyla da ilahi cezaya işaret eder. İslah olmayan kişileri böyle ağır bir cezanın beklediği fikri, dinin sıradan insani tatmini olumsuzladığı ve sansürlediği fikrine katkıda bulunmuştur. Bu meseleyi daha çok aydınlatmak için geçmişe, Hristiyan vahyinin muğlak doğum sürecine ve daha önceki fedakârlık ve ilahi şiddet anlayışlarını kısmen reddetmesine bakmamız gerekiyor.

(A) Bir bakıma, yöneltilen suçlama inkâr edilemez görünür. Geçmişe baktığımızda, dinin çoğunlukla bir şekilde fedakârlığı içerdiğini görürüz. Bir şeylerden vazgeçmek zorundayızdır; Tanrı'yı yatıştırmak veya beslemek ya da O'nun gözüne girmek için. Ama bu talep tinsel veya ahlaki bir kılıfa bürünebilir: Radikal ölçüde kusurluyuzdur, Tanrı'nın istediği düzeyde değilizdir. Dolayısıyla kötü kısımları veya kötü kısımların cezası olarak, bir şeyleri feda etmemiz gerekir.

Değersizlik hissi burada önemli rol oynar. Ama aynı zamanda, insanlar yıkıcı güçlerin tehdidi altında olmuştur hep. Azgın fırtınalar, depremler, kıtlıklar, seller vardır. İnsan ilişkilerinde de, son derece yıkıcı kişiler ve eylemler görülür: istilalar, yağmalar, fetihler, katliamlar. Veya belki de nihai entropinin tehdidini hissederiz.

Bunlar tanrılara olan borcumuz veya kusurlarımız yüzünden kötü olan kaderimizin korkunç taleplerine atfedilerek anlamlandırılabilirler. Bu anlatı Nietzsche'nin fikrine, acılarımızı katlanılır kılmak için onlara anlam yüklediğimiz fikrine uyar. Ama tam tersini de düşünebiliriz: Duyduğumuz eksiklik, yetersizlik hissi ilkindir ve ona biçim kazandırmamız gerekir. Mesele önce acı çekmemiz, sonra da anlam aramamız ve dolayısıyla acının cezaya dönüşmesi değildir; acıyı (veya yetersizlik hissini) hak ediyordunuz, dolayısıyla bütün bunları biçime sokmak veya telafilerini bulmak için belirli acı çekme tarzlarını ararız. Dolayısıyla cezamız bu acıyla özdeş hale gelir. Böylece doğal yıkıcı güçlerin vahşi yıkım ruhuyla dolu oldukları düşünülür zamanla.

Dolayısıyla din, bu taleplerle/kaderlerle özdeşleşmemiz anlamına gelebilir. Böylece Kali-Şiva örneğindeki gibi, yıkımı da yüce olarak görürüz. Ve kendinizi bununla özdeşleştirebildiğinizde, yıkıma uğrayan her şeyi reddetmekle kendinizi arındırıyorsunuzdur. Vahşi yıkıma anlam ve gaye yüklenir. Bir bakıma ehlileştirilir, gizemin parçası olurken bile bir açıdan daha az korkutucu hale gelir.

Bu dışsal bir yüksek iradeye, gayeye veya talebe boyun eğmek anlamına gelir elbette; odakta bir kaymayı gerektirir. Ama şiddetle ve yıkımla ve bunların içimizde uyandırdığı yoğun dehşetle başa çıkmanın bize güç hissi, kontrol sahibi olma hissi veren bir yolu da vardır. Yıkım korkusuyla yüzleşiriz; şiddet yoluyla ölme olasılığını kabulleniriz. Hatta daha şimdiden ölümün pençesinde olduğumuzu düşünürüz: Bizler “izne çıkmış ölülerimizdir”. Prusya ordusunun bir taburuna “Totenkopf”, yani “kurukafa” adının verilmesindeki sembolizmi düşünün.

O zaman şiddet unsurunu yaşarız, ama krallar gibi, korkmadan, ölümle uğraşan eylemci failler olarak; ölümün efendileriyizdir. Önceden korkutucu olan şey artık heyecan vericidir, vecde getirir; esrikliği yaşarız. Yaşamlarımıza anlam katar. Aşmanın anlamı budur.

Korkuyla yüzleşmenin bir yolu, şiddetin yol açtığı içsel kargaşayı, şiddeti esrarlı gücünden yoksun bırakarak ya da özünde iyicil olan, daha yüksek bir güçle özdeşleştirerek dindirmektir. Diğer yolundaysa şiddetin gizemli gücü korunur, ama korku alanı tersine çevrilir; önceden bizi ürküten şey artık coşturur; artık ona göre yaşar, normal sınırları onun sayesinde aşarız. Gündelik yaşantımızda hayal bile etmediğimiz şekilde savaştığımızı sağlayan savaş hiddeti, gözümüzü döndüren öfke bundan kaynaklanır.

İnsan kurban eden bazı kültürlerde görüldüğü gibi, bu iki tepkiyi birleştirmenin yolları da vardır. Bir yandan, kanımızı sunduğumuz tanrıya biat ederiz; ama kurban eden kişiler şiddet faillerine de dönüşürler; ona öylece boyun eğmek yerine icra ederler; ellerini kana bularlar, ama niyetleri kutsaldır. Kutsal bir katliam bu korkuyla yüzleşmeye yönelik iki stratejiyi birleştirdiğinden, hiçbir şey ondan daha tatmin edici değildir. René Girard dinle şiddetin birleştiği bu alanı irdelemiştir.²⁴

Dolayısıyla din çok eskilerden beri adakla ve bedensel zarar vermekle ilgilidir; bunun sebebi, kusurlarımız yüzünden Tanrı'ya bizimle aynı fiziksel yapıya sahip bir şey sunmak istememiz ve şiddetle yıkımın içimizde uyandırdığı derin korkuyla başa çıkmaya yönelik stratejilerimizde bunları tanrısal olanla özdeşleştirmemiz veya esrarengiz güçlerini içselleştirmemiz ya da her ikisini birden yapmamızdır.

Ama bu bağlantıyı koparmaya veya en azından arındırmaya çalışın bir karşı hareket de oldu. Kadim Musevilik bize verilen bu kutsal görevin sorgulanmasını başlatır. Sahte tanrılar vardır ve onların aldıkları bedel, örneğin Baal'e verilen adaklar, şiddet yoluyla gerçekleştirilen soygundan başka bir şey değildir. Moriah Dağı'nda İbrahim'e belirttiği gibi, Tanrı'nın istediği bu değildir.

Bu eleştiri, yalnızca Tanrıları ya da ruhları yatıştırmamız gereken durumlarda başvurulmuş, tinsel ve ahlaki kisveye bürünmüş adak formlarıyla ilgilidir. Ama Hristiyan geleneği tinselleştirilmiş birçok formu korur ve bunlarda fedakârlık, kusursuzluğa giden yolun parçasıdır veya Tanrı'nın *kenosisine* (kendini boş kılmasına) verdiğimiz tepkidir. “Krallığın hadımlarına” dönüşebiliriz. Ancak sonradan bu yollardan bazılarını da sahtelik suçlaması yöneltilir; örneğin Reformasyon, Katolikliğin “yüksek” feragat çağrısını eleştirir.

Yukarıda gördüğümüz gibi, modern Hristiyanlıktaki insanmerkezliliğe geçiş ve onu takip eden inançsızlık, bu eleştiri hattını giderek ilerletir. Hristiyan inancının eski formlarını ve sonunda her türlü dini, normal tatminlerinin tadını çıkaran, gerçek, sağlıklı, nefes alan, seven insanları sahte Tanrıların sunaklarında kurban eden sahte bir tinsel mükemmeliyetçilik olarak betimler. Bütün dinler nihayetinde maktulün kafatasından kan içen Moloch'tur.²⁵ Kitabı Mukaddes'in Fenike tarikatlarına yönelttiği eleştiri, şimdi aşkınlık inancına yöneltilir.

Bu noktada, Nussbaum'un ve başkalarının aşkınlık eleştirilerinde gördüğümüz gibi, dışlayıcı hümanizmin ötesindeki her şey bu eleştirinin hedefi olabilir.

Buradaki geçiş (ki bizi inancın tamamen dışına çıkarır,) belki de şu şekilde anlaşılabilir: Hristiyan ifşasının temel unsurlarından biri, Tanrı'nın yalnızca iyiliğimizi, insan gönencini içeren bir iyiliği istemekle kalmayıp, bunu garantilemek için oğlunu sıra dışı bir şekilde insana dönüştürerek acı çekmesine yol açmaya istekli olduğu fikridir. Bu unsur zamanla öyle bir şekilde yorumlandı ki, Tanrı'nın fedakârlığına ve acısına ilişkin merkezi inançlar savunulamaz görünmeye başladı.

Tanrı'nın bizim için istediği iyilik insan gönencini içermekle kalmayıp ondan ibaretse, bu gönencin bir kısmını Tanrı'ya hizmet etmek adına feda etmek ne kadar anlamlıdır? Fedakârlıkla dinin arasındaki bu bağ koparılmıştır. Ve geleneksel Hristiyan dindarlığının diğer akımı, dünyadaki şiddeti ve yıkımı nihai, gerçekleştirilmiş ilahi planın parçası olarak gören ve/veya hiddetin gücü şeklinde içselleştiren akım, artık neredeyse anlaşılmaz hale gelmiştir.

İçselleştirme söz konusu değildir, çünkü modern ahlaki düzene göre insan gönenci fikrinde şiddetin ve hiddetin yeri yoktur, barışçıl karşılıklı çıkara hizmet ettikleri durumlar hariç. Hatta bu uygarlaştırıcı düzenin disiplinleri bu şiddetin bastırılıp marjinalleştirilmesine katkıda bulunmuştur ve her şeyden öte, ona esrarengiz bir güç atfedilmesini reddetmiştir. Yukarıda gördüğümüz gibi, şiddet patolojik düzeye indirgenmiştir.

Ama ilahi şiddete, gerçekleşmekte olan ilahi planın bir parçası olarak yıkıma ve acıya da yer yok gibidir. Tek hedefi gönencimiz olan bir Tanrı, bize bunları çektirmek istiyor olamaz. Böyle bir şey anlamlı olmazdı. Tersine, Tanrı insan şiddetini bastırmaya ve kutsallığını ortadan kaldırmaya çalışan bizlerin tarafında olmalıdır. Hem Tanrı, şiddete nasıl olumlu bir anlam verebilir ki? Ve yukarıdaki iki stratejinin iç içe geçmiş haline, yıkımın Tanrı'dan kaynaklandığı hissiyle, Tanrı'nın faili olarak neşeyle kutsal katliama girişmemizin yolunu açan anlayışa göre, insan şiddetinin reddi kutsal yıkımın inkârını gerektirir gibidir.

Yani bu insanmerkezli ortamda, koruduğumuz herhangi bir tinsel fikri tamamen yapıcı, olumlu olmalıdır. Kali'yle bağdaşamaz ve cezalandıran bir Tanrı'ya yer vermesi giderek daha az mümkün olmaktadır. Tanrı'nın gazabı ortadan kalkar ve geride yalnızca O'nun sevgisi kalır.

Daha eski yaklaşımda, gazabın pakete dahil olması gerekiyordu. Kurtulma anlayışı düşkünlüğümüzden, yozlaşmış olmamızdan ayrı tutulamazdı. Bu durumumuz da cezayı hak etmemizden ayrı tutulamazdı; hak edilmiş cezanın çekilmesi gerekir. Daha önce (6. Bölüm'de) gördüğümüz gibi, Tanrı'nın onuru bunu gerektirir. Dolayısıyla bazı insanlar cehennemde yanarlar; diğerleriye yalnızca İsa onların adına "kefare" ödediği için kurtarılırlar. Adli-cezai sistemin kefare anlayışının özünde yatan buydu.

Ama insanmerkezli ortamda bu artık anlamlı gelmez, hatta canavarca gelir. Evet, daha önceki bir evrede, yukarıda *inayet deizmi* adını verdiğim evrede, öldükten sonra ödüllendirilme ve cezalandırılma fikri korunuyordu. Ve örneğin Locke, bu fikrin bizi kendi iyiliğimize giden yolda tutmakta faydalı olduğu kanısındaydı. Ama bu türden dış desteklere ihtiyacımız olduğu hissi azaldıkça, ilahi şiddetin geride kalan son gerekçesi, cezalandırıcı/pedagojik olduğu fikri ortadan kalkar.

Dolayısıyla eski ilahiyatın, ilahi şiddete ceza veya sına olarak yer veren bu boyutunun tamamına karşı son derece güçlü bir saldırı yöneltilir. Böylece "cehennemin gerilemesi" şeklinde tanımlanan çarpıcı, modern fenomen ortaya çıkar.

Bu yüzden, birçok kişi için uzun süredir Hristiyan ibadet ve dindarlığının kalbinde yer alan, İsa'nın çektiği acıdan ve fedakârlığından kaynaklanan sevgi ve minnettarlık anlaşılmaz görünür, hatta birçok kişiye itici ve korkutucu gelir. Çarmıha germek gibi korkunç bir şiddet eylemini kutlamanız, bunu dininizin merkezi kılmanız hasta olduğunuzu gösterir; kendinize duyduğunuz nefreti azalttığı veya sağlıklı öz olumlamaya yönelik korkularınızı dindirdiği için kendinize eziyet

etmeye sapkınca bağlı olmanızı gerektirir bu. Özgürleştirici hümanizmin patolojik olarak gördüğü ve yasaklamak, esrarlı kategorisine dahil etmek istediği öz cezalandırmayı yüceltmektesinizdir. Günümüzde bunu sık sık duyarsınız.²⁶

Çarmıha geriliş bu kadar geç bir tarihte artık öyküden çıkartılamaz elbette; ama asıl mesele olarak değil de *accident de parcours* [kazara gerçekleşmiş bir şey] olarak görülmesi gerekir. İnsanmerkezli ortamda, İsa'nın yaşamına verilen önemdeki değişimle uyumludur bu: Önemli olan İsa'nın *yaptıkları* (kefarette bulunması, ölümü ve esareti yenmesi) değil, *söyledikleri ya da öğrettikleridir*. Üniteryanizme ve ardından onun ötesine, İsa'nın “peygamberlerinden” biri olabileceği bir hümanizme kayış, İsa'nın yaşamının ağırlık merkezindeki bu büyük yer değiştirmeye ilgilidir.

Bunu yapmakla asırlardır süregelen çabalardan, şiddetin ve yıkımın gizemli tınısının yol açtığı korku ve huzursuzlukla, onları ilahi plana dahil ederek başa çıkma çabalarından vazgeçiyoruz elbette. Ve bunun bir bedeli var. İnsanların, özellikle de aşkın fikirler uğruna çektiği acıların bir anlamı vardır: Bu anlam olumsuzdur, kurtulmaya çabaladığımız bir şeydir. Ama dışsal acı anlamsız olmalıdır. Anlamı olduğunu kabul etmemiz için, acıyı doğru ve gerekli gören, bize sınanmamız veya cezalandırılmamız ya da gelişmemiz için gönderilen bir şey olarak gören yaklaşımlardan birini tekrar benimsememiz gerekir.

Ve modern çağın anlam meselesiyle böylesine yakından ilgilenmesinin sebeplerinden biri budur, ki bunu aşağıda daha ayrıntılı irdedeceğiz. Ve bu insanmerkezliliğe geçiş çağında teodise meselesinin böylesine önem kazanmasının sebeplerinden biridir aynı zamanda.

Aradaki bariz bağlantıyı, eskiden anlamlı görülen bütün acıların ve gaye atfedilen ilahi şiddetin şimdi Tanrı'nın, aslında bütün tanrıların, ama özellikle de güya başlıca gayesi insan gönenci olan Tanrı'nın sorgulanmasına yol açtığını söyleyerek ifade edebiliriz. Ama bağlantıyı başka şekilde de görebiliriz. Eski yaklaşım, yıkımı ve şiddeti dünyamızın ve insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olarak görüyordu. İlahi planın ona anlam katması ve onun ötesinde nihai bir yol sunması, minnet duymak için yeterliydi. Yeni yaklaşımımız ise şiddetsiz ve acısız bir dünyayı, en azından uzun vadede ulaşılabılır bir hedef olarak görmemize izin verir. Karşımızdaki yıkıcı güçler, bu hedefe götüren yoldaki engellerdir sadece. Tanrı da bizim için bu gayeyi güdüyorsa, engellerin neden yolumuz üzerinde olduğunu kendisine sormak meşru hale gelir.

Üçüncü bir açıdan, daha önceki bir altbölümdeki irdelemeyle bağlantılı bir açıdan da bakabiliriz. Eski yaklaşım, dünyayı kısıtlılık ve incinebilirlik durumumuz çerçevesinde kavrar. Ama durumumuzun kapsamlı bir şekilde nasıl düzeltilebileceğini tahayyül etmemiz ancak onun dışında durmamızla, onu bir resimle veya “dünya imajıyla” önümüze serilmiş, çeşitli dönüşümlerini tasarlayabileceğimiz bir sistem olarak görmemizle mümkündür. Tanrı’nın varlığını kabul ediyor-sak, bu noktada ister istemez teodise meseleleriyle karşılaşırız.

İnançsız düşünceyi bir tür gerilim ya da ikilemi barındıran bir düşünce olarak tasvir ettim. Gerçekleşmesinin önündeki engelleri hastalık saymaya meyilli olan, bir yandan da bu yaklaşımdaki indirgemeciliğe duyulan tiksintiyle sürekli karşı karşıya kalan ve içkin isyan dediğim şeye yol açan bir hümanist tavra yol açıyordu.

Ama insanmerkezliliğe geçiş, Hıristiyan inancında da gerilime ya da ikileme yol açar ki bunlar inançsızlığın gerilim ve ikilemleriyle bağlantılı veya onlara paraleldir. Bir taraftan, Hıristiyanlık fedakârlık olmadan, acı çekmeye olumlu bir anlam yükleme olasılığı bulunmadan düşünülemez. *Çarmıha gerilme* değerli bir öğretmenlik kariyerinin esef verici bir yan ürünü olarak kenara itilemez.

Evet, elbette. Ancak bu durumda, yanıt kolay değil midir? İnsanmerkezliliğe geçişi iptal edelim, olsun bitsin; bugünkü koşullarda hayal edebileceğimiz en iyi insan gönencinin, Tanrı’nın bize yönelik tek gayesi olmadığı kanısını, düşmüş varlıklar olduğumuz ve yükseltilebileceğimiz kanısını yeniden gündeme getirelim.

Yanıt kısmen budur kesinlikle. Ama bu, hedefimizin yalnızca *ina-yet deizm*inden önceki duruma geri dönmek olduğu anlamına gelmez. Hiçbir şey olmasa, en azından Latin Hıristiyanlık dünyasında Hıristiyan inancı, hiper Augustinusçu adli-cezai sistem adını verdiğim şeye fazlasıyla yatırımda bulunmuştu.

Burada özetlemeye çalıştığım şeyi anımsatayım: Hıristiyan inancında belirleyici olan en az iki anahtar gizem vardır; birincisi neden kötülüğün pençesinde olduğumuz ve neden geçmişte/şimdi bu durumumuzu yenip de olmamız gereken yaratıklara dönüşmediğimizdir; diğeriye İsa’nın fedakârlığının bu acizlikten kurtulmamızın yolunu nasıl sunduğudur. Birinci fenomen Batı’da ilk günah kavramıyla anlaşıldı. İkincisine kefareti dendi ve Latin Hıristiyanlık dünyasında yüz-yıllar boyu egemen olan anlayış, tuhaf bir adli-cezai çerçevenin içinde kaldı: Günah işlediğimiz için cezayı hak ediyorduk ve dolayısıyla Tanrı’dan uzak düşmüştük. Ödenmesi gereken büyük bir borç vardı.

Tanrı kendi oğluna borcumuzu ödetmişti ve böylece birçoğumuzun geri dönmesinin yolunu açmıştı.

Uyanık bir Hristiyan inancının bu gizemleri asla çözemeyeceğimizi, onları “ilk günah”, “borcu ödemek” ya da “kefaret sunmak”²⁷ gibi belirli kavram öbekleriyle açıklamaya çalışmanın istediğimiz sonucu tam manasıyla veremeyeceğini ve bazı noktalarda problematik olacağını kabul edeceği düşünülebilir. Aynı şekilde, bu kavramların getirdiği düşünme biçimlerini, paradoksal veya itici olup olmadıklarına bakmadan, son noktaya kadar götürmekten ne yapıp edip kaçınmak gerektiğini de yine uyanık bir Hristiyan inancının kabul edeceği düşünülebilir.

Bir anlamda, imanın gizemlerini düşünürken birçok farklı imgeyi kullanmamız gerekir. Tüm imgeler ve metaforlar gibi bunlar da önemli bir şeyleri sergilerler, ancak çarpıtma olmadan benzerlikleri sonuna kadar götürmek mümkün değildir. Adli-cezai öykü, kabahatimizi yansıtır gerçekten de. Ancak paradigma niteliğinde olan bir başka imge vardır ki bu kurtarıma imgesidir; kurtarıcı, tutsağı satın alarak esareten kurtarır. Adli-cezai imgenin aksine, burada herhangi birisine, hele tutsak edene ödeme yapılması gerektiği anlayışı söz konusu değildir; tıpkı koruma parasının mafyaya “borçlu” olunmayacağı gibi. Cezai metafor ve onun merkezi figürü olan borç fikri fazla ileri götürülürse, (ondan da merkezi olan) kurtarıma metaforunu geçersizleştirir. Bunu yapmak da şunu unutmak anlamına gelir: Tek tek her imge bir şeyler katsa da, Tanrı’nın dünyadaki işlerinden bir kısmını bir nebze olsun anlamayı ancak bunların tamamı sayesinde umabiliriz.

Tanrı’nın gazabı konusunda da benzer bir şey söylenebilir. Günah işlediğimizde Tanrı’yı öfkeliendiririz. Günahın bizi Tanrı’dan uzak düşürmesine, bunun ne korkunç bir durum olduğuna ve bu durumun gerçekleşmesinde taşıdığımız sorumluluğa dair önemli bir şeyi sergiler bu. Ama öfke imgesinin mantığını, tüm sonuçlarını kapsayacak kadar ileri götüremeyiz. Bana yaptığınız bir şey yüzünden size çok kızsam sizi cezalandırmak, hatta sizinle arama mesafe koymak ve bağlantımı kesmek isterim. Bütün bunları Tanrı’ya uyarladığımızda, başka imgeler ve öyküler tarafından, özellikle de bu bağlamda müsrif evlat öyküsü tarafından desteklenen anahtar Hristiyan doktrinlerini saçmalaştırmış oluruz.²⁸

Ama bu kısıtlama bir çeşit entelektüel alçakgönüllülüğü gerektirir ve vahşi ya da itici sonuçlara yol açan, katil hizipleri mazur gösteren belirli gözde entrikalara sahne olmuş Latin Hristiyanlık dünyasında

bu tür bir alçakgönüllülüğe az rastlanır gibidir. Bu noktada akla Calvin'in korkunç çifte kader doktrini geliyor; ama Katolik cenah da bu kibirli tutkuda, tanımlama tutkusunda çok geride kalmamıştır.

İki taraf da, çoğu insanın lanetleneyeceği yönündeki genel ya da yaygın konsensüsü, ortak hiper Augustinusçu köklerine dayanarak benimser. Fetih sonrası Latin Amerika'sındaki misyonerler, Hristiyanlığa yeni geçirdikleri kişilere, atalarının Tanrı'nın kurtuluşundan ebediyen mahrum kalacağını bildirmeleri gerektiğini hissediyorlardı. Örnekler çoğaltılabilir. Hiper Augustinusçu çerçevenin bu sonuçlarının önceki çağlardaki birçok kişinin vicdanını rahatsız ettiğini ve insanmerkezliliğe geçiş güç kazandıkça birçok kişinin inancın dışına ve dışlayıcı hümanizmin içine yönltilmesine katkıda bulunduğunu söylemek yeterlidir.

Günümüzde birçok inançlının, örneğin muhafazakâr Katoliklerin ve bazı köktenci Protestanların hâlâ hiper Augustinusçu paketin tamamını onaylamak istediklerini biliyorum. Ancak Hristiyan inancı ve duyarlılığında daha geniş bir yelpaze de vardır ki buna göre cehennem gerilemesi olumlu bir doktrinsel değişimdir. Bu insanlara göre, deizm öncesindeki duruma geri dönüş söz konusu olamaz.

Benim de benimsediğim bu dinsel anlayıştan yola çıkarak şunu söyleyebilirim ki, modernizme geçişin olumlu getirileri olmuştur; örneğin ilk gizem (ilk günah) anlayışımızı, insanın yozlaşmış olduğuna dair saplantılı bir anlayıştan koparmayı ve adli-cezai kefaret anlayışından uzaklaşmayı mümkün kılmıştır.

Ama daha temel bir düzeyde de değişim gerçekleşmiştir. Hiper Augustinusçu atalarımız acıda ve yıkımda kutsal bir anlam bulmanın normal olduğu bir dinsel kültürün parçasıydılar. Daha önceki her insan kültürü de aynısını yapmıştı ve dünyayı başka şekillerde anlamak/deneyimlemek neredeyse düşünülemez görünüyordu. Modernitenin getirdiği kopuş, bu çeşit bir yorumun artık sorgulanmadan kabul edilemeyeceği anlamına gelir.

Bunu iki düzeyde kastediyorum: Mesele sadece yüz yüze olduğumuz tehlikeleri ve yaşadığımız talihsizlikleri, eskiden yalnızca küçük azınlıkların (örneğin Epikürcülerin ve başka bazı filozofların) gördüğü şekilde olumsal sayan alternatiflerin ortaya çıkması değildir. Aynı zamanda, ilahi şiddet bağlamındaki yorumların tehlikeli bir cazibesinin olup olmadığıdır.

Yukarıda fazla insani bir eğilimden, ilahi şiddete insani şiddetin karıştırılması eğiliminden bahsetmiştim. Şu ya da bu fetih Tanrı'nın bize günahlarımız yüzünden verdiği cezaysa, bu durumda fatihlere

kutsal bir misyon atfetmeye yaklaşıyoruz. Tanrı'nın gazabının araçları yabancılar, örneğin Hristiyanlık dünyasını istila eden Moğollar ya da Türklerse, bu tehlikeli olmayabilir. Ama içindeki kâfirlere karşı savaşıyor, sapkın fikirleri bastırıyor ve suçluları cezalandırıyor kişiler kutsal vekalet sahibi olduklarını düşünmeye başlayabilirler. Şiddetin nüminal* (*numinous*) gücünü içselleştiren savaşçı kültürleri, Tanrı'nın şiddetini kolayca sahiplenebilirler.

Dışa yönlendirilen ilahi şiddet, bir dışlama mekanizmasıdır da. Bizler Tanrı'nın tarafındayızdır, dolayısıyla onlar -kâfirler, sapkınlar, suçlular, cemaatimizin düşmanları- O'nun tarafında değildir. Örneğin Avrupa'nın hâlâ Hristiyan olduğu zamanda geçirdiği son büyük krizde, Birinci Dünya Savaşı'nda her iki tarafın da Tanrı'nın desteğine sahip olduğunu özgüvenle açıklamasında olduğu gibi, absürd noktalara ulaşılabilir. Fethettiğimiz için haklı ve kutsanmış olduğumuza inanmanın ruhani cazibesine kapılmaya uzak değiliz.

Dolayısıyla belki de modernizme geçişte, İncil'in Baal'e adak adanmasını kötülemesiyle başlayan ilahi şiddet eleştirisinin uç noktaya götürülmesi, kavramın kendisinin sorgulanması doğru bir şeydi. Belki de acı çekmeyi kutsal olarak gören bütün yorumlayışlarda büyük bir terslik vardır. Belki de burada anlam aramakla hata ediyoruz.

Ama bir Hristiyan'a göre, İsa'nın ve dolayısıyla din şehitleriyle azizlerin çektiği acıların anlamlı olması gerekmez mi? Evet, ama geleneksel yaklaşımda bu anlam zaten var olan, acıyı bir ceza ya da pedagoji olarak gören bir çerçeveye oturtuyordu; bu çerçevenin şekli İsa'nın fedakârlığıyla değişmiştir.

Biz çok farklı bir noktadan başlayabilir, acının ve yıkımın çoğunlukla kendi içinde anlamsız olduğunu fakat İsa'nın fedakârca acı çekmesinin Tanrı'nın yeni bir girişimi olduğunu görebiliriz; acının Tanrı'yla insanlar arasındaki boşluğu doldurduğunu ve dolayısıyla geçmişe referansta bulunan ya da zaten yerleşik bir anlama değil dönüştürücü bir anlama sahip olduğunu düşünebiliriz.

İnsanların Tanrı'ya direnmeleriyle, günah adını verdiğimiz bu direnişin sonuçlarını şifa vererek ortadan kaldırabilecek olan Tanrı'ya kendilerini kapamalarıyla başlayabiliriz. İlk gizem budur. Tanrı'nın girişimi direnişin kalbine, insanların arasına tamamen savunmasız

Latince tanrısal varlık veya tanrısal irade anlamındaki *numen*'den türemiştir. Antropologların kullandığı "mana"ya denk düşebilecek olan terim Eski Roma'da "koruyucu ruh" için kullanılıyordu. Alman ilahiyatçı Rudolf Otto tarafından, korkuyla dehşet arası bir duygu ilham eden aşkın veya "tümüyle başka"nın deneyimini ifade etmek için kullanılmıştır-y.n.

girmek ve tanrısal yaşama katılmalarını önermektir. Direnişin doğası gereği, bu öneri direnişin iyice şiddetlenmesine yol açar; tanrısal bir şiddete değil, tanrısallık karşısı bir şiddete yol açar.

İsa'nın bu direnişe verdiği tepki, karşı direnişte bulunmak değil sevmeyi ve önermeyi sürdürmektir. Bu sevgi şeylerin kalbine girebilir ve direnenlere bile bir yol açabilir. İkinci gizem budur. Sevgiyle gerçekleştirilen bu teslimiyet şiddeti tersine çevirir ve sonsuz bir karşı direniş sarmalına yol açmak yerine şiddeti dönüştürülebilir. Güç kullanmanın, sınırsız özverinin, eylemin ve sonsuz açıklığın yoludur bu.

Bu girişim, bu acının anlaşılabilir iyileştirici gücü temel alındığında insan acısının, en anlamsız tipten olanın bile İsa'nın acısıyla ilişkilendirilmesi ve Tanrı'yla aramızdaki yenilenmiş akdin mahalli, dünyayı iyileştiren bir eylem haline gelmesi mümkün olur. Acı, Tanrı'ya sunulmakla dönüştürücü bir etki uyandırır.

Böylece bir felaket, ona belirli bir karşılık verilmesiyle bir ilahi öykünün parçası haline gelebilir; anlamı öncellerinden değil, kendisinden gelir; tıpkı *Düşüş*'ün nihai anlamının, Tanrı'nın ona verdiği karşılık olan enkarnasyon oluşu (bu yüzden ona paradoksal bir şekilde "felix culpa" denir) gibi. Ne Lizbon depremi ne de 2004 Hint Okyanusu tsunamisi, ne İkinci Dünya Savaşı, ne de Hiroşima, öncelleri referans alınarak ceza olarak görülebilir; Tanrı'nın insanlığı en zor zamanında terk etmeme azmi onlara anlam katar.

Bu türden modern Hristiyan bilincinin gerilim, şaşkınlık, hatta bazen ikilem yaşamasına yol açan şey, günah ve kefaretle ilgili temel itikadi hakikatleri tanıdık Latin-Hristiyan arka planından, hiper Augustinusçu adli-cezai yorumdan ve ilahi şiddeti, acı çekmenin ceza ya da pedagoji olduğu yorumundan soyutlamaya çalışmasıdır. Bir yandan, birçok kişi bunlara inanmakta veya bunları Tanrı anlayışlarıyla bağdaştırmakta zorlanır; öte yandan, inancın resmi formülasyonlarından birçoğu hâlâ onlarla bağlantılı gibidir ve hayal gücümüzdeki etkileri hâlâ büyüktür.

Günahımız, Tanrı'nın acıyı onarıcı kılma girişimine katılmamakta direnmemizdir. Tanrı'ya derinden meyletsek de, ona uymanın yaşamımızı katlanılır kılan formları yerinden edip dönüştürerek tanınmaz hale getireceğini hissederiz. Çoğunlukla korkuyla, can sıkıntısıyla, düşmanlıkla tepki veririz. Kendimizle savaştayızdır ve bu içsel çatışmaya farklı şekillerde tepki vererek, sonunda birbirimizle savaşır hale geliriz. Dolayısıyla günahın büyük acılara yol açtığı şüphesiz doğrudur. Ama acının dağıtılması hak etmeye göre olmaz kesinlikle. Göre-

celi olarak masum birçok kişi acıya kailanmak zorunda kalırken, en büyük suçlulardan bazıları ucuz kurtulur. Bütün bunlara verilecek en uygun tepki geçmişe dönük muhasebe yapmak değil, kendimizi Tanrı'nın girişimine karşılık verebilir hale getirmektir.

Ama eğer günah bu demekse, insan doğasının kötülük eğilimine, feragat ve fedakârlığın gerekliliğine odaklanan bir dine yöneltilen modern eleştirilerin çoğuna sempati duyulabilir. Bunun sebebi insanların aslında melek gibi olmaları veya fedakârlığın anlamsızlığı değildir. Sadece, insanın şekillendirilebilir oluşuna ve terapiye güvenen seküler hümanistlerin fazla iyimser görüşlerini çürütmek için bile olsa insanların ne kadar kötü olabildiklerine vurgu yapmanın, insansevmezliği körükleyecek ve Tanrı'ya yaklaşmanızı kesinlikle sağlamayacak olmasıdır; ayrıca fedakârlığı ve feragati kendi içlerinde savunmak sizi asıl meseleden, yani Tanrı'nın girişimine katılmaktan uzaklaştırır. Bu girişime katılmanın fedakârlık gerektirebileceğini onun temel eyleminden biliyoruz, ama girişimin hedefi feragat değildir. Hatta feragati vurgulamak yukarıdaki ikinci hataya düşmeye, feragatin zaten değerli olmayan şeylerden vazgeçmek olarak yorumlanmasına yol açar çoğunlukla.

Ama aynı zamanda, bu Hıristiyan bilinci dışlayıcı hümanizme uyup da insan gönencini tek hedefi kılamaz. Her şeyden vazgeçmek, kişinin Tanrı'ya tekrar yaklaşmasına yarayacaksa anlamlıdır.

Bu anlayışa tutunmak, yukarıdaki ikinci ve üçüncü hatalar yüzünden güçtür. Feragat değişerek, aslında zaten ihtiyacımız olmayan kötü şeylerden arınmaya doğru kayar; böylece daha derin bir dönüşüme giden yolda geçen hayatımız müphemliğini yitirir ve iyi ve kötü kısımlara net bir şekilde ayrılır ki kötü kısımlardan "feragat" edilsin. Yukarıda bahsettiğim gibi yaşamlarımızdaki, Tanrı'ya doğru büyümek ile daha dar boyutlu, köklü alışkanlık ve formların etkisi arasındaki gerçek varoluşsal gerilim, kolaylıkla iyi ve kötü parçalar halinde kutuplaşabilir ve yapılması gerekenlerle yapılmaması gerekenlerin listesine dahil edilebilir.

Dolayısıyla bu modern Hıristiyan bilinci zaman zaman ikilem biçiminde hissedilen bir gerilim içinde yaşar; modern hümanizmin gelişiminden aldığı şeylerle, Hıristiyan inancının merkezi gizemlerine olan bağlılığı arasındaki bir ikilemdir bu. Modern Hıristiyan bilinci cehennemin gerilemesini, adli-cezai kefaret modelinin ve ilahi şiddetle ilgili tüm tevil ve tefsirlerin reddini ve insan gönencine verilen değeri onaylar. Ama içkinlikteki dışa kapalılığı kabullenemez ve Tanrı'nın acı çekmeye ve ölüme, İsa'nın yaşamı ve ölümüyle dönüştürücü, yeni

bir anlam verdiğinin farkındadır. Tanrı'nın girişimi, feragate yeni bir anlam vermiştir ve bunun dinsel hümanizm karşıtlığının deforme edici kabuğunun ötesine geçerek geri kazanılması gerekir.

Tanrı'nın gazabı adli-cezai modelde, Tanrı'nın "onuruna" doku- nan bir kabahate verilen hak edilmiş tepki olarak yorumlanırken, artık Tanrı'nın sevgisini reddetmenin ve bunun sonucunda günahkârların izole olmalarının ve bölünmelerinin ayrılmaz eşlikçisi olarak görülür. Tanrı'dan ayrı düşmenin nihai noktası olan cehennem insan özgürlüğü için bir olasılık olarak kalmalıdır, ama bazı insanların oraya gitmelerinin şart olduğu yönündeki küstahça kanaatten vazgeçilmelidir.

Zor bir konumdur bu, sosyolojik açıdan bakıldığında inançla inançsızlık arasındaki cephe hattının ortasından geçtiği için değil sadece; daha derin bir varoluşsal sebep yüzünden, tatmin ile Tanrı'ya bağlılık arasındaki gerilimin yaşamlarımızda hâlâ ortadan kalkmamış olmasından dolayı da zordur.²⁹ Kişinin insanla kutsal arasında var olduğunu bildirdiği uyumluluğu kendi yaşamında sergilemesi son derece güçtür. Savaş hattının iki tarafındaki polemikçiler de tek taraflı görüşlerini hayatlarına tamamen yansıtmamayı veya belki de daha doğrusu, ideolojik olarak savundukları şeylerle varoluşsal açıdan ne kadar çeliştiklerini kendilerinden gizlemeyi daha kolay bulurlar.

Modern Hristiyan bilincinin desteklediği uyum bir başarı değil, Tanrı'nın planının, onun sağlayabileceği ve sağlayacağı dönüşümün parçası olan bir inanç eylemidir. Kimilerine göre bu onun başlıca zayıflığı olsa da, savunucularına göre onu nihayetinde inanılır kılan şeydir.

iii. Şiddetin Kökenleri

6

(B) Yani bu alanda, inançlılarla inançsızların ikilemleri arasında paralellik vardır. Dışlayıcı hümanizmin aşkınlık hedefini reddetmeye meyilli olduğunu yukarıda görmüştük; yine de, Nussbaum'un "içsel aşkınlığı" tanımlamaya yönelik problematik çabasında da görüldüğü üzere, onu tamamen kenara itmekte zorlanır. Şimdi modern inancın, insan gönenciyle Tanrı'nın talepleri arasındaki benzer bir gerilimi kendi tarzında hissettiğini görüyoruz.

Gerilimin var olduğu bir diğer alanda, yani barışçıl ahlaki düzenle agresif öz olumlamanın, disiplinin dar sınırlarının dışına çıkma arzusunun, hatta şiddet sevgisinin ve sınırsız cinsel serbestliğin taleplerinin

arasındaki gerilimde de benzer bir paralellik var mıdır? Barışçıl düzenin önündeki bu engelleri sadece patoloji ya da ilkel az gelişmişlik olarak sınıflandırma ve onlara terapi ve koşullandırma yoluyla ortadan kaldırılabilirler düşüncesiyle yaklaşma eğilimi bir tepkiye, yukarıda bahsettiğim isyana, inançsızlığa karşı edilen içkin isyana yol açar. Nietzsche ve başkaları, varlığımızın bu vahşi yönünün reddini Hristiyanların duyumsallığı “tinsel” açıdan reddetmesini andıran bir manevra olarak görürler. İkisi de köle ahlakı adına kendine zarar vermektir.

İlk bakışta, Hristiyanların tarafında benzer bir sorun yokmuş gibi görünür. Nietzsche’ye ve dışlayıcı hümanistlere göre bunun sebebi Hristiyanların “ilk günah” doktrini sayesinde, “normal” insan yaşamının (istatistiki açıdan) yaygın birçok eğiliminin ahlaksızca olduğunu ilan etme imkânına sahip olmasıdır. Duyumsallık için geçerli olan şey, şiddet için de geçerlidir. Kendi varlığımızı sakatlamamamız gerektiği gerekçesiyle saldırganlık güdümüzü savunmanın etkisi olmaz.

Ama modern Hristiyan bilinci artık sorunlarını “ahlaksızlık” yafatası yapıştirarak çözmekte o kadar acele etmez. (Düşkün) doğa ile Tanrı’nın talepleri arasındaki gerilimlerin farkındadır, ama insanın öz olumlamasının kendi çarpık formlarıyla ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş olduğunu, -İncil’deki imgeyi kullanırsak- buğdayla delicenin hasada dek bir arada olacaklarını ve bu hasada ulaşma sürecinin epey süreceğini de görür. Dolayısıyla modern Hristiyan bilinci burada, inançsızların hissettiğine benzer bir sorun olduğunu fark eder. Bu karmaşık iç içelik yüzünden, Tanrı’ya yönelik hamlelerle ona karşı direnişi birbirinden ayırmak çoğu zaman zordur.

Soru şudur: Bazen delilik noktasına bile varan bazı güçlü arzuları, vahşi cinselliği, yoğun hiddeti, savaş ve katliam sevgisini nasıl anlamalıyız? Bunları deneyimlediğimizde vahşi hayvanlar gibi olduğumuzu düşünürüz. Bu arzular son derece huzursuz edici olmakla kalmayıp yıkıcıdır da. İyilikseverliğe, yaraların sarılmasına, barışa, iyiliğe engel olurlar; uzun soluklu sevgiye, sadakate, çocuk yetiştirmeye, düşünceliliğe de. Ve elbette kutsallığa.

Bu karşıtlığı nasıl anlamalı? Özellikle de onun vahşi yönünü?

Bu vahşi yön, en azından bildiğimiz kültürleri göz önüne aldığımızda, en çok erkeklerde, özellikle de genç erkeklerde güçlü gibidir. Milislere, savaşçı örgütlere, gerillalara vs. cazip gelmesini anlayabiliriz. Bu türden yarı organize grup şiddetinin tecavüze, yağmaya, katliama dönüşme eğilimini de fark ederiz. Bunun cazibesi güçlü bir öz olumlama formunda, maço kültüründe de hissedilir gibidir.

Bunun dinin marjında yer aldığını düşünürüz. “Yüksek” dinler için de geçerli gibidir bu. Ama son bölümde eksen çağ öncesi dinden bahsederken söylediğim gibi, şiddet ve bazen de cinsellik, birçok “ilkel” dinde ve başka yerlerde de kendine yer bulur.

Bunu nasıl yorumlamalı? Bağlantısız, nesneleştirici “bilimsel” yaklaşım kültürümüzdeki yaygın bir yaklaşımdır. Şiddet eğilimi biyolojiyle, evrimle anlaşılabilir. “Hamurumuzda” vardır bazı açılardan.

Şiddeti biyolojiyle anlayabilir miyiz, yoksa metabiyolojiye mi başvurmamız gerekir? Burada “meta”yı, “metafiziksel”deki orijinal anlamlarından biriyle, fizikselin “sonrası” ya da “ötesi” anlamında kullanıyorum. Bu anlamda, biyolojinin “metası” nedir? Bunu şöyle ifade edebiliriz: biyolojik olan, başka hayvanlarla paylaştığımız şeydir; besine, barınağa, sekse ihtiyaç duyarız; bazı şeyleriye yalnızca biz arzularız, ama diğer hayvanlarınkine benzer ihtiyaçları karşılarlar: örneğin ısınmak için giysi isteriz. Anlama ilişkin ihtiyaçlara geldiğimizde, metabiyolojinin alanına gireriz. Burada artık hayvanlarla biyolojik benzerlik kuramayız ve söz konusu ihtiyacı, örneğin gaye sahibi olma veya belirli bir yaşam tarzına önem ya da değer verme ve benzeri ihtiyaçları biyolojik açıdan açıklayamayız.

Sekse ve şiddete ilişkin sosyobiyolojik açıklamalarımız olabilir. Atalarımızın sağ kalmak için, klanlarından olmayan kişilerle dövüşme ve gerekirse onları öldürme eğilimi geliştirdiklerini hayal edebiliriz; erkeklerle kadınların, çocukları daha büyük oranda sağ kalsın diye çift olarak yaşamaya başladıklarına ilişkin bu tür açıklamalar getirilmiştir. Bunların günümüzdeki fenomenleri, örneğin düşmana acımasızca saldırmayı mazur gösteren nasyonalist savaş seferberliklerini veya aşkla evliliğin bütün insan toplumlarındaki önemini açıkladığını düşünebiliriz belki. Evrimsel tarihimizin günümüzdeki halimize katkıda bulunduğu bir bakıma doğru olsa gerek. Sosyobiyolojiyle ilgili mesele, onun ne kadar çok şeyi açıkladığı meselesidir yalnızca.

Sosyobiyologlar bile, aşkın ve savaşın etrafında karmaşık metabiyolojik matrisler yarattığımızın; gerçek, derin aşkla veya haklı bir dava uğruna girilen savaşla ilgili fikirlerimizin olduğunun farkındadır herhalde. Mesele şudur: Bu özkavrayış matrisleri, bu alanlardaki davranışlarımıza dair önemli her şeyi açıklar mı? Üstelik bu matrisler kültürel; toplumdan topluma değişirler. Yaptığımız şeyleri neden yaptığımızı anlamak için varyasyonları anlamak önemli midir, yoksa bu alanlardaki eylemlerimizin ana özellikleri, ortak evrimsel mirasımızla yeterince açıklanmış mıdır?

Bu birbirinden farklı kültürel matrislerin, farklı farklı toplumların ahlaki ve dinsel yaklaşımlarını anlamakta kritik önem taşıdığını kimse inkâr etmek istemez. Belki de her kültürün, seksle şiddetin sekteye uğraticı büyük gücünü kontrol altına almaya çabalama tarzını anlamak için metabiyolojik düzeye geçmemiz gerekmektedir. Ama belki de bizatihi bu güçler, tümüyle biyolojik terimlerle anlaşılabilir. Sahayı bu şekilde bölmek, kategorik şiddeti “atavizm” olarak gören anlayışlarla uyumludur; kültür geliştikçe, ahlaki davranış standartlarının çitası giderek yükselir. Artık eski uygarlıklarınkinden kıyaslanamaz ölçüde daha zor olan insan hakları nosyonlarına göre ve kısmen onlar tarafından biçimlendirilerek yaşamaktayızdır; ama eski itkiler hâlâ içimizde pusudadır, serbest kalmalarını sağlayacak uygun, uç noktadaki koşulları beklemektedir. Bu yaklaşıma Freudyen bir yön bile katabiliriz: Uygarlığın ilerleyişi beraberinde giderek zorlaşan standartlar getirir ve bunlar saldırgan davranışları giderek daha fazla yasaklar. Daha önceki gerilim boşaltma yollarının, örneğin *karnavalların*, isyanların, halka açık olan ritüelleşmiş idamların, boğa güreşlerinin, tilki avlarının ve artık barbarca olarak gördüğümüz diğer şeylerin hepsi yasaklanmıştır. Kategorik şiddet patlamalarına, bunlara nihayet izin verildiğinde eşlik eden serbestleşme ve heyecan hissini artırır bu.

Bu açıklayıcı iş bölümü çerçevesinde, şiddetin kendisini tamamen biyolojik açıdan, kültürler “gelişse” de insan yaşamında muhtemelen aynı kalan bir şey olarak açıklamayı düşünebiliriz. Genellikle erkeklerin, özellikle de genç erkeklerin şiddete başvurduğunu fark ederiz ve bu bizi hormonal bir açıklamaya yöneltebilir. Temel sebep testosteron mudur? Ama bu açıklama son derece yetersiz gelir. Mesele beden kimyasının kritik bir faktör olmaması değil, insan yaşamında asla tek başına etkili olmaması ve ancak şeylerin bizim için taşıdığı anlamlar aracılığıyla etki göstermesidir. Hormonal açıklama insanların neden belirli anlamlara meyilli olduklarını söylemez. En iyi ihtimalle, bize karşı çıkıldığında sergilediğimiz kaba kuvveti açıklayabilir ancak; örneğin: İlişkilerde erkeklerin neden kadınlardan daha fazla şiddete başvurduklarını. Ancak James Gilligan gibilerin aşağılanmanın bireysel şiddette önemli bir nedensel faktör olduğu yönündeki bulguları sebebiyle bu bile sorgulanabilir.³⁰

Ve kategorik şiddete geldiğimizde, metabiyolojik faktörlerin çoğunlukla belirleyici rol oynadıklarını görürüz. Evet, genç erkekler sık sık şiddete meylederler; ama işsiz ve aylak olduklarında ve kendileri için anlamlı bir gelecek göremediklerinde (Filistin’deki mülteci kamp-

larında olduğu gibi) ona daha da çok meylettiklerini görürüz. Onlara heyecan verici bir amaçlılık hissi sunan, onları canlandırıp yaşamlarını önemli kılabilen şey, yaşamlarının gömülü olduğu anlam matrisleridir. Dahası, kimin vatansever ve kimin düşman olduğunu bu matrisler belirler.

Bir de bu şiddete çoğunlukla eşlik eden ve bazen, biraz örtmeceli bir şekilde “aşırılık” denen şey vardır. Onu sergileyenlere, izin verilmenin tüm sınırlarını aşmayı hem mümkün hem de cazip kılan bir “esriklik” yaşatabilir. Dikkatli bir gözlemcinin yakın zamanda yayımlattığı bir kitapta belirttiği gibi:

“Başka insanların yaşamları üstünde tanrısal bir egemenliğe sahip olma hissiyle savaş denen uyuşturucu birleşince, tıpkı erotik aşkın verdiği haz gibi, duyularımızın bedenlerimizi kontrol edebilmesine yol açar. Öldürmek içimizde var olan ve giderek büyüyen coşkulu yıkım partileriyle kirlenip mahvolmamızı isteyen gizli ve karanlık eğilimleri sükun ettirir. Barış zamanında saygı gösterilen ölümler savaş zamanında taciz edilirler. Performans sanatının parçalarına dönüşürler. Bosna’da cesetler ahır kapılarına çivileniyorlardı, başları kesiliyordu veya çitlerin üstüne giysi gibi bırakılıyorlardı. İnsanlar nehirlere atılıyorlardı, evlerinde diri diri yakılıyorlardı, depolara doldurulup kursuna diziliyor ve parçalanıyorlardı ya da yol kenarına bırakılıyorlardı. Sokakta yürüyen çocuklar cesetlerin yanından geçerken, onlara göz attıktan sonra yollarına devam edebiliyorlardı.”³¹

Bu çeşit barbarlık patlamasını, bu terimin akla getirdiği şekilde, daha az uygar olan eski çağlara geri dönüş olarak açıklamak isteriz. Bunun tehlikeli bir yanılsama olduğuna inanıyorum. Ama doğru olsa bile, arkaik olanın burada kültürle değil biyolojiyle açıklanması gerektiği anlamına gelmez.

Buradaki esrikliği, vahşi dizginsizliği, modern uygarlıkta bu gizli itkilerin oldukça dizginlenmiş ve hatta bastırılmış olmaları ve dolayısıyla ansızın açığa çıktıklarında enerjilerinin yüksek olması gerçeğiyle açıklamak isteyebiliriz. Şiddetin bir çeşit afrodizyak da olabilmesi, cinsel arzuyu dizginlerinden kurtarabilmesi ve şiddet kullanan kişilere erotik bir hale vermesi bu fikri destekleyebilir.³²

Ama “barbar” zamanlara, modern uygarlığın ağır kısıtlamalarının öncesine döndüğümüzde bile, bu iki itkinin en eski zamanlardan beri metabiyojik anlamla iç içe olduğunu görürüz. Daha önceki bir alt-bölümde bahsettiğim gibi cinsellik, kutsal evlilik ya da tapınak fahişeliği gibi ritüeller aracılığıyla kutsalla bağlantılıydı. Savaş formundaki

kategorik şiddet, insanlık tarihinde çok eskilere uzanır. Keegan başta bunun da büyük ölçüde ritüelleştirildiğini savunur.¹³ Böylece hasar azaltılıyordu. (“İlerlemenin”, “rasyonel” eylem yüzünden yıkımın boyutlarını artırması ironiktir.) Bir de insan kurban edilmesinin çeşitlilik içeren zengin geçmişi vardır.

Yani dizginsiz cinsel arzuyla şiddeti kontrol altında tutma çabalarımızın metabiyolojik bağlamda anlaşılmasının gerekliliğinin yanı sıra, bu “İtkilerin” kendilerinin de, onlara yaşamlarımızda biçim veren anlam matrisleri bağlamında kavranması gerekir. Aslında bunu, yukarıdaki 5. altbölümde kısaca değinilen, dinle şiddetin tarihsel iç içeliğinden kolayca çıkarabiliriz.

7

Hıristiyanlığın şiddet dürtülerimizi bir çeşit metabiyolojik anlatıyla açıklamak zorunda olduğu barizdir. Anlamlar farklı farklı yorumlara açıktır, dolayısıyla genetik açıdan hamurumuzda var olan eğilimlerin tersine kolayca yön değiştirebilirler. Ama bu, böyle anlatıların Hıristiyanlığın dönüşüm anlayışını desteklemeleri gerektiği anlamına gelmez. Bunun (en az) üç kutuplu bir tartışma olduğunu hatırlamalıyız. Şiddetin anlamına dair, Nietzsche’den esinlenilmiş ve şiddet, yıkım ve seks dürtülerine itibarlarını geri vermek istemeleri bakımında içkin Karşı Aydınlanmaya ait olan anlatılar vardır.

Bunlardan bazılarını göz önüne almazsak, bu alandaki tartışmayı yeterince kavrayamayız. İkisinden kısaca bahsetmek istiyorum, ki Nietzsche’den esinlenilmiş olsalar da evrenselci bir perspektifi korumak ve “fazla insanca” olan kitleyi daha aşağı bir kategoriye indirgemekten kaçınmak isterler.

Birincisi Georges Bataille’in anlatısıdır. Onun görüşlerinden bahsederken, esasen *Théorie de la religion*’unu³⁴ [Din Kuramı] göz önünde bulunduruyorum.

Hayvanlar dünyalarıyla sınırlardan yoksun bir süreklilik durumu içinde yaşarlar. İnsanlarinsa nesneleri ayırt etme ve onları Bataille’in kullandığı anlamda “şeyler” (*choses*) olarak tanımlama yetileri vardır. İnsanlar her şeyden önce, araçsal nesneleri tanımlarlar. Bunlar birbirleriyle ilişki içinde ve sınırlardan yoksun bir süreklilik içinde birbirilerine karışmadan var olurlar.

İnsan dünyası böyle kalıcı şeylerden oluşur, hatta araçsal eylemimizin hedefi onu kalıcı kılmaktır. Bu düzende ölümümüz için uygun bir yer yoktur, olabildiğince ertelenmesi gereken bir olaydır ancak.

Ama bizler canlı varlıklar olarak, sürekliliği kavrarız. Hayvanlarla paylaştığımız süreklilikte ölüm, yaşamın parçasıdır. Canlı varlıklar olarak süreklilik içinde yaşama özlemini, Bataille'in "yakınlık" (l'intimité) dediği şey sebebiyle duyarız. O bizi çeker. Ama bu süreklilik, istikrarlı bir varlık düzeninde yaşayan insanlar için tehdittir, düzenin bozulmasının ve bunun en kötü formu olan ölümün nihai tehdididir. Aynı sebepten dolayı o, insan yaşamında, hayranlık verici ve çekici olmasının yanı sıra dehşet de uyandıran kutsalın mahallidir: "l'intimité est sainte, sacrée et nimbée d'angoisse" (yakınlık ilahidir, kutsaldır ve kaygı vericidir).³⁵

Aynı şekilde, ölüm konusunda çelişik duygular taşırız: Hem kalıcı dünyamızdan savuşturmaya çalıştığımız bir kopuştur, hem de varlık dünyasından sürekliliğe-yakınlığa geçiştir. Dolayısıyla ölüm üzücüdür, ama bir bakıma mutluluk vericidir de; kaybımızı gözyaşlarımızla ifade ederiz sık sık; ama, "dans d'autres cas les larmes répondent par contre au triomphe inespéré, à la chance dont nous exultons, mais toujours de façon insensée, bien au delà du souci d'un temps à venir"³⁶ (öte yandan, bazı durumlarda gözyaşları beklenmedik zafere, coşku veren şansa bir tepkidir, ama hep aşırıdır ve geleceğe ilişkin kaygıların tamamen ötesindedir).

Ama Keats'in "huzur verici ölüme yarı âşık" olmasıyla aynı şey değildir bu. Ölümle, şiddetle uğraşırken, ölüm bizi nesneleştirilmiş varlık düzeninden çıkmaya yaklaştırır. Ölümün cazibesi şiddetin, yıkımın, ehlileştirilmemiş cinselliğin cazibesidir; ölüm, varlık düzenini kalıcılaştırmak için dikkatle gösterdiğimiz araçsal çabanın zıttı ve reddidir. Bir çeşit terk ediştir, anlık bir "tüketiştir" (Bataille "tüketim" yerine "bitiriş", "yoğaltım" der.)

Bu terk ediş bizi her şeyin başka bir şey için araçsal olduğu boyuttan çıkarıp, kendi kendinin hedefi olan "les dépenses dites improductives"ın (sözde verimsiz olan sarfiyatın) faaliyet dünyasına götürür:

"Le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptueux, les jeux, les spectacles, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui... ont leur fin en elles-mêmes."³⁷

(Lüks, matem, savaş, tapınma, gösterişli abidelerin inşası, oyun, sanat, sapkın (yani üreme işlevinden uzaklaşmış) cinsel faaliyetler... bütün bunlar... kendi kendilerinin hedefi olan faaliyetleri temsil ederler.)³⁸

Bu kopuşun ilk, arkaik dinsel formu adaktır. Kurban öldürülebilir, ama mesele öldürmek değildir, vazgeçmek ve vermektir.

"Ce qui importe c'est de passer d'un ordre durable, où toute consommation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consommation inconditionnelle."³⁹

(Önemli olan, her türlü kaynak tüketiminin süreklilik zorunluluğuna bağlı olduğu kalıcı bir düzenden, koşulsuz tüketimin şiddetine geçmektir.)⁴⁰

Adak adayan kişi aslında şunu demektedir:

"*Intimement*, j'appartiens, moi, au monde souverain des dieux et des mythes, au monde de la générosité violente et sans calcul, comme ma femme appartient à mes désirs."⁴¹

(*Yakınlık açısından* bakıldığında, karım nasıl bana aitse aynı şekilde ben de tanrılarla mitlerin egemen dünyasına, hesapsız ve şedit cömertliğin dünyasına aidim.)⁴²

"Dans ses mythes étranges, dans ses rites cruels, l'homme est dès l'abord à la recherche de l'intimité perdue."⁴³

(Tuhaf mitlerle, zalim ayinlerle insanoğlunun en baştan beri aradığı şey, yitirilmiş yakınlıktır.)⁴⁴

Bu itki kendi başına bırakılsa, her şeyi ateş gibi yakar (dolayısıyla ateş, adak adamanın sembollerinden ve yöntemlerinden biridir). Bu yüzden adak adamanın veya herhangi bir dinsel şölenin yakınlığa, sarhoşluğa, kaosa, seks âlemlerine, yıkıma bu şekilde bir açılışı hem serbest kılması, hem de kısıtlaması gerekir bir şekilde; cemaat de yok olup gitmemek için nerede durması gerektiğini bilmelidir.⁴⁵

En eski dinsel yaşamın temel çelişkisidir bu ve asla çözülemez, her ne kadar sonraki yüksek formlar, ondan kurtulma çabasından doğmuş olsalar da. Yakınlık, varlık düzeninden kaçmak anlamına gelir; oysa şölen, varlığını bir üst varlık olarak sürdürmek isteyen bir topluluk tarafından düzenlenir. Asker toplumlar şiddeti dışa yönelterek, onu topluluğun varlığını sürdürmesi yönünde araçsallaştırarak bundan kurtulmaya çalışabilirler. Faydacı biçimde muhafaza etmeye verilen tepki daha incelikli formlara bürünür, örneğin savaşçının kendi canı pahasına şan peşinde koşmasına ya da lüks içinde yaşamasına ve süslenip püslenmesine; ama bütün bunlar, doğrudan doğruya kendini bırakmanın yerini tutamaz aslında.

Derken dinin yüksek formları ortaya çıkar: Bunlar yakınlığı dünyanın ötesinde, duyu ötesi bir boyutta konumlandırır ve tanrısali ya da anlaşılır dünyayı, kalıcı varlıkların düzeniyle tamamen uyumlu olarak görürler. Hatta tanrısali veya anlaşılır idealar düzeni, insanların ve kurumların korunmasını destekler. Bu desteği ifade eden kurallar bütününe ahlak deriz. Rasyoneldir, çünkü kalıcı düzeni korumak için ne gerektiğini akıl yoluyla bulabilirsiniz. Şiddet ve şiddet arzusu kötü olarak, Tanrı'nın ve düzenin düşmanı olarak görülür. Son derece muğlak olan, hem fayda hem de zarar getirebilen asli kutsal artık ikiye ayrılmıştır: Genellikle dünyanın ötesi olarak görülen saf tanrısali vardır bir yanda; kötülük ilkesiye bir şekilde fiziksel dünyanın özündedir.

Ama bu yorum yakınlık ilkesini, tanrısali dünyanın ötesinde, dolaşısıyla da bizden her zamankinden de uzakta konumlandırır. İnsanoğlunu tatmin edemez bu. Dahası bu tanrısali, güya çeşitli faaliyetlerle, disiplinlerle, iyi işlerle yaklaşılabileceğimiz bir şeydir ki bu onu araçsal eylemle üretebileceğimiz bir başka gerçeklikmiş gibi ele aldığımız anlamına gelir.

Protestanlığın *sola fide* [yalnızca imanla] ilkesiyle son çelişkinin de üstesinden gelindiğinde son aşamaya ulaşılır: İyi işlerin kurtuluş getirmemesi mümkün değildir. Ama bu, araçsal eylem ve üretim boyutunu diğer her türlü amaçtan azat eder nihayet. Artık elimizde, üretimin kendi uğruna yapıldığı veya daha doğrusu üretim fazlasının üretimi daha etkili ve verimli kılma yolunda düzenli olarak kullanıldığı bir ekonomi çeşidi vardır. Modern kapitalizm aşamasına gelmişizdir. (Burada Weber'den esinlendiğim bariz.)

“Le règne des choses”a (eşyanın saltanatına), “la souveraineté de la servitude”a (esaretin egemenliğine) tamamen girmişizdir. “L’homme s’éloigne de lui-même” (İnsan kendinden uzaklaşır).⁴⁶ (Weber’in “demir kafesini” anımsarız.) Hareketin tamamının altında yatan temel ilke şudur:

“ce que [la vie humaine] admet d’ordre et de réserve n’a-t-il de sens qu’à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujéties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C’est seulement par une telle insubordination, même misérable, que l’espèce humaine cesse d’être dans la splendeur sans condition des choses matérielles.”⁴⁷

[(İnsan yaşamının) düzen ve ihtiyatlılık yolunda sunduğu şey ancak düzenli ve ihtiyatlı güçler kendilerini özgürleştirip, [kayıp ve kazanç bağlamında] değerlendirilebilecek herhangi bir şeye tabi kılınamayacak hedefler

uğruna kendilerini kaybettiklerinde anlamlıdır. İnsanoğlu maddi şeylerin kolsuz ihtişasının ortasında izole olmaktan ancak, ne kadar sefil olursa olsun böyle bir itaatsizlikle kurtulur.)⁴⁸

Bu özgürleşme, insanları gerçekten birleştiren şeydir aynı zamanda. “Tout transparaît, tout est ouvert et tout est infini, entre ceux qui consomment intensément.”⁴⁹ (Yoğun tüketen insanlar arasında her şey şeffaftır, açıktır ve sonsuzdur.)⁵⁰

Geçmişin gözden düşmüş inançlarının yerine, dinin karşılamaya çalıştığı derin ihtiyaçları karşılayacak yeni yaratıcı yıkım formları bulmamız gerekir. Yakınlık bir şekilde ifade edilmelidir.

Burada çözüm, dahice ifade edilmiş olan sorun kadar net değildir. Temel meseleyi görebiliriz: Kargaşayla, şiddetle, seks âlemleriyle ulaşılabilen yakınlık ve toplulukla bir olma hissi antropolojik bir sabittir, derin ve kökü kazınmaz bir ihtiyaçtır. İnsanları eğiterek ondan soğutma, uygarlık disiplinleri sayesinde onu ardımızda bırakma çabaları başarısızlığa mahkûm olmakla kalmayıp, insan yaşamının sakatlanmasını da ifade eder.

Marcel Mauss’la Alexandre Kojève’den etkilenen Bataille’in düşüncelerinin disiplinli, araçsal, nesneleştirici modernite duruşuna karşı tepkiyle biçimlendiği bellidir. Onun “yakınlığı” kurtarma tasviri, bu duruşla taban tabana zıttır. Onun kuramı, şiddetin ve kurbanın eksen çağ öncesi dinlerdeki yeriyle ilgili yeni ufuklar açar. Gerçi onu eksen çağ sonrasına ilişkin bir yorum olarak kabullenmek güçtür. Ancak böylece, eksen çağ sonrasında nelerin bastırıldığını ve yitirildiğini anlamakta iyice faydalı olabilir.

Ama şiddet ve yıkım dürtüsünü rehabilite etmemizin bambaşka bir yolu da vardır. Bir post-Schopenhauer’cu varlık vizyonu çerçevesinden bakarsak, acıyı güzellikle boğmamız bile mümkündür. İnsanların başkalarına acı ve üzüntü çektirmeleri varlık düzeninin parçasıdır, karanlık ve insanlık dışı evrenin içimizdeki yansımasıdır. Bunu görmek, insan yaşamının temelinde trajedinin yattığını kavramaktır. Bunda belirli bir güzellik vardır ve onu görüp kabullenmek neşe verir. Nietzsche’ye göre, üstün varlık bu düzene “Evet,” diyebilir ve onun neşe kaynağı budur.

Bu fikir, şiddeti ve acıyı onların zorunluluğundan doğan bir güzellikle bağdaştırma fikri modern kültürde tekrar tekrar ortaya çıkar. Felsefeden çok edebiyatta görüle de, varlığı güçlüdür. Melville, Conrad ve Faulkner’da bu fikrin imaları vardır. Ayrıca erkekçe, öz olumlayıcı bir şekilde mücadele etme, koşullara meydan okuma, cesaret ve

kararlılık gösterme sevgisine Hemingway’de, derinlik ve etkileyicilik katılmıştır; içimizde ve dünyamızda derinden yer etmiş bir şeyle ilişkilendirilmiş ve zorunluluk aracılığıyla dönüştürülmüş bir sevgidir bu.

Çağdaş bir yazar olan Cormac McCarthy, içinde bu türden vizyonların belirdiği ve yan karakterler tarafından yer yer ifade edildiği bir dizi romanla halkın hayal gücünü yakaladı:

“İnsanların ölümün tercihlerinin anlaşılmaz olduğuna, ama yine de her eylemin bir başka eylemi doğurduğuna ve dolayısıyla attıkları her adımla kendi ölümlerine, kendi kaderlerine katkıda bulunduklarına inandıklarını söyledi. İnsanların sonlarının doğduklarında belirlendiğini, aksinin mümkün olmadığını ve bütün engellere karşın kendi ölümlerinin peşinde koşacaklarını da söyledi. İki yaklaşımın aslında tek bir yaklaşım olduğunu söyledi; her ne kadar insanlar isteseler uzak durabilecekleri tuhaf, kuytu yerlerde ölebilseler de, o felakete giden yol ne kadar gizli ya da dolambaçlı olursa olsun, onu mutlaka arayacaklarını söylemek daha doğru olacaktı.”⁵¹

Evrenin zalimliğinin ardında yatan muhteşem güzelliği ifade etmenin daha da güçlü bir biçimi, Robinson Jeffers’ın şiirlerinde görülür.

Jeffers şairliğe California kıyısındaki Carmel’da başladı. Burası ona göre uygarlığımızın sadece uzamsal olarak değil, zaman içinde Batı yönündeki ilerleyişinin durduğu yer olarak da sonuydu. Son bir çevrimin nihayetlendiği ve bir yenisinin başladığı nokta. Burada insan hayatının ve medeniyetinin, içinde doğduğumuz geniş evrendeki kökleri hissedilebilir. Jeffers kozmosun içinden geçen büyük akıntı hissini Wordsworth’le ve romantiklerle paylaşır. Ama vizyonu tamamen farklıdır. Bu akıntıya “Tanrı” demeye gönüllüdür ki ona göre evrenin *kendisi* olan, onu bizim ve diğer yaratıklarının aracılığıyla hisseden ve gören bir çeşit panteistik Tanrı’dır bu. Bu bütünü kavramak, bu yaşam akıntısıyla iletişim kurmak muhteşem bir güzelliğe, ama bir yandan da fedakârlığa, acıya ve bir çeşit kayıtsız zalimliğe şahit olmaktır. Burada Nietzsche’nin idealleştirilmiş savaşçılarından, “ahlaktaki köle isyanı”ndan önceki savaşçılardan, büyük yırtıcılar olarak bahsetmesi gelir akla.⁵²

Tanrı bir doğan gibidir, yıldızların arasında süzülen...

Gagası kanlı, penceleri sivridir,

Saldırıp parçalar...

Vahşi bir yaşamdır (“Çift Ağızlı Balta”)

Adaleti yoktur

Merhameti yoktur, sevgisi yoktur (“Bir Çağın Doğuşunda”)⁵³

Bu evren, insanları cüceleştirir. Dönüp bu bütünün görkemli güzelliğini görmeli, hatta ona tapmalıyızdır.

Bence her şey yalnızca
Güzellik için yaratıldı. Hele dünyanın
Mutluluk, sevgi ya da bilgelik için yaratılmadığı kesin. Hayır, acı,
nefret ve budalalık için de yaratılmadı. Bütün bunların
Mevsimleri vardır; ve uzun senede birbirlerini dengelerler,
iptal ederler. Güzellik ise kalıcıdır. ("İstila," 583-584.)⁵⁴

Ama insanlar alt edilmez bir narsisizme meyillidirler; içe dönerler, kendilerine ve kendi işlerine odaklanırlar, bunların kozmos ya da Tanrı için gerçekten önemli olduğunu düşünürler. Jeffers kibirden kaynaklanan bu yanılsamanın en etkili formu olarak gördüğü Hırستیyanlığı hor görür.

Bu narsisizm kişinin dünyadan kopmasına ve zalimlikten bir çeşit haz almasına yol açar ki Jeffers, bu zalimliğin doğanın (hayatın bir unsuru olan) kayıtsızca acı çektirmesinden çok farklı olduğunu, sapkınlık olduğunu düşünür. Jeffers'ın bazı şiirlerinde bu bütünlük vizyonunun kabullenilişi, onunla sakince bir oluş ifade edilir:

KAYA VE ŞAHİN

İşte bir sembol ki bunda
Yüce ve trajik birçok düşünce
Kendi gözlerini seyreder

Bu gri kaya, dimdik duran
Burunda, deniz rüzgârının
Ağaç bitmesine izin vermediği yerde

Depremlere göğüs germiş ve fırtınaların
Asırlık imzasını taşıyan; tepesine
Bir şahin tünemiş.

İşte geleceğin göğüne
Asman gereken amblem budur bence;
Haç değil, kovan değil,

Budur; parlak güc, karanlık huzur;
Nihai ilgisizlikle kaynaşmış vahşi
Bilinç;

Sakin ölümlü hayat; şahinin
Gerçekçi gözleri ve eylemi
Birleşmiş taşın

Muazzam mistisizmiyle,
Ne başarısızlık üzebilir onu
Ne de başarı gururlandırabilir. (502)

Ama bazı şiirlerinde, özellikle de düzyazı şiirlerinde, sırf benlikle meşguliyeti kırıp, içinden türediğimiz yaşamın olanca yoğunluğuyla, ana figürün dramatik eylemi sayesinde iletişim kurarız; bu figür hemen her zaman bir kadındır ve bu şiirler genellikle Yunan tragedyalarından esinlenilir ve hatta bazen onların tekrar yazılışdır veya antik Ana Tanrıça nosyonlarını, hem yaşam hem de ölüm bahşeden tanrıça nosyonlarını temel alır. *Tamar*'daki etkileyici enest ve yanarak ölme öyküleri ya da örneğin *Point Sur'deki Kadımlar*'daki arındırıcı şiddet buna örnektir.

Gel fırtına, müşfik fırtına.
Yaz ve mat alın sarısı günleri
Acı mavi ve daha yıkıcı
Cüzzamlı otlar, hasta orman,
Deniz fahişe gözleri gibi,
Ve güneşin gürültüsü,
Mavi otlakta havlayan sarı köpek,
Başını yan çevirip ısırmaya çalışan

Yorgun ve yozsun,
Hayvanı su altında tutun, pınar zehirlenene dek,
Üstünden uyuz damlıyor ve yeraltı zindanının penceresinden pis kokusu geliyor.

Sözünü tutmayanların savaşı öldürdü özgürleştirdiklerini
Ve sağ kalanların hiçbirisi daha temiz değil şimdi.
Ama fırtına geliyor, aslanlar avlanıyor

Şimşeklerle şeritlenen gecede.
 O gelecek: barışla beslenecek
 Kabuk kırılmadıkça: her birinize biraz yalnızlık
 Verecek sonunda: bir tutam şehvet ve bir damla dehşet:
 Sonra aslanlar avlanacak, can çekişenlerin beyninde: fırtına iyi, fırtına
 iyi, iyi yaratık,
 Müşfik şiddet, zonklayan boğaz merhametle sızlıyor. [149-150].

Şiddetin bu dişil *shaktisi**, tıpkı Kali ya da Durga gibi, “fazla insanca” olanı delilikle, cinayetle, intiharla temizler ve arındırır. Bu gücü canlılıkla çağırarak, alttaki yaşam ve ölüm akıntısıyla tekrar bağlantı kurarız.

8

Ama şiddet eğilimi ister biyolojik ister metafizik olsun, herhangi bir Hıristiyan inancının şu gizemi açıklaması gerekir hâlâ: Bildiğimiz insan doğası nasıl Tanrı’nın suretinde yaratılmış olabilir?

Hıristiyan perspektifinden bir hipotez şudur: İnsanlar hayvanlar âleminde doğmuşlardır ve Tanrı’nın rehberliğine ihtiyaç duyarlar; erkeklerde (en azından onlarda) güçlü cinsel dürtüler ve bol miktarda saldırganlık vardır. Bu konuda, olağan evrimsel açıklama doğru olabilir. Ama Tanrı’nın rehberliğinde olmak, bu dürtülerin bir şekilde dönüştürülmesi anlamına gelir; yalnızca bastırılmaları, dizginlenmeleri, gizli tutulmaları değil; cinsel enerjinin tamamen Tanrı’nın yolunda kullanılabilmesi için gerçekten içsel olarak dönüştürülmesi gerekir; aşk *agape*’yi güçlendirir, saldırganlık ise Tanrı’ya geri dönmekte, kötülükle savaşmakta kullanılacak enerjiye dönüşür.

Kötülük nedir? Sadece sıfır noktası, yani henüz dönüşmemişlik değildir. Hayvanlık derecesi olan bu sıfır noktasına ve dönüşmeye, Tanrı tarafından eğitilmeye başlama çağrısını hissetmeye verilen bir başka tepkidir. İnsanın hayatında artık daha yüce bir şey, asla tamamen sırtını dönmeyeceği ve mukayese kabul etmeyecek kadar yüksek bir boyut, göz ardı edilemeyecek bir özlem ve mücadele boyutu vardır.

Kötülük bunu daha aşağı bir şey, Tanrı'dan başka bir şey için yaşamaktır. Bu son derece caziptir. Bildiğimiz insan yaşamının temel özelliklerinden biri, bu cazibenin hissedilmesi ve ona boyun eğilmesidir. Bu boyun eğişin etrafında yaşam tarzları kurulur. Dönüşmemişliğe daha yüksek, hatta nüminal güç atfedilir. Dolayısıyla güçlü olma hissi gurura, *philotimo*'ya [onur sevgisine] dönüşür; ama nüminallik, vahşice cinayet işlemeye veya seks yapmaya da yol açabilir.

Düşmüşlük durumudur bu. İki boyut vardır. Tanrı insanlığı yavaş yavaş eğitmekte, onu değiştirmekte, içten dönüştürmektedir. (Burada Irenaeus'tan oldukça esinlenilir.) Ama aynı zamanda pedagoji çalınmaktadır, kötüye kullanılmakta ve yanlış uygulanmaktadır; eğitim bu direniş alanında gerçekleşir.

Direniş çeşitli tarihsel formlara bürünür. Dönüşmemiş yaşamlarımızın bazı yönlerine nüminal güç bahşedilmiştir; bu formlar yerleşikleşir ve nesilden nesle aktarılır. Bu kısmen, kültürel geleneklerin sürdürdüğü bariz adetlerle gerçekleşir. Davul ve trompet çalarak yürüyen askerleri gören çocuklar büyüyünce asker olmaya, büyük işler başarmaya can atarlar. Ama ayrıca daha gizemli bir yolu sonraki nesillere aktarırlar; sanki içinde hepimizin yıkandığımız ve bizi normal “temas” yokken bile etkileyen bir çeşit insani toplumsal ortama girmişlerdir. (Bunu açıklarken şeytandan dem vurulur çoğunlukla.)

Tanrı'nın pedagojisi, bu karşıtlık alanında işler. Bu alanda olumlu bir adım olabilir, bizi Tanrı'ya geri getirebilir, bazı dönüşmemiş pratiklerin nüminalliği azaltılırsa ve Tanrı'ya hizmetle bir şekilde ilişkilendirilirlerse; gerçi nihai hedefin bu pratikleri tamamen geride bırakmak olduğu varsayılabilir. Bir sıçrayışta sona ulaşamaz. Yavaş pedagojinin gerçeğidir bu.

Ama öte yandan, sıçramalar olabilir ve olmalıdır. Yoksa Tanrı'ya karşılık verilerek önemli ileri adımlar atılmaz. Bazen, bazı tarihsel formların tamamen dışına çıkmak gerekir. İbrahim bu konudaki başlıca örneğimizdir.

Birçok dinde insan kurban edilir. Bunun iki çerçeveden anlaşılması gerekir; bir yandan, kontrol etme, öldürme, şiddet uygulama arzumuza nüminal güç katmanın bir yoludur. Bu nüminallik kan dökme arzusunda, şiddetten alınan hazda, bir çeşit sarhoşlukta yoğunlaşır; daha önce tasvir ettiğim gibi, dönüşmemiş arzu kendini Tanrı'nın dönüştürücü eylemine açmak yerine kendine odaklanır, kendi nüminalliğini üretir.

Öte yandan, bütün bunlar göz önüne alındığında, bunu adak adaya dönüştürmek, onu kutsallığa geri döndürmenin bir yoludur. Bir çeşit hamlede, ilahi pedagojiye tavizde bulunur.

Kutsal evlilik ya da tapınak fahişeliği konusunda da benzer bir şey söylenebilir.

İbrahim'e gönderilen vahiy, bunlardan kopuşu getirir. Ve vahiy-le birlikte kudret armağanı gelir. İnsan kurban edilmesini tamamen reddederiz; Tanrı bizi daha yükseğe götürmektedir. Ama sona bir sıçrayışta ulaşmayı hâlâ beceremeyiz. Şiddete hâlâ yer verilir; artık çifte yer verilir. Şiddet dışarıdadır, iğrenç bulduğumuz şu pagan pratiklerindedir, örneğin Baal'e çocuk kurban edilmesindedir. Ama bunlarla mücadele edilmesi gerektiğinden şiddet artık içeridedir de; savaşçılar olarak bu paganizmle savaşmak, ona karşı kurulan hattı korumak için seferber olmamızdadır. Daha önce bahsettiğim gibi, ilahi şiddet hâlâ vardır. Özünde nüminal yoktur artık; savaş arzusunun kutsanması yoktur; ama savaş hâlâ kutsaldır. Ve burada bir tehlike söz konusudur; itiraf edilmeyen bir öz odaklanmanın gerçekleşmesi ve bizi Tanrı adına katliamda bulunmaya yöneltmesi tehlikesi vardır. Belki de bunların bir kısmı Tevrat'ta nakledilmiştir.⁵⁵

İsa'yla birlikte yeni bir vahiyde, yeni bir kudret armağanında bulunuldu. Tanrı'nın kurbanlığı ve bunun getirdiği değişim, şiddetle kutsallığın ilişkisini dönüştürür. Ancak Hristiyanlıkta önemli şekillerde geri savrulduk ve bu belki de tamamen kaçınılabılır değildi. Yani kutsanan şiddet hâlâ vardır. Bir dışarısı olduğu, Tanrı'nın halkını çevreleyen bir dışsal sınır bulunduğu fikriyle gerekçelendirilir bu. Şiddet nihayetinde Tanrı'ya direnen, onun yeminli düşmanları olan insanlara karşı uygulanır.

Ama başlangıçtan itibaren, belki özellikle de başlangıçta, Hristiyanlıkta bu şiddete karşı huzursuzluk duyulur. Sonradan, Hristiyanlık dünyasında bu huzursuzlukla her zamanki şekilde, tamamlayıcılık yoluyla, toplumsal farklılaşma sayesinde başa çıkıldı. Hristiyan asker kutsanır; ama ruhban sınıfı kan dökemez.

Riyazette de kişi kendine şiddet uygular. Tanrı'ya direnmemize karşı verdiğimiz mücadelenin parçasıdır bu.

Onaylanmış, kutsanmış çilenin evrenselcilikten uzak bir yaklaşımla daha uyumlu olduğunu görebiliriz. Bu duruş evrende şiddete ortadan kaldırılamaz bir alan sağlar. Temel fikir şuna benzer: İnsanlar seçim yapabilirler; Tanrı'yı seçmelidirler, ama onu seçmeme şansına sahip olmaları gerekir. Tanrı'yı hiç seçmemek onun düşmanı olmak,

ona şiddet uygulamak ve dolayısıyla onun şiddetine maruz kalmak anlamına gelir. Bu sonuncusunun sebebi nedir? Sebebi şudur ki, Tanrı inkâr yolunu reddetmeden onun yanlış olduğunu ilan edemez ve bir şekilde cezalandırmadan da bu reddetmeyi yapamaz. Onuru bunu gerektirir. Bir çeşit mantıksal-metafiziksel gereklilikte, retçileri cezalandırma gerekliliğinde kısıtlı kalmıştır. Adli-cezai yaklaşımın kritik öncüllerinden biridir bu.

Böylece şiddetin bir başka boyutuna geliriz. Onu nüminalleştirme yolunu, öz odaklanma yolunu seçtiğimizden, şiddetin insanlığın sosyal ortamına ait olduğunu hissederiz. Bir öz olumlama yöntemi olarak veya yaşamlarımıza nüminal güç katarak çağırır bizi; aynı zamanda da ödümüzü koparır. Ödümüzü koparır, çünkü korkunç cezalara çarptırılabiliriz; ayrıca diğer yönümüz, “yüksek” yönümüz şiddetin içine çekilmekten korkar; tıpkı vahşi cinsellik gibi onun da cazibesinden korkarız. (Bataille ve Jeffers’ın yaklaşımlarının bir üstünlüğü bu ikilemi, kaygı ve büyülenme ikilemini anlamlandırmaya çalışmalarıdır.)

Daha önce değindiğim, şiddet ve yıkımın bizde yol açtığı korkunun ve içsel rahatsızlığın kaynakları bunlardır. Evrimsel geçmişimiz sebebiyle saldırganlığa az çok meyilli olduğumuz açıklamasında bulunabiliriz belki; ama şiddeti yaşamlarımızda, dinde, savaşta ve cezada kurumsallaştırma tarzlarımızda böylesine güçlü bir motivasyon kaynağı olan bu içsel sarsıntı ve dehşeti, yalnızca şimdiden Tanrı’nın pedagojisi alanında bulunduğumuz için hissederiz. Şiddetin yalnızca bu alanda, en baştan beri nüminal bir boyutu vardır.

Daha önce gördüğümüz gibi bu korkular/huzursuzluk, bu şiddetin kurtuluşa yol açan ya da onunla uyumlu olan şeylere ilişkin planın bir şekilde parçası olduğunu görebildiğimizde azaltılabilir: Şiva, Kali, yıkımın Tanrı’nın sol eli olması buna örnektir. Veya şiddet ilahi sevginin, nihayetinde onu reddeden kişileri mecburen ezen bir patlaması olarak görülebilir. Dante’nin Cehennem’i yalnızca ilahi güç ve mutlak Bilgelik’le değil, kadim sevgiyle de inşa edilmişti.⁵⁶

Bu son bakış açısında doğruluk payı vardır, ama evrenselcilikle uyumsuz değildir; çünkü reddediş şiddete yol açar, bizi şiddet içinde yaşamaya mahkûm eder. Kurbanlarla zorbaların, koyunlarla keçilerin, zarar verme suçunu işleyenlerle bu suçtan zarar görenlerin arasında şiddet ilişkileri vardır. Kurtarılanların yanı sıra cehennemliklerin olması da *şart* mıdır? Mesele, zarar verenler ile zarar görenler arasın-

daki bu ayrımın Tanrı'nın son sözü olup olmadığıdır; dönüştürücü gücün şiddeti son sığınağına kadar kovalayıp alt edecek kadar ileri gidip gidemeyeceğidir. Tanrı'yı mutlak tenisçi olarak görebiliriz; kötü hamlelerimize, onları karşılayanın yeni yollarıyla karşılık verir.⁵⁷

Oysa şiddeti nihai, gerçekleştirilmiş ilahi planın parçası, kötülük yapanların kaderi olarak görürsek biz de bu plana kendimizce katkıda bulunabilir, kötülük yapan bu insanların cezalandırılmasını destekleyebilir, hatta Tanrı'nın askerleri olarak onları cezalandırabiliriz. Böylece kutsal katliamlar onaylanır. Modern evrenselcilik, “cehennemin gerilemesi” bu desteği ortadan kaldırmıştır ve bu bir kazanç gibi görünmektedir.

Hıristiyanlığın şiddet yorumlaması, dışlayıcı hümanizmin ikilemlerinden kaçınmanın yolunu sunar mı? Bir bakıma evet denebilir belki; başka bir açıdan bakıldığında da yanıt hayırdır.

Çeşitli hümanist duruşların arasındaki gerilimlere tekrar bakalım. Modern düzen fikri şiddeti tamamen yasaklamak ister ve bazı versiyonları vahşi seks de tamamen yasaklamak ister. Aydınlanmadan gelen nesneleştirici bakışta şiddetin, kozmosun doğasına dayandırılan ya da Tanrı'ya hizmet etmekle kazanılan herhangi bir nüminal bahanesi yoktur artık. Veya Devrim'e ya da “la Patrie”ye (vatana) hizmet etmekte kullanıldığında nüminal benzer bir hale kazanabilir ve amaç son aşamada şiddeti ortadan kaldırmaktır. Kutsal katliamın bu seküler versiyonuna aşağıda geri döneceğim. Ama şimdilik bunu bir kenara bırakırsak, genel bir Aydınlanmacı yaklaşımda şiddet ve vahşi seks alt edilmesi gereken, ancak en ilkel insani gelişim safhasında cazip gelebilecek, hamlıktan kaynaklanan bir kabahat, duyumsallık, tamamen ilkel bir şey olarak görülebilir.

Şiddeti patolojiye ya da illelliğe indirgemekle en güçlü arzularımıza karşı dışsal bir tavır takınırız, kendi kendimizi böleriz ve bu güçlü itkileri reddederiz. Seks ve şiddetin metafizik/nüminal boyutu yitirilir.

Bu yönde gitmemizin birkaç sebebi vardır. Örneğin indirgemeci materyalist açıklama tarzlarının etkisinden bahsedebiliriz. Bu önemlidir ve birden fazla sebebi vardır. Birçok kişi bu tarzları yalnızca epistemoloji ya da metafizikle ilgili sebeplerden dolayı değil, aynı zamanda örneğin tamamen biyolojik bir yaklaşım onları tadil etmenin bir yolunu sunabileceği, şiddet eğilimlerini (*Otomatik Portakal*'daki gibi) davranışsal terapiyle ya da daha derin bir şekilde, genetik mühendislikle bastırmanın yolunu sunabileceği için de cazip bulur.

Ama güçlü bir pratik motivasyonumuz da vardır çoğu zaman. Şiddeti hem itici buluruz, hem de onun yaşamlarımızı mahvetmesinden korkarız. Onunla savaşmayı arzularken, onu elimizden geldiğince küçümseyip aşağılamak, yalnızca yozluk (tinsel perspektiften bakarak) veya patoloji (dışlayıcı hümanizm perspektifinden bakarak) olarak görmek cazip gelir. Önceki bölümdeki irdilememde belirttiğim gibi, şiddeti etikle bastırırken, şiddete yönelik eğilimi bağlantısız aklın indirgemesine tabi tutmak cazip gelebilir. Bu indirgemeye direnmek, şiddeti yüceltenlerdenmişsiniz gibi görünmenize yol açabilir ve itkilere ilişkin küçümseyici, indirgeyici bir anlatıyla güya daha kolay hale gelebilecek bir hedefe, doğrudan ve acil kontrol hedefine karşı çıkmakla suçlanırsınız.

Ve eğer bu indirgeyici anlatı herhangi bir kontrol tekniği veya şiddet eğilimlerinde azalma sağlamazsa (ki sağlamayacağı kesindir), eğer kökü biyolojiye ya da evrime dayandırılan şiddet indirgenemez bir sabit olarak görülmeye başlarsa, o zaman davranışları kontrol altında tutmak ve böylece şiddetin olası insani anlamlarını tanımaktan kaçınmak iyice acil görünecektir.

Ama önceki sayfalarda savunduğum gibi, bu indirgemeci yaklaşımın tamamı oldukça yetersiz görünür. Metabiyolojik faktörlerin bariz önemi göz önüne alındığında, kuramsal açıdan şüpheli olmasının yanı sıra, pratikte zarar verici de olabilir. Kontrol altında tutulan kişilerin davranış sebeplerinin küçümsendiği ve onlardan tiksiniildiği bir ortamda, davranışları kontrol altında tutma çabası isyana ve şiddetin iyice benimsenmesine yol açabilir.

Gerçekten de bu yetersizliğin modern kültürümüzün tamamında yankı bulan tepkilere ve itirazlara yol açtığını görmüştük. Romantik eleştiri eksen; yalnızca klinik olan, bağlantısız, kurutucu bakışın karşısında, güçlü olan ve içimizin derinliklerinden gelen şeyleri tekrar onaylamanın bir yolunu aramıştır. Romantik çağda, derinlerden gelen şey kendine özgü bir nüminallığe sahiptir ve bu, daha sonra yazan ve yaratan kişileri de etkiler. İlkelin gücü vardır ve bu güçten faydalanmalıyızdır veya onu kısıtlamak, ona direnmek zorunda kalsak bile ona karşı huşu duymalıyızdır. Romantik derinlikleri *istenç* olarak gören Schopenhauer'a göre bunlar vahşi ve formsuz mücadelenin, şiddetin ve dizginsiz cinselliğin mahalleridir. Conrad'ın bahsettiği karanlığın kalbindeki derinliklerdir bunlar; Stravinsky'nin ilk döneminde ve *ilkel* çağın tamamında da görülürler. Post-romantizmin, Schopenhauer'un 20. yüzyıl başı sanatındaki ve düşüncesindeki muazzam etkisini gös-

terir bunlar. Arayışın hedefi, çeşitli şekillerde insanın derinliklerinde (ki bunlara cinsellik ve saldırganlık dahildir), estetik sunum yoluyla ulaşılabilecek nüminal bir güç bulmaktır.

Ve yeni konum alışlar çoğalmayı sürdürür. Freud estetiğe ilişkin bu fikirleri “bilime” uyarlamaya, sanatın gücünü kendi psişe içi dinamikleriyle yorumlamaya çalıştı. Dostoyevski’deyse romantizmden esinlenilmiş, yeni bir Hıristiyan tepkisi görürüz. Nietzsche’nin, hümanizmin indirgemeye çalıştığı vahşi boyutlara yönelik “Jasagen”i [onayı] 20. yüzyılda birçok kişi, örneğin Michel Foucault tarafından benimsenmiştir; Bataille ve Jeffers’ın da onu farklı şekillerde benimse-diklerini görmüştük.

Ama zorluk buradadır. Şiddetin derin anlamına ilişkin bu incelemeler ya onun onaylanmasına, hatta yüceltilmesine yol açarlar ya da onun ortadan kaldırılamaz olduğunu gösterirler çoğu zaman. Bir başka deyişle, şiddet eğiliminin kökü kazınamayacak kadar derinlerde yattığını gösterirler genellikle ve kimileri bundan mutluluk duyarken (Nietzsche), kimileri durumu kötümserce kabullenir (Freud).

Kuramsal açıdan, şiddetin cazibesinin anlamına ilişkin metabiyolojik bir açıklama, bu anlamın tanımının bizi şiddetin ötesine götürebilecek şekilde değiştirilmesine ya da dönüştürülmesine yol açabilir. Örneğin Bataille bu olasılığı keşfetmek ister gibidir. Bütün teolojik illüzyonlardan ve “le règne des choses”ın (şeylerin egemenliğinin) somutlaştırılmasından tamamen kurtulduğumuzda, yıkımda temellenmeyen yeni bir dolaysızlık formuna ulaşabiliriz.⁵⁸ Bataille başka bir yerde “sans forme et sans mode”⁵⁹ (biçimsiz ve tarzsız) bir mistisizmden bahseder. Ancak amacı bariz görünse de, çözüm hâlâ müphemdir.

Burada tasvir etmekte olduğum Hıristiyan metabiyolojik anlatı böyle bir dönüşüm perspektifini sunar. Yukarıdaki soruya, “Hıristiyanlık bizi dışlayıcı hümanizmin görünüşe göre kaçamadığı ikilemler alanının dışına çıkarabilir mi?” sorusuna bu anlamda evet yanıtını verebilirim. Ama yanıt hayır da olabilir. Ve bunun tek sebebi burada bahsedilen, dönüşümün doğasına ilişkin birçok görüşün Bataille’in görüşü kadar muğlak olması değildir. Ayrıca bir başka açıdan bakıldığında, bu yaklaşımın belirli bir çeşit ikilemi deneyimimizde merkezi kılmasıdır.

Burada bahsettiğim türden dönüşüm yalnızca şekil alır olmakla ilgili değildir: Mesele insanları farklı şekilde eğiterseniz, sokaklarda yaşlı kadınların karşıdan karşıya geçmelerine yardım edecek olmaları değildir. Locke’un sıfır noktasındaki çevreciliği ve Aufklärung’çuluk

(ki yukarıda bahsedilen tepkilerin çoğu ona karşıdır) olur bu. Dönüşüm çok daha gizemlidir ve bir başka tinsel yön sunmayı içerir.

Ama bu olasılığı kabul ederseniz insan yaşamının vahşi boyutları dediğim şeylerin, seksin ve saldırganlığın karşısında apışıp kalırsınız çoğu zaman. Onların nüminal ya da metafizik boyutunu basitçe inkâr edemezsiniz, çünkü ilahi pedagojiyle baştan beri ilgili olduklarını görürsünüz. İnsan yaşamında büründükleri çeşitli formlar, bu pedagojiye verilen tepkileri ifade ederler. Bu tepkiler Tanrı'ya direnişi, bizi çağırdığı *agape* yolunu ele geçirip değiştirme ve yaşanması daha kolay bir şeye dönüştürme çabalarını farklı şekillerde ifade ederler.

Ama bu formların hepsinin sadece kötü olduğu anlamına gelmez bu. Çarpıtmalar olarak kötüdürler, ama Tanrı'nın çağrısına verilen tepkiler olarak iyidirler. İnsan yaşamının temelindeki belirsizliği kabul etmemiz gerekir, ki yukarıdaki üçüncü yanlış anlamada bu tamamen göz ardı edilir. Dahası bu formlar iyi ya da kötü olmaktan eşit ölçüde uzaktırlar. Bazılarına diğerlerinden daha fazla direnilmesi gerekir. Üstüne üstlük, Tanrı'nın pedagojisi fikri tarihte öyle çok değişmiştir ki, şimdi tamamen vicdansızlık gibi görülen bazı formlar, örneğin kutsal savaş ya da insan kurban edilmesi eskiden mazur görülebiliyordu.

Şiddetin içimizdeki tınlarına iki farklı düzeyde tepki vermemiz gerektiği anlamına gelir bu. İlk elden, masumları saldırılardan korumamız gerekir. Nazilerle savaşmamız, milislerin yol açtığı içsavaşları bitirmemiz, şahıslara karşı işlenen suçları cezalandırmamız, şiddet çağrılarını susturmamız vs. gerekiyordu. Bütün bunlar hasar kontrolü içindir.

Bir başka düzeydeyse, Tanrı'nın pedagojisine nasıl iştirak edebileceğimizi, Tanrı'nın planına yönelinmesine nasıl katkıda bulunabileceğimizi düşünmemiz gerekir. Bunu şiddetin ve savaşın nüminal anlamalarını reddederek, onları patolojiye indirgeyerek yapamayacağımız kesindir. Onlardan etkilenen kişilerle temasımızın kesilmesinden ve bu kişileri hırçınca direnmeye itmekten başka işe yaramaz bu. Ama onları, büründükleri form ne olursa olsun, özde insani bir şey olarak övmek de işe yaramaz. Tıpkı onları genetik yapımızda, DNA'mızın biyolojik hamurunda yer aldıklarını söyleyerek somutlaştırmamızın işe yaramayacağı gibi.

Bu itkilere bu dönüşüm perspektifinden bakarsanız hem normalleştirici, terapileştirici hümanistlerin, hem de Nietzsche'cilerin kendi tarzlarında yaptıklarının aksine, onlara karşı basit ve net bir duruş benimseyemezsiniz. İlk gruptakiler sizi ikinci gruptan görürler ve muhtemelen tam tersi de geçerli olur. Dolayısıyla seks ve şiddet itkilerine

çift değerli perspektiften bakmanızın gerilime yol açmasının yanı sıra, yapılması gereken acil işlerin gerekleriyle daha dönüşümsel işlerin gerekleri arasında da gerilim oluşabilir.

Nüminal şiddetin gücü aramızdadır, futboldaki taşkınlıklardadır, sokak çetelerindedir, motosiklet çetelerindedir vs... Özgürleştirici etkileri ancak modern kuramda, Nietzsche'nin açtığı yoldan gidenler, Bataille ve Caillois gibiler tarafından övülebilir. Jünger de bu kişilere dahildir. Buna karşıt biçimde, indirgemeci ve nesneleştirici anlatılar sunma dürtüsüne kapılırız. Ama Hristiyan perspektifi, her şeye böyle gönül ferahlatıcı biçimde mesafe almamızı yasaklar. Hatta belki de, sırf bu şiddet patlamalarını bastırmak ve suçluları baskıyla dönüştürmek yolunda bizi daha etkili biçimde seferber ettiği için, bu mesafe alışın içimizdeki düşmanlığı ve saldırganlığı uyandırıp meşrulaştırdığını görmemizi sağlar; böylece seküler, liberal bir çerçevede de olsa kendi "kutsal" şiddet türümüze inanmaya ve ona katılmaya daha hazır hale geliriz.

Bütün bunlar doğruysa Hristiyan inancı burada da, tıpkı yukarıdaki tatmin ve aşkınlık meselesinde olduğu gibi, cinsellik ve şiddet meselesinde de gerilimlerle, zorluklarla, hatta ikilemlerle karşı karşıyadır. Ve inançsızlığın karşı karşıya olduklarıyla bir bakıma paraleldir bunlar.

Ama inançla inançsızlık arasındaki polemiğe ilişkin irdelememizde hiç beklenmedik bir şey ortaya çıkar. İnançsızlığın din eleştirisinin iki ana eksenini ele alırsak, bunların su götürmez bir yanıt sunmaktan çok, iki hasmın da büyük zorluklarla ve ikilemlerle karşı karşıya olduklarını ve hatta bunların temelde birbirine paralel olduğunu gösterdiklerini görürüz.

Dışlayıcı hümanizmin bu ikilemlere çözüm getirip getiremeyeceği ya da maksimal talebi karşılayıp karşılayamayacağı belli değildir. Bu belirsizlik barizleştğinde Hristiyan kampından zafer çığlıkları yükselir bazen. Ama bu temelsizdir. Evet, Hristiyanlar bu ikilemleri aşma konusunda bazı fikirlere sahiptir, ama bunlar daha önce (15. Bölüm'de) bahsettiğim "beklentisel güven" bağlamında yalnızca inanç boyutuyla sınırlı olmakla kalmazlar ve genel bir kurallar bütününe ya da programa dahil edilemezler.

Ama daha kötüsü vardır: bu çözüm sunamama durumu, birçok şeyin kural bütünlerine ve yapılarla bağlı olduğu içkin çerçeve bağlamında, acı verici bir müşkülattır ve kişinin kendini yetersiz hissetmesi-

ne, büyük tartışmada etkisiz olduğunu hissetmesine yol açar. Dolayısıyla Hristiyanlar fazla iddiacı olma ve “yanıtlar” sunmaya başlama dürtüsüne kapılırlar çoğunlukla; böylece de, indirgemeci hümanizmin mustarip olduğu körlüğe düşerler.

Dolayısıyla Hristiyan hayatının belirli bir “normal” ahlakla, örneğin bağımsız çalışma ve “ailevi değerler” ahlakıyla özdeşleştirilmesine ve/veya bu ahlakın bir “Hristiyan” rejiminde büyük ölçüde gerçekleştirileceğinin düşünülmesine sık rastlanır. Sapkılara patolojik değil “kötü” damgası vurulur. Terapötik yönelimin tek tipleştirici etkisinden sakınılmasını sağlar bu, ama son derece çarpııcıdır da, üçüncü yanlış anlama kategorisine girer ve yaşamlarımızdaki tüm muğlaklıkları kenara iterken, zararlı şeylerin yanı sıra iyi olan birçok şeyi de (İncil’in dilini kullanırsak, delicelerin yanı sıra bol miktarda buğdayı da) reddeder.

Ama Hristiyanların “seküler hümanistlerinkine” benzer sapmalar yaşamaları tesadüf değildir. Bu kitap boyunca göstermeye çalıştığım gibi, iki taraf da aynı uzun süreçten, Latin Hristiyanlık dünyasındaki Reform sürecinden etkilenmiştir. Aslında kardeşiz.

İki tarafın da epey tevazua, yani gerçekçiliğe ihtiyacı var. İnancıla hümanizm arasındaki mücadele bu ruh haliyle sürdürülürse, iki tarafın da kırılğanlaştığını görürüz ve mesele yepyeni bir forma bürünür: Kimin cephaneliğinde nihai, nokta koyucu argümana sahip olduğuyla (yani Hristiyanlığın insan gönencini ezmesinin gerekip gerekmediğiyle, inançsızlığın insan yaşamını yozlaştırmasının gerekip gerekmediğiyle) ilgili değildir artık. Mesele daha çok, nihayetinde herkesin hissettiği ikilemlere kimin en derin ve en ikna edici şekilde karşılık verebileceğiyle ilgili gibidir.

Buna aşağıda, modern şiddetin doğasını irdelemeyi sürdürürken geri dönmek istiyorum. Ama önce şiddetin anlamları, metabiyojik motivasyonları meselesini daha çok irdelemeliyiz. Bu konuda nihai bir kuram üretmeye yaklaşan olmadı henüz, bazı ilginç önerilerden bahsetmiş olsam da. Motivasyonlarımıza daha fazla ışık tutmak için, çağdaş tartışmanın başka özelliklerinden bahsetmem gerekiyor.

İkilemler 2

iv. İnsansevmezliğin ve Şiddetin Ötesi?

9

Günümüz Batı kültüründeki, inançla inançsızlık arasındaki tartışma alanını tasvir etmeye çalışıyorum. Başta bu alanın, bir tarafta geleneksel din (yani başta Hıristiyanlık ve Musevilik, ama son zamanlarda giderek artan bir şekilde İslam, Hinduizm, Budizm ve diğer inançlar), diğer taraftaysa katı materyalist ateizm tarafından temsil edilen uç noktadaki tutumların çapraz baskısı altındaki bir alan olduğunu söyledim. Çapraz baskılar bu kültürdeki herkesin, hatta çoğu insanın kararsızlık yaşadığı anlamına gelmez; daha çok, benimsenen tüm tutumların kendilerini kısmen de olsa bu uç noktalara göre tanımlamaya itildikleri anlamına gelir.

İkincisi, bu tartışmada yeterince bahsedilmeyen bir dizi kritik meselenin, etik durumumuza ilişkin görüşlerimizle ilgili olduğunu savundum.

Üçüncüsü, bu tartışmanın birbirine açıkça zıt ve kendi içinde tutarlı tutumlar arasında gerçekleşmediğini ve yakından incelendiğinde aslında belirli ortak ikilemleri anlamlandırmaya ve onlarla başa çıkmaya yönelik iki rakip girişim arasındaki mücadeleye olduğunu ge-

nellikle görüldüğünü söyledim: Bu mücadele aşkınlık (Nussbaum'un irdelemesinde kullandığı geniş anlamda aşkınlıktan bahsediyorum, çünkü ben bu kitapta normalde, bu terimi daha dar bir anlamda kullandım) özlemleriyle sıradan insani arzulara verilen değer arasında, insan şiddetinin metabiolojik kökenlerini anlayıp onlara saygı duyma talebiyle onu sona erdirmeye yönelik zorlayıcı ahlaki talep arasında gerçekleşmektedir.

Ayrıca Batı modernitesindeki tartışmanın iki önemli referans noktasından bahsettim: Bunlardan biri modern ahlaki düzene, evrensel insan haklarına ve gönence bağlılığımızdır; diğeryse bütünlüğe ulaşma, beden ve arzuya hak ettikleri önemi verme özlemidir.

Seküler (3. anlamda seküler) bir çağda yaşamının huzursuzluk içinde ve çapraz baskılar altında yaşamak ve rahat bir dinlenme yeri bulmakta zorlanmak olduğu bütün bunlardan anlaşılıyor. Bunu yalnızca polemige değil, yaşamın anlamına ilişkin, bu çağa özgü bir dizi meseleye bakınca da görürüz.

Luc Ferry'nin geçenlerde yaptığı, bu meseleye ilişkin inceleme çok ilginçtir.¹ Yaptığımız şeylerin bir amacı vardır hep; çeşitli projelere gireriz ve arada, yaşamlarımızı devam ettirmemizi sağlayan rutinleri sürdürürüz. Bütün bunların arasında büyüyen bir şeyler olabilir: Sevgi dolu bir yaşam; yetişkin olup kendi hayatlarını yaşamak için evi terkeden çocuklar; değerli ve faydalı bir faaliyette giderek ustalaşmak olabilir. Ama bütün bunların neye varacağını sorguluyor da olabiliriz; bütün bunların anlamı nedir? Veya bireysel projelerle yinelenen rutinlerin hepsinin hedefi olduğundan, soru daha yüksek bir düzenle ilişkili olabilir: Bu ayrı ayrı hedeflerin anlamı nedir? "Le 'sens du sens' -la signification ultime de toutes ces significations particulières- nous fait défaut."² (Anlamın anlamına -bütün bu ayrı ayrı anlamların nihai manasına- sahip değilizdir.)³

Bu noktada, verilen tepkiler farklılaşmaya başlar. Kimileri bu meta-sorunun sorulmaması gerektiğini, kişinin kendini bu soruyu sorma ihtiyacı duymamaya eğitmesi gerektiğini savunur. Vereceğimiz herhangi bir yanıtın mutlaka çarpık ve taraflı olacağı ve şeylerin gerçek anlamını bizden gizleyeceği gerekçesiyle soruyu reddetmenin, öteye odaklanmış tinsel bir eğitimin parçası olabileceği doğrudur. Ama bu hamlenin, dışlayıcı hümanizmi savunma yöntemi olarak ciddi dezavantajları vardır. Birçok kişi meta-soruyu sormak istemez; ama soru bir defa ortaya çıktıktan sonra, onu unutma yönündeki uyarıya (bu

uyarı, yukarıda bahsettiğim eğitim gibi, onlara gerçekten yanıt verebilecek bir disiplinin parçası değilse eğer) kolay kolay uymazlar.

Bunu sebebi sorunun, bizi sıradan emellerimizden daha dolu ve derin bir şekilde meşgul edebilecek amaçların var olduğu hissinden kaynaklanmasıdır. İlk bölümde bahsettiğim histir bu; bir yerlerde sıradanı aşan bir tamlığın ya da zenginliğin bulunduğu hissidir ve şimdi sorgulayıcı bir üslupla, peşine düşülen bir şey olarak yeniden karşımıza çıkmaktadır. İnsan kalbinden kolayca sökülüp atılamaz.

Soruya verilebilecek çok daha etkili bir karşılık, ya şimdiki amaçlarımızın aslında aradığımız tamlığa ve derinliğe sahip olduklarını göstermek ya da yaşamlarımızın sıradan içeriğinin ötesine geçen, ama içkin olarak kalan bir şeyi önermek suretiyle, doğal-insani boyutta kalan bir yanıt vermeye çalışmaktır. Luc Ferry kitabında bu ikinci türden bir şeyi dener. İnsan yaşamının ve gönencinin evrensel olarak desteklenmesinin, yaşamın sıradan çerçevesini gerçekten aşan bir hedef olduğunu düşünür. Buna örnek olarak, Médecins Sans Frontières gibi organizasyonlarda hizmet vermenin birçok genç insanın yaşamına yoğun bir anlam kattığına ilişkin etkileyici ifadeleri alıntılar.⁴ Ona göre, sıradan varoluşumuzu aşmanın bir yoludur bu, ama “dikey” değil “yataydır”.⁵ Hatta “kutsal” terimini kullanmak ister (ki bunun Fransız geleneğinde bir yeri olduğunu görmüştük); ama burada kutsal, bizi insani boyutun dışına çıkarmaz; tersine, sıradanı aşan böyle hedefleri önermek insan yaşam formunun parçasıdır kesinlikle. “C’est par la position des valeurs hors du monde que l’homme s’avère véritablement homme.”⁶ (İnsanoğlu, gerçekten insan olduğunu, dünya ötesi değerleri vazederek kanıtlar.)⁷

Kısmen Kant’tan esinlenilen bu yanıt daha genel olarak, önceki bölümde bahsettiğim, beşeri motivasyon kaynaklarının evrensel iyilikseverlik için kullanılmasına ilişkin modern keşfe/icada işaret eder. Ferry’nin yaşamın anlamı sorusuna verdiği yanıt bize yakın gelir, çünkü bu kaynaklar devraldığımız mirasın parçası haline gelmiştir. Güçlü bir yanıttır bu. Bizim için yeterli olup olmayacağı, insanlara yardım etmemiz yolundaki çağırısı tüm gücüyle ifade ettiğini hissedip hissetmememize, örneğin insanın Tanrı’nın sureti olmasını yeterince ifade edip etmediğine bağlı olacaktır kısmen.

Bu meseleyi başka bir yerde irdeledim.⁸ Ama burada, Ferry’nin değindiği huzursuzluğu daha fazla incelemek istiyorum. İçkinliğin cazibesinin oldukça güçlü olduğu “seküler”, yani çapraz baskı altındaki, çoğulcu dünyamızın merkezi bir özelliğidir bu. Bu dünyaki güç

hatlarını, içindeki tinsel deneyimin şeklini daha net görebilsek bu eserde hedeflediğim şeye, 3. anlamıyla sekülerlik çağında yaşamının ne olduğunu anlamaya yaklaşırız.

Ferry gibi anlam meselesini ele almak iyi bir başlangıçtır. Sahiden de çağımızın önceki çağlardan farkı, anlam kaybını gerçek bir tehdit olarak algılayabilmemizdir. Ama burada durmak, fazla soyut bir düzeyde kalmak olur. İnsanlık durumuna ilişkin belirli bir inançsızlık yaklaşımıyla uyumludur bu yaklaşım: İnsanların anlama, herhangi bir anlama, anlamsızlığı ortadan kaldıracak ya da ondan kaçmayı sağlayacak herhangi bir şeye ihtiyaç duydukları, bunu arzuladıkları görüşüne uyar. Çeşitli dinsel yaklaşımlardaysa, anlam ihtiyacı ya da özlemi her zaman daha özgül terimlerle anlaşılır: Tanrı, Nirvana ya da ikiliği sona erdirmek arzulanır. Etkili olmuş din kuramları, insanların inançta ne aradıklarına ilişkin bu genellenmiş, soyut tanıma dayandırılmıştır... bu arayışa dair sunulan tüm yanıtların illüzyon olduğu fikriyle uyumlu bir tanımdır bu elbette. Yukarıda belirttiğim gibi Weber'in din anlayışı, ayrıca Gauchet'nin son derece ilginç kuramı bu öncüle dayanır gibidir.⁹

Yakın bir zamanda Richard Lewontin, bazı Hristiyanların evrim kuramını reddetme sebepleriyle ilgili bir tartışmada bu yaklaşımı ifade etmiştir:

"Burada söz konusu olan şey, üzüntü, acı, yorgunluk ve başarısızlıkların yaşandığı aile hayatının, sosyal yaşamın veya iş hayatının, benimsenmesi istenen bir yüksek gayeye duyulan inancın yokluğunda anlam sunup sunamayacağıdır. İnsan yaşamını Tanrı'nın yarattığı öyküsünün süregelen cazibesi onun, sıradan yaşam deneyiminin tersine, Eric Fromm'un Anlamsızlık Kaygısı dediği şeyden kurtulmanın cazip bir imkânını sunmasından kaynaklanır. Gerisi yorumdur."¹⁰

Bu yaklaşım tamamen yanlıştır demiyorum; bazı önemli fenomenleri ifade eder gerçekten. Ama eksiktir, çünkü fazla soyuttur. İnsanın anlam ihtiyacı daha belirgin, daha somut formlara da bürünür; ve bunların bugünkü koşullarda, herhangi bir inanca bağlılık duymayanlar tarafından da fark edilebileceğine inanıyorum... gerçi böyle bir bağlılık, onları fark etmeyi daha mümkün kılar muhtemelen.

Yaşamda belirli bir iyiyi ya da değeri değil de anlamın kendisini odak noktası olarak alma fikrinde absürd bir taraf vardır. Kişi, Tanrı, devrim ya da sınıfsız toplum için ölebilir, ama anlam için değil. Bu

terim, birçok farklı insanı kendi dini-metafizik-ahlaki seçeneklerine yönlendiren şeyi içermesi beklenen bir evrensele işaret eder.

Bazen, bu türden bir evrensel, daha belirgin birtakım iyilerin yerine geçecek “daha yüksek” bir şey olarak sunulabilir. Hristiyan, Müslüman ya da liberal misyoner, çeşitli kabilelerin üyelerine der ki: Belirli bir sınıftan insanların yaşamlarına saygı gösterilmesi gerektiği hissinizin temelindeki şey aslında muğlak bir evrensel, yani insan yaşamının olduğu gibi korunması gerektiği fikridir. Daha geniş perspektifin benimsenmesi çağrısı yapılır. Ama “anlam” söz konusu olduğunda böyle bir şey düşünülemez.

Bu evrensel kategorinin failin perspektifine ait olması şart değildir ve daha çok, farklı farklı insanların yaşamlarının merkezine farklı farklı şeyler koyduklarını ve bunların çoğunun (belki de hepsinin) nesnel bir temelden yoksun olduğunu fark eden (genel olarak sihir-den arındırılmış) gözlemciye görünür. Çıkarılabilecek sonuç, böyle herhangi bir merkeze duyulan ihtiyacın evrensel olduğu ve kendisine inanıldığı sürece ne olduğunun çok da önemli olmadığıdır.

Çağdaş tinsel deneyime ilişkin bu yorumda önemli genel meselelerin söz konusu olduğu barizdir. Tıpkı modern sekülerliğin yükselişine ilişkin yorumumun, “Tanrı’nın ölümü” senaryosunun temelinde yatan epistemolojik başatlık kuramıyla çelişmesi gibi, şimdiki kaygılarımıza ve tartışmalarımıza ilişkin burada sunmak istediğim tablo da belirli bazı popüler din kuramlarıyla çelişecektir. İnsanların dinde ne aradığına ilişkin kuramları kastediyorum.

Kendi genel kuramımı sunacağım anlamına gelmiyor bu. Tersine, baştan açık konuşmam ve böyle bir genel kuramın yerleşik kılınabileceğini hiç sanmadığımı söylemem yerinde olur belki de. İnsanların tinsel boyutta sergiledikleri bütün güçlü arzuları ve hedefleri tek bir çatı altında toplayıp da onları tek bir ihtiyaçlar, gayeler ya da eğilimler öbeğiyle (bu ister anlam arzusu olsun, ister başka bir şey) ilişkilendirecek bir kuramı kastediyorum. Fenomenler buna imkân vermeyecek kadar çeşitli ve akıl karıştırıcıdır; daha kolay çözümlenebilir olsalardı bile, böyle sonuçlara varabilmek için tarihin sonunda olmamız gerekirdi.

Ben daha çok, insanların bağlılığına layık olan ve tinsel açıklıklarına belirli bir şekil kazandıran yeni formları tarih içerisinde başlatmış farklı farklı tinsel geleneklerle karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Bu formlar nesilden nesle aktarılıp yeniden şekillendirilir, dolayısıyla aynı toplumdaki/kültürdeki sonraki versiyonları, genellikle

öncekilere oldukça benzer. Bu durumun dışlayıcı hümanizmin Hristiyan inancıyla ilişkisi, örneğin iyilikseverliğin merkeziliği meselesi için geçerli olduğunu savunmuştum. Hatta dışlayıcı hümanizmin, *agape*'yle aradaki bu benzerlik olmadan doğamayacağını savundum. Ama kimse bütün bunlardan yola çıkarak, sürmekte olan tüm tinsel yaklaşımların *agape*'ye benzemesi gerektiğini savunamaz. Tam tersinin geçerli olduğu barizdir.

Hiçbirimiz evrensel açıdan bakmıyoruz. Kendi inancımıza bağlılığımız, diğer tüm inançları evrensel gözle inceleyerek inancımızın doğru olduğuna hükmetmekten kaynaklanamaz. Onun içimizdeki tinsel gücünü, diğer inançların meydan okumalarına göğüs germek zorunda kalmamızla artan gücünü hissetmemizden kaynaklanabilir ancak.

Ama bence, dinsel formların son derece çeşitli olmalarının genel bir ihtiyatlılık sergilememizi gerektirmesinin yanı sıra, dine yönelten motivasyonun anlam arayışı olduğuna ilişkin bu genel kurama temkinli yaklaşmak için bir sebep daha vardır. Yukarıda savunduğum gibi, bu sebep gözlemcinin perspektifiyle bariz bir şekilde ilgilidir. Bir "iyiyi" ya da değeri gerçekten benimsemiş herhangi birisi, bu iynin sahip olmaya değer olduğunu görür mutlaka; onu etkileyen budur. Bir modern olarak, yaşamına düzen ve mana katan şeyin kendisinin benimsediği, komşusununkinden çok farklı bir "anlam" olduğunu görmesine yol açan belirli bir düşünümsel tutumu kaçınılmaz da bulabilir. (Bütün bunları, söz konusu değerın geçerliliğini yoğun bir şekilde hissetmeden nasıl fark edebileceği başka ve daha karmaşık bir meseledir.)

Dinsel yaklaşımlara meydan okunmasından ve hatta onların birçok kişi için seçilemez kılınmasından sonra, neyin *yitildiği* sorusunda anlam meselesinin niçin merkezi hale geldiğini anlamak kolaydır. "Sihirsizleştirilmiş" dünya sahiden de anlamsız bir dünya gibi görünür. Ama bu, onca çeşitlilik içeren ve çağlar boyu süren dinsel yaşamda, dinsel formların oluşturulup korunmasındaki itici faktörün anlam meselesi olduğu anlamına gelmez. Bu dinsel motivasyon kuramının kolayca benimsenmesinin ardında hatalı bir çıkarım vardır. Bu meselenin seküler bir çağda *bizim* için çok önemli olması, her zaman ve her yerde önemli olduğunu varsaymamızı oldukça kolaylaştırır. Ama nihayetinde tutarsız bir hamledir bu. Örneğin paleolitik çağda bazı şamanizm türlerinin ortaya çıkmasının ya da 16. yüzyılda Avrupa'nın inanç yoluyla kurtuluş meselesi yüzünden bölünmesinin sebebini anlamamıza kesinlikle katkısı olmaz.

Bunu söyledikten sonra, seküler modernitedeki bazı tinsel açıklıkları ve gerilimleri, modernitenin doğuşuyla ilgili anlattığım bu öyküde görünürleştikleri ölçüde keşfetmeyi denemek istiyorum.

1. Anlam açlığını daha somut ihtiyaçlara ayırdığımızda, bunlardan birinin acı çekme ve kötülük problemine yanıt bulma ihtiyacı olduğunu görürüz. Bir teodiseden bahsetmiyorum; teodisenin tanımı gereği, inançsızlıkta yeri yoktur. Bu problemle birlikte nasıl yaşanacağı meselesinden bahsediyorum.

Dünyadaki bütün acıları fark ettiğimizde, bunlar bize fazla gelebilir; yalnızca acılar değil, kayıplar, dağılıklar, kötülük, körlük; veya çarpık ve sekteye uğratılmış, kendini sakatlayan insanlık; ya da köreltilmişlik, boşluk, yavanlık.

Sihirsizleştirilmiş bir dünyada bile görülen bir durumdur bu: Korunmasızdır; artık iblislere ve ruhlara karşı değil, dünyada kol gezdiğini gördüğümüz acılara ve kötülüğe karşı korunmasızdır. Savunmasız anlarımızda, acı çekmenin muazzam ağırlığını hissederiz ve bu ağırlık bizi aşağı çeker ya da umutsuzluğa düşürür. Savaşla, kıtlıkla, katliamla ya da salgınla temas halinde olmak, acıların iyice bilincinde olmamıza yol açar.

Ama acı çekmenin ötesinde bir de kötülük vardır; örneğin acı çekertmek, zalimlik, fanatizm, kurbanların acılarından mutluluk duymak ya da bu acılara gülmek. Bir de neredeyse daha da kötü olan bir şey vardır: Yozlaşıp gaddarlaştırmak, suçlunun duygusuz ve gaddar şiddeti. Kâbus gibidir neredeyse. İnsan bundan korunmak, uzak durmak ister. Ama o, sihirsizleştirilmiş bir dünyada bile savunmalarınızı sinsice aşip size saldırabilir.

Bütün insanların böyle hissettiğini öne sürmüyorum. Bu kötülük ve acı ya da en azından bunun bize has formları uygarlığımıza aittir ve bir *agape* tinselliğiyle iyilikseverlik etiğinin damgasını vurduğu uzun bir geçmiş tarafından biçimlendirildiğimiz gerçeğinin bu konuyla epey ilgisi vardır. Ama yaygın olarak hissedilen bir ihtiyaçtır veya daha doğrusu savunmasız olmamızın, dünyanın bizi “etkilemesinin” bir yoludur.

Buna verilen olumsuz, savunmacı tepki kendimizi birçok şeye kapamaktır; akşam haberlerini bir süre izlemeyiz, başka şeylere odaklanırsınız. Daha da yıpratıcı bir şekilde, kendimize bu insanların aslında bize benzemediklerini, belki de yoksulluğa ve sefaletle bizim kadar aldırmadıklarını veya belki de kötü, fesat oldukları için bunu hak ettiklerini ya da tembellikleri ve ihtiyatsızlıkları yüzünden buna ken-

dilerinin sebep olduklarını söyleyerek dehşetten kurtulmakta ustalık sergilemişizdir tarih boyunca. Veya içinde acılara yer olmayan pembe bir tablo çizeriz; örneğin yerlilerin anlamlı ve zengin kültürlerine ilişkin, dışarıdan bakan, estetize bir vizyonla olan bitene mesafe alırız.

Bütün bunlar çok derin bir terslik olduğu, dünyanın çivisinin fena halde çıkmış olduğu hissini hafifletir. Bu uzaklaştırıcı ya da mesafe koyucu tepkiler, şaşkına dönmemizi engeller; akıl sağlığımızı korumamızı sağlar.

Ama bu duruma gösterilen olumlu bir tepki de vardır; eyleme geçebileceğinizi, dünyayı iyileştirmek için bir şeyler yapabileceğinizi hissettiğinizde, yalnızca sorunun değil çözümün de parçası olduğunuzu hissettiğinizde verdiğiniz tepkidir o da. Bu hissi ufak tefek işler yaparak, yakın çevremizde elimizden geleni yaparak ve dolayısıyla “tikkun olam”a (bu özlü İbranice deyiş “dünyayı onarmak” şeklinde çevrilebilir) katkıda bulunduğumuzu hissederek yaşayabiliriz. Örneğin verimli bir işte çalışarak, özellikle de “insanlara faydalı olan” bir mesleği icra ederek bu hissi duyabiliriz. İnsanlar “anlamlı” bir iş, yaşamlarının anlamını bulmalarına katkıda bulunacak bir uğraş peşinde koşarlarken bu his, çözümün parçası olma hissi çoğunlukla önemli bir unsurdur. Ferry’nin analizi bu noktada benimkiyle örtüşüyor gibidir.

Yaşamlarımızdaki önemli bir mesele şudur: Dünyanın acı dolu bir yer olduğu duygusuyla başa çıkmamızda çeşitli savunmacı, uzaklaştırıcı hamleler ne kadar, *tikkun* pratikleri ne kadar pay sahibidir?

Mesafe alma stratejisi, modern bağlantısız tavrın parçasıdır bir bakıma. Problemi görürsünüz, ama sizi etkilemesine izin vermezsiniz. Kendinize merhamet ve kaygı duyma izni verebilirsiniz bir ölçüde, ama bu hislerin ağırlığı altında ezilmenize izin vermezsiniz. Bunlar insanların şu an içinde bulundukları duruma ilişkin, duygularla ilgisiz olgulardır. Kötülüğe gelince, bu sizi daha da az etkiler. Kalbi nasır tutmuş suçlulara duyduğunuz merhamet, ıslah programının sınırlarına bağlıdır. Suçlular rehabilite edilebilirlerse, bu yapılmalıdır. Yoksa gözden çıkarılabilirler.

Yani mesafe alma hem kişinin başkalarının acılarından etkilenmemesiyle, hem de pratik eylemin sınırlarında temellenen dışlamayla gerçekleşir. Değiştirilemez şeyler için kaygı duyamazsınız.

Olumlu yön, bu mesafe alışı koruduğu şey, kendinizi gayrişahsi iyilikseverlikle hareket eden bağlantısız özne olarak görmenizdir; tüm insanlığa karşı, ama makullük ve mümkünlük sınırları çerçevesinde yardımseverlik hissi duyan liberal benlik kaçınılmaz acıların ve kö-

tülüğün gerçekleriyle yüzleşebilir ve onları içsel olarak reddedebilir. Böyle şeylerle yüzleşebilmeniz gereklidir; böylece Hıristiyanlığın boş umuduna karşı düşmanlık duyarsınız. Dünyaya belirli ölçüde düzen getirebilmek, az çok iyilik yapabilmek tatmin verebilir. Bu yararlılık hissi, yardımsever bağlantısız özne kimliğini sağlamlaştırır ve onu değerli göstererek, soyutlanmayı meşrulaştırır.

Bu mesafe koyuşun bir başka formunu örneğin Bolşeviklerin tavrında görebiliriz. Bu tavrın da kökleri liberal, iyiliksever bağlantısızlık anlayışına dayanır. Ama tarihin üstünde muazzam kontrole sahip olmanın verdiği müthiş bir iktidar hissi de vardır. Artık her türlü iyilikseverlik, mutlak güç taşıyan bu iyileştirici eyleme bağlanır; dolayısıyla bu eylemin düzeltmeyeceği her şey feda edilebilir ya da acımasızca kenara itilebilir. Kişinin gaddar olmasının, masum insanların yaşamlarına saygı duymaya yönelik evrensel ilkeleri çiğnemesinin yolunu açar bu; ve bunlar, sınırlılığımızın bilincinin olumsuz kontrolleri dayattığı liberalizmde mümkün olmayan bir şekilde yapılır: Liberalizmde kişi en azından acı çekirtmekten ya da öldürmekten kaçınmalıdır. Ama kişinin iyilik yapmasını sağlayacak muazzam bir güce sahip olduğu illüzyonu sürdüğü sürece, iyilikseverliğin faydalılığı hissi bağlantısız-yardımsever kimliği güçlendirir. Kişinin çözümün parçası olduğu kesindir; dolayısıyla artık sorunun parçası değildir. Bu anlayış özellikle devrim esirliğinde ya da komünist partiye katılındığında güçlüdür.

Burada bir çifte süreç gerçekleşmektedir: Bir yandan kişi çözümün parçası olduğunu, insan problemini çözdüğünü, kötülükle ve acıyla savaştığını, acıya ve kötülüğe etkili çözümler getirdiğini ve dolayısıyla onların ağırlığı altında ezilmekten kurtulduğunu hisseder. Ama aynı zamanda, acılardan ve kötülükten kişisel olarak etkilenmekten bağlantısız hale gelme yoluyla kaçınmamız ve denetimci tavrı benimsememiz, artık ortadaki meseleyle kişisel bir ilgimizin olmadığı anlamına gelir. Bunlar bizim insanlarımız değildir artık. Bu aptal, ilkel, kendi kendilerine zarar veren vahşilerle veya bu gaddar katillerle ya da kör, egoist burjuva sömürücülerle ve zalim, gaddar Beyaz Muhafızlarla* yakınlığımız olduğunu reddederiz. Bunu incelemedeki bağlantısızlık ve denetimci tavrı sayesinde yaparız.

Yelpaze üzerinde Bolşevikleri geçtiğimizde, evrensel iyilikseverlikle ahlaki karşılıklı çıkar düzenini terk etmiş bir tavra varabiliriz. Bu Nietzsche'ci tavrı eşitliği ve iyilikseverliği reddeder, çünkü onları

tek tipleştirici olarak görür ve içimizdeki en aşağı yöne, rahatlık ve güvenlik arzusuna hizmet ettiklerini düşünür. Kahramanlığın peşine düşer. Bu tavrın bir türü, Jünger'in *Der Arbeiter* dönemindeki gibi, muazzam olanla bağlantı kurabilir.¹¹ Veya daha ılımlı bir forma bürünebilir, ki bu formda Übermensch elitler yöneticidir ve her şey onların kahramanlığına ve kusursuzluğa adanmışlığına hizmet eder.

Burada yanıtın ilk olumlu kısmı iyilikseverlik değildir artık, insan tipinin kendi kusursuzluğunun gerçekleştirilmesini talep etmesi ve bunu ancak çok az kişinin başarabileceği fikridir. Geri kalan insanlar bu amaca hizmet etmekten biraz tatmin duyabilirler belki, ama duymasalar bile feda edilmeleri gerekmektedir. Burada düşman acı çekmek değildir; tembelliğe, vasatlığa, anlamsızlığa düşmektir. İkinci süreç, yani kişinin mesafe alması, bu yaklaşımın elitizminden kaynaklanır. Yalnızca kusursuz olan kişiler gerçekten önemlidir.

Burada liberalizme/sosyalizme karşıt olan tavır Nietzsche'ci bir tavidir, çünkü onların başlıca hedefi zayıflara yardım etmek, acılarına sona erdirmek, eşitlik getirmektir. En yüce ruhların kusursuzluk, kendini alt etme, risk, kahramanlık ihtiyaçlarını bastırırlar. Canınızı ortaya koymaya hazırsınızdır: Hegel'in "Daransetzen"; onlara "saldırmaya" hazırsınızdır hep: Jünger'in "Draufgängertum"u.¹² Bu üstün varlıklar, daha yüksek bir hayatı hedeflerken acıları hor görmeye hazırdır; ölümlle yüzleşmeye de hazırdır. Korku alanını tersine çevirirler. Bir savaşçı etiğini benimserler. Tam da bu yüzden, merhamet dürtüsünü bastırmaları gereklidir. Girdaba çekilmeye direnmeleri ve soyutlanmanın soğuk mesafeliliğini benimsemeleri gerekmektedir.

Dolayısıyla onların kötülüğün gücüne, şiddet dürtüsüne en azından kısmen verdikleri karşılık onu içselleştirmek ve vaftiz etmek, kusursuzluk çabasına adamaktır; Übermensch'i, ilkeli ve en yüceyi birleştirmektedir. Önceki bölümde bahsettiğim, nüminalin şiddette içselleştirilmesinin/odaklanmasının modern bir varyantıdır bu. 1920'lerin Jünger'i de bu yola meyletmış gibidir. Onun Nietzsche'ciliğinin karanlık yönü budur ve kabalaştırılmış hali Nazi ırkçılığıdır.

Bir de kurban senaryosu vardır. Sola da bulaşabilir bu. Bütün kötülükler başkalarına atfedilir; sadece onlar, başkaları insanları kurbanlaştırır; bizler yalnızca kurbanlarızdır. Liberal benlik kendini göreceli olarak masum hisseder, çünkü (a) bütün tabloyu net görür, ve (b) çözümün parçasıdır. Ama bu, kişinin dünyanın kargaşasındaki kendi sorumluluğunu kısmen kabul etmesiyle uyumludur. Kurban senaryosundaysa bir çeşit sapkın, sekülerleşmiş Hristiyanlık, başkalarına

mutlak kötülük atfederek mutlak masumlığa bürünür. Bolşevik tipi acımasızlığı ve geniş çaplı eylemleri mazur gösterebilir bu. Bunun bizi kötülükten uzaklaştıran iki süreci de desteklediğini görebiliriz: Çözümün parçasıyızdır ve zarar veren kişilerden tamamen farklıyızdır. Onlarla alakamız yoktur.

Yani modern inançsızlığın çeşitli formlarının gücünü acı çekmekten ve kötülükten ürkmemizden aldığını görebiliriz. Geçmişteki ruhlar dünyasının yerini başka bir şey alır ve o dünyayı dışlamış olan tamponlanmış benlik için bile geçerlidir bu. Yani korunmamız gereken bir şey vardır hâlâ. Herkesin yukarıda bahsedilen stratejilerden birine ciddi yatırımda bulunmaya sevk olduğu anlamına gelmez bu. Mutlak benimseyişi örneğin aktif Bolşeviklerde ve kurban olmakta kararlı kişilerde görürüz. Ama birçok insan bu duruşları yalnızca biraz ve ürkekçe benimseyebilir; pek çoğu birden fazla tavır arasında kararsız kalır ve girdaba kapılmamak için odaklarını daraltarak, kendilerini yaşamlarına vererek, Pascal'ın bahsettiği oyun ve oyalanmaların peşine düşerek kendilerini korurlar. Kendini yaşama vermek her zaman kaçış sağlamaz. Biz modernler odağımızı daraltmakta çok becerikli değiliz, çünkü medya ve içinde yaşadığımız küresel metatopikal alanlar, çoğu zaman çok uzaklardaki insanların bile müşkülâtlarına dik katimizi çeker.

Bu stratejilerden bazıları, kötü görünen şeyleri benimsemeyi; şiddeti, savaşı kutsamayı, başkalarını feda etmeyi, onların bizimle eşit insanlar olduklarını reddetmeyi içerir. Bu açıdan dinin ve Hristiyanlığın tam tersi gibidirler. Ama yukarıda belirttiğim gibi, Hristiyanlık tarihinde bu unsurlar sık sık Hristiyanlıkla bağdaştırılmıştır. Ve bu her ne pahasına olursa olsun düzen sağlama, militanlık, kâfirleri kovma ve yok etme benzeri dürtülerle yapılmıştır. Hristiyan inancı ancak Nazilerin aşabildiği bazı sınırlar tarafından dizginlendi hep, ama yine de şiddeti kutsuyordu. Hristiyanlık tarihinde lanetlilere, paganlara, inançsızlara, kâfirlere, iflah olmaz umursamazlara yönelik çeşitli dışlayıcı hamleler ile *tikkun* pratiğini bağdaştıran çeşitli karma uygulamalara rastlanır.

Günümüzde inanç ve inançsızlık bu ortak ihtiyaç temelinde, saygın dışlayıcı hamleler repertuarımızdan giderek daha çok rahatsızlık duyduğumuz bir bağlamda karşı karşıya geliyor. Hristiyanlığın tarihteki dışlayıcı pratiklerine bakan bazı insanlar hümanistçe bir tepkinin, dışlamanın yerine azami ölçüde iyileşmeyi getireceğinden

emindir. Ama herhangi bir hümanist yaklaşımın, sırf insanların potansiyel yüceliğine ilişkin bir tabloda temellendirildiği için başarısızları, alçakları, işe yaramazları, can çekişenleri, ölmek üzere olanları, kısacası vaadi boşa çıkaranları göz ardı etme dürtüsüne kapılmamıza yol açıp açmayacağı sorulabilir bu durumda. Belki de yalnızca Tanrı ve Tanrı'yla bağlantı kuran kişiler (onlar da bir ölçüde), rezil haldeki insanları sevebilir. Terasa Ana'nın Kalküta'daki çalışmaları akla bu meseleyi getiriyor.

Bu konu daha fazla irdelenebilir. Başka bir yerde bunu yapmaya çalıştım.¹³ Ama böyle konularda kesin yargıya varmanın güçlüğü artık bariz olmalıdır; yine de yaşamın anlamına ilişkin en derin sezilerimizden bazıları, bu konuları düşünmemize yol açar. Bunun bizi insani boyutun ötesine geçirip geçirmemesi gerektiği meselesi hâlâ oldukça tartışmalıdır.

Ancak acı çekme ve kötülük üzerine bu düşüncelerin en önemli sonucu iki tarafa da zorluk çıkarması, *tikkun* pratiklerinin dışlama stratejilerinden ayrılmasına yol açmasıdır. Bu düşünceler bir yandan, saflaştırılmış bir Hristiyan alternatifine işaret ederler. Bu alternatifte kişi acı çekme ve kötülük üzerine, irkilmeden, Tanrı'nın bunları dönüştürme gücünden emin olarak düşünebilir. Çözümün bir parçası orada olup dua etmektir, orada olmak ve hep var olan iyiliği onaylamaktır. İyiyi Tanrı'nın gözlerinden görürsünüz.

Bu inançsızlık çözümleri söz konusuysa de orada olmak, iyiyi onaylamak ve şeytani olanla savaşmak gerekir. Bunlardan Tanrı'ya uzanan yeni, henüz kat edilmemiş bir yol, "Tanrı'nın yolunu düzeltirmenin" bir yolu vardır belki de.

Diğer yandan, kendi şeytanlık potansiyelinin aşırılıklarından ders almış, mütevazılaşmış bir olumsuz liberalizm vardır. Ahlaklı ol, acıdan kaçın, baskıya karşı mücadele et. Isaiah Berlin bu alanda önemli bir figürdür ve Judith Shklar da başka bir açıdan öyledir. Burada derin bir bilgelik olduğu kesindir.¹⁴

10

Sonraki bölümde bu meseleye, seküler modernitedeki tinsel gerilimler meselesine geri döneceğim, ama şimdilik önceki bölümlerde oldukça eksik kalmış bir tartışmaya geri dönmek istiyorum: Şiddet ve din meselesi ne olacak? Günümüzde, teoloji merkezli terörizm döneminde akıllarımızı epey meşgul eden bir meseledir bu. Ateist ve/veya

Hıristiyanlık karşıtı ideolojilerin, örneğin Marksist-Leninizm ve Nazizmin korkunç şiddet eylemlerine yol açtığını da gördük elbette. Ama bu, şiddetle dinin ilişkisini ortadan kaldırmaz. Yukarıda savunduğum çıkarım, yani kategorik şiddetin kaynaklarının biyolojik değil metafizik olduğu fikri, sahne ışığını öldürmeyi onaylayan ya da öldürmeye teşvik eden metafizik ya da dinsel görüşlere çevirir gibidir.

Yukarıda ifade ettiğim kaygı, kötülükle birlikte nasıl yaşayabileceğimiz ve onun girdabına kapılmaktan nasıl kaçınabileceğimiz sorusu yine yukarıda, 5. altbölümdeki, din ve şiddetle ilgili tartışmayı derinleştirmemizi ve dinin şiddetle giderek daha çok iç içe geçmesinin sebebine ışık tutmamızı sağlar.

Eksen çağ öncesi dinlerde, öldürmeye yaşamın diğer yönleriyle birlikte yer verilebildiğini görmüştük. Savaş zamanı ve barış zamanı vardı; veya görevi (“dharması” da denebilir) savaşmak olan insanlar vardı. Savaş tanrıları vardı; ve kutsal adaklar adanıyordu; aynı zamanda barışçıl faaliyetlerde bulunan tanrılar ve tanrıçalar da vardı. Ama eksen çağ dinlerine geçiş genel olarak barışın savaştan üstün tutulmasına yol açtı, her ne kadar bu dönem öncesine ait bir çok özellik “yüksek” dinlerde devam etse de. Savaş ya da şiddet, çoğu kez kötülüğün sonucu olarak görülür hale geldi. Hıristiyanlıkta böyle olduğu kesindir.

Kutsal öldürme geleneği nasıl sürdü peki? “Yüksek” dinlerde, onların temel ilkelerine meydan okurcasına nasıl tekrar ortaya çıktı? Hıristiyan uygarlığı, örneğin zulmü, Yahudi düşmanlığı formunda nasıl yeniden keşfetti? Kutsal savaşı, Haçlı Savaşları formunda nasıl vaaz ediyor?

Bu sorulara hak ettikleri kadar geniş yer veremem burada.¹⁵ Ama özetlersem, yanıt kutsal öldürmenin bir arınma formu sunduğu için geri geldiğidir. Son altbölümde öne sürdüğüm gibi, kötülükle bir şekilde karşı karşıya olduğumuzu ne kadar yoğun hissederseniz, dünyanın kaosu ve kötülüğü karşısında ne kadar ezildiğimizi hissederseniz, bir yansıtma usulüne sapmak ve kötülüğü tezat vaka olacak şekilde sadece dışımızda görmek o kadar cazip hale gelir. Böylece biz saf oluruz, hele bu kirli düzen bozuculara karşı cesaretle mücadele ediyorsak iyice saflaşırız. Dahası, Tanrı saflığın kaynağı olduğundan, mücadele ederek onunla özdeşleşiriz; onun tarafındayızdır.

“Günah keçisi mekanizması” diyebileceğimiz şeyin özü budur.¹⁶ Bunu iki formasyon arasındaki bir kesişme noktası olarak görebiliriz belki: Biri iyi/düzenli olduğumuzu kendimize kanıtlamak için, kendi-

mizi ayrı tuttuğumuz bir tezat vaka saptayarak tepki vermektir. Aramıza çizgi çekeriz. Sahlık/kirlilik terimleriyle, öz olumlayıcı tezatlıkla ifade edilebilir bu. İkincisi nüminal şiddetle, Tanrıların şiddetiyle aktif bir şekilde, kutsal katliam formuyla özdeşleşmenin verdiği kuvvet ve tinsel güçtür. Öz olumlayıcı tezatlığa kutsal katliamsız da sahip olabiliriz; Hintlilerin kast sistemi buna örnektir. Ama ikisinin kombinasyonu ilginç bir şekilde güçlüdür.

Birçok karmaşık fenomene böyle oldukça basitleştirilmiş bir sistemi dayatabilirsek eğer, tezatlığın güçlendirdiği bu kutsal öldürmenin iki ana formda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Birincisi günah keçisi mekanizmasıdır (GKM); içimizdeki sınırı aşmış bir yabancıya (tezat vakaya) düşman oluruz, onu öldürür ya da kovarız. İkincisi Haçlı Seferleri'dir; bunda dışarıdaki bir tezat vakayla savaşımaya gideriz. Bu ikincisi, nüminal şiddetle saflığı kaynaştırmanın yanı sıra, bir başka güçlü sentezi de gerçekleştirir: Savaşçı duruşunu, ölüm lordluğunu, nüminal şiddetin ulvi sebebiyle ilişkilendirir. Böylece hem bu parçalama potansiyeli taşıyan şiddetin tamamını daha yüce bir birlikte toplar, hem de savaşçının öz olumlamasına daha yüce bir anlam ve gaye verir. Haçlı Savaşları bunun başlıca örneğidir: Ortaçağ toplumu yöneticilerinin aristokratik-savaşçı yaşam tarzı ile Hristiyan inancı arasındaki yıpratıcı çatışmaya, kilisenin başına buyruk ve kavgacı soylulara "Tanrı'nın huzurunu" getirme yolundaki sonu gelmez mücadelesine getirilen bir "çözümdür".

Dolayısıyla nüminal şiddet, eski kutsal öldürme ya da insan kurban etme formlarını reddetmekte temellenmiş dinsel kültürlerde bile nüksedebilir. Nükseder, çünkü insanlar, yeni saflık ve iyilik tanımlarını temel alırken bile, bunları kendilerini saf ve kötülerden ayrı olarak hissetmekte ve bu hissi korumakta kullanırlar.¹⁷ Birileri Barış Prensi'ne karşı mı geliyor? Gidip onları ezelim! Prens'in öğretisini çiğnemek bile, onun en sadık müritleri olduğumuzdan eminizdir.

Ancak bu, eksen çağın başlangıcındaki statükoyu geri getirmez. Onun öncesinde ve sonrasında nüminal şiddetle özdeşleşme vardı. Ama meselenin içeriği radikal biçimde değişti. Nüminal şiddet, iyile özdeşlemeyi gerektirmez. Eksen çağ öncesi dönemde, tanrılar hem müşfik hem de kötüydüler; bazıları temelde müşfikti, bazıları temelde kötüydü, çoğu içinse ikisi birden geçerliydi. Buradaki "müşfiklik", sıradan insan gönenciyle: yaşamla, sağılıkla, refahla, birçok çocuk ve torun sahibi olmakla ölçülür. Bu yüce varlıkları kandırmak ve teskin etmek zorunda kalırız çoğunlukla (*trickster* [hilebaz] figürü bu yüzden önemlidir). Ama eksen çağ devrimi, tanrısalı mutlak iyilik tarafın-

da görmeye meyletti; bir yandan da onu, sıradan insan gönenci olarak anlaşılan şeyin ötesinde tanımladı: Nirvana, Sonsuz Yaşam.

Eksen çağ dönüşümünün bazı formları Tanrı'yı bir ahlak anlayışına yaklaştırırlar; örneğin Platon, bu yüce *iyi* anlayışına dayanarak bir kurallar bütününe gerekçelendirir ve anlamlandırır. Bunu peygamberlerin bahsettiği Tanrı'da da görürüz; bize insan kurban etmeyi unutmamızı ve dullarla öksüzlere yardım etmemizi buyurur sık sık.

Dolayısıyla şiddet artık yeni bir temele sahiptir. Ulvi olanın hizmetindedir. Bu da iyice amansız, acımasız ve kapsamlı olabileceği anlamına gelir. Çok eskiden savaş büyük ölçüde ritüelleştirilir ve dolayısıyla kısıtlanırdı, oysa eksen çağ sonrası kutsal öldürme giderek akılcı ve hudutsuz hale gelir.

Bu "süreç" devam etmektedir, çünkü kutsal öldürme yalnızca Eksen Çağ Devriminden sonra değil, "fanatizm"e, dinsel zulme ve Haçlı Seferleri'ne, kısacası geçmişte dine dayandırılan bütün anlamsız cinayetlere son vermeyi hedefleyen modern seküler devrimlerden sonra da varlığını korumakla kalmayıp, kendini yeniden icat eder. Bunun başlıca örneği olan Fransız Devrimi'nde, cumhuriyetçi "erdem" in saflığının bir kez daha, onun düşmanlarının ortadan kaldırılması yoluyla savunulması gerekir. Ve yine, öldürme daha akılcı (öldürülmeyi gerçekten hak eden hedeflere yöneltilmektedir), temiz, etkili ve teknolojiktir (giyotin) ve iyinin gerçek egemenliğini onun sağlayacağı düşünülür. Öldürme, barışın egemenliğini getirecektir: Robespierre yeni anayasayla ilgili oylamada, idam cezasının kaldırılmasını isteyenlerin tarafını tutmuştu. Nihai hedeflerle, onlara ulaşılmasını sağlayacağı düşünülen kutsal öldürme arasındaki kopukluğun bundan daha çarpıcı bir örneği olamaz.

Ve 20. yüzyıla geçtiğimizde, daha önceki çağların korkunçluklarını gölgede bırakan, rasyonel teknolojiyle desteklenen bir devrimci şiddet görürüz.¹⁸

Modern, bağlantısız, rasyonel ve seküler dünya bu yönde, reddettiği dinsel uygarlıktan bile daha ileri gider önemli bir açıdan. Son sınırlar da kaldırılır. Düşman yalnızca kötü, pis ve olumsuzsa, ona saldırırken kendinizi dizginlemenize gerek yoktur. Stalin'in dediği gibi: "On, yirmi yıl sonra bu ayak takımını kim hatırlayacak?"¹⁹

Ahlak akılcılaştırır. Yani kurallar bütünü, neyin iyi ya da kötü olduğuna ilişkin, insan gönencine dayalı bir anlayışta temellenir. Bu beraberinde sorumluluk nosyonunu getirir. Suç işleyenleri cezalandırırız. Eski dinin belirsizliklerinden uzaklaşırız; eski dinde kutsal hem

ihşan hem de tehlike getiriyordu, oysa bizler verilen kurbana sonradan tapabiliyoruz.

Hıristiyanlık bağlamında, ilahi şiddetle özdeşleşmek Tanrı'nın (elbette adil olan) gazabıyla özdeşleşmek anlamına gelir oldu. Dolayısıyla kâfirlere zulmederiz. Her ne kadar aslında cinayet fantezilerine dayalı olsalar da cadı duruşmaları da resmi olarak bu mantığa dayanırılır.

Modern ahlaki düzenin ve sihirsizleştirilmiş, akılcılaştırılmış dünyanın bütün bunlara son vermesi gerekir. Tanrı'nın gazabına yer yoktur ve inançlılar arasında bile "cehennem gerilemiştir".

Ama ahlaklaştırma, durumu kötüleştirir; ve aydınlanmış, sihirsizleştirilmiş dünyada yeni cinayet fantezileri icat edip etmediğimiz sorusu çıkar ortaya. Bu şiddetin, aşırılığın "modası" ne kadar geçmiştir?

Eski pratikten, hem kutsal hem de tehlikeli, hem bela hem de şifa kaynağı olarak görülen insanların kurban edilmesi pratiğinden modern dünyada nasıl vazgeçildiğine dikkat edin. Bu vazgeçmeden şunlar çıkar: (a) tamamen haksız ve kötü olan günah keçisi; örneğin cadılar, Yahudiler; ve (b) tamamen meşru kurban pratiği: Savaşta ölen genç adamların yiğitliği, nihayetinde Hıristiyanlıktan alınmış bir fikirdir.²⁰

Bütün bunlar bize şiddetle dinin ilişkisi hakkında ne anlatır? Din kategorik şiddetin başlıca kaynağı mıdır? Eh, insan kültürünün en başından itibaren dinle şiddetin iç içe geçmiş halde olduğu göz önüne alındığında, öyle görüldüğü kesindir. Günümüzde de bu bağlantının geçerli olduğu vakalar vardır kesinlikle.

Ama öte yandan, şiddetin dinsel kullanımı diyebileceğimiz şeyin bazı örneklerini, özellikle de onun günah keçisi mekanizmalarına başvurmasını ve bütün kötülüğü dıştaki düşmanla (veya bir süreliğine içteki düşmanla; ama sonuçta onun da kovulması gerekir) özdeşleştirme yoluyla kendi saflığımızı onaylamamız açısından cazibesini daha yakından incelediğimizde, bunun dinin reddedilmesi halinde de kolayca sürebileceğini ve ruhban sınıfının dışında kararlılıkla kalan, hatta ateist olan ideolojik-siyasi formlarda tekrar belireceğini görürüz. Dahası, bu formlarda tekrar belirmediğinde bir çeşit sahte vicdanlılığı, eski ve iğrenç bir kalıbın yinelendiğinin farkında olmayışı içerir, çünkü bütün bunların eski din çağına ait oldukları ve dolayısıyla Aydınlanmış çağımızda gerçekleşiyor olamayacakları varsayılır kolayca.

Ama dahası, din baştan beri şiddetle ilişkiliyse de ilişkinin doğası değişmiştir artık. Arkaik, eksen çağ öncesine özgü formlarda, savaş

ve kurban etme ritüellerinde şiddet kutsanır; şiddet kutsalla ilişkilendirilir ve cinayete ve öldürmenin verdiği heyecanlarla sarhoşluğa bir çeşit nüminal derinlik atfedilir; tıpkı bunun cinsel arzuya ve cinsel birleşmeye başka ritüeller yoluyla atfedilmesi gibi.

“Yüksek”, eksen çağ sonrası dinlerin gelişile birlikte bu türden nüminal destek giderek azalır. Yukarıda, 3. altbölümde belirttiğim gibi, bazı dinlerde şiddetin artık dinsel yaşamda hiç yerinin kalmadığı bir noktaya yaklaşıyoruz.

Ama yine de, gördüğümüz gibi, kutsallaştırılmış ve arındırıcı şiddetin çeşitli formları tekrar belirir. Haçlı Seferleri gibi bir fenomenle karşılaşılıyor. Hristiyanlık ruhuna tamamen aykırıdır bu ve ortaçağ piskoposları, soyluların kavgacılığını dizginlemeye ve Tanrı adına mütareke sağlamaya çalıştıklarında bunun bir düzeyde farkındaydılar. Yine de, günah keçisi üslubuna geri dönerek vaazlarında Haçlı Seferleri’ni savunmaya sevk edildiler: Kâfir karanlığın uşağıydı, dolayısıyla Barış Prensi adına kendisine mutlak düşmanlık beslenmesini hak ediyordu.

Ancak yine de derin bir çift anlamlılık sürdü. Bu kutsal seferlerin sıradan savaşınkinden daha katı kurallarla yürütülmesi gerekiyordu; rahiplerin savaşmaması gerekiyordu. Ama, sonradan Robespierre’in de içine yerleşeceği kalıbı ana hatlarıyla görürüz. Cumhuriyet kurulunca idam cezasına düşman olan Robespierre, saf Cumhuriyet’in kurulması için kan dökmeye hazırды. Buradaki yanılsama öncenin sonradan, içlerinin dışarıdan ayrılabilceği yanılsamasıdır. Krallık’ta/ Cumhuriyet’te saflık hüküm sürecektir, ama bu barış ülkesinin dışında ya da öncesinde ilişkilerimizde vahşilik egemen olacaktır.

Eksen çağ sonrası dinler ciddi bir kendini aldatmadan, hatta ikiyüzlülüktten mustarıptır çoğu zaman. Ama bu konuda yalnız değiller. Bazı militan seküler ideolojiler ve günümüzün melez fenomeni, yani itikatla tanımlanan ulusçuluklar (BJP’nin Hindutva’sı, George W. Bush’un insanlık adına ve Tanrı’nın isteği uyarınca dünyaya özgürlük getiren ulusu) onları takip etti.

Ama bu yüksek dinler ve ideolojiler şiddeti kendi saflıklarını onaylamakta kullanmak ve bir yandan da onu arkaik ve daha önceki formların atfettiği nüminal derinlikten tamamen yoksun bırakmak istiyorlar. Şiddet çirkin ve vahşidir, ama yine de soylu ve adanmış savaşçılar tarafından kullanılmalıdır. Aslında en derinde, savaş ve şiddet dünyasıyla ilgili bildiklerimizin yarısını bastırıyoruz sürekli; ve kendi yiğit askerlerimizin örneğin My Lai’deki ya da Ebu Garib’teki vahşilikleri karşısında şaşırıp duruyoruz.

Modern dünya, dinsel ve seküler yönleriyle, özkavrayışındaki derin bir yarıktan, muazzam boyutlardaki bir ideolojik körlükten mustarip; Chris Hedges huzursuz edici kitabında bunu muhteşem bir şekilde incelemiştir.²¹

Böylece hem inanç, hem de seküler düşünce bir kez daha benzer bir sorunla karşı karşıyalar ve bırakın bununla etkili bir şekilde başa çıkmayı, onu kavramakta bile zorlanıyorlar. Buna aşağıda, sonraki altbölümdeki irdelemenin ardından geri dönmek istiyorum.

11

Toplumsal düzenin ahlaki temeline ilişkin daha önceki anlayışların -örneğin hiyerarşik tamamlayıcılığın ya da antik hukukun- tamamı gibi, modern ahlaki düzen fikri de savunucuları tarafından kendi kendini dengeleyen bir düzen olarak görülür genellikle. Yani ona uymak toplumsal bütünlük sağlar ve bu bütünlük kendi kendini sürdürür.

Modern toplumda bu istikrarın modern bir fikrin ana ilkesi üzerinde temellenmesi beklenir ve o fikir de gereğince düzenlenmiş bir toplumun, bireyleri karşılıklı çıkar sağlayacakları şekilde bir araya getireceği fikridir. Bunun farklı şekillerde yorumlandığını görmüştük. Başlangıçta, minimalist diyebileceğimiz fikirler, örneğin Locke tarafından ve sonradan 18. yüzyıl Aydınlanmasının anadamları tarafından öne sürüldü. Bunlara minimalist diyorum, çünkü özgecilik ya da güçlü bir dayanışma anlayışını fazla talep etmiyorlardı; uygun bir yapı kurulursa ve haklara karşılıklı saygı gösterilmesine ilişkin bazı kurallara uyulursa, her insanın kendi çıkarını gözetmesi karşılıklı çıkar sağlayacaktı. Toplumda “çıkarların uyumu” yoluyla istikrar sağlanabileceği görüşü olarak bilinir bu.

Sonradan bunlara tepki olarak, yurttaş kaynaşmasının, kamu iradesiyle yoğun ve yaygın biçimde özdeşleşmenin önemini öne çıkaran ve dayanışmaya daha büyük vurgu yapan versiyonların ortaya çıktığını görürüz. Rousseau’yla Marx bu düşünce akımının önde gelen düşünürleridir.²² Bir de çok daha yüksek bir özgecilik düzeyini talep eden versiyonlar vardır ki bu özgecilik bütün sınırları aşan evrensel bir özgecilik olarak tasarlanır çoğunlukla. Kant ve yine Marx (kendi tarzında) bu akımın başlıca yazarlarıdır; Hegel ise Rousseau’yla Kant’ın düşüncelerini birleştirmeye kendi tarzında çalışmıştır.

Bütün bu versiyonlarda, düzenli toplum kendi kendini dengeleyen bir yapı görülür. Bu yalnızca “çıkarların uyumu” varyantı için geçer-

li değildir. Kant'tan oldukça etkilenen bir çağdaş düşünür olan John Rawls da “düzenli” toplumun genellikle üyelerinin bağlılığını kazancasını ve böylece kendi kendini sürdürceğini savunabiliyordu.²³ Evrenselci olan Kant, bu etkinin uluslararası alanda da geçerli olduğunu düşünmeye meyilliydi: Burjuva vergi mükellefleri tarafından yönetilen cumhuriyetçi toplumlar savaşın bedellerini bilip hissettiklerinden -sırf şan için savaşan sorumsuz prenslerin aksine-, birbirleriyle savaşmaya giderek daha az gönüllü olacaklardı. İnsanoğlu *ebedi barış* çağının geleceğini umabilirdi.²⁴

Ama minimalist görüşlerin yerini başka görüşler almadı pek. Hatta komünizmin çökmesinden sonra iyice ön plana çıkıp egemen hale geldiler. Günümüzdeki yaygın görüşe göre serbest pazarların, liberal toplumların ve demokratik yönetim biçimlerinin yaygınlaşması insanlığın bir altın çağa girmesini, evrensel barışın gelmesini ve herkesin gönencinin artmasını garantileyecektir. İnsanların özerklik disiplinleri ve yöntemleri, girişimcilik, haklara saygı ve demokratik yönetim konularında eğitilmeleri gerekir; ama bunlar zaten arzuladıkları ve sahip olunca asla yitirmek istemeyecekleri şeylerdir.

Modern ahlak anlayışımıza ve düzenli, disiplinli karşılıklı çıkar toplumu anlayışımıza dayanan, kendimize ilişkin görüşümüze göre, demokrasiyi ve insan haklarını destekleyen bir uygarlığa (bazı ayrıcalıklı ülkelerde) geçtik ve geçmekteyiz. Bu özgüvenli görüşün temeli nedir?

Yanıt, “normalde” bu rejimler kuruldu mu onlardan gayet memnun kaldığımız fikridir. Sapmalar hataların, batıl inançların ya da kötü koşulların sonucu olmuştur hep. Bunlar alt edildi mi, bu uygarlıktan memnun oluruz ve bunun sebepleri ilk kez 18. yüzyıl Aydınlanmasında verilmiştir: Bizi aydınlanmış öz çıkar motive eder ve sonunda, modern demokratik pazar toplumlarının mümkün kıldığı çıkar uyumunu görürüz; ve/veya sebep, doğamıza derinden programlanmış bir sempati hissidir.

Bu uyumu çeşitli şeyler bozabilir elbette: aşırı egoizm, gurur, rekabetçi güç ve saygınlık arayışı; ayrıca çeşitli “kabahatler”: Arzu, içki, çeşitli bağımlılıklar vs... Ama bunların yukarıda bahsedilen, daha güçlü ve olumlu türden saiklerle dizginlenebileceği düşünülür çoğunlukla. Dolayısıyla istikrarlı demokrasiyle yetiniriz.

Böylece küreselleşmenin ve ekonomik büyümenin, şiddetin yaygın olduğu toplumları barışçıl demokrasilere dönüştüreceğini, çünkü insanların enerjilerini daha yapıcı şekillerde kullanma imkânı bulacak-

larını sık sık duyarız (Thomas Friedman *The New York Times*'taki serbest köşe yazılarının birçoğunda bundan bahseder). Francis Fukuyama'nın Tarihin Sonu'nu ilan edişinin altında da, liberal pazar demokrasilerinin tatmin sunacağı anlayışı yatar benzer şekilde (ancak Fukuyama yüksek insani amaçların yitirilmesinden huzursuzluk da duyar).

Ama üzücü bir şekilde süregelen şiddet, bu beklentiye gölge düşürür. Şiddet neden hâlâ bizimle? Neden hâlâ şiddeti sürdürüyoruz? Metafizik ya da dinsel inançlarımız ne olursa olsun hepimizi ilgilendiren bu sorulara tamamen ikna edici bir yanıt veren çıkmadı henüz.

Yanıtın bir parçasının şu olduğu kesindir: Uyumu temin etmesi beklenen minimalist kuralların özünde ahlaki dengesizlik vardır. Adil ve dürüst rekabet, haklara karşılıklı saygı ve demokratik yönetimlere ilişkin kuralların bir defa uygulandıktan sonra güçlenmeleri beklenir, çünkü insanlar ondan fayda sağladıklarını görürler. Neo-liberal küreselleşmeye ilişkin iyimser beklentilerin temelinde yatan umut budur. Çağımızda bunda doğruluk payı olduğu barizdir, ama büyük kusurları olduğu da açıktır.

Mesele en serbest pazarların bazı insanlar için, en azından kısa ve orta vadede korkunç derecede olumsuz sonuçlar doğurması değildir sadece. (Uzun vadede bütün bunlar ortadan kalkacaktır güya, ama Keynes'in bu varsayılan teselli konusunda ne dediğini biliyoruz.) Mesele aynı zamanda, en iyi koşullar altında bile, çoğunluğun fayda sağlamasının garantilenmesinin bir ölçüde dürüstlüğü ve ortak çıkarıya bağlılığı gerektirmesidir, ki serbest pazar kuralları bunları garanti-lemeyi. Çalışanlarını emekliliklerinden hile yoluyla mahrum bırakan CEO'lar, ekolojik açıdan sorumsuz politikalar güderek bizi küresel felaketin eşiğine getiren şirketler vardır ve liste uzatılabilir.

Kendini idame ettiren bir etik kurallar bütününün vaat edilen di-yarına gerçekten girebilmek, hatta modern ahlaki düzenin temel koşulunu, etkileşimimizin karşılıklı çıkarımıza hizmet etmesi koşulunu gerçekleştirebilmek için daha güçlü bir etiğe, kamu yararıyla daha fazla özdeşleşmeye, daha fazla dayanışmaya ihtiyacımız var gibi görünüyor. Dolayısıyla çözüm kurallar bütününü baştan yazmaktan, içine biraz daha Rousseau ya da Marx eklemekten ibaret olamaz?

Ancak artık hepimiz, bu tür bir çözümün önündeki engellerin acı verecek kadar farkındayız. Merkezi denetimin aşırılığı herkesin arzulanığı refahı engelleyebilir ve özgürlüğü tehdit edebilir. Dayanışma yalnızca tepeden inme olamaz, insanların gerçekten özdeşleştiği bir

şey olmalıdır. Ama güçlü ortak kimliğin modern örnekleri, ki en önde geleni milliyetçiliktir, beraberinde kendi sorunlarını getirirler; çoğunlukla çeşitliliğe düşmandırlar ya da yabancılara karşı örgütlenirler. Hatta önceki altbölümde irdelediğim günah keçisi mekanizmasının, yani bir *ötekiye* kötülük atfetmekle kendi ahlaklılığını onaylama ya da çoğunlukla bu *ötekiye* vahşice zulmederek ya da savaş açarak kendi saflığımızdan ve haklılığımızdan emin olma formlarından birinin gerçekleştiği yerlere dönüşebilirler kolayca.

Bu alanın tamamı, bir toplumu bir arada tutabilecek toplumsal etiğin alanı son derece problematiktir ve çeşitli ikilemlerin mahallidir. Güçlü bir toplumsal dayanışma hissinin yokluğu daha yüksek bir genel özgecilik düzeyiyle telafi edilebilir elbette ve bunun aynı zamanda dışlayıcı pratikleri, savaşı ve zulmü, dayanışma güçlü olduğunda bile engelleyeceği umulur.

Önceki altbölümde, günah keçisi mekanizmasının modern evrenselci hümanizm formları içinde bile kendini yeniden yaratabileceğini gösteren irdelememiz bu umudu sarsacaktır. Jakobencilik ve Bolşevizm bunun bariz örnekleridir, ama çağdaş liberal toplumlarda bile “Teröre Karşı Savaş”la ilgili retoriklerin çoğunun (ki kötülerin tamamen yok edilmesi yolunda, savaşı ve hatta işkenceyi mazur gösterirler) arkasında benzer bir tavrın izleri hissedilir. Görünüşe göre her türlü saflık kavramı günah keçisi ilan etme dalaletiyle malul olabilir; buna göre, kötülük atfedilen kişilerle vahşice savaşmamız kendi haklılığımızı garantiler; insan hakları ve demokrasi bağlamında “saflık” için bile geçerlidir bu.

Peki ya ilk umuda, özgeciliğin fazla zayıf olan dayanışma bağlarını yalnızca toplumların içinde değil, daha küresel ölçekte de (ki küresel boyutta, bu bağların kamu yararında temellenmiş politikaları sürdürmekte yetersiz oldukları barizdir) güçlendireceği umuduna ne demeli?

Küresel ölçekte özgeciliğin çağımızda yalnızca özel sektörde, insani yardım formunda, örneğin Médecines Sans Frontières gibi sivil toplum örgütlerinin eylemlerinde değil, devlet düzeyinde de eşi görülmemiş ölçüde büyük rol oynadığı açıktır. G8’in yakın zamandaki, Afrika’ya yapılan yardımı büyük ölçüde artırma girişimini düşünmemiz yeterli. Ama böyle girişimlerin altında yatan ahlaki kaynakların ne olduğunu meselesini ortaya çıkarır bu.

16. Bölüm’de, tüm insanlara karşı duyduğumuz yükümlülük hissinin modern natüralist felsefelerin sunduğu çeşitli anlatılarla açıklayıp açıklayamayacağımızı sormuştum. Ve giderek daha geniş çevrelere

yayılan bir insan sempatisine ilişkin Hume'cu anlatıyla ilgili bazı şüphelerimi ifade etmiştim. Buradaki ahlaki his ontolojisi, fenomenolojiyle bağdaşabilir mi? Bence hayır. O anlatı kusurlu görünüyordu çünkü yükümlülük hissimizi, daha eski ve dar, daha az tatmin edici bir dayanışma tarzından kopmakta olduğumuz hissini açıklamıyordu.

Ama burada başka bir soru soruyoruz. Bizi harekete geçiren şeyle ilgili açıklama kusurlu olsa da, hâlâ güçlü şekilde motive edilebiliriz. Aslında insanlar bir dayanışma ya da insancıl eylem politikasını çok çeşitli sebeplerden dolayı benimseyebilirler; kimi ateist hümanisttir, kimi Hıristiyan'dır, kimi Müslüman'dır vs... Bir "örtüşen konsensüs" temelinde faaliyet gösteren modern yönetimin özü budur. Ama bu çerçevede hangisinin daha tatmin edici bir temel olduğunu sorabiliriz hâlâ: Daha önceki irdelemedeki gibi bu konsensüsün nasıl var olabildiğinin açıklanması babında değil de, "ahlaki kaynak" dediğim şey babında bir tatmin edicilik söz konusu olabilir. Ahlaki kaynaktan kastım, (bizi) bu ahlaki benimsemeye iten ve ona bağlılığımızı artıran kaygılardır.²⁵

Bu mesele, ahlakın taleplerini yerine getirmek için neye ihtiyacımız olduğuyla ilgilidir. Onu benimseme sebebimiz bizi onun taleplerini yerine getirmeye motive eder mi, yoksa yolumuzda yatan bazı engellerle dikkat dağıtıcı şeylerin karşısında bizi önemli ölçüde zayıflatır mı?

Bu iki sorunun cevabı muhtemelen bağlantılıdır. Birinci sorumuzun, ahlaki hedeflerimizle eylemlerimizin en iyi şekilde nasıl açıklanabileceği sorusunun doğru yanıtı gerçek motivasyonumuza ilişkin, zaman içerisinde benimsediğimiz, ideolojik yolla telkin edilen resimlerden çok, altta yatan sebebi saptamamızı sağlayacaktır. En yüksek özelemlerimizin ve aynı zamanda en hayırlı işlerimizin, kendimizden beklentilerimizi gerçekten yerine getirmemizi sağlayan pratiğin altında yatan motivasyon budur. Ama bu motivasyonu saptamamızın ve onun daha net, daha fazla farkında olmamızın, bu etiğe bağlılığımızı ve ona uyma kararlılığımızı artırması olasılığı vardır. "Bunu neden yapıyoruz?" sorusunun yanıtını bulmak, eylemlerimizi bulandırıp bizi hedeflerimizden uzaklaştırabilen başka yabancı saikleri -örneğin haklılık hissini, kabahat işleyenlere yönelik horgörüü ve nefreti, uygarlıkta üstünlük hissini- saptayıp etkisizleştirmemizi sağlayabilir. Bu tür bir güçlendirme potansiyeli taşıyan motivasyona "ahlaki kaynak" adını vermek istiyorum.

Bu daha geniş evrensel dayanışma alanına girme isteğimize dair, Aydınlanma döneminde sunulan belli başlı anlatıların bir yandan şim-

di değindiğim evrensel sempatide, diğer yandansa bireyselin ötesine geçip, bir çeşit evrensel iyilikseverliğin getirdiği belirli bir evrensel bakış açısına ulaşma tarzımızda temellendiğinden bahsetmiştim. Bu anlatıda, tarafsız gözlemci konumunu benimsemenin bizi evrensel gönençi arzulamaya sevk etmemesi mümkün değildir.

Ama açıklayıcı bir anlatının ötesine geçip de ahlaki kaynakları saptamak istediğimizde, biraz daha ileri gitmemiz gerekir. Genel perspektifi kavramak neden herkesin iyiliği için eylemde bulunmanıza yol açsın? Aslında bunun herkes için geçerli olmadığı açıktır. Bu talebi, maalesef yerine getirmeyen faillerde eksik olan nedir?

Hume’cu anlatıya göre yanıt, sempatimizin fazla kısıtlı olmasıdır. Dayanışma hissi duyma yetimizin etki alanı fazla sınırlıdır. Bu kusuru uzaklardaki başka insanlar hakkında daha çok şey öğrenerek ya da televizyonda, duygularımıza doğrudan hitap eden felaket haberlerini izleyerek yenebiliriz belki. Ama ahlaki bir kaynağa başvurmakla aynı şey değildir bu. Burada daha önceki bir tartışmamızla, Hume’cu sempatinin dayanışmaya getirilen bir açıklama oluşuyla bağlantı kurarız. Sempatinin uygarlıktaki gelişmeyle ve daha geniş temasla birlikte arttığı öne sürülür ama bu, bize dair bir olgudur sadece; açıklamadığı şeyse neden evrensel sempatide daha yüce, daha soylu, daha insani bir şey bulunduğunu hissettiğimizdir. Ahlaki kaynak işlevi görebilecek şey bu histir, evrensel dayanışmanın ulvi olduğu hissidir; yabancı motivasyonları kenara itmemize ve eylemde bulunmamıza yardım eder.

Peki neyin ulvi olduğuna ilişkin hangi anlatı böyle bir kaynak işlevi görebilir burada? Bir yanıt, evrensel perspektifi kavrayabilecek failer olma hissiyle veya daha yaygın bir tabirle, rasyonel failer olarak duyduğumuz haysiyetle ilgilidir. Bu evrensel kavrayışta bulunabilecek varlıklar olarak kapasitemizin hakkını vermek için bizim de evrensel davranmamız gerekir; bu evrensellik nasıl tahayyül edilirse edilsin... Genelin mutluluğunu hedefleyebiliriz (Faydacılık) veya evrenselleştirilebilir düsturlara göre eylemde bulunabiliriz (Kant). Ama iki durumda da, bu şekilde davranmayı haysiyetimize borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz ve ahlaki kaynak bundan ibarettir. Yani kendimizi yapmamız gereken şeylere yöneltmek için kendimizde ve başkalarında bu haysiyete başvurabiliriz.

Descartes tüm erdemlerin temel taşının “générosité” olduğunu söyleyerek bu modern dayandırmayı, ahlakın haysiyete dayandırılmasını başlatmıştır. Terimin orijinal anlamından anlaşılabilceği gibi, etik eylemin çok eski bir temeliydi bu elbette, savaşçıların ve soylula-

rın onur etiğinde merkeziydi. Konumunuzun gereklerine göre davranmanız ve alt tabakalardan birindenmiş gibi davranmamanız gerekir. Ancak Descartes bu çağrışı hem içselleştirdi, hem de evrenselleştirdi. Ait olduğunuz yüksek düzen dışsal mertebelerin değil, rasyonel failliğin düzenidir; ve bunu bütün insanlar (potansiyel olarak) paylaşır. Aydınlanmacı evrenselcilik Descartes'ın izinden gider.²⁶

Bu haysiyet hissinin ağırlığı, gerçekten sizi başka birisinin iyiliği için eylemde bulunmaya motive eden sempatinin karşısında azalır elbette; bir de çıkarların uyumu doktrini ya da halkın içinde ve halklar arasında bir evrensel çifte uyuma ulaşma umudu tarafından desteklenen canlı bir ortak çıkar hissi karşısında. Ama bu eski desteklere duyulan inanç azaldığında, ki bu post-Ütopik çağda genellikle azalır, haysiyetim en cazip şey haline gelir. Rasyonel bir varlık olarak küçük hesapların, kişisel çıkarımın peşinde koşmaktan utanırım. Veya daha az yozlaşmış ve daha az hayal kırıklığı uyandıran bir dili kullanan, şeylerin absürdlüğünü gören, tamamen akli başında bir insan olarak, tıpkı *Veba*'daki Dr. Rieux gibi, genel olarak insanların acısını dindirmeye çalışarak bununla savaşmak isterim. Camus'nün yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi: "Vigny a très bien vu que l'honneur était la seule morale possible pour l'homme sans Dieu."²⁷ (Vigny, onurun tanrısız bir insan için mümkün tek ahlak olduğunu gayet iyi görmüştü.)²⁸

Ve kişi "postmodern", "anti-hümanist" bir konuma yaklaştıkça, evrensel haklara tutkuyla bağlılık varlıkların doğasındaki zeminini yitirdikçe ve ödül ya da tatmin umudu ortadan kalktıkça, bu bağlılığın geleneksel motivasyonu giderek azalır (örneğin Derrida'da görüldüğü gibi) ve onun gücünü haysiyet hissinden, bu farkındalığın bizden talepte bulunduğu hissinden aldığı barizleşir.

Takdire şayan ve kahramanca görünür bu. Bir bakıma öyledir şüphesiz. Ama onun yeterli bir kaynak olup olmadığı, yani bizi evrensel insan onuru ve gönenci hedefimizi gerçekleştirme yolunda gerçekten motive edip edemeyeceği sorusu çıkar ortaya.

Bizi *Sources*'ın son bölümünde çok kısaca değindiğim meseleye getirir bu.²⁹ İncil etiğinin asla tanışmayacağımız, arkadaş ya da hemşeri olarak ihtiyaç duymayacağımız, dünyanın öbür ucundaki insanlar için kaygılanmayı da içerecek şekilde evrensel bir dayanışma olmaya doğru olağanüstü biçimde genişlemesinden giderek daha çok etkileniyoruz. Veya bu o kadar da zor değil diyerek, temasta bulunduğu-muz ve hoşlanmamaya ya da horgörmeye meyilli olduğumuz insanla-

ra karşı hâlâ hissedebildiğimiz adalet duygusundan veya çoğunlukla kendi acılarından yine kendileri sorumlu gibi görünen insanlara yardım etme isteğinden giderek daha çok etkileniyoruz. Ve bütün bunları düşününce, bu dayanışma girişimlerinde bulunma, evrensel insanseverliğe veya modern sosyal devlete hizmet etme motivasyonunu bulan insanlara iyice şaşırabiliriz. Veya madalyonun olumsuz yönüne bakarsak, onları harekete geçiren motivasyonun azalmasına (örneğin şimdi birçok Batı demokrasisinde yoksullarla dışlanmışlara karşı sempatinin azalmasına) daha az şaşıyoruz.

Meseleyi şöyle ifade edebiliriz. Çağımız, günümüzde insanlara dayanışmayı ve iyilikseverliği eşi görülmemiş ölçüde dayatmaktadır. İnsanların bahçe kapısının ardındaki yabancıya yardım etmeleri böylesine tutarlı, böylesine sistematik, böylesine ısrarcı bir şekilde istenmemiştir hiç. Gündelik yaşamın onaylanmasının diğer boyutuna, evrensel adaletle ilgili boyutuna baktığımızda da benzer bir şey söylenebilir. Burada da giderek daha geniş insan sınıflarını kapsayan eşitlik standartlarını gözetmemiz, giderek daha çok farklılığı ortadan kaldırmamız, yaşamlarımızda giderek daha etkin olmamız istenir bizden. Bunu nasıl başarıyoruz?

Belki de pek başaramıyoruz; ve asıl ilginç ve önemli soru şu olabilir: Bunu nasıl başarabiliriz? Ama bu sorunun yanıtına yaklaşabilmek için şunu sormalıyız: Bu dayanışma ve adalet alanlarında, ilk bakışta eski çağlara göre çok daha başarılı olduğumuz görülüyor ve bunu nasıl başarıyoruz?

1. Eh, bunun bir sebebi bu standartlara uygun performansın bugün, uygar insan yaşamı olarak görmeye başladığımız şeyin parçası haline gelmiş olmasıdır. Bu standartları bu denli karşılayabilmemizin sebebi, aksi takdirde kendimizden utanacak olmamızdır. Benlik imgemizin, değerli olduğumuz hissinin parçası haline geldiler. Ayrıca onları tanımamış ya da tanımayan kişileri -atalarımızı ya da liberal olmayan çağdaş toplumları- düşündüğümüzde tatmin ve üstünlük hissi duyarız. Yukarıda özetlediğim, Aydınlanma temelli dışlayıcı hümanizmin yücelttiği başlıca ahlaki kaynak budur temelde.

Ama bunun ne kadar kırılğan bir motivasyon olduğunu hemen sezeriz. İnsanseverliğimizi medyanın modaya göre değişen ilgisine ve çeşitli iyi hissettirici, yanıltıcı reklam biçimlerine karşı savunmasız kılar. Ayın yardım kampanyasına katılmaya gireriz, kıtlık sebebiyle bağış toplarız, hükümete korkunç bir içsavaşa müdahale etmesi çağrısında bulunuruz; ertesi ay, CNN’de yer verilmez hale geldiklerinde

de bunları unutturuz. Nihayetinde veren kişinin ahlaki üstünlüğe sahip olduğu hissinden kaynaklanan bir dayanışma güvenilir ve istikrarlı değildir. Aslında ahlaki yaklaşımımızın buyurduğu evrensellikten ve koşulsuzluktan çok uzagız.

Kendi ahlaki değerimize ilişkin algımızda daha fazla tutarlılığı, modadan bağımsızlığı, dikkatliliği, gerçek ihtiyaçlar hakkında bilgi edinmeyi kıstas haline getirmekle bunu aşacağımızı düşünebiliriz. Tıpkı bizim böyle yardım kampanyalarına hiç katılmayan insanlara tepeden bakmamız gibi, yardımseverliğe televizyon görüntüleriyle teşvik edilen bizlere tepeden bakan, sivil toplum örgütlerinde faal olarak çalışan kişiler kısmen böyle hissediyor olmalılar.

2. Ama en zorlayıcı, en yoğun değerlilik hissini de sınırları vardır. İnsanlara yardım etmekle, onlara karşılıksız vermekle kendimi değerli hissederim. Peki insanlara yardım etmek neden değerlidir? Yanıt barizdir: İnsanların belirli bir haysiyeti vardır. Değerli olma hissim entelektüel ve duygusal açıdan, insanların değerliliği hissiyle bağlantılıdır. Modern seküler hümanizm bu noktada kendini kutlama dürtüsü duyar. İnsanları yoz, müzmin günahkârlar olarak gösteren aşağılayıcı ve küçümseyici resmi değiştirmekle, insanların iyilik ve yücelik potansiyelini vurgulamakla bize reform yapma cesaretini vermekle kalmayıp, bu hayırseverlik eyleminin neden paha biçilmez değerde olduğunu da açıklar. İnsanın potansiyeli ne kadar yüksekse, onu gerçekleştirme girişimi o kadar büyüktür ve bu potansiyele sahip kişiler, onu gerçekleştirmekte bizden yardım almayı o kadar hak ederler.

Ama yüksek hümanizmden kaynaklanan insanseverliğin ve dayanışmanın, tıpkı çoğunlukla yüksek dinsel ideallerden kaynaklanan hayırseverlik ve dayanışma gibi, Janus misali iki yüzü vardır. Bir yandan, kişi eyleme geçmek için soyuttan ilham alır. Ama diğer yandan, gerçek insan performansının karşısında, gerçek ve somut insanların bu muhteşem potansiyeli gerçekleştirmekte çeşitli açılardan yetersiz kalmaları ve onu göz ardı etmeleri, onunla alay etmeleri ve ona ihanet etmeleri karşısında kişi giderek öfkelenir ve umutsuzluğa kapılır ister istemez. Bu insanlar bunca çabayı gerçekten hak etmekte midir? Belki de bu aptalca dik kafalılığın karşısında, bu insanları terk etmek insanoğlunun değerine ya da kişinin kendi değerine ihanet etmek olmaz. Veya belki de o insanlar için yapılabilecek en iyi şey, onları kendilerine çeki düzen vermeye zorlamaktır.

İnsani kusurların gerçekliği karşısında, hayırseverliğe -insan sevgisine- horgörü, nefret, saldırganlık hisleri karışabilir giderek. Eylem

kesilir veya daha kötüsü, sürer ama bu yeni hisler sebebiyle giderek zorlayıcı ve insanlık dışı olur. Despotik sosyalizmin tarihi, örneğin 20. yüzyıl komünizmi, Dostoyevski'nin yüz yıldan uzun zaman önce da-hice öngördüğü şekilde ("Sınırsız özgürlükle başlayıp, sınırsız despotizme ulaştım")³⁰ bu trajik yönelimde bulunur ve sonra aynı şey defalarca, ölümcül bir düzenlilikle, makro düzeyde tek parti rejimleri, mikro düzeydeyse yetimhanelerden yerlilerin okutulduğu yatılı okullara dek çeşitli "yardımcı" kurumlar tarafından yinelenir.

Son noktayı Elena Ceausescu, yeni rejim tarafından öldürülmeden önceki son kayıtlı ifadesiyle koydu: Romanya halkı, kocasının onlar uğruna bıkmadan usanmadan gösterdiği çabalara layık olmadığını kanıtlamıştı.

Meselenin trajik ve ironik tarafı şudur ki, potansiyel hissi ne kadar güçlüyse, gerçek insanlar o kadar üzücü bir şekilde yetersiz kalırlar ve hayal kırıklığının yol açtığı çark ediş o kadar sert olur. Yüksek hümanizm, yüksek özsaygı standartlarını ve uğrunda çaba gösterilecek muhteşem bir hedefi gerektirir. Büyük ana yönelik girişimlere ilham verir. Ama tam da bu yüzden güce, despotizme, vesayete, mutlak küçümsemeye ve dirençli insan materyalini bir ölçüde acımasızlıkla biçimlendirmeye teşvik eder. Tuhaf bir şekilde, bunlar tam da Aydınlanma eleştirisinin dinle yönetilen toplumlarda ve kurumlarda gördüğü türden korkunçluklardır.

Ve aynı sebepler söz konusudur. İnanç farklılığı bu noktada belirleyici değildir. Yüksek idealleri gerçekleştirmeye yönelik eylemin dizginlenmediği, kontrol altında tutulmadığı, nihayetinde yardım edilen kişilerin koşulsuzca sevilmesinden kaynaklanmadığı her yerde bu çirkin diyalektiğin kendini yineleme riski vardır. Ve yalnızca uygun dinsel *inançlara* sahip olmak, bunun böyle olmasını garantilemez elbette.

3. Üçüncü bir motivasyon türü, defalarca gördüğümüz gibi, iyilikseverlikten çok adaletle ilgilidir: onu Jakobenlerde, Bolşeviklerde, günümüzde de politik doğrucu solda ve sözde "Hıristiyan" sağda görürüz. İntikam gerektiren adaletsizliklere karşı savaşıyoruz. Bunların, ırkçılığın, zulmün, cinsiyetçiliğin veya solcuların aileye ya da Hıristiyan inancına saldırımlarının yol açtığı öfke bizi harekete geçirir. Bu öfke, bu adaletsizlikleri destekleyen ve onlara göz yuman kişilere yönelik nefrete dönüşür giderek; bu nefret de, kötülüğün bu araçları ve yordakçıları gibi olmadığımız kanısından kaynaklanan üstünlük hissimizle beslenir. Kısa süre sonra, etrafımıza verdiğimiz zararı görmez

hale geliriz. Dünya imajımızda, bütün kötülük bizim dışımızdadır güvenli bir şekilde. Kötülükle savaşırkenki enerjimiz ve nefretimiz, onun bizim dışımızda olduğunu kanıtlar. Asla pes etmemeliyizdir, tersine enerjimizi iki misline çıkarmalı ve öfkelenmekte ve kötülemekte birbirimizle yarışmalıyızdır. 5. ve 10. altbölümlerde irdelediğim kutsal öldürme diyalektiği budur.

Burada bir başka trajik ironi vardır. Adaletsizlik (ki çoğu zaman doğru şekilde saptanır) hissi ne kadar güçlüyse, bu sürecin yerleşikleşmesi ihtimali o kadar artar. Nefret merkezlerine, daha büyük boyuttaki yeni adaletsizlik biçimlerinin üreticilerine dönüşürüz; oysa en yoğun haksızlık hissiyle, adalete ve eşitliğe ve barışa yönelik en büyük tutkuyla yola çıkmışızdır.

Taylandlı bir Budist tanıdığım, Alman Yeşiller Partisi'ne kısa bir ziyarette bulunmuştu. Çok şaşırdığını itiraf etti. Partinin hedeflerini anladığını düşünmüştü: insanlar arasında barış ve insanların doğaya saygıyla ve dostça yaklaşımları. Ama onu şaşırtan, yerleşik partilere yönelik onca öfke, kınama ve nefretti. Bu insanlar amaçlarına götüren yoldaki ilk adımın kendi içlerindeki öfkeyi ve saldırganlığı dindirmek olduğunu görmüyor gibiydiler. Ahbabım onların ne yaptıklarını anlamamıştı.³¹

Bu körlük, modern dışlayıcı seküler hümanizmde tipiktir. Bu modern hümanizm, insanseverliğe ve reforma enerji harcanmasını sağlamakla gurur duyar; "ilk günahı", insan doğasına ilişkin aşağılayıcı ve küçümseyici bir resimden kurtulmakla, bizi ıttayı yükseltmeye teşvik etmektedir. Bunda doğruluk payı vardır elbette. Ama bu hümanizm aynı zamanda korkunç bir şekilde taraflı ve naiftir, çünkü burada sorduğum sorularla yüzleşmek zorunda kalmamıştır hiç: Hayırseverlik reformuna yönelik bu büyük çabayı ne motive edebilir? Bu hümanizm geriye gitmemizi engellemek için kendimize biçtiğimiz yüksek değeri, bizi ilerlemeye teşvik etmek için insana yüksek değer verme anlayışını ve bize enerji sağlamak için adaletsizliğe ve zulme karşı duyduğumuz öfkeyi kullanır. Bütün bunların ne kadar problematik olduklarını ve bayağı, çirkin ya da düpedüz tehlikeli ve yıkıcı bir şeye nasıl kolayca dönüşebileceklerini göremez.

Nietzsche'ci bir soykütük uzmanı bu meseleyi oldukça ilginç bulabilir. Nietzsche'nin en çok haz aldığı şey, ahlakın ya da tinselliğin aslında gücünü tam tersinden aldığını, örneğin Hristiyanların sevgi hedefinin aslında zayıfların güçlülere karşı duyduğu nefretten kaynaklandığını göstermekti. Hristiyanlıkla ilgili bu yargı hakkında ne

düşünürsek düşünelim, modern hümanizmin huzursuz edici tersyüz etme potansiyeliyle dolu olduğu açıktır. Bu tersyüz etmeler; başkalarına adanmışlıktan, benmerkezci ve vicdan rahatlatıcı tepkilere; yüce bir insanlık onuru hissinden, gücünü horgöründen ve nefretten alan kontrole; mutlak özgürlükten mutlak despotizme; ezilenlere yardım etmeye yönelik yakıcı bir arzudan, bunu engelleyen herkese yönelik yoğun bir nefrete doğru geçişleri kapsayabilir. Ve ne kadar yüksekte uçarsak, düşme potansiyelimiz o kadar artar.

Küçük hedeflere sahip olmak, fazla büyük beklentilere girmemek, insan potansiyeli konusunda baştan şüpheci olmak sonuçta daha güvenlidir belki de. Öyledir şüphesiz, ama o zaman da büyük dayanışma eylemlerine girecek ve büyük adaletsizliklerle savaşacak motivasyona sahip olmama riski doğar. Sonuçta mesele asgari olanla azamiye varma meselesidir: İnsanoğluna ilişkin asgari umuda sahip olarak, azami yardımseverlik düzeyine nasıl ulaşılabilir? Camus'nün *Veba*'sındaki Dr. Rieux gibi bir figür, bu problemin muhtemel bir çözümü olabilir. Ama o kurgudur. Gerçek hayatta mümkün olan nedir?

Son paragraflardaki düşünceler, insanseverliğin pratikte nasıl insansevmezliğe yol açabildiğini gösterir. Ama modern kültürde, gerçekten yardımda bulunma veya yaşam koşullarını değiştirme çabasından oldukça bağımsız olan güçlü bir insansevmezlik de görülür. İnsan yaşamını değersiz ilan eden bir ilkesel insansevmezlik türü vardır; kahramanca bir duruşu benimsediğini ve Hristiyanların da, hümanistlerin de kendilerinden ve hepimizden gizlemeye çalıştıkları şeyi nihayet ifşa ettiğini düşünür. Nancy Huston yakın zamanda yayımlanan bir kitabında³², 20. yüzyıl edebiyatındaki sıra dışı bir fenomeni, en popüler yazarlardan bazılarının en iç karartıcı ve en koşulsuz türden bir insansevmezliği benimsemelerini ve çoğu üyesi asla bu yaklaşımı benimseme ihtiyacı duymamış geniş kitlelerce okunup alkışlanmalarını irdeler.

Örneğin Samuel Beckett'tan, Thomas Bernhard'tan, Emil Cioran'dan, Imre Kertész'den, Milan Kundera'dan bahseder. Bunlardan birçoğunun ortak esin kaynağı olan büyük pesimist Schopenhauer, Caldéron'un *La vida es sueño*'sundaki meşhur, "pues el delito mayor del hombre es haber nacido" (insanoğlunun en büyük suçu doğmuş olmaktır) sözünü benimsemişti. Ama Schopenhauer'a göre, doğmuş olmak suç değildir aslında... büyük bir talihsizliktir daha çok; asıl kınanması gereken şey doğurmaktır. Bu insansevmezlik türü insan

neslini, üremeyi, aile kurup çocuk sahibi olmayı tamamen reddeder ve horgörür; bu duruş beraberinde kadın düşmanlığını getirir çoğunlukla. Kadınlar erkekler için tehlikelidir, çünkü onları tuzağa düşürüp insan neslini devam ettirmeye sevk ederler. Schopenhauer bunu, *istencin taşıyıcılarını çoğaltmaya yönelik süregelen mücadelesi* olarak görüyordu.

Burada şaşırtıcı görünebilecek şey, bu uç noktadaki pesimizmin hâlâ oldukça ilgi görmesi ve alkışlanması, medyanın ilgisine sahip olması ve onu savunan eserlere edebiyat ödülleri verilmesidir. Nancy Huston bu konuda bazı ilginç açıklamalar sunar. Bu tavırda, başka sebeplerden dolayı kötülenebilecek olsa da, kahramanca bir yön bulunduğu ve bunun takdir topladığı konusunda haklı olduğu barizdir. Modernitenin sihirsizleştirilmiş dünyasında, “*Portant l’auréole de la douleur puissance x, ses adeptes sont nos Christs en croix, nos saints torturés, nos martyrs stoïques, magnifiques et magnifiés.*”³³ (Katbekat artırılmış acının halesini takan yandaşları bizim çarmıhtaki İsalarımızdır, işkence edilmiş azizlerimizdir, metanetli, görkemli ve yüceltilen şehitlerimizdir.) Ben bir başka sebebi eklemek istiyorum. Desteklediğimizi öne sürdüğümüz hayırseverce dayanışma konusunda çoğumuzun çelişkili duygular beslediği açıktır ve bunun nedenlerinden bazılarını yukarıda irdelemiştim. Huzursuz bir vicdan, bu çelişkiyi artırır: İdeallerimiz ve hedeflerimiz için elimizden geleni yapmıyoruzdur. Bunların tamamen çiğnendiğini görmek, çelişkili duygularımızın bastırılmış yönünü dizginsiz bırakmak, hepimizin politik doğruluğun normları tarafından ikiyüzlülüğe sevk edilmemizin uyandırdığı hıncı ifade etmek... ve bütün bunları inkâr edilebilir bir şekilde yapmak, yalnızca “*edebiyatın tadını çıkardığımızı*” söylemek belirli bir keyif verir.³⁴

Peki ya insansevmezliğe böyle gizlice sempati duymaktan kurtulmak istersek? Huston bunu başarmanın yollarını önerir. Çocuk yapma, onları yetiştirme deneyimine işaret eder. “*J’ai vu la lente émergence du langage, de la personnalité, l’Hallucinante construction d’un être, sa façon d’ingurgiter le monde, de le faire sien, d’entrer en relation avec lui: ...j’ai vu que c’était passionnant.*”³⁵ (Dilin ya da kişiliğin yavaşça belirmesini, bir varlığın inanılmaz inşasını, onun dünyayı hazmetme ve kendine ait kılma tarzını, dünyayla ilişkiye girme tarzını gördüm: ...*Bunun derinden etkileyici olduğunu gördüm.*)

Bunu gerçekten de doğru ve etkileyici buluyorum. Yaygın bir deneyimin tasviri olduğundan eminim. Ama bu bizi önceki sorumuza geri götürür. Yeni bir insanın belirmesinin, kendini bulmasının bizde

uyandırdığı yoğun huşu, şaşkınlık, şefkat hissi neyi yansıtır? Dostoyevski'nin *Ecinniler*'indeki ebe Arina Prokhorovna gibi insanların bunu görmeyi reddedebilecekleri açıktır: Şatov yeni doğan bebeğin karşısında hayretle haykırınca, "Yeni bir varlığın belirişinin gizemi bu, büyük ve açıklanamaz bir gizem... İki kişi vardı ve birden üçüncü bir kişi, yeni bir ruh geldi; ...yeni bir düşünce ve yeni bir sevgi... öyle esrarengiz ki... dünyada bundan daha yüce bir şey yok," deyince Arina Prokhorovna gülererek karşılık verir: "Amma abartıyorsun... Bir organizma geliyor o kadar, gizem filan yok ...aksi takdirde her sineğin doğuşu bir gizem olurdu. Hem sana bir şey diyeyim. Gereksiz insanlar doğmamalı."³⁶

Bu içgörüyü kenara itmediğinizde ne görürsünüz? Bu içgörü en iyi şekilde nasıl ifade edilebilir? En yoğun şekilde nasıl ifade edilebilir? Bizi yoğun bir şekilde etkilemesini ve yaşamlarımızı yönlendirmesini ne sağlayabilir? Yukarıdaki iki sorumuz, ahlaki tepkilerimizin açıklanmasıyla ve ahlaki kaynaklarımızın saptanmasıyla ilgili sorular, yine yakından ilişkilidir.

Bir Hristiyan, büyüyen çocukta gördüğü şeyin Tanrı'nın suretinin bir kısmı olduğunu söyler. Ama bu düşüncenin ancak metafizik ya da tinsel bağlamda anlaşılabileceği herkes için bariz değildir. Ama tam tersinin geçerli olduğu da bariz değildir ve bu tepki sadece natüralist tarzda açıklanamaz. Bunu daha fazla araştırılması, netleştirilmesi, keşfedilmesi gereken bir mesele olarak, ayrıca önemli bir soru olarak görmeliyiz. Bu meseleyi yukarıdaki, evrensel dayanışmanın kaynaklarıyla ilgili irdelemeyle ilişkilendirirsek şöyle ifade edebiliriz: Çoğumuzun kendi çocuklarımız sayesinde kolayca edinebildiğimiz bu etkileyici içgörü, insanlara karşı tavrımızı nasıl şekillendirebilir ve ona nasıl enerji katabilir?

Çoğu zaman insanseverliğin derin motivasyonu meselesinin tamamının kolayca çözüldüğü düşünülür; yanıt ya inançlarımızdır -kimilerinin Tanrı'ya, kimilerininse Kantçı ahlaka veya insan haklarına olan inancıdır- ya da, başka bir açıdan bakıldığında, "doğal" sempati hislerimiz veya (söz konusu vakada) hayrettir.

Ama daha önce söylediğim gibi, yalnızca uygun inançlara sahip olmak, insanseverlik pratiğinin yukarıda bahsettiğim ikilemlerini çözmez. Ve ideoloji sempatiyi kolayca engelleyebilir, (nadiren de olsa) kişinin kendi çocuklarına yönelik sempatisini bile: Ama başkaları söz konusu olduğunda sempatiyi engelleyebildiği kesindir. Aslında yüksek ideallerin acımasız pratiklere dönüştürülmesi, modern hümaniz-

min sahneye çıkmasından çok önce Hıristiyanlık dünyasında bol bol görülmüştü. Ne yapılabilir peki?

İnsansevmezliğe kapılmayan, ondan etkilenmeyen faillere dönüşmeyi nasıl başarabiliriz? Buna ilişkin bir Hıristiyan söylemi vardır elbette, ki yukarıda bundan biraz bahsetmiştim. Bu garanti meselesi olamaz, inanç meselesi olabilir ancak. İki şekilde tanımlanabilir. Ya koşulsuz olan, yani yardım edilen kişi olarak sizin nasıl değiştiğinizden bağımsız olan ya da en derin özelliğinizden, Tanrı'nın suretinde yaratılmış bir insan olmanızdan kaynaklanan bir sevgi/şefkat olarak. Bu ikisinin aynı kapıya çıktığı barizdir. Her iki durumda da, sevgi sadece birey olarak size ya da sadece sizin gerçekleştirebileceğiniz şeylere verilen değerden bağımsızdır. Çünkü Tanrı'nın suretinde yaratılmak, her insanın sahip olduğu bir özellik olarak ele alındığında, yalnızca o varlığa gönderme yaparak nitelendirilebilecek bir şey değildir. Tanrı'nın suretinde yaratılmamız, sevgi ırmağında başkalarıyla birlikte bulunmamız anlamına gelir ki tesliden bahsederken Tanrı'nın yaşamının çok yetersizce de olsa kavramaya çalıştığımız yönüdür bu.

Burada başka bir mesele de vardır. Hıristiyan *agape*'sini ve örneğin Camus'nün absürdün karşısında insan mutluluğunu onaylamasını, aynı hayırseverlik eylemi türünü sürdürmenin iki alternatif yolu (insancıl eylem ya da insan haklarının savunulması) olarak görebiliriz. Farklı insanlar tarafından, tipik biçimde örtüşen bir konsensüs oluşturacak şekilde benimsenecek iki tutum söz konusudur burada. Yukarıdaki irdelemenin ana odağı buydu. Ama aynı zamanda birbirinden çok farklı etik görüşleri, birbirinden radikal ölçüde farklı insan yaşamı anlayışlarını yansıtırılar.

Yukarıda modern insansevmez tutumun kahramancılığından bahsetmiştim. Kahramanlık, yaşamın anlamsız ve değersiz görülmesine karşı yaşamının sürdürülmesindedir. Ama Camus'nün bununla bağlantılı tutumu, yani anlamsız evrene hayırseverlik eylemini sürdürerek tepki verme tavrı, daha da kahramanca görünür. Hatta örneğin Hıristiyan şehitliğinden bile kahramanca görünür, çünkü başkaları için yaşamaktaki, hatta ölmekteki özveri, din şehidinin hâlâ sahip olduğu geri dönme, *diriliş* umudundan bile yoksundur. Mutlak kahramanlıktır bu.

Bu konunun günümüzde sahip olduğu büyük prestiji kısmen açıklar bu; ve eğer savunduğum gibi, modern ateizmin ikna gücü epistemolojik kaygılardan çok onun etik tavrında yatıyorsa, bu hiç de önemsiz bir mesele değildir.

Bu üstünlük iddiasına karşı çıkılmaz gibi görünebilir; *çarmıha geriliş* bile, daha da karşılıksız bir verişin gölgesinde kalır.

Ama kusursuzluğun nihai ölçütü bu mudur? Etik erdemi tek tek bireylerin gerçekleştirdiği bir şey olarak düşünürsek, öyle görünebilir. Ama eskatolojik şölen örneğinde olduğu gibi, en yüksek iyunin komünyon, karşılıklı alıp verme olduğunu varsayalım. Karşılıksız verişin kahramanlığında, karşılık beklemeye yer yoktur. Armağanımın karşılığında bana bir şey verirsiniz, onu tamamen karşılıksız vermiş sayılamam; ayrıca uç noktada bir tepki verebilirim, armağanımla birlikte ortadan kaybolabilirim ve bu durumda aramızda komünyon, birlik kurulması mümkün olmaz. Bu tek taraflı kahramanlık dışı kapalıdır. Kendi haysiyet duygumuzla hareket ettiğimizde ulaşabileceklerimizin uç sınırına erişir. Ama yaşam bununla mı ilgilidir? Hristiyan inancı oldukça farklı bir görüş sunar.¹⁷

Nancy Huston'ın yukarıdaki içgörüsüne, çocuğun uyanışını ve bir başka özgür varlığa dönüşmesini görmemize geri dönelim. Bu daha büyük bir şeyin bir yönüdür aslında. Çocuk annesi ya da babası tarafından, büyüme yolunda ilerletilmektedir. Ama bir insanın bir başka insana hizmet etmesinden ibaret değildir bu. Ancak bundan ibaret olmadığında ve dahası, sevgi bağı kurulduğunda başarılı olur. Bu bağda, kişiler birbirlerine armağandır, her biri alır ve verir ve almakla vermenin arasındaki sınır muğlaktır. "Altruist" tektaraflılıktan oldukça farklıdır bu.

Bizi dünyanın diğer tarafındaki insanlara bile yardım etmeye iten hissin, eşitler arasındaki dayanışma hissinin ardında oldukça farklı bir şekilde de olsa benzer bir şeyin yatması mümkün olabilir mi? Buradaki his, birbirimize bir şekilde verildiğimiz hissidir ve ideal olarak, sınırına vardırıldığında, bizi vermekle almanın birbirine karıştığı bir ilişkiye yönlendirir.

Buradaki kaygımız yine ikilidir. Bir yandan buradaki harekete geçirici gücün ne olduğunu keşfetmek, ona hakkını veren bir anlatı sunmak isteriz. Öte yandansa, onun ne olduğunu doğru şekilde saptamanın onun güçlenmesine ve yukarıda bahsettiğim, hayırseverliği kolaylıkla tam tersine dönüştürebilecek itkilerden kurtarılmasına katkıda bulunacağını hissederiz.

Başkalarının Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmaları fikrine bu türden bir tepki vermenin biz insanlar için mümkün olmadığı ve birbirimize verildiğimiz nosyonunu anlamlandırmanın mümkün olmayabileceği sonucuna da varabiliriz. Bence bu bizim için mümkün olabilir,

ama ancak kendimizi Tanrı'ya açtığımız ölçüde, ki bu aslında dışlayıcı hümanizmlerin koyduğu kuramsal sınırları aşmak anlamına gelir. Kişi buna inanırsa, modern zamanlara ve hepimizin, hem inançlıların hem de inançsızların bu zamanlarda en değer verdiği şeyin kırılganlığına ilişkin söyleyecek çok önemli sözleri var demektir.

Ama aksi takdirde, Camus'nün ya da Derrida'nın huşu uyandırıcı, stoacı cesareti en yüce hedefimiz olmalıdır. Bir şekilde bir "inanç sıçrayışı" olmadan, beklentisel güven olmadan, bu mesele önemsiz kalır. Ama *eğer* Tanrı'ya inanma ediminin temeli sağlamsa, kişi bu stoacı cesareti yeni bir açıdan görür mutlaka. Bu cesaret Nietzsche'nin bahsettiği anlamda, insanın kendini alt edişi olarak takdire şayandır hâlâ -tıpkı onun kuzeni, Schopenhauercu insansevmezlik gibi-, ama kişinin kendisini ve muhtemelen başka birçok kişiyi, tarihteki çok daha güçlü ve etkili bir şifa eylemine götüren yoldan geri döndürmesi pahasına elde edilir.³⁸

12

Son iki altbölümde argüman, kurallar bütünü'nün minimalist mi yoksa daha çok dayanışmada ve özgecilikte temellenen bir nitelikte mi olması gerektiği sorusunun ötesine bakmamızı gerektiren bir noktaya geldi ve kurallar bütünü'nü sürdürmek için hangi derin motivasyonun lüzumlu olduğu meselesi çıktı ortaya. 10. altbölümde olumsuz anlamda ortaya çıktı: Başkalarını günah keçisi ilan etme yoluyla kendi haklılık hissimizi artırma dürtüsüyle nasıl savaşıabiliriz ya da onu nasıl yenebiliriz? 11. altbölümde ise, özgeciliğin yüksek çağdaş standartlarının yeterli ahlaki kaynaklarını aradığımızda, daha olumlu şekilde ortaya çıktı.

Her iki vakada da, modern ahlaki düzen kavramından doğan ahlaki düşüncelerin birçoğunun ötesine geçtik. Bu düzen bir yandan ahlak kurallarına, diğer yandansa bir dizi kurum ve kaideye özellikle odaklanma eğilimi sergiledi şimdiye dek. Ahlaki düzenin, kendini çıkarların uyumu sayesinde sürdürdüğü orijinal minimalist versiyonunda, ahlaki motivasyon meselesinin gölgede kalması oldukça anlaşılırdı; istikrarın ve toplumsal düzenin temelinde aydınlanmış çıkarıcılık yatıyordu. "Çıkar" temel süregelen motivasyondur ve iyi alışkanlıklarla ve/veya aydınlanmacı görüşlerle doğru yöne yönltilmesi gerekiyordu yalnızca.

Motivasyon meselesindeki, antik çağdaki insanlara anlaşılmaz gelecek bu değişime sonraki daha talepkâr, dayanışmayı ve/veya özgeci-

liğı vurgulayan ahlaki düzen versiyonları tarafından meydan okundu elbette. Hem Rousseau, hem de Kant motivasyon meselesini merkezi kıldılar: *amour propre*'a karşı umumi irade; eğilimlere göre hareket eden bir iradeye karşı akla göre hareket eden bir irade. Ama çağdaş düşünce (neo-Kantçı formları bile) bu anlayıştan tekrar uzaklaşmış gibidir.

Bu yüzden modern liberal toplumda, davranış kurallarını tanımlayıp hayata geçirme konusunda büyük çaba harcanır. Başlangıçta, çağdaş ahlaki kuramların çoğu, en yüksek kuramsal düzeyde ahlakın zorunlu ve yasak eylemlere ilişkin bir kurallar bütünüyle tanımlanabileceğini ve dahası, bu kurallar bütününün tek bir kaynaktan ya da ilkeden türetililebileceğini savunur. Felsefe bölümlerinde bu yüzden faydacılarla (post)-Kantçılar arasındaki çekişme büyük önem taşır. Yapılması gereken her şeyi sadece kendisinden türetebileceğimiz tek bir ilke olması gerektiğinde hemfikirdirler, ama bu ilkenin doğası üstüne hararetle polemige girerler. Bir yanda, herhangi bir fayda hesabı tarzından (kuralcı faydacılıktan, eylemci faydacılıktan, yeğlenen faydalardan vs.) yana olan kişiler vardır. Öte yanda ise ölçütlerini bir evrensellik formuna dayandıranlar vardır; bu orijinal Kantçı formda (evrenselleştirilebilir ilkelere göre hareket etmek) olabileceği gibi, daha sofistike modern versiyonları da söz konusu olabilir. Örneğin ilgili herkesin üstünde hemfikir olduğu normun doğru olduğu fikri (Habermas) veya ilgili kişilere meşru gösterebileceğiniz eylemin doğru olduğu fikri (Scanlon) olabilir. Sabit olan şey, ahlakın tek bir kaynaktan türetilip birleştirilmiş bir kurallar bütünüyle özdeşleştirilmesidir.

Ama akademiden siyaset dünyasına geçerseniz, benzer (ve bağlantılı) bir kurallar bütünü saplantısına orada da rastlarsınız. Toplumumuzdaki belirli temel ilkelerin yasal dayanaklarıyla iç içedir bu, ki bunların en önde gelen ve en belirgin formu, çeşitli hak bildirgelerinin ve ayrımcılık gözetmemenin (ki dünyamızın temel bir özelliğidir) anayasal güvenceye alınmasıdır. Hukuki açıdan bağlayıcı kuralların giderek daha karmaşık şekilde tanımlanmasına yol açar bu. Ama bu yaklaşımın ruhu, siyasi alanın ötesine uzanır. Hoşgörü ve karşılıklı saygı gibi birtakım önemli kolektif yararlarla ulaşmanın yolunun bir davranış kuralları bütününden, örneğin bazı kampüslerde uygulanan "hitabet kodlarından" geçtiği kabul edilir. Saygısızlık sayılabilecek şeyler, yasaklanabilsinler ve gerektiğinde onaylanabilsinler diye kural-lara oturtulur. Böylece toplumumuz ilerleyecektir.

Bundaki terslik nedir? Neden ahlaki/etik yaşamımız bir kurallar bütününe asla layıkıyla yerleştiremiyor? İşte sebeplerden bazıları:

1. Aristoteles'çi sebep: durumlar, olaylar öngörülemez kadar çeşitlidir; hiçbir formül dizisi bunların tamamını kuşatamaz. Önceden belirlenmiş herhangi bir kurallar bütününe yeni durumlara uyarlanması gerekir. *Phronesis*'e sahip iyi insanın aslında söz konusu yararlara ilişkin derin bir seziyle davranmasının ve ayrıca, yeni durumun gereklerini görebilecek esnek bir yetiye sahip olmasının sebebi budur.

2. İyilerin çokluğu (yine Aristoteles'ten): Birden fazla iyi vardır. Kant, Bentham ve ahlaki tek bir kaynak ilkedden türetmeye çalışanlar bunu fark edemez. Bu iyiler bazı koşullar altında birbiriyle çelişebilir: özgürlük ve eşitlik; adalet ve merhamet; denkleştirici adalet ve nezaket; verimli başarı ve şefkatli anlayış; işleri bürokrasiyle halletmek (ki kategorileri, kuralları gerektirir) ve herkese benzersiz bir birey gibi davranmak vs...

3. İkinci sebep ilkini pekiştirir, çünkü ikilemler yaratır ve ikilemli durumlar öngörülemez şekillerde farklılık gösterir. Dolayısıyla *phronesis*'e daha da çok ihtiyacımız olur. Burada çelişen iki iyiyi ve her talebin kendi türüyle olan ilişkisindeki gerilimin ağırlığını kavramamız gerekir. Biri gerçekten ağır çekiyorsa ve diğeri göreceli olarak önemsizse, hangi tarafa meyletmemiz gerektiğini biliriz.

Dolayısıyla "aynı" ikilemin farklı örnekleri farklı çözümler gerektirir. Ama dahası da vardır. İkilemler doğaları gereği, somut bir vakada bile birden fazla çözüme mahal verebilirler, tıpkı ikinci dereceden çift bilinmeyenli denklemler gibi. Neden?

Çünkü yalnızca çeşitli iyiler (adalet ve merhamet, özgürlük ve eşitlik) değil belirli insanların, belirli faillerin iddiaları söz konusudur. Bu insanların nasıl seçim yaptıkları ya da kendi iddialarına nasıl yaklaşmaya sevk edildikleri, sonucu belirleyebilir. Birisi tarihsel bir haksızlığa uğramıştır; denkleştirici adalet, tazminat talep eder. Ama göz önünde bulundurulması gereken başka meseleler vardır. Sadece haksızlığın doğasına bakarsak, tam tazminat olarak görülebilecek şey, masumlara ya da kısmen masum olan kişilere zarar verebilir. Tarihsel tazminat vakalarında, kurbanlara tazminat ödenmesinde veya despotik bir sömürücü rejimden daha açık, demokratik bir eşitlikçi rejime geçilmesi vakalarında bu durumla karşılaşıldığı barizdir. Bu sonuncu vakalarda tam tazminatın, sömürenlerle sömürülenlerin torunlarının yeni rejimde bir arada yaşamalarını nasıl etkileyeceğini de göz önünde bulundurmamız gerekir.

İki taraf uzlaşmıyorsa ve hâlâ ihtilaf halindeyse, “doğru” çözüm her şeyi göz önünde bulundurarak kurbanlara tazminat vermek olabilir. Ama bir araya getirilebilirlerse, konuşabilirlerse, gelecekteki müşterek hayatlarını temel alarak iyi bir çözüm bulmaya çalışmaya sevk edilebilirlerse, oldukça farklı bir tazminat ya da çözüm bulunabilir. Örneğin Güney Afrika’daki Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu (TRC) gibi çağdaş geçiş hukuku vakaları gelir akla. Bu önemli sorulara yol açar elbette: Kurbanlar gerçekten razı mıdır? Kurbanlar tam olarak kimlerdir? Fazla taviz vermeye mi zorlanmışlardır, acele mi ettirilmişlerdir, baskıya mı maruz kalmışlardır, vs... Ama bu türden prosedürün altında yatan temel fikir, eski kurbanların bir çözüm türüne (gerçeğin öğrenilmesine) azami ölçüde sahip olmaları ve bunun bedeli olarak, gayet meşru bir şekilde talep edebilecekleri başka türlü bir çözümünden, suçluların cezalandırılmasından, göze gözden büyük ölçüde feragat etmeleridir. Hedef uzlaşma sağlayabilecek, tarafların yeni bir temele dayanarak bir arada yaşamalarını sağlayabilecek bir “tazminat” bulmaktır.

Buradaki önemli nokta şudur: İkilemlerin birden fazla çözümünün olabilmesinin sebeplerinden biri, davacıların arasında da sık sık ihtilafların olması ve bunların meseleyle ilgili kişiler tarafından farklı şekillerde görülebilmesi ya da yorumlanabilmesidir. Ama yorumları belirli bir yöne sevk ederek, ikilemin iki iyiye de daha az zarar verecek şekilde çözülmesi sağlanabilir. Yani iki tarafın da birbirine karşı düşmanlığı ve hasımlığı ısrarla sürdürmesi, tüm “haklarında” directmesi yüzünden, tek bir karar uygun karar olabilir; bunun sonucunda, kurbanlara verilen “tazminat” bir bakıma daha fazla olur ve dolayısıyla suçluya daha çok zarar verir; ama bunun yol açtığı düşmanlık, kurbanlarla torunlarını saygı ve işbirliği yararlarından mahrum bırakır. Oysa bir TRC, meselenin iki taraf için de böyle olumsuz sonuçlar doğurmadığı bir noktaya getirebilir bizi. Baştaki mutlak düşmanlık durumundan yola çıkarak, iki tarafa da fayda sağlayacak bir hamlede bulunabilir.

4. Bunu genellersek, bazı ikilemlerin bir çeşit iki boyutlu alanda anlaşılması gerektiğini görebiliriz. Yatay alan size çözüm noktasını, iki taraf da göz önüne alınarak verilecek adil “tazminatı” bulmanız gereken boyutu sunar. Dikey alansa, iki taraf için de daha az acı/zarar verici bir karar verilmesini mümkün kılacak yeni bir yatay alana yükselmeniz olasılığını sunar.

Modern siyasette bunun birçok örneğine rastlanır. Bosna’da karşılıklı işlenen korkunç cinayetlerden sonra kurulan, ayrı kantonlara ve

üçlü başkanlık konseyine sahip, üç parçalı devlet adil bir çözüm olabileceği gibi, epey kararsızlığa ve istikrarsızlığa yol açmaktadır. Ama zamanla tarafların birbirlerine güvenmeye başlayabileceklerini hayal edin; o zaman daha normal bir federal sisteme geçiş mümkün olabilir.

Siyasette büyük işler başaranların, bir toplumun bu yeni yatay alana yükselmesine karizmatik müdahalelerle yardım eden kişiler olmasının sebebi budur. Yukarıdaki örnek de göz önüne alınırsa, akla Mandela ve Tutu gelir.

Bir başka deyişle, bu türden ikilemlerin aynı zamanda üçlemler veya çifte ikilemler olduklarını söyleyebiliriz. Önce A ile B'nin iddiaları hakkında yargıya varmamız gerekir; ama sonra A ile B'ye en uygun "tazminatı" mı vereceğimize, yoksa insanları başka bir seviyeye yükseltmeye ikna etmeye mi çalışacağımıza karar vermemiz gerekir. Büyük liderler, insanların nereye gitmeye ikna edilebileceklerini kurnazca sezerler ve onları oraya götürecek büyük karizmatik güce sahiptirler. Yine akla Mandela geliyor.

Burada bahsettiğim dikey boyut uzlaşma ve güven boyutudur. Ve bu ikilemlere ilişkin Hristiyan anlayışının merkezi temalarından biridir bu. Hatta yukarıdaki irdeleme, Hristiyan inancının sabit bir kurallar bütünüyle asla bağdaştırılamayacağını gösterir. Çünkü bu inanç eylemlerimizi iki boyutta değerlendirir hep; doğru eylem boyutunda ve bir de eskatoloji boyutunda. Bu aynı zamanda bir uzlaşma ve güven boyutudur, ama yalnızca tarih içi olan olası uzlaşma perspektiflerinin ötesini gösterir. Öte yandan tarihteki dikey hamlelere, örneğin Mandela'yla Tutu'nun hareketlerine esin kaynağı olabilir. (Tutu'nun inanca bağlılığı meşhurdur; Nelson Mandela'nın neye inandığını bilmiyorum, ama onun hamlesinin tamamının Hristiyanlıktan, yalnızca tarihsel açıdan bile olsa derinden etkilendiği barizdir; bağışlama, burada bir terim olarak kendisine az vurgu yapmış olsak da anahtar bir kategoridir.)

İncil bunun göstergeleriyle doludur. Günün başında işçi çağıran, günün sonuna dek de çağırmaya devam eden bağ sahibini ele alalım. Herkese birer dinar ödemeyi teklif eder; istikrarlı bir toplumun ücret politikası temel alındığında berbat bir tekliftir bu elbette; günün başında gelenler itiraz ederler. Ama bu mesel, Tanrı'nın Krallığı'nın eskatolojik boyutunu açar: Bahsettiğimiz dikey alanın tepesinde, tek uygun dağıtım yöntemidir bu. Tanrı o dikey boyutta faaliyet gösterir, yatay olarak da İsa'nın şahsında bizimle birliktedir.¹⁹

Ama bu, dünyada Hristiyan olarak eylemde bulunmanın herhangi bir formülü olmadığını gösterir. Günümüz koşullarında mümkün en iyi kurallar bütününe veya öyle kabul edilen şeyi ele alalım. Hep şu soru gelir akla: Kişi kurallar bütününe aşmakla/düzeltilmekle/yeniden yorumlamakla hepimizi dikey boyutta hareket ettirebilir mi? İsa, İncil’de bunu sürekli yapmaktadır. Günümüzde bazı Hristiyan kiliselerinin kendilerini belirli kural bütünleriyle (özellikle de cinsel normlarla) ve kurumlarla (liberal toplumla) tamamen özdeşleştirmelerinin son derece rahatsız edici olmasının sebebi budur.

Ama ana argümana geri dönersek, dikey boyuta başvurmak bizi modern ahlak felsefesinde eksik olan perspektife, ahlaki motivasyon perspektifine başka bir şekilde geri götürür. Ne de olsa uzlaşma ve güven boyutunda yükselmenin bir çeşit motivasyonel değişimle ve in-tikamın sağlayacağı tatminden ya da güvenmediğimiz komşularımıza karşı mesafeli olmamızın getirdiği güvenlikten vazgeçebilme yetisiyle ilgili olduğu barizdir. Üstünde hareket ettiğimiz bu dikey boyut ister Hristiyanca anlaşılsın, ister başka şekilde, insanların yeni bir şekilde kaynaşmalarını gerektirir.

Yani modern liberal toplumun “kural fetişizmi” ya da “yasape-restliği” (*nomolatry*), büyük zarar verme potansiyeli taşır. Herhangi bir kurallar bütününe anlamlı kılan arka planı, kurallarla normların sağlaması gereken çeşitli faydaları unutmaya ve bizi dikey boyuta karşı duyarsızlaştırmaya, hatta körleştirmeye meyillidir. Ayrıca “tek tipçi” bir yaklaşıma teşvik eder: Kural kuraldır. Hatta modern yasa-perestliğin bizi ahlaki ve tinsel açıdan aptallaştırdığı söylenebilir.

13

Bu irdelemenin 10. altbölümünün sonunda yarım bıraktığımız meseleyle, günah keçisi yaratan şiddetle bağlantılı olduğu barizdir. Bütün bunlar şiddeti nasıl azaltabileceğimiz veya ondan nasıl kurtulabileceğimiz konusunda bir şey söyler mi bize? Bunu başarma umudumuz var mıdır?

Önce Kant’ın yukarıda bahsettiğim hipotezini ele alalım; gerçi bunu savunan tek kişi o değildi. Düzenli, demokratik toplumlarda şiddetin azalacağı, bu toplumların birbirleriyle savaşılmayacakları ve muhtemelen içsavaş yaşamayacakları görüşüdür bu. 11. altbölümde gördüğümüz gibi, bunda doğruluk payı vardır. Modern disiplinli dü-

zenin bunda biraz etkisi olmuştur. Ama aynı altbölümde gördüğümüz gibi, barış birçok sebepten dolayı kırılığandır. Sebeplerden biri, ekonomik düzende başarının belirli birtakım koşullara bağlı olmasıdır; bir başka sebepten dışlamanın ve rekabetin yol açtığı gerginliklerin henüz şiddete yol açmasa da düşmanlığa yol açmasıdır. Bir de bazı toplumların düzenli demokratik rejimler kategorisine girmekte oldukça zorlanması problemi vardır.

Dolayısıyla şiddeti yenmeye yönelik her program en az iki hedefe sahip olmalıdır: (1) düzenli demokratik rejimler kurmak; (2) örneğin umutsuz, dışlanmış grupların, özellikle de genç adamlardan oluşan grupların kurulmasını önleyerek, bu rejimlerin getirilerini genele olabildiğince yaymak.

Ama bu program, eski günah keçisi yaratma ve kutsal savaş formlarının günümüzdeki kalıntıların, daha doğrusu değiştirilmiş hallerinin karşısında oldukça yetersiz görünmektedir. Bunlarla mücadele etmek için bir şey yapabilir miyiz? Programımızda üçüncü bir unsur var mıdır?

Bir yanıt şu olabilir: Bu kategorik, arındırıcı şiddetin metafizik/dinsel kökenlerine dikkat edelim. Ondan nasıl kurtulacağız peki? Dinseldir veya hiç değilse metafiziktir; dolayısıyla varoluşumuzdaki dinsel boyutu tamamen geride bırakarak ondan kurtulmaya çalışacağız. Ancak bugüne kadar sürmüş bir sorun vardır ki o da güya seküler olan Cumhuriyetlerin kurucularından birçoğunun, Leninlerin ve Robespierrelerin kendilerini bu şiddet kâbusundan sandıkları denli kurtaramamış olmalarıdır.

Dolayısıyla, yukarıda gözden geçirilen fenomene bakıldığında, modern hümanizm gibi dinsel olmayan bir kuram önermekle yetinmenin aslında işe yaramadığı bariz görünür. Dinsel formlar kendilerini yeniden yapılandırıyor gibidirler. O yüzden gerçek, tam bir sihirsizleştirme için, dinden tamamen kurtulmak için mücadele etmemiz gerekiyor olabilir mi? Bunu nasıl yapabiliriz? Bu gerçekten mümkün müdür?

Bu bir başka yanıt olabileceğini düşündürür: Yukarıdaki her şey, dinsel boyutun kaçınılmaz olduğunu gösterir. Belki de iyi dinle kötü din arasında seçim yapmak yeterlidir. İyi din diye bir şey vardır. Örneğin Girard'a göre Tevrat ve İncil, günah keçisi anlatısının kurbanı masum gösteren bir karşı varyantının kaynağıdır.⁴⁰ Örneğin Buda hakkında da benzer bir şey söyleyebiliriz.

Dolayısıyla İncil'in Hristiyan karşı-şiddet tablosuna işaret edebiliriz: Normalde günah keçisi yaratarak saflaşmaya harcanan enerjinin dönüştürülmesi söz konusudur bu tabloda. Şiddet korkusunu şiddetin efendisi olarak, kötülüğü yok etmekte şiddeti bir güç olarak kullanarak aşmayı hedeflemeyen; insanın kendini korkuya açık tutarak, sevgi ve bağışlayıcılıkla karşılık vererek ve böylece bir iyilik ve şifa kaynağına ulaşarak şiddeti ortadan kaldırdığı bir tablo...

Ama az önce hümanizmle ilgili söylediğim sözün benzeri bu dinsel konumlar için de söylenebilir. Sadece bir dini benimsemek, bu prensipte “iyi” bir din bile olsa, işe yaramaz. Modern dünyadaki “le souci de la victime” [kurban için duyulan kaygı] Hristiyanlığın eseri. Ama bunun din tarafından, günah keçisi yaratarak saflaşmada kullanılabildiğini de görüyoruz. Bunun sekülerleştirilmiş bir varyant olduğunu söyleyerek itiraz etmek ister miyiz? Hristiyanlığın Yahudi düşmanlığının uzun, iç karartıcı ve korkunç tarihine ne demeli peki? Girard'ın bakış açısından bu düşmanlık, İncil'e apaçık ihanettir; 180 derecelik bir dönüştür. Yani bu “iyi” dinlere inanmak, tehlikeyi alt etmeye yetmez.

Virüs iki tarafta da var ve ona karşı mücadele etmeliler.

Programımızdaki üçüncü ölçüt türünü arayışımızda bizi nereye getirir bu? Yukarıdaki paradoksal tersine dönüşlerde bir şablonu fark etmiştik. Hedeflediğimiz yarardan ya da düzen vizyonumuzdan, onu gerçekleştirmek için mücadele ettikçe her nasılsa uzaklaşırız. Robespierre'in idam cezasız cumhuriyeti, bir şekilde, giderek şiddetlenen bir katliam programına güç verir. Herder'in farklılıklarıyla bir arada var olan uluslar düzeni fikri ya da tüm kurbanları kurtarma hedefi için de benzer şeyler söylenebilir. Paradoks şudur ki, hedefin iyiliği bizi, yani onu tasarlayanları ve savunanları iyi olarak tanımlar ve dolayısıyla biz ne denli erdemliysek o denli kötü olması gereken bir tezat vakada kendi doğruluğumuzu temellendirmemizin yolunu açar. Ahlaklılık ne kadar güçlüyse nefretimiz de o kadar vahşileşir ve dolayısıyla verebileceğimiz, hatta vermemiz gereken zararın boyutu o kadar artar. Haçlı Seferi modern dünyanın ahlakçılığında kemale vardığında, Selahaddin'in ve Aslan Yürekli Richard'ın zamanındaki, düşmana duyulan şövalyece saygının son kalıntıları da yok oldu. Geride yalnızca kötülüğe karşı verilen kasvetli, amansız mücadele kaldı.

Şiddet kategorizasyonlarının, iyilikle kötülük arasına çekilen ve en korkunç gaddarlıkları mümkün kılan çizgilerin böyle kendinden

menkul bir haklılıkla yeniden yapılandırılmasına karşı genel bir çözüm yoktur. Ama, hep belirli bir bağlam içerisinde bazı hamleler yapılabilir; birisi, acının verdiği hakkı, masumun suçluyu cezalandırma hakkını, kurbanın mağdur edeni tasfiye etme hakkını reddeder. Bu hamle, haklılık hissimizin içgüdüsel savunmasının tam tersidir. Affetme denebilecek bir hamledir, ama daha derin bir düzeyde, kusurlu bir insanlığı paylaştığımızın farkındalığına dayanır.

Dostoyevski'nin *Ecinniler*'inde, dünyayı yeni baştan kurmak isteyen bilimsel devrimcilerin sloganı şuydu: "Kimse suçlu değildir". Gerçekliğe yönelik bağlantısız tavrın, tedavici yaklaşımın sloganıdır bu. Bu sloganın gizlediği şeyse, suçu tamamen düşmana atfeden, kendimize mutlak haklılıktan kaynaklanan eylem gücünü vermemizi sağlayan bir konumdur. Bunun karşısında, Dostoyevski'nin kurtarıcılık potansiyeline sahip karakterlerinin başa çıkmaya çalıştığı idrak vardır: "Hepimiz suçluyuz".⁴¹ Bahsettiğim türden hamlede belirleyici olan şey, bu ortak paydanın yeniden tesis edilmesidir. Eskiden düşman olan kişilerle sorumluluk paylaşmanın yolunu açar.

Bu bizi yukarıda bahsettiğim Nelson Mandela örneğine geri götürür. Mandela oldukça bilgece bir politika güttü. Gayet anlaşılır olan intikam yolunu seçmesi yeni, demokratik bir toplumun kurulmasını olanaksızlaştırdı. Birçok liderin içsavaş dönemlerinden sonra genel af çıkarmasının sebebi budur. Ama dahası da var. Afların kusuru, genellikle gerçeğin örtbas edilmesini ya da en azından yapılan korkunç haksızlıkların farkındalığının bastırılmasını içermeleri ve dolayısıyla siyasi toplulukta giderek artan bir hınca yol açmalarıdır. Mandela buna Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu'yla karşılık verdi; bu komisyon yapılan korkunç şeyleri gün ışığına çıkaracaktı, ama illa intikam alınması için değil. Dahası, yalnızca eski egemen tarafın yaptığı korkunç şeyler gün ışığına çıkarılmayacaktı. Komisyon'un önerdiği yeni ortak sorumluluk zemini buydu.

Bunun nihayetinde işe yarayıp yaramayacağını kimse bilmiyor. Böyle bir hamle hem mağdurların gayet anlaşılır intikam arzusuna, hem de kendilerini haklı görme reflekslerine aykırıdır. Ama bu hamle ve Mandela'nın hapisten çıktıktan sonra benimsediği daha da sıra dışı tavır, yani kurban olmaktan doğan hakların reddi denebilecek şey olmasa yeni Güney Afrika hâlâ kurtulamadığı içsavaş tehdidinin cazibesine kapılıp gidebilirdi.⁴²

Despotik, çoğunlukla da katil rejimleri terk etmenin, demokrasi-nin yayılmasından ayrı tutulamayacak başka örnekleri de vardır. Akla

Polonya örneği ve Adam Michnik gibi insanların yeni bir toplum kurmak adına intikamın tatminlerinden vazgeçilmesi yönündeki etkileyici tavsiyesi gelir. Dalay Lama'nın Çin'in Tibet'e uyguladığı baskıya verdiği tepki de bir başka çarpıcı örnektir.

Programımızdaki üçüncü unsuru ararken bu türden hamlelere ihtiyacımız var. Bunlar yukarıda bahsedilen yönelimlerin hiçbirine uymazlar, çünkü her ne kadar söz konusu dinsel geleneklerden oldukça esinlenildikleri açıksa da, kişisel bir dinsel inancın meyvesi olmaları şart değildir. Ancak bu hamlelerin motivasyonu nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, gücü şiddetli kategorizasyonun çılgınlığını bastırmaktan değil, onu yeni bir tür ortak dünya adına dönüştürmekten gelir.

Modernitenin Huzursuz Sınırları

Şimdi Ferry'nin "le sens du sens"la, yaşamlarımızdaki derin anlam kaynaklarıyla ilgili sorusuna geri dönmek istiyorum. Önceki bölümün başlangıcında, böyle bir kaynağı ve cevap verdiği açlığı keşfetmeye başlamıştım. Kendimizi kötülükten ve kaostan ayırma ve iyiliğe demir atma arzumuzu kastediyorum. Bu arzunun yalnızca dinsel kabul ettiğimiz yanıtlarla değil, çeşitli içkin hümanizmlerle ve anti-hümanizmlerle birlikte nasıl muğlak bir ürün ortaya çıkartabildiğini görmüştük. Şimdi başka birkaç anlam kaynağından ya da içinde böyle kaynaklar aradığımız yaşam alanlarından bahsetmek istiyorum. Bu inceleme önceki altbölümlerdeki tartışmalardan farklı olarak inançla inançsızlık arasındaki meseleyi sonuçlandıracak değil elbette. Ama içkin çerçevedeki kapalılık perspektifinin bazı huzursuzluk alanlarını sergileyebilir.

2. Ferry'nin sorusunu yanıtlamanın bir başka yoluna bakalım: Gündelik yaşamın anlamlarının, sevginin ve çalışmanın verdiği tatminin, doğal dünyanın verdiği hazzın, müziğin ve edebiyatın ve resmin zenginliklerinin ne kadar derin ve güçlü olduklarını göstermeye çalışabiliriz. Bu anlayışın, yani gündelik yaşamın değerli olduğu anlayışının modern kültürün kurucu unsurlarından biri olduğunu yukarıdaki, aşkınlıkla ilgili irdelememde savunmuştum. Bu anlayış Aydınlanmaya

da dahil edildi ve sonra, romantik dönemde derinleştirildi. Romantik sanat ve duyarlılık, artık yoğun iletişim olarak görülen cinsel aşk ilişkilerine, bizimle canlı canlıya bir konuşma sürdüren doğayla olan ilişkimize, zaman ve geçmiş anlayışımıza daha da derinlik kattı.

Ama gündelik yaşamın derinliği ve doluluğu bize, doğal-insani alanın sınırlarını sürekli aşar gibi görünen bir sanatla ifade edildi. Örneğin romantik doğa anlayışını, daha büyük bir güce ya da her şeyin içinden geçen bir yaşam akıntısına ilişkin imgelerden ayırmak güçtür. Örneğin, yukarıda alıntıladığım pasajdaki gibi, Wordsworth'ün şiirlerinde merkezi olan bu imgeler tamponlanmış kimliğin dikkatle çizilmiş, zihni doğadan net bir şekilde ayıran sınırlarını aşarlar.

Ama sonuçta bunlar sadece imgeler, metaforlar değil midir? Belki. Ama neyin imgeleri, metoforlarıdır? İnsanın içinden onların doğayla ilgili derin *duygularımızı* tasvir ettiklerini söylemek gelir. Bu yanıttaki sorun, duygularımızı yalnızca kaba hisler olarak görmeye meyletmesidir; oysa burada söz konusu olan duygular kendilerini daha çok etrafımızdaki doğal dünyaya ilişkin, hislerle beslenen *algılar* olarak sunarlar. Natürallizm bu türden her algının yalnızca ham duygulara indirgenmesini içerir mi? İçermezse, bu algıların tamponlanmış benliğin kategorilerinin dışına çıkmalarını engelleyecek alternatif bir dil bulabilir miyiz? Bu son sorunun yanıtının olumlu olup olmadığı belli değildir.

Modern kültürümüzle ilgili dikkat çekici bir gerçeğe, bizi etkileyen ve yaşamlarımızla ilgili önemli şeyler söyleyen eserlerden birçoğunun dinsel geleneğimizle bağlantılı olduğu gerçeğiyle ilişkilidir bu. Turistlerin geçmişten kalma katedrallerle tapınaklara ilgi duyduklarından yukarıda bahsetmiştim. Bunun sebebi, insanların geçmişten büyülenmeleri ve sahip olduğumuz tek geçmişin dinsel olması olabilir. Bu günümüzde Bach'tan ya da *Missa Solemnis*'ten etkilenmemizi de açıklar. Mümkün bir anlatıdır bu, ama ben ikna edici bulmuyorum. Bir başka açıdan bakıldığında, bunun güya "seküler" bir çağda eski dinin yerinin tamamen doldurulmamasının birçok örneğinden biri olduğu söylenebilir.

Bir kez daha, hedefim meseleyi bir sonuca ulaştırmak değil, onun ne kadar çetrefilli olduğunu göstermek.

3. Yukarıda zaman ve geçmiş anlayışımızdan bahsetmiştim. Yüksek zamanlara ilişkin eski farkındalıkların gerilediği bir seküler zaman dünyasında yaşamak, yeni zaman ve bellek anlayışlarının gelişmesini sağladı.

Zaman deneyimindeki değişimi kavramaya çalışmanın en iyi yolu, düzen anlayışlarımızdaki değişiklikleri göz önünde bulundurmaktır belki de. Atalarımız birbiriyle hiyerarşik bağlantısı olan çoğul zamanların dünyasında yaşadılar. İçinde yaşadıkları, hiyerarşik tamamlayıcılığı söz konusu olduğu toplumsal düzenler ancak bu çok katmanlı zamanın içinde anlamlı geliyordu. *Kralın iki bedeni* gibi doktrinler; modernitenin tekil, seküler zamanında tuhaf saçmalıklara dönüşürler.

Özellikle de birbirine zıt olan veya en azından eşit olmayan değer unsurlarının birbirlerini tamamlamaları ve zorunlu olarak birbirlerinin yerine geçmeleri anlayışı, toplumun bu tür tamamlayıcılıkların hüküm sürdüğü ve kendi içeriğine kayıtsız olan homojen bir kap değil, çok biçimli ve kayrotik olan bir zaman tarafından yönetilen bir kozmosta yer aldığını varsayar. Bu dünyada *karnaval*, yani yerleşik düzenin bir süreliğine tersine çevrilmesi ve “dünyanın tepetaklak edilmesi” anlamlı gelebilir. Bu düzenin kendisi, düzenin ötesindeki bir şeyle tamamlayıcılık ilişkisi içindedir ve bu birbiri yerine geçme, öteyi tanıır ve ona hakkını verir. Victor Turner bu ilişkiyi “yapı” ve “anti-yapı” terimleriyle açıklamaya çalışmıştı.¹

Ama din ya da “medenilik” adına peş peşe gelen modern reform dalgaları, iynin kötüye ya da daha az iyiye ancak taktiksel ve koşullara bağlı tavizlerde bulunmasını gerektirecek bir insani düzeni organizasyon ve disiplin yoluyla yaratmaya çalıştılar. “Medenilik” disiplinlerinin (artık bunlar için “uygarlık” sözcüğünü kullanıyoruz çoğunlukla), tamamlayıcılığın ortadan kalkmasına kritik katkısı oldu. Böylece bizi yüksek zamanların gündelik anlam taşıdığı dünyadan alıp, seküler zamanın kamusal alanda meydan okunmadan tekel olduğu bir dünyaya götürdüler.

Merkezi modern toplum formlarının, yani kamusal alanın, ekonominin, demokratik devletin gelişimine göz atarsak, bu sürecin izini bir başka açıdan sürebiliriz.

Modern ulus devletler, Benedict Anderson’ın meşhur tabiriyle “hayal edilmiş cemaatlerdir”.² Onların belirli bir türden toplumsal tahayyüle, yani toplumsal alanların tahayyül edilışlerinin toplumsal olarak paylaşılan yollarına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Modern tahayyülün iki önemli niteliği vardır ki bunları açıklamamın en iyi yolu her birini daha önceki Avrupa tarihiyle karşılaştırmaktır.

Birincisi hiyerarşik, dolaylı erişim toplumları yatay, doğrudan erişim toplumlarına dönüşmüştür. Ve ikincisi, modern toplumsal tahayyül daha büyük, yerel ötesi varlıkları -ulusları, devletleri, kiliseleri-, seküler

zamandaki ortak eylemin dışındaki bir şeyde, daha yüksek bir şeyde temellenmiş olarak görmez artık. Modernlik öncesi devlette bu geçerli değildi. Krallığın hiyerarşik düzeni, *büyük varlık zincirinde* temellenmiş olarak görülüyordu. Kabile birliğinin “ezelden beri” veya belki de Eliade’ın kullandığı anlamda “kökenler zamanı” statüsüne sahip bir kuru-cu andan beri geçerli olan yasa tarafından kurulduğu düşünülüyordu.

Anderson’ın anlatısında son derece ufuk açıcı olan şey, bu iki niteliği ilişkilendirmesidir. Doğrudan erişim toplumlarının yükselişinin değişen zaman anlayışlarıyla ve dolayısıyla toplumsal bütünleri tahayyül etmenin muhtemel yollarına ilişkin, değişen anlayışlarla bağlantılı olduğunu gösterir. Anderson yeni hissin, bir ulusa aidiyet hissinin toplumu eşzamanlılık kategorisinde, o anda bütün üyelerinin yaşamlarını etkileyen birçok olayın aynı anda gerçekleşmesinden ibaret bir bütün olarak kavramanın yeni bir yolundan kaynaklandığını vurgular.³ Bu olaylar bir çeşit homojen zaman kesitini doldururlar. Daha önce savunduğum gibi, bu gayet açık ve net eşzamanlılık kavramı, zamanı seküler zamandan ibaret gören bir anlayışa aittir.

Tümüyle seküler bir zaman anlayışı toplumu “yatay” olarak, herhangi bir “yüksek nokta”yla, yani sıradan olay dizisinin yüksek zamana dokunduğu noktalarla bağlantısız olarak ve dolayısıyla bu noktalarda durup aracılık eden imtiyazlı kişileri ya da faillikleri -örneğin kralları ya da rahipleri- tanımadan tahayyül etmemizi mümkün kılar. Bu radikal yataylık tam da doğrudan erişim toplumunda, her üyenin “bütünle doğrudan ilişki içinde olduğu” toplumda var olan bir şeydir.

Modern çağın, bizi kaçınılmaz biçimde kendimizi yalnızca seküler zamanda anlamaya ya da tahayyül etmeye yönlendirmesini bu açıdan değerlendirebiliriz. Bu kısmen, tamamına “sihirsizleştirme” adını verdiğimiz çeşitli değişiklikler yoluyla gerçekleşmiştir. Uygarlıktan anladığımız şeyin parçası haline gelmiş olan düzen itkisinin mirası tarafından oldukça güçlendirilmiştir. Bu bizi zamanı bir araç ya da idareli kullanılması, dolayısıyla ölçülüp biçilmesi, düzenlenmesi gereken bir kaynak olarak görmeye yöneltti. Araçsal tavır doğası gereği homojenleştirir; başka amaçlar için yeni alanlar tanımlar, ama içsel niteliksel farklılıkları tanımaz. Bu tavır, hepimizin içinde yaşadığı katı zaman çerçevesini inşa etmiştir.

Üstüne üstlük, eşzamanlılığın ve ardıllığın saf seküler zamanı, modern toplumsal tahayyülün çeşitli formlarının ortamıdır. Hem kamusal, hem de özel hayatlarımızda, eski çağların yüksek zamanlarında yeri olmayan, istilacı bir zaman düzenlemesiyle sarmalanmış durumdayız.

Ama bu basitçe “homojen, boş bir zaman” değildir. İnsanların hep yalnızca bu zamanın içinde yaşayabilecekleri şüphelidir. Bizim için zaman, çevrimlere sahip olmayı sürdürür ve durumumuza bunlar sayesinde uyum sağlarız. Zor bir kariyerin yoğun ve katı zaman programlarına tamamen uyan kişiler bile -belki de özellikle onlar-, rutinleri bozulduğunda apışıp kalabilirler. Çerçeve onların yaşamlarına anlam katar, çeşitli anları birbirinden farklılaştırır, her birine anlam verir, zamanın geçişini imleyen mini *kayros*’lar yaratır. Sanki biz insanlar zamanın bir şekilde düzenlenmesine ihtiyaç duyarız.

Çağımızda bu ihtiyacın karşılanmasının bir yolu anlatıdır, bireyler ve toplumlar olarak öykülerimizin daha yoğun anlatılmasıdır. İlk düzeyde, otobiyografi -öncüsü bir bakıma Augustinus olan bu tür 14 yüzyıl boyunca nadasa bırakıldıktan sonra Rousseau tarafından yeniden ele alınmıştır- modern yazının başlıca alanlarından biri haline gelmiştir.

Toplumsal düzeyde, tarihe olan ilgimiz giderek artmaktadır. Ama siyasi düzeyde de ulusal öykülerimizi anlamlandırmamız gerekmektedir.

Seküler zamana gömülmeyle iç içe geçmiş olan, bir yatay doğru- dan erişim dünyasına geçişin zaman ve mekândaki durumumuza ilişkin algımızı değiştirmemesi mümkün değildi. Özellikle de beraberinde farklı tarih ve anlatı tarzları anlayışlarını getirir.

Ulusun anlatısallığını ve bununla bağlantılı olan Devrim ve İlerle- me kategorilerini 4. Bölüm’de irdelemiştim. Bunlar seküler çağdaki toplumsal tahayyülümüzün kritik unsurları haline geldiler.

Çünkü anlatı, zamanı derleyip düzenlemenin bir yoludur. Zamanın akışını şekillendirir, onu “homojenlikten çıkarır” ve devrim, özgürleşme zamanları (1789, 1989) gibi dönüm noktalarını imler.

Dolayısıyla anma yoluyla da derleme yapabiliriz. Anmanın kendisi bir çeşit küçük dönüm noktasına dönüşür, çünkü paylaştığımız kurucu eylemleri kutlamak için bir araya gelmişizdir. Öykümüzün birleştiriciliğini daha çok hissederiz, çünkü artık onu paylaşmaktayızdır.

Ancak bir program olmadan, kendimizi bir arada bulduğumuz anlar da vardır. Örneğin Prenses Diana öldüğünde, milyonlarca insan bu konuda aynı şeyi hissettiklerini keşfettiler. İnsanlar yas eylemlerinde bir araya gelirler ve bu eylemler kaynaşarak muazzam bir ortak saygı gösterisine dönüşüp, birçok bireyin öykülerinde ve ortak toplum anlayışlarında yeni bir *karyotik* an, bir dönüm noktası yaratırlar. Bu anlar tehlikeli ölçüde güçlü olabilirler.

Ama modern toplumdaki derin bir ihtiyacı karşılar gibidirler. 13. Bölüm’de, ortak eylemleri desteklemekten çok insanların kendilerini karşılıklı olarak sergiledikleri alanları oluşturan bu yeni “yatay” toplumsal tahayyül formlarından bahsetmiştim. Böyle alanlar modern kent toplumunda giderek önem kazanırlar ve bunun tek sebebi birçok insanın karşılıklı anonimlik içinde bir arada yaşamasıdır. Kentli bireylerden oluşan bir topluluk, yalnızlıkla iletişim arasındaki sınırdadır; ve bu sınırdaki durduklarından bazen ortak eyleme geçebilirler, ki futbol maçlarındaki ya da rock festivallerindeki tezahürat yapan kalabalıklar buna örnektir. Böyle kaynaşma anları heyecan vericidir ve günümüzün “yalnız kalabalığının” önemli bir ihtiyacını karşılar gibidir.

Hatta böyle anlardan bazıları önceki yüzyılların *karnavalına* en yakın şeylerdir. Güçlü ve etkileyici olabilirler, çünkü yeni bir kolektif failin doğuşuna, potansiyelinin iptal edilmişliğinden çıkarak doğmasına tanıklık ederler. Baş döndürücü, heyecan verici olabilirler. Ama *karnavalın* aksine, sözsüz ama derinden benimsenmiş, ortak bir yapı ve karşı yapı anlayışı tarafından çerçevelenmezler. Bu anlar çoğunlukla son derece büyüleyicidirler, ama sık sık da “vahşidirler”; herkeşe açıktırlar ve ütöpik devrimci veya yabancı düşmanı ya da vahşice yıkıcı olan çeşitli manevi vektörler tarafından kontrol edilebilirler; veya genel olarak derinden arzulanan bir iyiliğin ifadesi olabilirler. Wenceslas Meydanı’nda anahtarlıkların şıkırdatılması’ buna örnektir; veya Di’nin cenazesinde olduğu gibi, sıra dışı bir yaşamda aşkın ve mutluluğun peşinden sıradan bir şekilde ve narince koşulmasını kutlayabilirler.

Nürnberg mitingleri gibi korkunç şeylerle dolu olan 20. yüzyıl tarihini hatırladığımızda, bu “vahşi” kayrotik anlardan umutlanmak kadar, onlardan korkmak için de sebeplerimiz olduğunu görürüz. Ama olanaklarla dolu olmaları ve büyük cazibeleri belki de modern seküler zaman deneyiminde gizlidir. Daha önce tasvir ettiğim “festival”, modern yaşamın kritik bir özelliğidir.

Yukarıdaki irdelemede, dünyamızda zamanın şekillendirilebilmesinin iki yolunu saptadık. Birincisi yaşamlarımızdaki çevrimler, rutinler, yinelenen formlar (gündelik ve haftalık rutinler, yılın mevsimleri, faaliyetlerin arttığı zamanlar, tatiller) yoluyla şekillendirilmesidir. İkincisiye değişim, büyüme, gelişme, potansiyelin gerçekleştirilmesi

anlatıları yoluyla şekillendirilmesidir. Bu anlar tek seferliktir: kurma, devrim, özgürleşme anlarıdır. Bunların dışında da, karşılıklı sergilemenin ortak eyleme dönüşmesiyle gerçekleşen, çoğunlukla öngörülemez şekilde bir araya gelişi içeren, “vahşi”, programsız anlar vardır. Bunlar çok güçlü olabilirler, çünkü örtük bir ortak zemin ilk keşfedildiğinde “devrimci” an hissi yaşatabilir ve dolayısıyla yeni bir birliklik tarzı başlayabilir. Bunlar, en azından bu anda düğüm noktası hissi verirler ve bazen aşırı olan cazibelerinin sebeplerinden biri budur.

Çevrimler ve tek seferlik anlar, karmaşık bir şekilde bağlantılıdır ve birbirine bağlıdır. Bir kere, büyük düğüm noktaları daha sonra defalarca kutlanır: 4 Temmuz, 14 Temmuz, 3 Mayıs. Anlatının canlı, anlamlı, biçimlendirici olarak kalabilmesi için bu kutlama şarttır. Ayrıca, bazı “vahşi” düğüm noktaları bizzat bu kutlamalardır veya onlara dönüşür ya da onlardan doğar.

Ama tek seferlik olanın canlı kalabilmek için yinelenmesi gerektiği doğruysa, çevrimlerin anlamlarını ve güçlerini tek seferlik olandan aldıkları da doğrudur. Böyle bir şeyin hep doğru olduğu savunulabilir. İnsanlar zaman çevrimlerini imlemişlerdir hep: günler, aylar, yıllar ve daha uzun dönemler, mesela stoacıların büyük bir yangınla sona eren “büyük yılları” buna örnektir. Ama çok sayıdaki yinelenebilir kesitler süregelen tek düzenle ya da aşkınlık ilkesiyle bağlantılıdır ve onları önemli kılan budur. Stoacıların büyük yılı tek bir ilkedен uzaklaşılmasını ve sonra ona geri dönülmesini temsil eder; Platon’a göre anlar, ancak tek *ideayla* ilişkileri ölçüsünde anlamlıdır.

Neredeyse bütün modernlik öncesi yaklaşımlarda, zamanın yinelenen çemberlerinin anlamı zamanın dışında veya yüksek zamanda ya da ebediyette bulunmuştu. Modern dünyaya özgü olan şey, yinelenen çevrimlere anlam veren tek gerçekliğin çeşitli şekillerde, *ilerleyişin* veya *aklın* ve *özgürlüğün* ya da *uygarlığın* ya da *ahlaklılığın* ya da *insan haklarının* veya bir ulusun ya da kültürün kemale ermesinin öyküsü olarak anlaşılan bir anlatı, insanın kendini gerçekleştirmesinin anlatısı olmasıdır. Yıllar, hatta ömür boyu süren disiplinli çalışma rutinlerine ve mucitlik, yaratıcılık, yenilikçilik, ulus kurma başarılarına, daha büyük öyküdeki yerleri doğrultusunda daha büyük bir anlam verilir. Diyelim ki ben kendini işine adanmış bir doktorum, mühendisim, bilim insanıyım, tarım bilimcisiyim. Yaşamım disiplinli rutinlerle doludur. Ama bunlar yoluyla, insan gönencine tarihte eşi görülmemiş ölçüde hizmet edecek bir uygarlığın kurulup sürdürülmesine katkıda bulunuyordum; ve belki de, ufak tefek keşifler yapmayı ve yenilik-

ler getirmeyi başardığımda, bunlar görevimin haleflerime biraz daha yüksek bir başarı düzeyiyle aktarılmasını sağlayacaktır. Bu rutinlerin anlamı, onları değerli kılan şey, yalnızca mekânda değil zamanda da uzanan bu daha büyük resimde yatar.

Modern dünyanın önemli bir özelliği, bu anlatıların saldırıya uğramış olmalarıdır. Moda olan belirli bir “postmodernizm” türü Büyük Anlatılar çağıının sona erdiğini, bunlara artık inanamayacağımızı öne sürer.⁴ Ama bu anlatıların sona erdiği iddiasının abartılı olduğu barizdir, çünkü postmodern yazarların kendileri anlatının egemenliğinin bittiğini ilan etmekle aynı söylemi kullanıyorlar: ESKİDEN büyük öykülere ilgi duyuyorduk, ama ŞİMDİ onların boş olduklarını fark edip bir sonraki safhaya geçtik. Tanıdık bir nakarattır bu.

İnsanın ilerleyişi anlatısı dünyamıza öyle derinden gömülüdür ki, ona olan tüm inancın yitirilmesi gerçekten korkutucu olurdu. Bu gömülülüğü gündelik kelime dağarcığının büyük bölümünde görülür; bazı fikirler “ilerici”, bazılarıysa “gerici” olarak tanımlanır; bazı görüşler günümüze aittir, bazılarıysa muhtemelen “ortaçağa”; bazı düşünürler “dönemlerinin ilerisindedir”, bazılarıysa hâlâ önceki yüzyıldadır vs.

Ama mutlak çöküş söz konusu olmasa da, modernite anlatılarının 18. yüzyılda ortaya çıkmalarından beri sorgulandıkları, eleştirildikleri, saldırıya uğradıkları da doğrudur. İlerleme hedefine, sıradan insan mutluluğu hedefine yavanlık, sönüklük, ilhamdan yoksunluk suçlaması getirilmiştir en baştan beri. Kimilerine göre, bütün aşkın perspektiflerin kenara itilmesi, bu hedefin yetersiz olduğunu düşünmek için yeterliydi. Ama bazı adanmış inançsızlar da onu insan yaşamını yavanlaştırmakla ve sıra dışıya, kahramancaya, olağanüstüye yer bırakmamakla suçladılar. İlerleme eşitlik, en düşük ortak payda, yüceliğin ve fedakârlığın ve kendini yenmenin sonu anlamına geliyordu. Nietzsche bu saldırı hattının kültürümüzdeki en etkili sözcüsü olmuştur.

Veya uygarlık disiplinlerinin kısıtlayıcı oldukları ve ilhamı, derin duyguları, yaşama anlam katan güçlü hisleri yok saydıkları düşünülüyordu. Bu disiplinler kaçmamız gereken bir hapishaneyi temsil ediyorlardı. Romantik dönemden beri, bu minvalde saldırılar tekrar tekrar yapılmıştır.

Bütün bu saldırılarda anlamsızlığın hayaleti görülür; aşkınlığın, kahramanlığın, derin duyguların reddinin sonucu olarak elimizde boş, adanmışlığa teşvik edemeyen, değerli hiçbir şey sunmayan, kendimizi adayabileceğimiz hedefleri neden arzuladığımızı açıklayamayan bir

insan yaşamı görüşü kalmıştır sadece. İnsan mutluluğu, bize ancak onu yok eden güçlere karşı mücadele etmek zorunda kaldığımızda ilham verebilir; ama bir kez ulaşıldı mı can sıkıntısından, kozmik bir esnemenin başka bir şeyin ilhamı olamaz.

Yukarıda savunduğum gibi, bu tema moderniteye özgüdür. Eski-den anlam yoksunluğundan korkmak tuhaf görünürdü. İnsanlar kurtuluşla lanetlenmenin arasında kaldıklarında, kişi intikamcı bir Tanrı'nın adaletsizliğine ve zalimliğine itiraz edebilir, ama geride önemli meseleler kalmadığını söyleyemez.

Bu kaygı modernitenin öyle temel bir unsurudur ki, bazı düşünürler dinin özünün, anlam meselesine sunduğu yanıtlarda yattığını öne sürdüler. Yukarıda savunduğum gibi, ben bu kuramların önemli bir açıdan konunun esasından uzaklaştıklarını düşünüyorum. Dinin ana hedefinin insanların anlam ihtiyacını karşılamak olduğunu ima ederler. Bu konumu benimsemekle modern durumu, sanki buradan bakınca şeylerin nihai gerçekleri görülebiliyormuşçasına mutlaklaştırırlar (aynı zamanda da birinci tekil şahsın açısından bakıldığında tamamen anlamlı gelemeyecek bir yaklaşım sunarlar). Böylece, ilerleme anlatılarının yan ürünlerini teşkil ederler bir bakıma. Ama kaynakları olan seziye, anlam meselesinin çağımızın temel meselelerinden biri olduğu ve anlamsızlık tehdidinin yaşamlarımızda benimsediğimiz tüm modernite anlatılarını kırılanlaştırdığı sezişine itiraz edilemez.

Ama modernite anlatıları bu kalıtsal kırılanlıklarının yanı sıra, 19. ve 20. yüzyıllarda giderek artan boyutlarda şüpheye ve saldırılara maruz kalmışlardır. Bunun sebeplerinden biri uygarlığın gerçek başarılarının -sanayinin çoraklaştırdığı toprakların, dizginsiz kapitalizmin, kitle toplumunun, ekolojik yıkımın- giderek daha fazla sorgulanabilir görünmeye başlamasıdır. Ama orijinal Aydınlanma hedefinin giderek daha çok varyanta bölünmesi de vardır. Bu varyantlar bazen eski eleştirilere, örneğin dışavurumcu tatmini içeren insan gönenci versiyonlarına tepki olarak yükselişe geçerler; veya uygarlığın problematik tahakkuklarına tepki verirler, tıpkı komünist vizyonun kapitalizmin verdiği zararları ortadan kaldırmayı umması gibi.

Üstüne üstlük, Aydınlanma Çağında hâlâ epey güçlü olan birtakım eski düzen nosyonları, *büyük varlık zinciri* ve ilahi-insani kurtuluş tarihi gibi nosyonlar güçlerini büyük ölçüde yitirirler. Romantik dönem şiirlerinin ve tablolarının çoğu, ancak arka plandaki bu değişim göz önüne alındığında anlaşılabilir. Eski düzen nosyonları şiir diline bir dizi referans noktası, tablolar içinse belirli bir etkiye sahip çeşitli

temalar sunuyordu. Şimdiyse bu referans noktalarına ve güce dayalı sanatsal diller zayıflamaya başlar. Şiir sanatı genel kabul görmüş bir varlık vizyonuna gönderme yapılmadan oluşturulan “incelikli dilleri” aramaktadır;⁵ resim sanatı ise yeni tanımlanmış konuların peşindedir. Bu gelişmeyi 10. Bölüm’de anlatmıştım.

Ama uygarlıktaki disiplinli gündelik yaşam rutinleri, inanılır bir anlatı ya da eski düzen anlayışları tarafından desteklenmeyince son derece problematik olurlar. Bir yandan, bizi anlamsız tekrarlarla sınırlayan ve anlam kaynağı olabilecek her şeyi donuklaştıran bir hapisane gibi görünmeye başlayabilirler. Bu algı romantik dönemin eleştirisinde de vardı, ama günümüze yaklaştıkça giderek daha fazla görülmeye başlanır.

Veya bu rutinlerin kendileri yaşamlarımıza entegre olamayabilirler; bunun sebebi ya onlardan kovulmamız ya da onların içine girmemize ya da dışına çıkmamıza izin verilmemesidir.... işsizlik, zoraki aylaklık ya da disiplinleri benimsemeyi başaramama/istememe yoluyla gerçekleşir bu. Ama o zaman gündelik zamanın şeklini, şu anki yerel zamanın şeklini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Zaman dağılır, anlamlı tüm bağlantılarını yitirir, kasvetli ya da sonsuz hale gelir.

Veya rutinler hâlâ vardır, ama yaşamımıza yinelenebilirlikleriyle bütünlük katmazlar. Bırakın yaşamlarımızı atalarımızın ve bizden sonra gelecek olanların yaşamlarıyla birleştirmeyi, tek bir yaşama bile bütünlük katamazlar. Oysa bu, yinelenebilir çevrimlerin anlamının önemli bir parçası olmuştur hep. Bizi bir sürekliliğin içinde birbirimize bağlarlar ve dolayısıyla farklı anlarını zamanda uzanan tek bir daha büyük dizgede bir araya getirirler.

Yaşamımdaki dizgelerin ve çemberlerin normalde benim için anlamlı ve geçerli olmalarının sebeplerinden biri atalarımın ait olmalarıdır. Bu dizgeler onlarınkilerle birdir, aynı öykünün kesitleridir. Bunu bana aktarmış olmaları, onların yaşam dizgesinin parçasıydı; benim yeniden sahneleme yoluyla onları onurlandırmam, dizgeyi yeniden yaşamakla atalarımı anımsamam ve dizgeleri sonraki nesillere aktarmam da benim yaşam dizgemin parçasıdır. Bu farklı sahnelemeler süresiz değildir. Bağlantılıdır; bir araya gelip kesintisiz bir öykü oluştururlar.

Yinelenebilir yaşam çevrimlerinin zaman içinde bağlantılanıp bir süreğenlik oluşturması, yaşamın anlamlı olmasının temel bir koşuludur. Ebediyette bir araya gelmenin kadim tarzları bu türden bir bağlantıyı garantiliyordu; insanın kendini gerçekleştirmesine ilişkin güç-

l  modern anlatılar da bunu sağlar. Ama bu anlatıların saygınlığı ve gücü azaldığında, birlik tehdit altında kalır.

Şimdi geçmişe baktığımızda, bu dağılma ve anlamsızlık tehdidinin tümüyle seküler bir zamana, yüksek zamanlarla bağlantısız bir yaşama ve arka planda en azından insani meseleler konusunda “homojen ve boş” olarak tasvir edilebilecek bir kozmik zamanın yer almasına ilk geçişle birlikte ortaya çıktığını görebiliriz. Ama eski görüşlerin kalıntılarının ve g c l  anlatıların gücünün bu tehdidi uzun süre uzakta tuttuğu açıktır. Zaman bilinci krizinin farkına varılmaya ancak 19. yüzyılda ve elbette ki yalnızca sanatsal ve kültürel elitlerin arasında ba landığını görürüz.

Bunu az önce bahsettiğim   tarzda görebiliriz. Rutinde hapsolma hissi meşhur Weberci imgeyle, demir kafes imgesiyle ifade edilir. Sıradan olanda, “allt glich”te hapsolmaktır bu. (Aslında karizmanın “rutinle mesi” şeklinde çevirdiğimiz sözcük “Verallt glichung”tur.)⁶

Gündelik zamanın dağılması, sertle ip bir çeşit kasvetli sonsuzluğa dönüşmesi hissi Baudelaire tarafından etkileyici bir şekilde ifade edilmiştir. Onun “sıkıntı”, “bunaltı” dediği şeyin özüdür bu.

Proust zamanda yitirilmiş bağlantıyı en dahiyane şekilde ifade eden ki iydi ve aynı zamanda bu bağlantıyı geri kazanmanın deneyim içi yeni yollarını da icat etti. Bir seküler zaman dünyasında, yani kadim yüksek zamanlar bilincinin zayıfladığı bir dünyada yaşamak yeni zaman ve bellek algılarının serpilmesini mümkün kılmı , hatta buna sebep olmuştur. Bunların en arpıcılarından biri *A la Recherche*’te gözlerimizin önünde yaratılır ve formüle edilmesini mümkün kılacak bir “incelikli dil” oluşturmaya yöneltilir. Proust’un bize verdiği şey, seküler zamanın akışı içindeki modern bir yaşamın duyarlılığından oluşturulmuş bir yüksek zaman hissidir. Geniş aralıklı anların arasındaki bağlantılara varlık düzeni ya da kutsal tarih aracılık etmez;  ekerli kurabiyelerin ve oynayan kaldırım taşının yaşattığı bayağı duyumsal deneyimde belirmeleri sağlanır.

Bu   boyuttaki yitirmişlik hissinden doğan şey, yaşanmış bir zamanı disiplinli uygarlık düzeninin nesnele tirilmiş zaman kaynağının altında veya ötesinde yeniden keşfetme ihtiyacıdır. Demir kafesten çıkmanın veya sıkıntı dünyasını ba kala tırmmanın ya da yitik zamanla yeniden bağlantı kurmanın yolunu ancak yaşanmış deneyim sayesinde bulabiliriz.

Yazarlar kaybı ke federken ve ba kala tırmalara doğru el yordamıyla ilerlerken, felsefe yaşanmış zamanı önce Bergson’la, sonra da Heidegger ile birlikte ihtiyatla temala tırmaya ba lar.

15

4. Yukarıdakiler modern zaman deneyimimizin yüksek zamanların gerileyişine tepki vermesinin yollarından bazılarıdır sadece. Hepsini saymak, çağdaş kültürümüzün ve özellikle de ölüme karşı takındığımız tutumların çok daha geniş kapsamlı incelenmesini gerektirir. Ama topluca ele alındıklarında bize insanlardaki bir “*désir d'éternité*”den [ebediyet arzusundan], dağınık olan anlamlı anları bir araya getirip bir çeşit bütün oluşturma arzumuzdan bahsetmek için sebep verebilirler belki.⁷ Ve belki de bu, bir başka şekilde, ölümün karşısında da ortaya çıkar.

Gündelik yaşamın, özellikle de sevgi ilişkilerimizin yüksek anlam taşıdığı hissini sürdürmeyi oldukça güç kılan şeylerden biri ölümdür. Mesele sadece bu ilişkilerin bizim için çok önemli olmaları ve dolayısıyla partnerimiz öldüğünde yaşamımızda kederli bir boşluk açılması değildir. Aynı zamanda, sırf öylesine önemli oldukları için, ebediyeti talep eder gibi olmalarıdır. Yaşamdaki değişikliklere, kesintilere ve tartışmalara, dikkat dağıtıcı şeylere, yanlış anlamalara, hınçlara karşın ortada geçmişle şimdiki zamanı birbirine bağlayan derin bir sevgi vardır. Derlenip toparlanmış zamana doğası gereği iştirak eder. Dolayısıyla ölüm bir yenilgi, toparlanmamış olarak kalan nihai dağılış olarak görünebilir.

“*Alle Lust will Ewigkeit.*” [Sevinçler ebediyeti arzular hep] Nietzsche'nin bu meşhur sözünü “İyi zaman geçiriyoruz, durmayalım,” şeklinde değil, “Bu sevgi doğası gereği ebediyeti gerektirir,” şeklinde yorumluyorum.

Günümüzde ölümün başlıca özelliğinin, onu çevreleyen en büyük dramın sevenleri böyle ayırması olması önemlidir. Ariès bunun her zaman böyle olmadığını göstermiştir. Ortaçağın sonunda ve modern çağın başında, en büyük mesele can çekişen kişinin yakında yüzleşeceği hükümdü. Öncesindeyse, ölümler sağlarla bir bakıma hâlâ ilişki içindeydiler. Ariès bu dönemleri şu isimlerle ayırır: “*la mort de nous*” [bizim ölümümüz], “*la mort de moi*” [benim ölümüm] ve “*la mort de toi*” [senin ölümün].⁸

Cehennem soluklaşsa da sevgi ilişkileri yaşamlarımızın anlamında merkezi önem taşıdığından, en büyük acıyı “*la mort de toi*”yla yaşarız.

Hıristiyan ya da genel olarak dinsel sonsuz yaşam fikirleriyle ilgili ateist savların çoğunda, bunun kişinin arzuladığı şeyleri gerçek sanması çocukluğunun bir başka yönü olduğu ve büyümenin bunu terk

etmek anlamına geldiği ima edilir. Ölüm nihaidir (Hıristiyanlık karşısı bir Fransız devrimcinin tabiriyle “sonsuz bir uykudur”.) Dikkatimizi bu dünyaya yöneltmek ve onu insanlara uygun hale getirmek için buradan başlamamız gerekir.

Bu kibirli tavır, sonsuzluk arzumuzun yalnızca yaşamayı sürdürme arzusu, yaşamlarımızın sona ermemesi arzusu olduğunu varsayar çoğunlukla. Meşhur Epikürcü mantığının bu türden arzuyu geçirmesi beklenir: Sorunun farkında olduğunuz sürece sağsınızdır; öldüğünüzdeyse sizin için sorun olmayacaktır artık. Ama ölümde neyin sorun olduğuyla ilgili bu anlayışta sığ bir taraf vardır.

Mutluluğu tüm anlamlardan soyutlayıp anlık bir şey olarak görebilsek, şimdi ve sonra bazı muhteşem anların tadını çıkarabiliriz, tıpkı leziz yemeklerin tadını çıkarır gibi. Belki de eskiden farklı bir çeşit mutfak vardı. Onun ortadan kalkmış olmasına biraz üzülüyoruz. Ama şimdi de leziz yiyecekler var, o yüzden karnımızı doyuralım.

Ama sorun tam da budur. En derin, en yoğun türden mutluluğa (anlık bile olsa), bir anlam atfedilir. Ve belirli bitiş türleri anlamı reddeder gibidir. Ölümle ilgili en büyük krizlerin sevdiğimiz birinin ölümünden kaynaklanmasının sebebi budur.

Alle Lust will Ewigkeit; sebep sadece bunun ve tüm zevkli deneyimlerin hep sürmesini isteyebilmeniz değildir. Mesele daha çok, neşenin hep ebediyete ulaşmaya çabalamasıdır; buna çabalar, çünkü kalıcılığı olmazsa anlamını biraz yitirir.

Ve dönüp de birlikte geçirdiğiniz hayata baktığınızda, o mutlu anlar, güneşli günlerdeki o geziler şimdi canlanmış gibi görünen başka yılların, başka gezilerin farkındalığıyla yıkanmıştır. Büyük Geri Dönüş’tür bu, gerçek “ewige wiederkehr”dir [ebedi dönüş]; yalnızca benzer bir şeyin yinelenişi değil, o andaki ölümsüz olanın geri dönüşüdür. Proust yalnızca sonsuza dek yitirilmiş olanın anımsanmasını değil, bunu da hedefler gibidir.

Ama sırf anıları korumak bile zamanı canlı tutmaya benzer; hele onları yazıya dökabiliyorsanız, sanatla ifade edebiliyorsanız iyice geçerlidir bu. Sanat belirli bir tür ebediyeti, gelecek çağlara hitap edebilmeyi hedefler. Ama aynı zamanda ebediyetin daha aşağı biçimleri, muadilleri de vardır. Kişi sonsuzun yerine klanı, kabileyi, toplumu, yaşam tarzını koyabilir. Ve aşkınızın ve onun meyvesi olan çocukların zincirde yeri vardır; o kabileyi ya da yaşam tarzını koruyabildiğiniz veya daha da iyisi genişletebildiğiniz sürece, onu aktarırsınız. Böylece anlam sürer.

Ebediyetin yalnızca daha aşağı bir biçimi erişilebilir olsa da ve oldukça bireyselleşmiş modernler olan bizlere önemli gelen bir şeyler eksik kalsa bile (ne de olsa yarattığımız etkiyle birlikte en çok önem verdiğimiz şeyler de yavaş yavaş yiter gider), neşenin ebediyete ulaşmaya çabaladığını gösterir bu. Ve bu ebediyet gerçekten unutulmuş veya iz bırakmamış ya da lanetlenmiş, dışlanmış olan kişileri muhafaza edemez elbette. Bu minnettar gelecek nesiller ebediyetinde genel diriliş yoktur. Benjamin'in tarihte unutulmuş kişileri kurtarma ihtiyacının sebebi budur.

Bütün bunlar inanç perspektifinin doğru olduğunu göstermez. Ebediyet arzusunun öne sürüldüğü gibi önemsiz ve çocukça bir şey olmadığını gösterir yalnızca. Epikürcü yanıt "la mort de moi"ya (bazı yönlerine) karşılık verir, ama "la mort de toi"ya ya da anlamın ölümüne kesinlikle karşılık veremez.

Ne olmuş yani? Bunun ciddi ve dindirilemez bir özlem olması, açık görüşlü bir ateist olmanın ne büyük cesaret gerektirdiğini iyice göstermez mi? Belki de, ama aynı zamanda ebediyet özleminin etik bir kavrayışı, Nietzsche'nin ifade ettiği ve olumsuz anlamda ifade edilebilecek kavrayışı, yani ölümün anlamın altını oyduğu kavrayışını yansıttığını da gösterir. Bu unutulduğunda önemli bir şey yitirilir. Sonuçta burada bir çeşit çapraz baskı vardır.

Ölümün anlamla böyle ilişkilendirilmesi, günümüzde anladığımız anlamda insan yaşamının sık sık tartışılan iki niteliğinde yansır. Bunlardan birincisi kişinin ölümle yüzleşmesinin, yaşamının sona ermek üzere olduğunu görmesinin, neden yaşadığımız sorusuna odaklanmasına yol açabilmesidir. Yaşadıklarının sonucu nedir? Bir başka deyişle ölüm, anlam meselesinin en ağır formunu ortaya çıkarabilir. Heidegger'in otantik varoluşun bir "Sein-zum-Tode", yani ölüme yönelik olma duruşunu içerdiği iddiasının ardında yatan budur.

İkincisi, yas tutanların ya da geride kalanların ölen kişiyle birlikte kurdukları anlama, o kişinin gitmesine (kaçınılmaz olarak) razı olurken tutunmaya çalışmalarıdır. Cenaze törenlerinin anlamı bu olmuştur hep, başka hangi amaçlara hizmet ederlerse etsinler. Ve bunu yapmanın kritik bir yolu bu kişiyi, ölmesinden sonra bile, ebedi -veya en azından süregelen- bir şeyle ilişkilendirmek olduğundan, ebediyet hissinin çökmesi bir boşluğa, bir çeşit krize yol açar. Bunu günümüzde görüyoruz. Ölen kişinin ebedi yaşama çağrılması olasılığı ve "dirileceğinin kesin olması umudu", o kişinin yakınları tarafından ya red-

dedilir ya da şüpheyle karşılanır. Ama başka süregelen gerçeklik türleri o kişi ve yasını tutanlar için gerçekten anlamlı olmayabilir. Örneğin ölen devlet adamı için siyasi toplumun sürmesi ya da ölen belediye başkanı için kasabanın varlığının sürmesi yeterli olacaktır mutlaka. Ama birçok kişi toplumun bu düzeyleriyle o şekilde bağlantı kurmamışlardı; onların içinde göreceli olarak tanınmadan yaşamışlardı ve kendileri de onlara derinden bağlılık duymuyorlardı. Hangi süregelen gerçekliğe tutunabileceğimiz net değildir.

Burada boşluk ve derin utanç hissi vardır. Ama bir yandan da bunu imlemenin bir yolunu bulmakta, en yoğun hislerimize hitap edecek bir ölüm töreni tasarlamakta oldukça zorlanırsınız. Ferry günümüzdeki “banalité du deuil”den [matemin yavanlığı] bahseder;⁹ cenazelerde çoğunlukla kendimizi rahatsız hissederiz; yas tutanlara ne diyeceğimizi bilemeyiz; o konuda konuşmaktan elimizden geldiğince kaçınmak isteriz sıklıkla. Aynı zamanda, normalde dindar olmayan insanlar bile dinsel cenaze törenleri düzenler; belki de en azından burada, bütün bunlara inandığınızdan emin olmasanız bile, ebediyet ihtiyacına uyan bir dil vardır.

Sylvette Denèfle, Fransa’daki inançsızlarla ilgili çalışmasında, onların “akidelerinin” benimsenmesi en zor tarafının, ölümden sonra yaşam olmadığı düşüncesi olduğuna işaret eder. Örnek seçtiği kişilerin yarısı bu konuda kararsızdır; dörtte biri, bir şeyin sürdüğüne inandığını ifade eder; dörtte biriyse ölümden sonra yaşam olmadığını savunur. Hepsi için en zor şey, sevdiklerinin ölmesidir.¹⁰

Ölümlle nasıl başa çıkacağımızı bilmediğimizden onu olabildiğince çok ve uzun süre göz ardı ederiz. Yaşamaya odaklanırsınız. Can çekişenler müşkülâtlarını sevdikleri insanlara yüklemek istemezler, her ne kadar şimdi yüzleştikleri ölümün artık onlar için ne ifade ettiğini konuşmaya hevesli olabilseler, hatta buna can atabilseler de. Doktorlar ve başkaları bu arzuyu fark etmezler, çünkü ölümlle ilgilenmeye gönülsüzlüklerini hastaya yansıtırlar. Can çekişenler bazen sevdiklerinden onlar için çok şey yapmamalarını, tören düzenlememelerini, yalnızca naaşlarını yaktırıp hayatlarına devam etmelerini isterler; sanki yas tutanların ölümden hazzetmemelerini göz önünde bulundurmakla, onlara iyilik yapmaktadırlar. Hedef her şeyin hem can çekişen kişi hem de yas tutanlar için olabildiğince kolay ve acısız bir şekilde olup bitmesi olabilir ki bu ideal *Les Invasions Barbares* filminde (biraz muğlakça) sergilenir. Bunun bedeli anlam meselesinin kendisinin inkâr edilmesidir ki bu mesele her halükârda asla tamamen bastırılamaz.

Yine de ölümle anlam arasındaki derin bağ, bu son derece utanç yüklü ve şaşkınca kaçınmada sergilenir.

Ölümle anlam arasındaki, yukarıda bahsettiğim diğer bağlantıya, ölümün ve özellikle de ölüm anının yaşamın anlamının kavranabileceği ayrıcalıklı mahal olması nosyonuna geri dönmek istiyorum. Ölüm, sağların şaşkınlığının ve dağılmalarının ötesinde bir bakış noktası sunabilir.

Anlam ihtiyacı, ebediyet arzusu bizi insani alanın sınırlarına itebilir. Ama bir başka şekilde de, bu alanın kısıtlamasından kurtulmanın ve ötedeki havayı solumanın bir yolunu sunabilir.

19. yüzyıldaki inançsızlık dünyasında serpilen bir düşünce ve duyarlılık akımını takip edersek bunu görebiliriz. Bu akım bazı anahtar Aydınlanma değerlerine, ama içeriden saldırıyı temsil eder bir bakıma. Yukarıda “içkin isyan” dediğim şeydir.

İnançsızlığın içinden, yaşamın üstünlüğüne karşı yapılan isyandır. Artık öte bir şey adına değil, aslında yalnızca kısıtlanmışlık hissi, bu üstünlüğün tanınması yüzünden küçülmüşlük hissi sebebiyle yapılır.

Daha önce söylediğim gibi, bu isyanın kritik temalarından biri ölümün insan yaşamındaki merkeziliğinin yeniden keşfi olmuştur.

Bu değişimin önde gelen figürlerinden biri Mallarmé'dir. Tıpkı Parnasçı selefleri gibi *ideal* arayışını, *güzellik* arayışını yaşama sırt çevirmekle özdeşleştirir:

Ainsi, pris du dégoût de l'homme à l'âme dure
Vautré dans le bonheur, où ses seuls appétits
Mangets...

Je fuis et je m'accroche à toutes les croisées
D'où l'on tourne l'épaule à la vie, et béni,
Dans leur verre, lavé d'éternelles rosées,
Que dore le matin chaste de l'Infini.

Je me mire et me vois angel et je meurs, et j'aime
-Que la vitre soit l'art, soit la mysticité-
A renaître, portant mon rêve en diadème,
Au ciel antérieur où fleurit la Beauté
("Les Fenêtres", 21-32)

(Böylece, tas kalpli adamdan tiksinerek,
Yalnızca kendi arzularının beslediği mutlulukla

Uzanan...

Kaçıyorum, bütün pencere çerçevelerine tutunarak

Hayata sırt çevirmeyi mümkün kılan;

Ve camlarında kutsanmışım, ebedi çiylele yıkanmışım,

Süslenmişim sonsuzun saf sabahıyla.

Kendime bakınca bir melek görüyorum! Ve ölüyorum, özleyerek

-İster pencere çerçevesi sanatı olsun bu, ister mistisizm-

Yeniden doğmayı, hayal kuran bir taç olarak,

Bir zamanlar güzelliğın serpildiğı eski göğün altında.)¹¹

Şairin ilk döneminde yazdığı bu şiirde, yalın yaşama karşı duyulan bu tatminsizliğın eski dinsel kaynakları görülebilir hâlâ. Çeşitli formlarla defalarca yinelenen pencere imgesi, evreni aşağıya ve yukarıya böler. Aşağısı hastaneye benzetilir, orada hayat bir çeşit çürümedir; ama yukarıda ve ötede nehir, gökyüzü vardır ve buna ilişkin imgeler hâlâ dinsel geleneğın tınılarıyla yüklüdür: *Infini, ange, mysticité*.

Ama sonra Mallarmé geçirdiğı krizden materyalist bir evren görüşüne benzer bir şeyle çıkar. Gördüğümüz her şeyin altında *le rien* [hiç], *le Néant* [yokluk] vardır. Yine de şairlik uğraşı gereklidir. Hatta Mallarmé ondan romantik gelenekten esinlenerek, orijinal ve kusursuz bir dilden dem vurarak bahseder. (Şiir “l’explication orphique de la Terre”le [dünyanın Orpheus’çu açıklanışıyla] ilgilenir.)

İnanç açısından Mallarmé Aydınlanmayı, hatta onun oldukça uç noktadaki bir materyalist versiyonunu benimsemiştir. Ama insanın varlığının anlamı bağlamında, ondan olabildiğince uzaktır. Yaşamın üstünlüğünü net bir dille reddeder ve ondan tiksindir. Ortaya ölümün öncekine karşı üstünlüğü gibi bir şey çıkar.

Mallarmé’ye göre şairlik uğraşısının icrası, arındırılmış dile ulaşmak temelde şairin ölümüne benzer bir şeyi içerir; tüm bireysel özelliklerin aşılmasını gerektirdiğı kesindir, ama görünüşe göre bu süreç ancak gerçek ölümle tamamlanır: “Tel qu’en Lui-même enfin l’éternité le change.” (Nihayet kendinde onu, ebediyet değiştiriyor.)

Tout ce pue, par contre coup, mon être a souffert, pendant cette longue agonie, est inénarrable, mais heureusement je suis parfaitement mort, et la région la plus impure où mon Esprit puisse s’aventurer est l’Éternité, mon Esprit, ce Solitaire habituel de sa propre Pureté, pue n’obscurcit plus même le reflet du Temps.¹²

(Varlığının o yavaş ölüme tepki verirken çektikleri anlatılamaz, ama neyse ki tamamen ölüyüm ve ruhumun gitmeyi göze alabileceği en kirli bölge Ebediyet - Ruh'umu, kendi Saflığında yaşamaya alışkın o münzeviyi artık Zaman'ın yansımaları bile karartmıyor.)¹³

Mallarmé yokluğun ilk büyük modern şairi (“aboli bibelot d'ina-nité sonore” [yankılanan beyhudeliğin içi boşaltılmış biblosu]) olur ve Eliot'la Celan gibiler onun izinden gider. Bu elbette öncelikle nesnenin yokluğudur: “Sur le crédences, au salon vide nul ptyx” [boş salonda, vitrinin üzerinde, hiç ptyx yok].* Ama bu ancak nesnenin bir bakıma ölümüyle ulaşılabilir bir şeydir (“Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx / Avec ce seul objet dont le Néant s'honore [Çünkü Efendi, Styx'ten gözyaşı almaya gitti, yanında/ Hiçlik'in gurur duyduğu tek nesneyle]).¹⁴ Eski dinsel gelenekle, aşkınlığın reddi çerçevesinde tuhaf bir paralellik kurulur.

Ölüm ve ölüm anı, dinsel geleneklerde sarsılmaz bir yere sahiptir: Hristiyanlıkta ölüm her şeyden vazgeçmektir, kişinin kendinden bile vazgeçmesidir; dolayısıyla ölüm vakti kritik bir andır (“bizim için şimdi ve ölüm vaktimizde dua et”); Budist geleneklerin çoğunda da bu statüye sahiptir. Hristiyanlıkta ölüm, kişinin her şeyi verdiği, Tanrı'yla azami ölçüde birleştiği yerdir; dolayısıyla paradoksal bir şekilde, en dolu yaşamın kaynağıdır.¹⁵

Bu yeni Mallarmé sonrası perspektifte, ölümün mahalli yeni bir paradigma statüsü kazanır. Hristiyan paradoksu ortadan kalkar: Ölüm artık yaşam kaynağı değildir. Ama yeni bir paradoks vardır: Aşkınlık, gönencin ötesindeki bir şey, yaşamın ötesindeki yaşama anlam katması bağlamında yeniden onaylanır gibidir. Ama bu reddedilir aynı zamanda, çünkü bu anlam gerçekliğin doğasıyla tamamen alakasızdır. Gerçeklikte bu anlamı aramak, “le Néant”la karşılaşmaktır sadece.

İçkin aşkınlık diyebileceğimiz bu paradoksal fikir, içkin Karşı Aydınlanmanın ana temalarından biridir. Ölüm bir bakıma ayrıcalıklı bir perspektif, yaşamın derlenip toplandığı nokta paradigması sunar. Bu fikir kültürümüzde tekrar tekrar ortaya çıkar... Mallarmé'den esinlenilmesi şart değildir. Heidegger'in yukarıda bahsettiğim Sein-zum-Topde'sı ünlü bir örnektir, ama bu tema Sartre, Camus ve Foucault tarafından da oldukça farklı şekillerde ele alınır ve moda olmuş “insanın ölümü” söyleminde vs. onun etkisi görülür. “Nesnenin ölümünden”

Ptyx şairin bir sonesinde kullandığı, belirli bir anlamı olmayan bir sözcüktür-y.n.

bahseden varyantta belirli dinsel yaklaşımlarla -ki en barizleri Budizm olabilir - aradaki paradoksal yakınlıklar belirgindir.

Ayrıca yukarıda bahsettiğim, bununla iç içe geçmiş olan ve yaşamın üstünlüğüne karşı bir başka isyan türü vardır ki bunun en etkili savunucusu Nietzsche olmuştur şüphesiz. Zamanımızın en hümanizm karşıtı düşünürlerinin -örneğin Foucault'nun, Derrida'nın ve onları takip eden Bataille'in- Nietzsche'den oldukça etkilenmeleri dikkat çekicidir.

16

Ama burada bu konuya daha fazla yer vermek istemiyorum. Onu başka bir yerde daha derinlemesine irdeledim.¹⁶ Son sayfalardaki hedefim, modern kültürün beşeri sahadaki engeller karşısında nasıl rahatsız bir konumda bulunduğunu göstermekti. Anlam arayışından, yaşam hissimizin doğayla ve sanatla temas yoluyla derinleşmesinden, ölümün sevginin önemini reddi, ama aynı zamanda da yaşamın kısıtlamalarından kaçış olmasından, yaşamın anlamını sergileyen başlıca görüş noktası olmasından bahsettim.

Daha önce de hem inancın, hem de dışlayıcı hümanizmin yüzleşmek zorunda kaldıkları bazı ikilemlerle talepleri ele aldım. Bu taleplerin arasında şunlar vardır: İnsan haklarına ve insan gönencine yönelik son derece güçlü evrensel taahhütlerimizi yerine getirmemizi sağlayabilecek ahlaki kaynakları bulmak ve şiddeti nihai biçimde safdışı etmesi beklenen “yüksek” yaşam formlarına huzursuz edici bir şekilde ve çoğunlukla fark edilmeden geri dönen şiddetten kaçınmanın yolunu bulmak. Bir tarafın diğer tarafın sahip olmadığı yanıtla açıkça sahip olduğunu değil, iki tarafın da aynı meselelerle yüzleştiklerini ve zorlandıklarını görürüz.

Düşündükçe her iki “yaklaşımın”, aşkın ve içkinci yaklaşımların bariz görünen kesinliklerinin inandırıcılıklarını yitirdikleri görülüyor.

Sabit konumlarımıza etki eden böyle başka birçok baskı noktasından bahsedebilirdim, ama temel fikri daha inandırıcı kıldığımı umuyorum: Bugünkü bölünmüş dışavurumcu kültür ve onun gelişen post-Durkheimci kavrayışı, inanca oldukça düşman gibidir. Dünyamız ideolojik açıdan kısımlara ayrılmıştır ve dışavurumcu bireycilik nova etkisini katbekat artırdıkça konumlanışlar da çeşitlenmektedir. Beşeri alanın sınırları içinde kalmanın veya en azından onun ötesini keşfetme zahmetine girmemenin oldukça cazip yönleri vardır. Bazı

büyük aşkınlık dillerinin idrak düzeyi alçalmaktadır; bu açıdan bakıldığında, muazzam bir süreç, eski bilgilerin iptali süreci yaşanmaktadır. Tüketici kültürünün tanımladığı bireysel mutluluk arayışı hâlâ zamanımızın ve enerjimizin çoğunu tüketiyor ve yoksulluk, işsizlik, yetersizlik yüzünden bu arayışın dışında kalmamız tehdidi bütün çabalarımızda motivasyon kaynağı oluyor.

Bütün bunlar doğru, ama yine de başka bir şeyin de baskı yaptığı hissi var. Bunu birçok kişi hissediyor: Yaşamları üstüne düşündükleri anlarda; doğada gevşedikleri anlarda; matem ve yitiriş anlarında; hem de oldukça yoğun ve öngörülemez bir şekilde. Çağımız rahatlık verici bir inançsızlığı benimsemekten çok uzak. Bunu benimseyen birçok birey olsa da ve dıştan bakınca daha da çok kişi benimsemiş gibi görünse de, huzursuzluk yüzeye çıkmaya devam ediyor. Herhangi bir zamanda bunun tersi mümkün olabilir miydi?

Seküler çağ şizofren, daha doğrusu büyük çarpaz baskıların etkisi altında. İnsanlar dinle aralarına güvenli bir mesafe koymuş gibiler; yine de Teresa Ana gibi adanmış inançlıların varlığını bilmek onları derinden etkiliyor. XII. Pius'tan hazzetmemiş olan inançsızlık dünyası, XIII. John'a şaşırp kalmıştı. Bir Papa'nın Hristiyan gibi konuşması gerekiyordu. Birçok köklü direniş çözülmüştü. Il fallait y penser [Bunu bir düşünmek gerekirdi]. Dindar olmayan birçok kişi yine de İsa'nın mesajını duymayı, onun ilan edilmesini istiyor sanki. Müteveffa Papa'ya verilen tepkideki paradoks barizdi. John Paul'ün gezerek verdiği, sevgiyle ve dünya barışıyla ve uluslararası ekonomik adaletle ilgili vaazlar birçok kişiye ilham kaynağı oldu. O insanlar böyle şeylerin söylenmesinden çok hoşlandılar. Ama John Paul'ün hayranları arasındaki birçok Katolik bile, onun bütün ahlaki öğütlerine uymaları gerektiğini hissetmiyorlardı. Ve dışavurumcu, post-Durkheimci bir dünyada bu bir çelişki değildir. Gayet mantıklıdır.

Çağımızın tuhaf ve karmaşık inanç koşulları böyledir.

İnanç Değişiklikleri

1

Son bölümde, günümüzdeki tartışmaları büyük ölçüde, inanmama yönündeki konum alışları ve dine yönelttikleri eleştirileri inceleyerek tasvir etmeye çalıştım. Buradaysa bu tartışmayı bir başka perspektiften ele almak ve içkin çerçeveden çıkmış, bir çeşit “inanç değişikliği” yaşamış insanlara göz atmak istiyorum.

İlk bölümde alıntıladığım Bede Griffiths gibi bazı insanlar kendi kendini tasdik eden, “epifanik” denebilecek bir tür deneyimden geçtiler. Bu türden deneyimin bir başka örneği Vaclav Havel’den gelir:

“Çok eskiden Hermanice’te [hapishanede] yaşadığım o anı, sıcak ve bulutsuz bir yaz gününde bir paslı demir yığınına oturup da çitlerin, tellerin, parmaklıkların ve gözetleme kulelerinin ardından ve üstünden vakarla uzanan dev bir ağacın tepesine baktığım anı bir kez daha anımsıyorum. Ağacın yapraklarının sonsuz göğün altında çok hafifçe titreşmesini seyrederken, tarif edilmesi güç bir hisse kapıldım: Birden dünyadaki anlık varlığımın tüm koordinatlarının üstüne yükselip bir çeşit zaman dışılık haline girdim sanki. Bu haldeyken gördüğüm ve deneyimlediğim tüm güzel şeyler tam bir “ortak varoluş” halindeydiler; bir barışma hissi duydum, hatta olayların şimdi bana sergilenen kaçınılmaz akışını neredeyse zarifçe kabullendim ve bu, yüzleşmesi gereken şeylerle yüzleşme yolundaki fütursuz bir kararlılıkla birleşti.

Varoluşun egemenliği karşısında kapıldığım derin hayret baş döndürücü bir hisse, onun gizeminin boşluğuna sonsuzca, döne döne düşme hissine dönüştü; sağ olmamın, tüm yaşadıklarımı yaşama şansına sahip olmuş olmamın ve her şeyin derin ve bariz bir anlamı olduğu gerçeğinin verdiği sınırsız mutluluk... bu mutluluk, o an 'sonsuzun sınırında' dururken öylesine yakın olduğum her şeyin anlaşılamazlığı ve ulaşılamazlığı karşısında kapıldığım belli belirsiz dehşetle birlikte, benimle tuhaf bir ittifak kurdu. İçim mutlak mutlulukla ve dünyayla ve kendimle, o anla, anımsayabildiğim tüm anlarla ve onun arkasında yatan ve anlamlı olan bütün görünmez şeylerle uyum içinde olduğum hissiyle doldu. Hatta bir şekilde 'aşkla dolduğumu' söyleyebilirim, bu aşkın neye ya da kime dair olduğunu tam olarak bilmesem de."¹

İnanç değişikliği yaşayan çoğu insan Bede'inkine ya da Havel'inkine benzer, kendi kendini tasdik eder görünen bir inanç değişikliğini asla yaşamayabilirler elbette; ama daha doğrudan temas hissi veren azizlerden, peygamberlerden, karizmatik liderlerden dine ilişkin yeni bir bakış açısı edinebilirler kolayca.

Bu his, başkalarının daha yakın olduğu hissi, sıradan insanın ortak bir dinsel dile ya da tamlığı ifade etme yoluna duyduğu güvenin temel bir parçasıdır. Bunlar ünlü figürler, özdeşleşilen paradigmlar olabilirler, Assisi'li Francesco, Azize Teresa, Jonathan Edwards veya John Wesley gibi; ya da (kişinin bilmediği) isimsiz azizler veya kutsal insanlar olabilirler. Her halükârda (ki bu ikisi çoğunlukla bir aradadır), kişinin benimsediği dil gücünü başkalarının onu daha bütün, doğrudan ve güçlü bir şekilde yaşadığı kanaatinden alır. Bir kiliseye ait olmanın anlamının parçasıdır bu.

Ama bu daha doğrudan temasın neleri içerebileceğine ilişkin örneklerimizin alanını genişletmeliyiz. Ben bir çeşit tamlık deneyimiyle, Bede ve Havel'ın deneyimleriyle başladım. Ama kendimizi tamlık mahalline bu türden yakınlıkla sınırlandıramayız. Aziz Francesco'nun sergilediği, başka türden bir temas Hristiyan geleneğinde daha önemli olmuştur belki: Francesco'nun çarpıcı yanı, Tanrı'nın sevgisinin mutlak gücünü hissetmeye ve bu gücün kanalı olmaya kendini tamamen kaptırmış olmasıdır. Onun öyküsü örneğin Tanrı'nın bu sevgisini doğada sergileyen vizyonları da (güneşle ayın kardeşliği) içerir; ama yaşamının başlıca ilham verici tarafı onun inanç değişikliğinin, Tanrı sevgisi uğruna yaşamındaki her şeyi terk etmesinin öyküsünde ortaya çıkar. Francesco'yu etkileyen şeyin Bede ve Havel'in "epifanik" anlarındaki gibi, Tanrı'nın "dışarıdaki" gücünü sergileyen türden vizyon-

lar değil, Tanrı'nın ona açtığı sevginin yüksek gücü olduğunu söyleyebiliriz. Sıradan kapasitemizin ötesindeki dönüşüm; daha büyük bir kişisel güç olarak değil (çünkü bu sapkınlık tehlikesi taşır), Tanrı'nın sevgisine katılım olarak onu etkileyen şeyin can alıcı bir parçasıydı.

Burada da “vasat durumdaki” birisi bu türden sevginin nasıl bir şey olabileceğini hayal meyal sezebilir, onu cazip bulabilir ve sezisinin doğru olduğunu, örneğin Francesco'nun hayatını okumakla teyit edebilir.

Bu tamlıkla temas noktaları paletimizi genişletmeliyiz, çünkü çağımızda bizler de bu teması “deneyim” bağlamında düşünmeye, deneyimiyse deneyimlenen objeden bağımsız, öznel ve hislerimizle alakalı olan, fakat varlığımızdaki, eğilimlerimizdeki, yönelimlerimizdeki, temayüllerimizdeki vs. değişimlerden ayrı bir şey olarak görmeye meyil liyiz. Yani “deneyimin” bu saydıklarımız üzerinde nedensel bir etkisi olabilir, ama onlardan ayrı olduğu kesindir. Bu anlayış, deneyimin hem nesneden hem de öznenin (deneyimleyenin) süregelen doğasından ayrı olduğu anlayışı özde moderndir ve bize Decartes'tan ve 17. yüzyılın diğer yazarlarından miras kalan modern zihin ve bilgi felsefesinden kaynaklanır. William James'in eserlerinde bunun etkisini görürüz.

Bu deneyim anlayışı Bede ve Havel'in anlattığı olayları şimdiden çarpıtır; çünkü onların deneyimledikleri (bu sözcüğü sıradan bir anlamda kullanıyorum) şeyler onlar için hem şimdi açık oldukları derin gerçeklikle tanımlanıyordu, hem de bu gerçeklik yaşam değiştirici olarak anlaşılıyordu. Bu deneyimi objeden ya da failden ayrı bir varlık olarak görmeye çalışırsak, doğasını çarpıtmış oluruz.

Ama Francesco'nun geçirdiği dönüşüme bakarsak, bunu yapma arzumuz azalır. Evet, burada da mutluluk, özgürleşme “deneyimleri” vardı; ama olayın özünün yürek dönüştürücü, yaşam değiştirici bir yapısı olduğu açıktır. Benzer bir şey ikinci Teresa'nın, Thérèse de Lisieux'nün yaşamında da görülebilir.

Dolayısıyla tamlıkla temas noktaları paletimizi genişletmemiz gerekmektedir; bazıları bu tamlığın üstünde düşünülerek kavranılması (Bede, Havel, Loyola'nın epifanileri, Jonathan Edwards), ayrıca tamlığın olumsuz yokluğuna ilişkin vizyonları, perişanlığı, boşluğu vs. içerir. Bir de yaşam değiştirici anlardan, “aşkla dolmaktan” ibaret olanlar vardır. Bu ayrım yalnızca kuramsal olabilir elbette; yani bir olay ikisini birden içerebilir.

Alan bunlardan ibaret değildir kesinlikle. Şimdiye kadar irdelenen iki olay tipi bireylerle ilgilidir. Ama deneyime dayalı bir başka türden

dönüşüm vardır ki bir kolektif ritüel ya da kutlama anında gerçekleşebilir. Daha önce “festival” dediğim (Durkheim tarafından oldukça vurgulanan) şey budur: Bir toplumun üyelerinin arasında bağ kurabilecek veya onları yeni bir yöne sevk edebilecek ya da tamlığa açabilecek “kolektif coşku” anlarıdır bunlar. Bu etkinlik türü dinin ilk defa ortaya çıktığı zamana dayanır elbette; ama tam da modern Batı’da dinde marjinalleştirilen şeydir ve yukarıda gördüğümüz gibi, modern Batı dinsel yaşamın ağırlık merkezini ondan uzaklaştırmıştır.

İster aniden ister yavaş gerçekleşsinler, günümüzdeki bu inanç değişikliklerinin çağımızı yansıtan bazı özellikleri vardır. Bu özelliklerden biri terk edilen inancın doğasından kaynaklanır. Birçok büyük inanç değişikliği veya farklı bir şekilde ifade edersem, tarihte yeni bir tinsel yönelimi başlatan büyük kurucu hamlelerin pek çoğu daha önce içinde insanların düşündüğü, hissettiği ve yaşadığı çerçevenin dönüşümünü içerir. O çerçevenin ötesindeki bir şeyi sergilerler ve bu aynı zamanda çerçevenin tüm unsurlarının anlamını değiştirir. Şeyler bambaşka bir şekilde anlamlı gelmeye başlar. İsa’nın toplumunda daha önceden var olan mesih nosyonuna getirdiği değişikliği, Buda’nın yeniden doğuş zincirinin ötesine geçmenin ne olduğuna ilişkin anlayışı dönüştürme tarzını düşünebiliriz. Aynı şekilde, Hıristiyanlıkta Francesco’nun Tanrı’nın sevgisine karşılık vermenin ne demek olduğuna ilişkin anlayışı dönüştürmesinden, Azize Teresa’nın başlattığı yeni mistik gelenekten vs. dem vurabiliriz. Var olan düşünce, eylem ve dindarlık alışkanlıklarını oldukça sekteye uğratan bir şey vardı. Bilimdeki “paradigma değişiminin” benzeri söz konusudur burada, ama yaşamlarımızın merkezi meselelerini etkiler.

Etkilenen tek yaşam inanç değişikliği yaşayan kişinininki olduğunda bile çağdaş inanç değişiklikleri bu özelliğe sahiptir çoğunlukla. Aynı türden paradigma değişimlerini içerirler. Bir içkin terapötik perspektiften bir tinsel perspektife geçişi, yukarıda belirttiğim farkı göz önünde bulundurarak düşünün; Tanrı, iyilik ve kötülük artık ciddi gerçekler olarak görülür. İçkin kuramın, örneğin önemli olan çeşitli güçleri tümüyle psişe içi olarak gören ve hastanın arzularıyla korkularında temellendiren bir Freudyen kuramın içsel ekonomisi sekteye uğrar. Suçluluk duygusunun, yabancılaşmanın, içsel bölünmüşlüğün kökeni, en azından kısmen, aşkın bir şeye duyulan özlemle ilişkilendirilir artık. Dolayısıyla Walker Percy’nin Katolikliğe geçmesinin temelinde kısmen antropolojik bir değişim yatıyordu. Katoliklik “insan faili kısmen melek, kısmen hayvan olarak görür.” İnsanı

derinden bölünmüş bir varlık, “iki sonsuzluğun arasında asılı duran bir yaratık” olarak gören bu bakış açısı, insanı yalnızca “bir ortamdaki bir organizma” olarak gören geleneksel bilimsel bakış açısının yerini almıştır.²

Veya Dostoyevski’nin gerçekleşmesine katkıda bulunduğu ve önceki bölümlerdeki irdilemede bolca değindiğim ahlaki perspektif değişimini ele alalım tekrar. Dostoyevski zamanının siyasi reformcularının derin motivasyonları, iyi ve kötüyle ilişkileri meselesini ortaya attı. Onlar motivasyonlarının insanoğlunun kaderini iyileştirme arzusu olduğunu ve iyilikseverlikleri doğrultusunda veya, daha radikal devrimcilerden bahsedersek, beraberinde tarafsızlığı ve umurun iyiliğine adanmışlığı getiren bir bilimsel soyutlanma doğrultusunda hareket ettiklerini düşünüyorlardı. Dostoyevski onların söylem evreninin, muhtemel davranış sebeplerine ilişkin ontolojilerinin tamamen dışına çıktı ve ahlaki heyecanlarının, kararlılıklarının, şiddeti bambaşka bir düzeyde kullanmaya gönüllülüklerinin asla kabul etmek istemedikleri köklerini buldu. *Ecinniler*’deki Şatov yeni doğmuş bir bebekte hayret verici yeni bir yaradılış görürken, ebe “bir organizmanın gelişmesini” görür yalnızca.

Assisi’li Francesco da zamanının parametrelerini altüst etti, ama bunlar insanların Tanrı’nın ne istediğine ilişkin fikirleriyle ilgiliydiler. Onun altüst ettiği sistem çok daha geçirgendi ve Tanrı’nın ne istediğini söylemesine izin veriyordu. Modernler ise hasımlarının yeni bir anlamda külliyetler olarak gördüğü sistemlerin ötesine geçerler; bunlar kendi terimleriyle açıklanabilecek ve anlamlandırılacak içkin düzen sistemleridir. “Doğüstü”nü dengeleyen modern “doğal” ideasının anlamı budur. Bundan yola çıkarak, dünyamızı anlamak için doğanın ötesine geçmeye kesinlikle gerek olmadığını öne sürmek mümkün, hatta caziptir. Ve inançlılar da inançsızlar da bazı oldukça saygın vakaların, örneğin doğa bilimlerinin izini sürdüğü sistemlerin kendi içlerinde açıklanabileceklerini genel olarak kabul ettiklerinden, bugün egemen olan teorik terimlerin anlamlandırma işine tümüyle yetebildiğini ilan etmek kolaydır.

Bunun ötesindeki bir paradigma değişimini gerçekleştirmeye çalışmak (doğa bilimlerinin içindeki paradigmaların arasında geçiş yapmak yerine), genel kabul görmüş dilin sınırlarını esnetmektir bir bakıma. Paradigma değişimini mümkün kılan terimler şüphelidirler ve güvenilmeleri güçtür; ya “modernlik öncesi” oldukları gerekçeyle kötülenebilen yaklaşımlara aittirler (örneğin Tanrı, kötülük, *agape*)

ya da terimleri genel kabul görmüş göndergelere tek başlarına sahip olmasalar da bizi sıradan, “içkin” gerçekliklerin ötesine götürebilecek yeni bir “incelikli dil”e başvurmak gerekir. Aslında burada sorgulanması gerekebilecek şey, doğa/doğüstü ayrımının ta kendisidir.

Son iki yüzyılda inanç değişikliği yaşamış birçok etkili kişinin yazarlar ve ressamlar olmalarının sebebi budur. Edebiyat bu yeni keşfedilmiş içgörülerin başlıca mahallerinden biridir; yeni keşfedilmişlerdir, çünkü insanlar onlara içkin düzenden çıkarak, ya bu düzenin var olan tek şey olduğu inancından ya da en azından bu düzenin hepimize uyguladığı baskıyı yoğun bir şekilde hissetmekten uzaklaşarak ulaşırlar. İnanç değişikliği yaşamasa da bu baskıyı epeyce hissetmiş olan Flannery O’Connor “Kutsalın cazibesiyle ona inanmamak arasında var olan, çağımızın havasına sinmiş çatışmadan” dem vurmuştur. Ve kendisinin benimsediği, zaman zaman da grotesk olarak nitelendirdiği realizmde, yazarın “gündelik yaşamın bir anını ‘çıplak gözle görülmeyen, ama kendisinin tamamen inandığı, aslında kendisine herkesin gördüğü dünya kadar gerçek gelen bir noktayla’ birleştirmek için ekstrem bir imge kullandığından” bahsetmiştir. O “görülmeyen nokta,” gündelik açıklamanın kendi içine kapalı sisteminin dışında olan ve bütün sıradan kavrayışlarımızın kendisine göre biçimlendiği nokta, paradigma değişiminin dayanak noktasıdır. Sanatçı bizi “psikolojinin ve sosyolojinin ötesine, ‘gizemin sınırlarına doğru’” götürür.³

İnanç değişikliği yaşayan kişinin içgörülerini, kabul gören kuramlar ya da ahlaki ve siyasi pratikler bağlamında egemen olan içkin düzen versiyonlarının dışına çıkar (ve önceki bölümde irdelediğim, şiddetin kökenlerine ilişkin meseleleri ele almak için bu versiyonların ikisinin de ötesine geçmeniz gerekir). Ve bu, kişinin yeni bir dil ya da edebi tarz icat etmesini gerektirebilir. İçkin düzenin dışına çıkarak daha büyük ve kapsayıcı bir düzene, içkin düzeni sekteye uğratarak bir yandan da onu içeren bir düzene geçer.

Ama bu, bir başka kritik meseleyi ortaya çıkarır. Daha büyük düzen (diyelim ki Tanrı’nın ve kilisesinin düzeni), var olan düzeni sekteye uğratar. Peki bu daha büyük düzenle yerleşik siyasi, kültürel, entelektüel toplumsal düzenler arasında bir başka ideal ilişki var mıdır? İdeal ilişki uyumsuzluk içermeyen, bu ikisinin kusursuz bir şekilde kaynaştıkları bir ilişki midir? Bu ideal son yüzyıllarda, inanç değişikliği yaşayan kişilerin aklına takılmıştır çoğu zaman. Geçmişe bakıp Hıristiyanlık dünyasının Avrupa ortaçağındaki, modern dönemin başındaki, Fransız Devrimi’nden ya da Reformasyondan önceki görkemli

geçmişini görürler; veya Amerikan “Hristiyan sağ”ında görüldüğü üzere, geri getirmek istedikleri çağ, yalnızca otuz kırk yıl geçmiştir. Yerleşik düzenden (veya Maurras’ın ve *Action Française*’in favori bir deyişini alıntılırsam, “le désordre établi” den) şikâyetleri, onun hem kendisiyle hem de yüksek düzenle uyumsuz olmasıdır, ama aslında bu ikisi el ele gider, çünkü yerleşik düzen ancak bu daha yüksek, daha kapsayıcı düzenle yeniden temas kurarsa kendi kimliğini gerçekten geri kazanabilir.⁴

İnanç değişikliği yaşayan birçok kişi bu ideali, inanç değiştirmelerin ana sebebi bu olmasa bile, en azından bir cazibe merkezi olarak hissetmiştir. *Action Française*’e katılan kişilerin arasında popülerdi, ama onu örneğin Christopher Dawson’da, Hilaire Belloc’ta, bir ölçüde G. K. Chesterton’da (ama nostaljik boyut olmadan) ve T. S. Eliot’ta da (ki kendisinin Maurras’ya hayran olması tesadüf değildi) görebiliriz.

Birçok akım bu idealde ortaklaştı. Dawson ve Eliot gibilerine göre, Avrupa kültürünün en derin kaynaklarının Hristiyanlıkta olduğu ve bu kültürün, modernler Hristiyanlıktan uzaklaştıkça gücünü ve derinliğini yitireceği barıydı.⁵ Bir başka akım modernitenin temel hatasını öznelcilikte, yani özgür bireysel öznenin güçlerini vurgulayan, onun bilimsel ve kültürel dünyasını kuran felsefelerde gördü. Eliot da bu temayı işledi, ama bu eleştirinin en ünlü ifadesi Jacques Maritain’in kaleminden geldi. Maritain özellikle de *Trois Réformateurs*’ünde Luther’i, Descartes’ı ve Rousseau’yu, modern öznenin yüceltilmesine katkıda bulunmuş üç etkili figürü hedef aldı.⁶ Büyük ve elzem çözüm Tomistik felsefenin geri getirilmesiydi; böylece nesnel gerçeklik yeniden tanınacaktı. Bu felsefe özgürleştirici olabilir, çünkü bizi “başımızı kaldırmaya”, “özneyi öteki olarak” düşünmeye (“l’objet en tant qu’autre”) zorlar; kendimi “kendimden bağımsız bir varlığa”⁷ tabi kılmama yol açar.

Maritain bu felsefi duruşu “zekâyla” özdeşleştiriyordu ve yüzyılın başlangıcından 1920’li yılların başına kadar Maurras’ı savunmasının sebeplerinden birinin bu olduğunu görebiliriz. Çünkü “l’intelligence” Maurras’ın partisinin anahtar sloganlarından biriydi ve benzer şekilde, modern öznelciliğin reddi olarak tanımlanıyordu; ama sonradan liberalizme ve demokrasi “idolü”ne karşı amansız bir düşmanlık sergilenmesini, Katolikliğin başatlığının onaylanmasını ve devletin gücünün geri getirilmiş bir monarşiyle geri kazanılmasını gerektirdiği söylendi.⁸ Maritain’in kurtulmak için çabalamak zorunda kaldığı zehirli meyveydi bu.

Ama Maurras'cı yaklaşım, bu “zekâ” nosyonunu kullanmanın tek yolu değildi. Rasyonel düşünceyle öznelcilik karşıtlığının arasındaki yakın ilişki 20. yüzyılda, inanç değişikliği yaşamış başka ünlü kişilerin, Chesterton gibi bu duruşu aşırı sağcı siyasetle ilişkilendirmeyen figürlerin ya da örneğin İngiltere’de Ronald Knox’ın eserlerinde de belirgindi.⁹

Bu bileşkedeki üçüncü düğüm, siyasi sonuçları bakımından en önemli olan akımdı; Hristiyanlığın düzenin kendisi için gerekli olduğu fikriydi. Modern dünya öznelciliği ve ahlaki kökenlerini reddetmesi sebebiyle kargaşaya düşüyordu giderek. Evelyn Waugh’un 1930 tarihli bir yazısında ifade ettiği gibi:

“Bana öyle geliyor ki, Avrupa tarihinin bugünkü durumunda temel mesele Katoliklikle Protestanlığın değil, Hristiyanlıkla Kaosun mücadelesidir... Uygarlık -ki bundan kastım sesli filmler ve konserve gıdalar, hatta ameliyatlar ve hijyenik evler değil, Avrupa’nın ahlaki ve sanatsal organizasyonunun tamamıdır- varlığını sürdürme gücüne kendi içinde sahip değildir. Hristiyanlık sayesinde ortaya çıkmıştır ve onsuz anlamı da, bağlılığı dayatma gücü de yoktur... Uygarlığın getirilerini kabul ederken, bir yandan da onun dayandığı doğaüstü temeli reddetmek artık mümkün değildir.”¹⁰

Hristiyan dininin veya bazı vakalarda Katolikliğin dağılma ve kargaşa tehdidine karşı tek mevzi olması teması, Avrupa kültürünün derin kökleri temasıyla ve kendinden fazlasıyla memnun öznelciliğin tehlikeleri temasıyla iç içeydi. Sonra bu üçü birleşerek modern uygarlığın yavanlığına, “her şeyin bedelini bilip de hiçbir şeyin değerini bilmediklerinden, herhangi bir şeyi derinden *hissetme* ya da *düşünme* yetisini yitirmiş boş insanların nihai zaferi” olduğu eleştirisini yönelttiler.

Oldukça güçlü bir karışımdı bu. İçkin çerçevenin kısıtlayıcı, hatta boğucu olduğu ve hayati bir şeyi dışladığı hissini geriye, kültürün ve düzenin derin köklerine dönük bir bakışla uyandırıyor. Bu karışımın çok cazip bir yanı vardı, ama çok huzursuz edici bir yanı da vardı. Bu ikinci faktör zamanla ortaya çıktı ve inanç değişikliği yaşayan kişilerden önde gelen bazılarının karışımdan uzaklaşmasına yol açtı. Bu örneğin Thomas Merton için geçerli olmuş gibidir.¹¹ Maritain için geçerli olduğuyorsa barizdir.

Maritain meselesine aşağıda geri döneceğim, ama Batılıların dine dönmelerinin (geri dönmelerinin de denebilir) eşsiz bir durum olduğunu belirtmek istiyorum şimdilik. Afrika’da veya Asya’da yeni Hristiyan

olmuş birinin bunları düşündüğünü hayal etmek güçtür. Hristiyanlık dünyasının hayal gücümüzün üstündeki eski etkisi çok büyüktü ve bu uygundu bir bakıma. Böylece, günümüzdeki egemen içkinci düzenlerden çıkmanın yolunu Hristiyanlık modelinin zaten gösterdiği anlayışı çok kolay ortaya çıkabilir. Gerçekte ne kadar geriye gidebileceğimiz meselesi muğlak kalır elbette, ama bu eski uygarlık bize aradığımız paradigma dilini ve belki de ayrıca *inanç*'a sürtüşme içinde olmayan ve onu tamamen ifade eden bir toplum ve kültür modelini verir.

Buradaki geriye bakış yanıltıcı olabilir elbette. Ortaçağdaki ya da *le Grand Siècle*'deki veya 19. yüzyıl Amerika'sındaki toplumlar da hayat "Hristiyan değerlerini" ne kadar yansıtıyordu? Toplumun günümüzde gördüğümüz durumun aksine bunlara saygı göstermiş olması, onlara gerçekten uygun davrandığının kanıtı değildir. Ama daha derin bir düzeyde, kendimize bu uygun davranmanın ne olmasını beklediğimizi de sormalıyız. Ortaçağ döneminde, Hristiyan hayatının tüm taleplerinin tarihte izole gruplar dışında kimse tarafından karşılanamayacağı, zamanın sonundaysa ancak Parousia'yla birlikte karşılanacağı düşünülüyordu genel olarak. Buradaki varoluşumuzun yapısal niteliklerinin, örneğin devletlerin ve özel mülkiyetin varlığının düşmüşlüğümden ayrı tutulamayacağı kabul ediliyordu; bunlar *Düşüş*'ün bazı feci etkilerini hafifletmek için gerekliydi, ama tam da bu sebepten dolayı ileriye, evrenin sonuna yansıtılamazlardı.

Hristiyanların içinde yaşadığı iki düzenin, Augustinus'un tabiriyle Tanrı şehri ile Dünya şehri birbirleriyle asla tamamen uyumlu olamayacakları anlamına geliyordu bu. Gerilimler vardı. Ve günümüzde bize ikiyüzlüce ya da tutarsız gelebilecek farklı eylem kurallarında yansıtıyordu bu. Örneğin savaşa bazı koşullar altında izin veriliyordu, ama ruhban sınıfının dövüşmemesi gerekiyordu. Kilisenin kendisi kâfirlikle savaşmak için güç kullanamazdı, ama bu iş "seküler kola" bırakılmıştı. Ve bu düzenlemelerin kilisenin masumiyet ve müdahalesizlik görüntüsünü korumaya yönelik önlemlere kolayca dönüştükleri doğrudur. Ama o zamanlar egemen olan yaklaşımda, iki düzenin taleplerini sorunsuzca birleştirmenin tümüyle sorunsuz bir yolu yoktu.

Önceki bölümlerdeki öykümün merkezi bir parçası, Reform itkinin bu talepleri birbirine yaklaştırma eğilimi sergileme tarzıydı. Reform itkisi, tüm üyelerinin aynı kişisel bağlılık ve adanmışlık düzeyini sergilemelerini gerektiren bir kilise kurmaya yönelikti ve kendini dine adanmış elitlerin tutumu da o tarihe kadar buydu. Bu kilisenin bütün gerçek üyeleri (lanetliler dışlanıyordu) İncil'e tümüyle uymaya çaba-

lamalıydılar. Bu Reformu gerçekleştirmek böyle bir bütüncül uymayı getirecek, herkese açık bir yaşam tarzının tanımlanmasını gerektiriyordu; bunun da Hristiyan inancının taleplerinin bu dünyada elde edilebilir, tarihte gerçekleştirilebilir olarak tanımlanmasına yol açmaması mümkün değildi. Tanrı şehriyle Hristiyanlıkla uyumlandırılmış Dünya şehri arasındaki mesafe azaltılmalıydı.

İki düzen arasındaki bu uzlaşma nihai uç noktasına vardırılsa kişi bir çeşit deizme düşer ve enkarnasyon önemini yitirir, İsa Tanrı'nın taleplerini açıklayan büyük bir öğretmene dönüşür ve bu talepler bu dünyada barış ve uyum içinde yaşamamızı sağlayan bir ahlakı, bir başka deyişle modern ahlaki düzenin bir versiyonunu içerir. Gerçek dinin tek anlamı, bu ahlakın savunulmasıdır; gerçekleştirmemiz istenen dönüşümün sınırlarını belirler bu. “Öbür dünya”nın farklı bir işlevi vardır artık ve bu işlev, bu dünyada başlanmış “theiosis” yolunu tamamlamak değil, tarihteki eylemlerimizi adil şekilde ödüllendirmek ve cezalandırmaktır. İki düzen arasındaki gerilim tamamen ortadan kalkar.

Önceki bölümlerdeki iddiam şuydu ki, bu mantıksal sonuca çok az kişi varsa da, geleneksel Hristiyanlık iki örtüşmeyen düzen anlayışını korusa da, Batı'daki genel geçer Hristiyanlık aradaki boşluğun bu şekilde daralmasından derinden etkilendi. Sadece Protestan toplumlarda değil, ama özellikle de orada gerçekleşen bir etkilenmeydi bu. Ve 19. ve 20. yüzyıllarda, Batı'nın sömürgeci gücünün artmasıyla birlikte güçlenen uygarlıkta üstünlük hissi, Hristiyanlık dünyasının bu uygarlığın temeli olduğu hissiyle iç içe geçti. Misyonerler Hristiyanlığı Batılı olmayan dünyaya götürdüler ve çoğu aynı zamanda müstakbel refahın, ilerlemenin, düzenin ve (bazen ayrıca) demokrasiyle özgürlüğün temellerini de götürdüklerini düşünüyordu. Hristiyan inancının neyle ilgili olduğu sorusunu yanıtlamak birçok kişi için zorlaşmaya başladı. İnsanlığın kurtuluşuyla mı yoksa kapitalizmin, teknolojinin, demokrasinin getirdiği ilerlemeyle mi ilgiliydi? Bu ikisi birleşip tek bir hedefe dönüşmeye meyilliydiler. Kurtuluşla iyi ahlaki düzenin kurulmasını birbirinden ayırt etmekse daha da zorlaştı.

Amerikalı bir Metodist piskopos “1870’te verdiği bir vaazda, Amerika’nın yakın gelecekte “zânilerden, küfürbazlardan, Sebt gününü önemsemeyenlerden, nankörlerden, dönekeklere, günahkârlardan ve iftiracılar arınacağını; yüzlerce evde müsriflikten, tartışmalardan, kıskançlıktan ve acı gözyaşlarından eser kalmayacağını” öngördüğünü söyledi... Otuz yıl sonra, Amerikan Misyonerler Kurulu “Hi-

ristiyanlık yeryüzündeki egemen ulusların dinidir. İleride dünyadaki tek din olacağını söylemek de acelecilik olmaz...” şeklinde beyanda bulundu... Bir Baptist lider 1909’da, “modern toplumun üç ‘büyük gerçeğinin’ -Hristiyanlık, devlet, demokrasi- arasında, Hristiyanlığın modern dünyamızdaki en etkili güç” olduğunu yazdı.¹² 12. Bölüm’de, Devonshire Dükü’nün Londra Kilise Vakfında bağış konuşması yaparken dinleyicilerine sorduğu soruyu aktarmıştım: “Bütün bu kiliseler ve bu kiliselerin ifade ettiği şeyler olmasa İngiltere’nin günümüzde nasıl olacağını bir anlığına tasavvur edebilir misiniz?... Sokaklarda yürümek güvenli olmazdı kesinlikle. Saygı ve edep gibi, modern uygarlığın temelinde yatan şeylerden hiçbiri olmazdı.”

Bir başka deyişle, Hristiyanlık dünyasının ideali Dante’nin çağından beri evrilmeye meyletti. Bir zamanlar Parousia’nın nihai düzeniyle (ki günümüzde gebelik dönemindedir), içinde yaşadığımız yerleşik uygarlık düzeni arasında boşluk ve kaçınılmaz bir gerilim olduğu hissi vardı. Modern zamanlardaki birçok Hristiyan sosyal çevresinde boşluk daralmış ve gerilimler ortadan kalkmıştır.

2

Bu bir kayıp mıdır? Öyle olduğu savunulabilir. Birincisi, Hristiyan hayatını uygarlığımızın normlarına uygun bir yaşamla özdeşleştirmekle, Hristiyan inancının sunduğu daha ileri ve büyük dönüşümü, insan yaşamının tanrısallığa yükseltilmesini (theiosis) gözden geçiririz. İkincisi, Ivan Illich’in oldukça etkileyici bir şekilde savunduğu gibi, İncil’in bize işaret ettiği, birlikte yaşama tarzını benimsediğimizde ve onu bu amaçla kurulmuş organizasyonların dayattığı bir kurallar bütününe dönüştürdüğümüzde bir şeyler yitirilir. Illich’in argümanını biraz daha irdelemek istiyorum çünkü anlaşılmış olacağı üzere, onun öyküsü bu sayfalarda anlatmaya çalıştığım öyküye çok benzer. Aslında ondan çok şey öğrendim.¹³

Bu anlayışın kökü bir Hristiyan inancındadır. Önceden rahip olan Illich geleneksel ilahiyatı benimsemiş bir Katolik Hristiyan olmayı sürdürdü, ama kilise tarihine ilişkin anlayışı son derece orijinal ve önyargıları parçalayan türdendi. Hristiyan kiliselerinin ve Hristiyan uygarlığının (eskiden “Hristiyanlık Dünyası” dediğimiz şeyin) gelişimini Hristiyanlığın “yozlaşması” olarak görüyordu.

Akademisyenler antik dünyada ortaya çıkan Hristiyan kilisesinin yeni bir tür dinsel örgütlenme olduğunda, kendi çevresinde kendine

hastaneler ve darülacezeler gibi yeni “hizmet” kurumları yarattığında hemfikirler. Bu türden faaliyetler Hristiyanlık dünyasında uzun yüzyıllar boyunca egemen oldu, ta ki modern dönemde genellikle devletlerin idaresindeki seküler kurumlar bu kurumların yerlerini alana dek. Batı uygarlığının tarihine bakıldığında, şimdiki sosyal devlet Hristiyan kilisesinin ilk halinin uzun vadeli mirasçısı olarak görülebilir.

Hristiyan olsun olmasın çoğu insan, bunu Hristiyanlığın olumlu bir yönü, tarihte kilise sayesinde gerçekleşmiş “ilerici” bir hamle olarak görür. Illich ise onun iyi tarafını inkâr etmemekle birlikte, karanlık tarafını da görür. Özellikle de bunun Hristiyanlığın mesajına karşı büyük bir ihanet olduğunu görür.

Illich kitabının ilk bölümünden itibaren bunu açıklamaya, belki de İncil’in en ünlü öyküsü olan İyi Samiriyeli meselini kullanarak başlar. Öykü *on emirden* biri olan “Komşunu kendin gibi seveceksin” kaidesinin anlamıyla ilgili bir konuşma sırasında anlatılır. Bir yazman, İsa’ya “Ama komşum kim?” diye sorunca, İsa bu öyküyle yanıt verir. Bir yolcu soyulup dövülür ve yol kenarına bırakılır. Bir rahiple bir Levi -yani Yahudi cemaatinin önde gelen figürleri- yolun “diğer tarafından” geçip giderler. Sonunda bir Samiriyeli -yani horgörülen bir yabancı- gelip adamı kaldırır, yaralarını sarar ve onu dinlensin diye civardaki bir hana götürür.

Bu nasıl bir yanıttır peki? Biz modernler bu sorunun cevabının bariz olduğunu düşünmeye meyilliyiz. Komşularımız, böyle zor durumda kaldıklarında yardım etmemiz gereken insanlar yalnızca bizim grubumuzun, kabilemizin, ulusumuzun üyeleri değildir; herhangi bir insandır, kabile aidiyetinin sınırları ne olursa olsun. Bunu genelleştirebilir ve Samiriyeli öyküsünü örnek alarak bütün insanlara ayırım gözetmeksizin ve cömertçe yardım etmemiz gerektiğini söyleyebiliriz. Bu öykü, modern evrenselci ahlak bilincimizin ilk yapı taşlarından biri olarak görülebilir.

Böylece ders alırız, ama aldığımız dersi belirli bir kategoriye, nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin ahlaki kurallar kategorisine koyarız. Yüksek ahlaki kurallar evrensel olanlardır. Tüm insanlık için geçerli olanlardır. Dar görüşlülükten çıkmaya odaklanırsınız. Ama Illich’e göre, bunu yapmakla esas olanı kaçırsınız. Öykünün bize sergilediği şey her yerde ve herkes için geçerli olan bir evrensel kurallar öbeği değil, başka bir varoluş yoludur. Bu bir yandan yeni bir motivasyonu, diğer yandansa yeni bir topluluk türünü içerir.

Illich'in mesele getirdiği yorum şöyle ifade edilebilir: Eski dinsel ve toplumsal yaşam formları (a) "biz"in "ben"den önde gelişinde, dolayısıyla bir bizden olan/olmayan nosyonunda temellenmiştir, ve (b) şeytaninin, hem etrafımızdaki karanlığın güçlerinin, hem de bizi onlardan koruyan ruhların varlığını kabul eder.

Bu modernlik öncesi yaşam tarzlarında ayrıca (c) uygunluk, oranlılık hissi yoğundur. Bu (i) dünyadaki şeylerin yaşamaları ya da ulaşmaları gereken uygun formlara sahip oldukları (bunu ifade etmenin bir yolu Platon'un-Aristoteles'in formlar nosyonudur), ve (ii) parçalarının birbirine farklı düzeylerde, yeryüzünde ve gökyüzünde, yukarıda ve aşağıda, erekte ve dişide vs. tekabül ettiği bir kozmosta yer aldıkları anlamına gelir (9. Bölüm).

İncil bu sınırları aşan yeni bir yol sunar. Samiriyeli meseli bunu gösterir. Illich bu noktaya kadar standart yaklaşımla hemfikirdir. Samiriyeli, yaralı adamdan etkilenir; eyleme geçer ve bunu yapmakla o kişiyle arasında yeni bir arkadaşlık/sevgi/hayırseverlik ilişkisini (potansiyel olarak) başlatır. Ama bu, onun dünyasında izin verilen "bizlerin" sınırlarını aşar. "Ben"inin özgür bir eylemidir. Illich'in burada özgürlükten bahsetmesi bir modern yanılabilir. Samiriyeli yalnızca kendi kendine hareket etmez; bu kişiye tepki verir. Ama tepki vermesi gerektiğini hissetmesinin sebebi bunu "zorunlu" kılan bir ilke değil, bu yaralı kişinin kendisidir. Ve bu şekilde tepki vermekle, kendini "biz"in bağlarından kurtarır. Ayrıca "bizim" kültürümüzde, toplumumuzda, dinimizde karanlığın şeytanlarına karşı oluşturulmuş (yabancıların "kirliliği" olarak görülmesinde bariz hale gelen) çeşitli tedbir biçimlerinin dışında, özenle inşa edilmiş kutsallık anlayışının dışında hareket eder.

Kozmosu ve "bizim" toplumumuzda yerleşikleşmiş orantısallıkları sarsar bu, ama orantısallığı yadsımaz. Samiriyeliyle yaralı Yahudi arasında yeni bir tür münasebet, karşılıklı aidiyet yaratır. Onlar, Tanrı'dan kaynaklanan, *agape*'nin parçası olan ve Tanrı tene büründüğü için mümkün olan asimetrik bir orantısallıkla birbirlerine uyarlar (17. Bölüm, s. 197). Tanrı'nın tene bürünmesi (*enfleshment*), Samiriyelinin Yahudi'yle kurduğuna benzer yeni bağlantılar aracılığıyla dışarıya, kilise adını verdiğimiz sosyal ağın içine uzanır. Ama bu bir sosyal ağıdır, kategorik bir gruplaşma değildir; yani insanların önemli bir niteliği paylaşma zemininde gruplaşması (örneğin modern uluslarda hepimiz Kanadalıyız, Amerikalıyız, Fransızız; veya evrensel olarak, hepimiz hak sahipleriyiz vs.) değil, tikel, benzersiz ve tene bürünmüş insanları birbirine bağlayan bir ilişki yumağıdır. Bu açıdan eski benzer sosyal

ağları andırır. (Bir kabilede önemli olan şey hangi kategoriye paylaştığımız değildir; bir insanla babam, amcam, kuzenim vs. olduğu için bağlantılı olmamdır. Antropologlar bu yüzden, örneğin Amazon'daki insanların farklı rollere, alt gruplara, klanlara vs. isim verirken, grubun tamamına isim vermediklerini keşfedip şaşırırlar.)¹⁴ Ama kabilesel akraba gruplarından farkı yerleşik “biz”le sınırlı olmaması, sınırların ötesinde bağlar kurması ve bunların akrabalığa değil, Tanrı'nın bize karşı duyduğu türden, *agape* adını verdiğimiz sevgide temellenen bir karşılıklı münasebete dayanmasıdır.

Bu yeni sosyal ağın yozlaşması, dünyevi anlamda daha “normal” bir şeye geri döndüğünde gerçekleşir. Bazen bir kilise cemaati kabileyeye dönüşür (veya var olan bir kabile toplumunu ele geçirir) ve yabancılarla Yahudilerin Samiriyelilere davrandıkları gibi davranır (Belfast). Ama asıl korkunç yozlaşma, kilisenin hiç görülmemiş bir şeye dönüştüğü ileri gidiştir. *Agape*'nin sosyal ağı yeni ilişkilere bir çeşit bağlılığı içerir; ve hepimiz bundan fazlasıyla kolayca uzaklaşabileceğimizden (ki buna “günah” deriz), bu ilişkileri desteklemeye yönlendiriliriz; onları kurumsallaştırırız, kurallar koyarız, sorumlulukları paylaştırırız. Böylece açları doyururuz, evsizlere barınak sağlarız, çıplakları giydıririz; ama artık sosyal ağ yaşamının canlı karikatürleriyizdir. Kudasın özündeki komünyonu, “conspiratio”yu kısmen yitiririz (20. Bölüm). Ruh boğulur.

Bütün bunlardan yeni bir şey doğar: Akılcılığa ve kurallara dayalı modern bürokrasiler. Kurallar insan kategorilerine göre muameleler belirlerler, dolayısıyla yaşamlarımızın son derece önemli bir özelliği kategorilere uymamızdır; haklarımız, yetkilerimiz, sorumluluklarımız vs. bunlara bağlıdır. Yaşamlarımızı biçimlendirirler, kendimizi yeni şekillerde görmemize yol açarlar ki bunlarda kategoriye aidiyet önemlidir ve kendine has özellikleriyle tene bürünmüş kişinin ve arkadaşlık ağı sayesinde sahip olduğu gelişme yollarının önemi azalır. Illich'e göre bu yaşam tarzında korkunç, yabancılaştırıcı bir taraf vardır. Korkunçluk en yüksek sosyal ağın, *agape* ağının yozlaşmasından kaynaklanır.

Illich'in vizyonu, kilisenin göreceli olarak erken gerçekleşmiş olan ve birçok kolunu, hatta Doğu'daki kollarını bile etkileyen bürokratik donuklaşmaya ilişkin bu anlayışın ötesine geçer. Illich, Latin Hıristiyanlık dünyasının bu süreci daha da ilerlettiğini görür. Bunu günahın cezai ya da adli bir boyuta taşınmasında ve affında görürüz (5. Bölüm). Kurallar, şartlar ve cezalar giderek daha fazla ön plana çıkar.

Ama Illich aynı şeyi, herkesin Batı modernitesi için merkezi kabul ettiği, ama kavramsallaştırılması güç olan bir dizi gelişmede de görür: İnsan yaşamı da dahil olmak üzere her şeyi nesneleştiren bir yaklaşımın giderek daha fazla egemen olmasında.

Bunu Illich'in bedenın tıbbileştirilmesi dediğı şeyde görürüz. Organlarımızın işleyişini, bu işleyişlerin altında yatan çeşitli kimyasal süreçleri vs. inceleyen tıbbın beden konusundaki bilgileri, kendimizin dışındaki bir noktadan bakmamızı gerektirir. Bunlar yaşanmış bedeni ve deneyimlerini değersizleştirir ve kenara iter. Gerçek bilimsel bilginin kaynağı bu değildir ve içimizde olup bitenleri gerçekten anlamak istiyorsak bu bakış açısını bir tarafa bırakmamız gerekmektedir. Kendimizi dışarıdan görmeye, bilimin nesneleriymiş gibi görmeye eğitiliriz. Ama bu, yaşanmış deneyimin yalnızca konumunu değil, kendisini de değiştirir. Örneğın dengesizlik hissi, “dans mon assiette” [rahatı yerinde] olmama hissi artık birincil bir fenomen olarak değil, alta yatan bir bozukluğun semptomu olarak görülür yalnızca; dolayısıyla artık onunla aynı şekilde ilgilenilmez. Bunun yerine, ölümcül bozuklukların önemli semptomları olarak görmeye eğitildiğim şeylerin daha çok farkına varırım.

Yani tıbbileştirme yaşanan deneyimin fenomenolojisini değiştirir; bu deneyimin bazı yönlerini bastırır, bazılarını geriletir, bazılarınıysa ön plana çıkarır. Ama kendi izlerini örter aynı zamanda; kendimizi farklı şekillerde görmeye/hissetmeye eğitildiğimizi fark etmeyiz ve naif biçimde, bunun deneyimin kendisi olduğuna inanırız; insanların kendilerini hep bu şekilde deneyimlediklerini hayal ederiz. Ve eski çağlara ilişkin anlatılara şaşırırız.

Illich bu merkezlesleşmiş, dışarıdan bakışın gelişimini bir dizi çarpıcı analizle takip eder: Örneğın medya görüntülerinde veya röntgen filmlerinde göründüğümüz halde ya da içimizdeki süreçlerin görsel olarak temsil edilmesinin çeşitli biçimlerinde, grafiklerde (“vizyotiplerde”; s. 158-160) vs kendi görüntümüzü yakalamamızla, bakışın gelişimiyle ilgili analizlerdir bunlar. Bu süreçte dünyayla, sahici tensel gerçeklikle bağımıza yabancılaşırız; buna erişimimizi ancak, “sanal” gerçekliğin tanıklığını çarpıttığı veya hatta reddettiğı, tecrübe edilen beden sayesinde geri kazanabiliriz.

Illich benzer şekilde, kendimizi alet kullanıcıları, parçalara ayrılabilir araçlar, sistemlerin parçaları olarak görmemizin izini sürer (13. Bölüm). Yaşanan bedenden giderek uzaklaşırız. Daha önce “bedenden soyutlanma” dediğim süreçtir bu.

Bu bizi *agape* ağından daha da uzaklaştırır. *Agape* ağı ancak tene bürünmeyle yaratılabilir. *Agape* bağırsaklardan dışarı yayılır; İncil’deki “merhamet” anlamında kullanılan sözcük, *splanchnizesthai*, bu tepkinin bağırsaklardan geldiğini belirtir. Bahsettiğimiz türden yabancılaştırıcı öz imajları benimsedikçe, bu bize anlamsız gelmeye başlar. Diriliş ancak tene bürünmeyi ciddiye aldığımızda (s. 214), yani beden-den soyutlanmayı yendiğimizde anlamlı gelir.

Ama bu, yabancılaştırıcı yaklaşım da kısmen Hristiyanlığın ürünüdür. Burada bir güç arzusu vardır elbette, ama yardımcı olma, şifa verme, yaşamı iyileştirme hedefi de vardır. (Bacon yeni bilimi “insanlığın durumunun iyileştirilmesiyle” ilişkilendirir.) (Yozlaşmış) Hristiyanlığın bir başka korkunç yaratısıdır bu. Ve en iyinin yozlaşması en kötüsüdür. (Corruptio optimi pessima.)

Illich’in metni karanlıktan ve kötülüğün güçlerinden korkmamıza ilişkin, bazı açılardan yetersiz olsa da oldukça derin bir kavrayış sunar. Dinsel yaşamın en eski formlarında, bunları kısmen yatıştırma yoluyla, kısmense iyi ruhlardan ve nihayetinde Tanrı’dan yardım isteyerek uzak tutuyorduk. İncil’in yeni yolu bizi eski “bizler” tarafından bulunmuş eski korunma yöntemlerinin dışına, zarar görmeyeceğimizden emin olarak çıkmaya davet eder. Ama zarar görmememiz, *agape* ağına bağlılığımıza bağlıdır; ve o ağa sırtımızı döndükçe, ağ “organize etmeye” ve düzenlemeye çalıştıkça ondan uzaklaşırız ve korkularımız geri gelir. Ama artık yeni bir düzlemde; korkularımızla giderek daha fazla tek başımıza, eski kolektif korunma yöntemlerinin “kalkanı” olmadan yüzleşiriz (6. Bölüm).

Bu bizi iyiden iyiye nesneleştirme/sihirsizleştirme doğrultusuna sevk eder. Bilim olumsuzlamakla, bu karanlık güçler boyutunun tamamını reddetmekle yetinir. Böylece teskin ediliriz, korkularımız dinlenir. Ama o boyutu iki şekilde hissetmeyi sürdürürüz: birincisi, bu tür güçler ve iyicil karşı güçler fikrini büyüleyici buluruz; popüler öykülerin, filmlerin, sanat eserlerinin birçoğunda onlar canlandırılır (Uzay Yolu, Yüzüklerin Efendisi, Matrix, Pullman*, Harry Potter). Gerçekliği hâlâ uzakta tutarken bir yandan da kendimize heyecanlar yaşatırız. İkincisi, şahit olduğumuz şeytani kötülük tarzlarında yeniden belirirler (Yahudi Soykırımı, diğer soykırımlar, Gulaglar, ölüm tarlaları vs.)

Illich’in öyküsünün yalnızca Hristiyanlıkla değil, modern uygarlıkla da ilgili olduğunu görebiliriz. Bu ikincisi “yozlaşmış” Hristi-

yanlığın tarihsel yaratısıdır bir bakıma. Anlatmaya çalıştığım öyküye, modern seküler dünyanın kurallarla ve normlarla giderek daha fazla yönetilen Latin Hristiyanlık Dünyası Reformu'ndan doğmasının öyküsüne birçok açıdan yakındır bu.

Bu uygarlık Illich'in Hristiyanlığın yozlaştırılması olarak nitelendirildiği hamleyi uç noktasına götürmüştür: Yani karşılıklı aidiyet hissinde temellenmiş motivasyonun başarısızlığına ve yetersizliğine tepki olarak bir sistem kurmuştur. Bu sistem (a) bir kurallar bütünü, (b) bu kuralları içselleştirmemizi sağlayan bir disiplinler dizisini, ve (c) kuralların gereklerini yerine getirmemizi garantilemek için, rasyonel olarak kurulmuş bir organizasyonlar sistemini (özel ve kamusal bürokrasileri, üniversiteleri, okulları) içerir. Disiplinli, akılcı, bağlantısız özneler haline gelebilmemiz için gerekli olan merkezsizleşme, yaşanan deneyimden uzaklaşma da dahil olmak üzere bütün bunlar bizim için ikinci doğa haline gelir. Bu perspektiften bakıldığında, İyi Samiriyeli öyküsüyle ilgili standart anlatı bariz görünür: evrensel bir kurallar ahlakına giden yolda bir aşamadır.

Modern etik bu kurallar ve normlar fetişizmini sergiler. Sadece hukuk değil, etik de kurallar bağlamında ele alınır (Kant). Yasa ruhu önemlidir, çünkü o da genel bir ilkeyi ifade eder. Kant'a göre ilke, akla dayanarak kural koymayı veya akıllı fail olarak insanlığı ön planda tutmaktır. *Agape* ağınsa tersine, kişilere hislere dayanarak tepki vermeyi ön plana aldığını görmüştük. Bu genel bir kurala indirgenemez. Fakat bu düzeyde yaşayamadığımızdan kurallara ihtiyacımız vardır. "Kalplerinizin katılığı yüzünden." Mesele kuralları kaldırmak değildir. Ancak modern liberal uygarlık kuralları fetişleştirir. DOĞRU kurallar, normlar sistemini bulmamız ve sonra da bu kurallara harfiyen uymamız gerektiğini düşünürüz. Bu kuralların biz tene bürünmüş insanların dünyasına uymadıklarını artık göremeyiz, halının altına süpürmek zorunda oldukları ikilemleri fark edemeyiz: Örneğin adalet ile merhamet veya adalet ile ilişki tazelemek arasındaki ikilemi fark edemeyiz. Bu sonuncu ikilem *apartheid* sonrası Güney Afrika'nın yüzleştiği ve var olan misilleme kurallarının ötesine geçmek amacıyla kurulan Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu ile çözülmeye çalışılan türden bir ikilemdir. Burada 18. Bölüm, 12. altbölümdeki irdelemeyle bağlantı kurarız.¹⁵

Bu perspektifte, Samiriyeli öyküsündeki kritik bir şey yitirilir. Kurallar, disiplinler, organizasyonlar sistemiyle düzenlenen bir dünya rastlantısallığı, ancak engel, hatta düşman ve tehdit olarak görülebilir.

İdeal olan onun efendisi olmaktır, kontrol ağını rastlantısallığı minimuma indirecek ölçüde genişletmektir. Oysa rastlantısallık, öyküdeki sorunun yanıtının temel bir parçasıdır. Komşum kimdir? Rastgeldiğiniz, tesadüfen gördüğünüz, yolda yaralı halde yatan kişidir. Rastlantının da uygun, ölçülü tepkiyi biçimlendirmekte payı vardır. Bize bir şey söylemektedir, en derin sorularımızı yanıtlamaktadır: Komşun *bu*. Ama bunu duymak için, rastlantısallığı ancak kontrol altında tutulması gereken bir hasım olarak gören saplantılı perspektiften kurtulmamız gerekir. Illich 3. ve 4. bölümlerde bu temayı derinlemesine açıklar.

Illich bize ne söylemektedir? Kurallarla yönetilen, disiplinli, nesneleştirilmiş dünyamızı parçalamamız gerektiğini mi? Illich tam bir radikaldi ve onun mesajını yanlış aktarmak istemem. Onun adına konuşmam, ama eserlerinden çıkardığım şu. Hukukun egemenliği için gerekli olan yasal kurallar olmadan, her yeni nesle telkin etmemiz gereken ahlaki kurallar olmadan yaşayamayız. Ama yasa egemen-hukukileşmiş-nesneleşmiş bir dünyadan tamamen kaçamasak da her şeyin bundan ibaret olmadığını, bu dünyanın birçok açıdan insanlıktan çıkarıcı ve yabancılaştırıcı olduğunu, çoğunlukla fark edemediği ikilemlere yol açtığını ve ilerlerken oldukça acımasız ve zalim davrandığını görmek son derece önemlidir. Solun ve sağın çeşitli politik doğruluk tarzları bunu her gün sergiler.

Tıpkı şiddetin dünyamızda süregelen cazibesinin sergilediği gibi. Kural bütünleri, en iyi olanları bile, gördükleri kadar masum değildir. En derin metafizik ihtiyaçlarımızdan bazılarının, örneğin anlam ihtiyacımızın ya da iyi olduğumuzu hissetme ihtiyacımızın çözümü olarak içimizde kök salarlar. Kurallar bütünü, ahlaki üstünlük hissimizin dayanağına dönüşebilir çabucak. Elbette bu, Ferisi ile Vergi Tahsildarı meseline gördüğümüz gibi İncil'deki bir başka önemli temadır.

Daha kötüsü, bu ahlaki üstünlük tezat vakanın; kötü, çarpık, insanlık dışı olanların sunduğu kanıtla beslenir. Hatta kötülüğe savaş açtığımızda, kendi iyiliğimizin nihai kanıtını sunmuş oluruz. Şer eksenlerine ve terör ağlarına karşı savaşacağız; sonra da karşı olduğumuz kötülüğü bizzat ürettiğimizi keşfedince şaşırır ve dehşete kapılırız.

Kural bütünleri, en iyi olanları bile, bizi şiddete katılmaya teşvik eden putlaştırıcı tuzaklara dönüşebilir. Illich bize kurallar bütününe, en iyisine bile, barışçıl ve eşitlikçi ve liberal olanına bile tamamen bel bağlamamayı anımsatabilir. Tinsel yaşamlarımızın merkezini kurallar bütünüünün ötesinde, ondan daha derinde, onun uğruna feda edilme-

mesi ve hatta zaman zaman onu yıkması gereken canlı kaygı ağlarında bulmalıyız. Bu mesaj belirli bir teolojiden kaynaklansa da herkese faydalı olabilir.

Batı'nın Hristiyan inancı ile uygarlık düzenini birbiriyle özdeşleştirmeye uzun süredir meylettiğini, kısmen Illich'ten esinlenerek savunuyorum. Bu yalnızca Hristiyanların gerçekleştirmeleri istenen mutlak dönüşümü gözden kaçırmamıza değil, Hristiyan dünyası olarak tanıdığımız düzenle (bu bugün kurulu bulunan düzen ya da geri getirmek için mücadele verdiğimiz eski bir düzen olabilir) aramızdaki elzem ve kritik mesafeyi yitirmemize de yol açar.

Illich Hristiyanlığın onun ruhunu yadsıyan bir düzen tarafından ele geçirilmesini “kötülüğün gizemi” (*mysterium inequitatis*, s. 169-170) olarak görür. Bu kadar ileri gitmesek bile, bu durumun tehlikelerini görebiliriz. Tanrı'nın bizim tarafımızda olduğu, *bizim* düzenimizi kutsadığı inancı şovenizmin en güçlü kaynaklarından biridir. Şiddet konusunda verimli bir esin kaynağı olabilir. Çünkü düşmanlarımız Tanrı'nın düşmanlarıdır ve bunlarla elimizden gelen her şekilde savaşmalıyızdır. Katolik Kilisesinin nihayet bu tehlikenin farkına varması, Papa'nın 1926'da Action Française'i kınamasına yol açtı. Üstelik bu hareketin geri getirilmesi için mücadele ettiği uygarlık düzeninin, yani Katolik monarşisinin birçok kilise mensubuna son derece cazip gelmesine karşın... Maurras siyasi ittifakın sadece geçici olduğunu ve bir hedef özdeşliğini imlemediğini ima ederek Katolik yandaşlarını “Politique, d'abord” [Önce Siyaset] sloganıyla teskin etmeye çalıştı. Ama aslında olan şey, inanç ile siyasi programın tümüyle kaynaşması ve Cumhuriyetçi politikacılara suikast yapılması çağrısında bulunan Maurras'yla birlikte bu kaynaşmanın sürekli şiddetin eşliğinde duran bir çeşit mücadeleyi beslemesiydi.

Papa'nın kınaması Maritain'in Maurras'dan uzaklaşıp çok farklı bir duruşu ve Hristiyan uygarlığının yeniden inşasına ilişkin yeni fikirleri benimsemesine yol açtı. Maritain bu inşayı Hristiyanlık dünyasına, yani homojen ve tümleşik bir şekilde Hristiyan ve bir coğrafyayla sınırlı olan tek bir uygarlığa geri dönüş olarak görmüyordu. Daha çok, Hristiyan kültürünün küresel boyutta birleşmesini, ama bunun ruhban sınıfına ait olmayan Hristiyan kurumlarından ve entelektüel ve spiritüel yaşam merkezlerinden oluşan bir ağ yoluyla gerçekleşmesini istiyordu. “Au lieu d'un château fort dressé au milieu des terres, il faudrait penser à l'armée des étoiles jetées dans le ciel.”¹⁶ (Arazinin

ortasına inşa edilmiş istihkâmlı bir kale yerine, gökyüzüne fırlatılmış bir yıldızlar ordusunu düşünmeliyiz.) Bu yeni kültürün merkezi özelliği “l'avènement spirituel, non pas de l'ego centré sur lui-même, mais de la subjectivité créatrice” (benmerkezci egonun değil, yaratıcı öznelliğin tinsel ilerleyişi)¹⁷ olacaktır. Felsefeye ve modern duruma ilişkin bu yeni anlayışın en iyi ifadesi Maritain'in *Humanisme Intégral*'inde yer alır.¹⁸

3

Son iki yüzyılda yaşanan, Hristiyanlığa geçişlere (ya da geri dönüşlere) dönersek, bu irdelemenin ışığında iki eğilim görebiliriz. Bunlara yoğun bir algı, mevcut içkin psikolojik ya da ahlaki özkavrayış tarzlarının derinden kusurlu oldukları algısı ve yaşamlarımızı anlamlı kılabilecek tek şey olan, daha büyük bir düzenin farkındalığı eşlik eder çoğunlukla. Daha büyük düzenle yerleşik düzen uyumsuzdur. Ama bunun nihai önemi iki şekilde değerlendirilebilir. Bu uyumsuzluk sadece şimdiki düzenle ilgili bir olgu olarak, bir başka düzen kurmakla, paradigması genellikle geçmişimizle özdeşleştirilecek gerçek bir Hristiyanlık dünyası düzenini kurmakla aşılabilecek bir şey olarak görülebilir. Veya aradaki bu mesafeyi insanın tarihsel durumuna özgü bir şey olarak görebiliriz. Bu yaklaşıma göre, en iyi uygarlıklarda bile Hristiyan inancının talepleriyle uygarlık normları arasında bu mesafe ve gerilim olacaktır hep.

İnanç değişikliği yaşayan kişilerin yaşamlarında ve düşüncelerinde bu mesele her zaman net olmamıştır. Yukarıda gördüğümüz gibi bazıları, örneğin Thomas Merton ve Jacques Maritain bir yaklaşımdan bir başka yaklaşıma geçmişlerdir. Kimilerininse çeşitli anlarda ve düşüncelerinin çeşitli aşamalarında iki tarafa da meylettikleri olmuştur. Genel olarak, kişi modern çağa ne kadar yabancılaşmışsa, onu ne kadar suçluyorsa, birinci yaklaşımı benimsemesi ve gerçek bir Hristiyan düzenini arzulaması o kadar muhtemeldir. Demokrasi ve insan hakları uygarlığında benzersiz değere ve öneme sahip bir taraf bulunduğu inananlarsa, yukarıda alıntılıdığım 19. ve 20. yüzyıl figürleri gibi mesafelilik hislerini tamamen yitirmemişlerse, ikinci yolu seçerler. Modern uygarlığın “soylu muhalifleri” olurlar.

“Şimdiye kadarki en az kötü uygarlık” diyebileceğimiz şeye yönelik bu eleştirel mesafelilik, onları tarihte kendilerini farklı konumlandırmaya da yönlendirebilir. Çağımızla tamamen özdeşleşmek isteyenler, doğrusal bir ilerleme kuramını kolayca kabul edebilirler. Geçmiş çağlardan öğreneceğimiz bir şey yoktur; bizimkinden farklı oldukları

ölçüde onları önemsiz görüp kenara itebiliriz. Bu “ilerlemecilerin” tam zıttı, geçmişteki bir paradigmaya geri dönmek isteyenlerdir: *onlar* (ortaçağda, 17. yüzyılda ya da 60’lar öncesi Amerika’sında yaşayanlar) haklıydılar ve modern zamanlarda, o standarttan uzaklaşan her şeyi reddetmemiz gerekir. Hristiyanlığın çerçevesinden bakıldığında, bu eski zamanlardan birini bir “inanç çağı” olarak görüp idealleştirmek kolaydır; tıpkı yukarıda alıntıladığım Protestan rahibin “ilerlemecilik” kartını Hristiyanlık bağlamında oynaması ve yeni uygarlığı Hristiyanlığın zaferi olarak görmesi gibi.

Ama her şeye karşın savunacakları bir uygarlıkla aralarına eleştirel mesafeyi koyan kişiler durumu farklı görebilirler. Belki de Hristiyanlığın “altın çağı” yoktur. Belki de Hristiyan inancının var olduğu farklı farklı dönemlerle toplumların hepsi, Ranke’nin tarihsel çağlara ilişkin meşhur tabiriyle, “unmittelbar zu Gott”tur [Tanrı’ya yakın]. Aralarındaki farkların sebebi her Hristiyan hayat tarzının zamana (“saeculum”a da denebilir) gömülü oluştan kurtulmak zorunda kalması, onunla arasına belirli bir mesafe koymayı başarmasıdır. Ama bu farklılık bu tarzların net bir şekilde derecelendirilmelerini sağlamadığı gibi, farklılıklar arasında bir alışverişin olmasını mümkün kılar.

Farklı gömülülüklerden doğan bu farklı yaklaşımlara *inancın* “güzergâhları” diyebiliriz. Yeni güzergâhlardan ve onlardan doğabilecek meselelerden kastımı belirli bir örnekle daha iyi açıklayabilirim belki. Charles Péguy kendi yolunu bulmuş, yeni bir yol bulmuş modernlere iyi bir örnektir.

Bunu her şeyden önce, oldukça modern bir kaygıdan sıyrılmış ya da onun içinden geçmiş olmasında görebiliriz; buna önemli bir modern gelişmeye yönelik bir modern itiraz diyebiliriz.

Burada bahsettiğim modern gelişme “bedenden soyutlanma” dediğimiz şeydir, özellikle de bağlantısız aklın insan ilişkilerinde bile bilgiye götüren soylu yol olarak yüceltilmesidir. Bilgiye götüren uygun yoldan nesneleştirme sayesinde geçilir, tarihte bile; Péguy bunun zamanının düşünürlerinin derin bir önyargısı olduğu kanısındadır. “Nesneleştirme”den kastım, ele alınan meselenin bizden tamamen bağımsız olarak görülmesi ve onu ya da onun yaşamlarımızdaki anlamlarını sadece onunla olan ilişkimiz bağlamında anlamamızın gerekmemesidir. Dolayısıyla geçmiş başka bir ülkedir ve ona ilişkin “nesnel” kavrayışımız bu geçmişle bağı olan ya da olmayan herhangi birininki olabilir. Onu “hiçbir yerden bakış”la kavramamız gerekmektedir.

Bilginin ne olduğuna ilişkin bu yaklaşım bir başka anlamda “nesneleştirilmiş”, yani insanı insan olmayan nesnelerden ayırt etmeyen, onu determinist bir çerçevede mekanikçi açıdan kavrayan bir insanlık yaklaşımını, üretmesi şart olmasa da benimsemeye meyillidir.

Péguy bu yaklaşımın tamamını şiddetle reddediyordu. Dolayısıyla, belki de o sıralar Fransa’da bu yaklaşıma karşı başlıca felsefi itirazda bulunan Bergson’dan derinden etkilenmişti. Bergson’un ana saldırı hatlarından biri, nesneleştirici yaklaşımda merkezi olan zaman bilincini hedef alıyordu. Zamanı mekâna benzetmek, onların yan yana dizili olduklarını düşünmek yerine, içinde farklı (nesnel olarak ayırt edilebilir) anları birbiriyle ve tek bir akıntı şeklinde, tıpkı eylemi ya da bir melodiyi dinlemeyi deneyimlerken yaptığımız gibi ilişkilendirdiğimiz yaşanmış zamanı göz önünde bulundurmamız gerekir. Mekanikçi yaklaşım şimdiki zamanı anlayamaz; onu süregelen bir süreçteki anlık bir aşama olarak görür yalnızca; Bergsoncu yaklaşıma göreyse, Emmanuel Mounier’in ifadesiyle, “le présent a une épaisseur qui est exactement celle de la liberté dans le monde”dur.¹⁹ (Şimdiki zaman, dünyadaki özgürlüğün sahip olduğunun tıpkısı bir derinliğe sahiptir.)

Eylemde deneyimlediğimiz, geçmişle şimdiki zaman ve gelecek arasındaki bu türden köprüyü (ki bu doktrin Heidegger’in meşhur üç ekstasis analizini bir açıdan haber vermektedir)²⁰ Bergson’un “bellek” adını verdiği şeyde de başka bir şekilde deneyimleriz.

Bergson’un fikirlerinden yola çıkan Péguy, tarihle (nesneleştirici tarihle) belleği birbirinden ayırt eder: “L’histoire consiste essentiellement à passer au long de l’événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l’événement, avant tout à n’en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans.”²¹ (Tarih temelde, olayın yanı sıra koşmayı içerir. Bellek ise olayın içinde olmayı, dışına çıkmamayı, içinde kalıp onu tekrar yaşamayı içerir.)

Bu türden bir anlayış, “bellek” yoluyla anlama Péguy için kritik önem taşıyordu, çünkü kendisinin bin yıllık bir Fransız kültürüyle, dahası elitlerden çok kendi halkının, köylü ve zanaatkârların kültürüyle yoğrulduğunu düşünüyordu. Bu kültürü kavramak için onun içine dalmak ve ona çeşitli üretim, ekim, hasat, dua pratikleriyle nasıl dahil olduğunu anımsamak gerekiyordu. Péguy bunun nasıl kavranması gerektiği meselesini son derece önemli buluyordu, çünkü sosyal çevresinde eğitim görece kadar talihli ilk kişi olduğundan, bu yaşam tarzını ifade etmesinin bir ihtiyaç, hatta görev olduğunu hissediyordu.²² Buna “tarihsel” yaklaşmak, onu denşirmek olurdu. Bir

halkın ve kültürünün asırlar boyunca oluşumu, anahtar pratiklerin biçimlendirilip nesilden nesle aktarılmasını içeren uzun bir süreçti ve dolayısıyla da onu anlamanın en iyi yolu onu bir eyleme benzetmek ve bu yüzden de eyleme uygun olan türden zaman anlayışıyla kavramaktı, ki Péguy'ye göre bu Bergson'dan esinlendiği anlamıyla bellekti.

Dahası, bu mesele yalnızca geçmişin nasıl inceleneneğiyle ilgili değildi ve pratik önemi büyüktü. Söz konusu olan yalnızca geçmişin nasıl bilineceği değil, onunla nasıl ilişki kurulacağıydı. Péguy'ye göre, sabit alışkanlıkların egemen olduğu bir yaşam ile edinilmiş ve katılaştırılmış formlara karşın kendini yaratıcı bir şekilde yenileyebilen yaşam arasındaki ayrım önemliydi. Alışkanlıkların egemen olduğu yaşam, kişinin geçmişi tarafından belirlendiği, içine işlemiş yerleşik formları yinelediği bir yaşamdı. Yaratıcı yenilenme ancak doğası gereği belirli bir zamansal derinliğe sahip olması gereken eyleme mümkündü. Bu türden eylemin daha derin bir geçmişte biçimlendirilmiş, ama "alışkanlıkta" olduğu gibi basit bir mekanik reproduksiyonla değil, daha çok gelenek ruhunun yaratıcı bir şekilde yeniden uygulanmasıyla biçimlendirilmiş formlara dayalı olması gerekiyordu.

Péguy'nin çağdaşlarının aklını karıştırmasının ve onu herhangi bir akıma dahil etmenin neredeyse olanaksız olmasının sebebini görebiliriz. Devrime ve Cumhuriyet'e gönülden inanan, Dreyfus yanlısı bu solcu sosyalist, kişinin eylemlerini Fransa'nın Katolik geçmişi de dahil olmak üzere bin yıllık geçmişinde temellendirmesi gerektiğinde ısrarlıydı. Öyleyse gerici midir yani? Ama o aynı zamanda, fikirlerine karşı olan dinci partiye tam da eski formları, monarşiyi, ruhban sınıfının egemenliğinin modası geçmiş formunu, geleneğin gelişmiş ve değişmiş olmasını göz ardı ederek tekrar dayatmak istedikleri için veryansın ediyordu.

Péguy'ye göre Fransa'nın bin yıllık geleneği Devrim'i içeriyordu. Bunun elit kurumların değil, Fransız *halkının* bir geleneği olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, daha az paradoksal gelir bu. Solun geçmişi unutulmaya mahkûm eden (nesneleştirici) bilime ve ilerlemeye inandığı, sağinsa Eski Rejim'in kurumlarına geri dönme mücadelesi verdiği bir siyasi alanda, Péguy'nin tek başına olması ve düşüncelerinin hem dostları, hem de düşmanları tarafından sürekli yerilmesi şaşırtıcı değildir.

Péguy'ye göre *fidélité*, yani geleneğe sadece geçmişe dönmeyi açıkça reddederek bağlı olmak, önemli bir kavramdı. Geri dönmek ihannetti, çünkü geçmişin yaratıcı süreğenliğinin yerine onun mekanik bir

reproduksiyonunu koymaktı. Alışkanlık sebebiyle eylemde bulunurken yaptığımız budur ve günümüzdeki alışkanlıkların yerine eski alışkanlıkları koymaya çalışmak anlamsızdır. Dahası, böyle bir değişimi gerçekleştirme girişimi, topluma biçimlendirilecek durağan bir nesne gözüyle bakmak anlamına gelir, ki bu tam da Péguy'nin kaçınmak istediği tavidir. Onun nihai yargısına göre, hem sol hem de sağ aynı yetersizlikten mustarıptır; ikisi de gerçekliği “aklın” yeni şablonlarına ya da eskiden denenmiş “gelenek” modeline göre düzenlemek istemişlerdir. Yaratıcı eylemde bulunan insanlara cazip gelememişlerdir.

Péguy'e göre bu türden, yaşayan, gerçek bir gelenekten esinlenmek, bir “mistik”ten etkilenmek anlamına geliyordu. Bu sözcük baştan beri epey karışıklığa yol açtı. “İdeal” kelimesini kullanmasının daha yerinde olacağı düşünülebilir. Ama Mounier'nin dediği gibi, Péguy bu ikinci terimi kullanmaktan çekindi, çünkü onun “de faire oublier que le spirituel est seul éminent réel” (tinsel tek yüksek gerçeklik olduğunu bize unutturması)²³ riski vardı. Bir başka deyişle, bütün geçerli ideallerin kökü derin bir gelenektedir, önceden yaşanmış bir yaşam tarzındadır zaten. Tarihe gerçekliği kenara iten veya onu tepeden biçimlendiren, yeni icat edilmiş bir plan gibi giremezler. Geçerli yenilik, bir geleneğin yeniden yaratımıdır. Péguy bu yüzden Cumhuriyet'i ve ardından sosyalizmi, Fransız halk geleneğinin yeniden ifadesi olarak, onunla yakından bağlantılı ve onun devamı olarak görebiliyordu.

Ama bu esinle başlatılan bir girişim yozlaşabilir, iktidar peşinde koşan bir parti ya da yeni bir sabit normlar ve alışkanlıklar düzeni tarafından ele geçirilebilir. O zaman “mistik” bozulup, Péguy'nin son derece aşağılayıcı bir şekilde “une politique” dediği şeye dönüşür. Dreyfus vakası özgürlükle ve adaletle ilgiliydi, ama sonra ulusal çıkarlara ilişkin kaygılar ve siyasi kollamacılık sebebiyle bir siyasi programa, yeni kısıtlayıcı kuralların (örneğin kiliseyle devletin birbirinden ayrılmasının dayatılmasının) dayanağına dönüştü.

Péguy sonunda bu gerilemenin kaçınılmaz olduğuna kanaat getirir. Dolayısıyla şu ünlü sözünü söyler: “Tout commence en mystique et finit en politique”: “mistik” olarak başlayan şey “politique”e dönüşür.²⁴ Daha genel bir inancın, yaratıcı insanların mekanikleşip rutinlere bağlanmalarının insan yaşamındaki temel bir eğilim olduğu, çünkü tinsel arterlerimizin zamanla sertleştiği inancının parçası haline geldi bu. Soyutlanmayı ve nesneleştirmeyi destekleyen modernitenin kendisi, bu sertleşmenin bir örneğidir. “Ce qui était pour nous, pour nos pères, un instinct, une race, des pensées, est devenu pour eux

[politicians] des propositions,... ce qui était pour nous organique est devenu pour eux logique.”²⁵ (Bizim ve atalarımızın gözünde içgüdü, ataların mirası, yaşayan düşünceler olan şeyler onlar [politikacılar] için önermelere dönüştü... bizim için organik olan şeyler onlar için mantıksala dönüştü.)

Péguy’nin inanca geri dönmesinin sebeplerinden biri, bu oldukça rahatsız edici içgörüydü. Ama bu geri dönüşü irdelemeden önce, onun düşüncesinin başka birkaç yönüne bakmalıyız.

Péguy’nin geleneği savunmasına, “ırk” gibi terimleri kullanması-na karşın sağcı olmadığını, örneğin Barrès’in yandaşı olmadığını görmüştük. Tam bir cumhuriyetçi ve sosyalistti. Ve Fransız Katolikliğinin bin yıllık geleneğini savunsa da dinci partiye üye olmadığı ve kural-ları, otoriteye itaati vurgulayan ve bedenle halka şüpheyile yaklaşan egemen Trento Katolikliğini benimsemediği de doğrudur.

Dolayısıyla Péguy bizi geçmişimizle ilişkilendiren ve onu sürdü-ren otantik eylemi özgürlük olarak görür. Kişinin benimsediği mistik tarafından etkilenme özgürlüğü, organize ve seferber olup da siyasi otorite tarafından kurallara uymaya zorlanmasına kıyasla en büyük özgürlüktür; siyasi otorite mistiği gerçekleştirme iddiasında bulunsa bile, “politique”in içine düşmüştür.

İkincisi, insanları etkilemiş böyle birçok mistik vardır. Péguy de birden çok mistikten etkilenmişti. Mounier onun dört taneden etki-lendiğinden bahseder: “antik [Yunan düşüncesine ve kültürüne duy-duğu sevgi], Yahudi [Yahudilere ve Musevilğe duyduğu hayranlık],²⁶ sosyalist, Hristiyan”.²⁷ Bu türden can verici ve çoktan ete kemiğe bürünmüş birden fazla ideal tek bir yaşama sığdırılabilir. Ve farklı bireylerle halklar evrensele ulaşmak için kendi tarzlarına, sadakatle kat edecekleri kendi yollarına sahiptir. Mounier’nin dediği gibi, “pour chaque homme, pour chaque peuple, suivre sa mystique ce sera dé-couvrir en lui son *genium*, sa vocation, puis leur garder une fidélité sans défauts, non parce qu’ils sont siens, mais parce qu’ils sont un appel vers une plus haute destinée”²⁸ (her insanın ve her halkın kendi *mistiğini* takip etmesi, kendi *dehasıyla* yolunu kendi içinde keşfedip, ardından da onlara sarsılmaz bir bağlılıkla, kendisine ait oldukları için değil, onu daha yüce bir kadere çağırdıkları için sımsıkı tutunma-sı anlamına gelecektir).

Elbette bu türden her idealin birbiriyle uyumlu olduğu anlamına gelmez bu. Ama, ki bu bizi üçüncü bir hususa getirir, sosyalist olan Péguy’nin tasarladığı ve nihai bir hedef olarak görmekten asla vaz-

geçmediği “cité harmonieuse” [ahenkli şehir] ideali böyle ideallerin, anlaşmazlıkları konusunda dürüst olan, ama asla güce ya da dışlama ya başvurmak zorunda kalmayan savunucularının arasındaki sadık bir işbirliğinin hedeflenmesi içerir.²⁹ Péguy’nin kendisi de farklı farklı görüşlere sahip kişilerden oluşan arkadaş çevresinde böyle yaşıyordu.

Dördüncüsü, bu son husustan anlaşılabilceği üzere, Péguy’nin teolojisinde cehenneme yer yoktur. Kurtuluş konusunda evrenselcidir o. Mounier’nin dediği gibi: “Aucun vivant, dans la cité harmonieuse, n’était étranger, ni les sages, ni les saints, des cultures périmées, ni mêmes les animaux... Il ne fallait pas qu’il y eût un absent au salut éternel.”³⁰ (Ahenkli şehirde, hiçbir canlı yaratık dışlanmıyordu, ne bilgeler, ne modası geçmiş kültürlerin azizleri, hatta ne de hayvanlar... Sonsuz kurtuluşu herkes yaşamalıydı.)

Bu farklılıklar göz önüne alındığında, Péguy’nin zamanının Katolik kilisesinin otoriter tarzından hiç hazzetmediği bellidir. Bergson’un eserleri *endekse*’ alındığında küplere bindi binmesine, ama verdiği karşılık *endeksi* ne kadar tuhaf ve absürd bulduğunu gösteriyordu.³¹

Kilisenin kural saplantısına, karmaşık küçük ve büyük kabahatler listesine ne kadar uzak olduğunu da görebiliriz: “Ce qu’on nomme la morale est un enduit qui rend l’homme impermeable à la grace” (Ahlak denen şey, insanı lütfâ duyarsız kılan bir örtüdür); “Rien n’est plus contraire à ce qu’on nomme (d’un nom un peu honteux) la religion comme ce qu’on nomme la morale... Et rien est aussi sot (puisque rien n’est aussi Louis-Philippe et aussi Monsieur Thiers) que de mettre comme ça ensemble la morale et la religion” (Hiçbir şey, [biraz utançla] din denen şeye, ahlak denen şey kadar uzak değildir... Ve hiç kimse [Louis-Philippe’le Mösyö Thiers hariç], ahlakla dini öyle birleştirecek kadar aptal değildir). Ve daha özlü bir şekilde: “La morale a été inventée par les malingres. Et la vie chrétienne a été inventée par Jésus-Christ.”³² (Ahlak hasta insanlar tarafından icat edildi. Hristiyan hayatıysa İsa tarafından icat edildi.)

Ve iyilikle kötülüğün tarihte birbirleri üzerinde nasıl muğlak bir etkide bulunduğunu pek güzel kavramış oluşu da şaşırtıcı değildir: “Ce qu’il y a de redoutable dans la réalité de la vie, ce n’est pas la juxtaposition du bien et du mal; c’est leur interpénétration, c’est leur mutuelle incorporation, leur nourriture mutuelle, et parfois leur étrange, leur mystérieuse parenté.”³³ (Hayatın gerçekliğindeki zorlu taraf yalnızca iyilikle kötülüğün yan yanılığı değildir; daha çok onların iç içeliğidir,

birbirlerini içermeleridir, birbirlerini beslemeleridir ve zaman zaman tuhaf ve gizemli bir şekilde birbirlerine benzer görünmeleridir.)

Bütün bunlar göz önüne alındığında Péguy'nin derin Katolik köklerine karşın bir dönemde kiliseye yabancılaşması şaşırtıcı değildir; ve Katolikliğe geri dönmesinden sonra, inanç değiştirmeyen karısına destek olmak için bu süreci uzattı. (Karısına destek olmayı ibadet görevine yeğlemesi de pek Trento'ca değildi, ama Péguy bu adımı kolay atmadı ve ona pahalıya mal oldu.)

Yine de Péguy'nin “mauvais sujet” olmasına karşın Katolikliğe geri dönmesi pek şaşırtıcı sayılmaz. Katolikliği asla bırakmamıştı bir bakıma. Péguy farklı dönemleri ilişkilendiren bir yaratıcı eylem zamanını arzuluyordu, ama insanların buna ulaşmayı başaramayacaklarının, mekanikliğe ve alışkanlıklara, geçmiş tarafından belirlenen, ama artık onunla canlı ilişki içinde olmayan dakik şimdiki zamana görünüşe göre kaçınılmaz bir şekilde yöneceklerinin gayet farkındaydı. Bütün bunlar Hristiyanca bir sonsuzluk fikrine işaret ediyordu. Platoncu ya da Plotinosçu nosyona, zamanın ötesindeki bir sonsuzluk nosyonuna değil, içindeki tüm anların aynı hareketin içinde yeniden birbirine bağlandığı bir kurtarılmış ya da derlenip toparlanmış zaman olasılığına. Péguy'de (ikinci) inanç değişikliğinden önce eksik olan şey umuttu belki de ve onun sonradan umudu en yüksek erdemlerin arasında görmesi şaşırtıcı değildir.³⁴

Bu ebediyete Tanrı'yla, ama kilise aracılığıyla birlik kurarak ulaşacağımız nosyonu da oldukça Katoliktir. Birçok ortaçağ katedralinin revaklarındaki gibi, inançlıları yerel azizleri aracılığıyla Meryem'e, İsa'ya ve Tanrı'ya bağlayan zincir imgesi kullanılır.

“Nul n'est aussi compétent que le pécheur en matière de chrétieneté. Nul si ce n'est le saint. Et en principe, c'est le même homme... Le pécheur tend la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur, Et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils font une chaîne qui monte jusqu'à Jésus, une chaîne de doigts indéliables... Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main.”

(Hristiyanlık konusunda kimse günahkâr kadar bilgili değildir. Aziz hariç kimse. Ve prensipte ikisi aynı kişidir... Günahkâr elini azize uzatır, çünkü aziz ona yardım etmek için elini uzatmıştır. Ve ikisi birlikte, birbirleri sayesinde, biri diğerini çekerek, İsa'ya kadar yükselen bir zincir oluştururlar, ayrılamaz parmakların zincirini... Hristiyan olmayan kişi, elini uzatmayan kişidir.)

Ve daha sonra,

“On n’est pas chrétien parce qu’on est à un certain niveau moral, intellectuel, spirituel même. On est chrétien parce qu’on est d’une race *remontante*, d’une certaine race mystique, d’une certaine race spirituelle et charnelle, temporelle et éternelle, d’un certain *sang*.”³⁵

(Kişi ahlaki, entelektüel veya hatta tinsel açıdan belirli bir düzeyde olduğu için Hristiyan olmaz. Kişi *tekrar yükselen* bir ırka, tinsel ve dünyevi, geçici ve sonsuz bir mistik ırka mensup olduğundan Hristiyan’dır; bir başka deyişle, *kanı* sebebiyle.)

“İrk” ve “kan” kelimeleri sonradan epey yanlış anlamaya yol açtı, özellikle de Avrupa tarihinde kısa süre sonra olanlar düşünüldüğünde.³⁶ Ama buradaki kasıt, tinsel olanın her zaman bedenlenmiş olduğu ve bunun zamanı kat eden zincir içinde olduğu anlayışının, bedensel olanın vurgulanmasıdır. Bu anlayış, modern çağda bedenin dışlanması reddedişinin Péguy’nin Hristiyanlık inancını nasıl beslediğini yansıtır. Bu âdeta onun enkarnasyon inancıyla bulunduğu yol olmuştur.

Ve buradaki kritik konsept komünyonudur, “el tutuşmak”tır, yani azizlerin oluşturduğu, hepimizin bağlantılı olduğu birliktir.

4

Péguy’nin düşüncesinde, II. Vatikan’ın reformlarında merkezi hale gelen bazı temaları, özgürlüğün ve Tanrı’nın halkı sıfatıyla kilisenin ihyası, diğer inançlara açıklık ve benzeri temaları fark etmek güç değildir. Sahiden de burada etkilenme söz konusuydu. Konsilin entelektüel temelini atan önemli teolojik yazılardan birçoğu Fransa’dan çıkmıştı. Aklıma Congar, Daniélou, de Lubac geliyor. Başvurdıkları temel kaynaklar *kilise babaları*ydı; ama içinden çıktıkları, Katolik düşüncesinin ve duyarlılığının hâkim olduğu sosyal çevreye Péguy damgasını vurmuştu.³⁷

Dolayısıyla Péguy’nin yerleşik Katolik geleneğine, söz konusu vakada Trento Konsilinde tanımlanan, Devrim’in ve Restorasyonun ve 19. yüzyılın yaşattığı şoklarla değişen geleneğe yönelttiği eleştiriyi nasıl değerlendirmemiz gerektiği sorusu çıkar ortaya. Nihayetinde II. Vatikan’ın reformunu nasıl değerlendirmemiz gerektiği sorusuyla aynıdır bu.

Bu meseleye iki perspektiften yaklaşabiliriz. Bir yandan, burada Katolik Hristiyanlığının nihai olarak tamamen doğru anlaşılması he-definin söz konusu olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda mesele II. Vatikan'ın mı yoksa Trento'nun mu haklı olduğu ve/veya hangi açıdan haklı olduğudur. Ancak Péguy'yi inanca götüren yolu, onun hangi noktadan çıkıp nelerin içinden geçtiğini, tabir yerindeyse sıçradığı tahtayı açıklamak için giriştiğim bu tartışma ancak hangi noktada yanıldığı ya da haklı olduğu bakımından önemlidir.

Bunun arka planında, seküler tarihten tanıdığımız birçok tartışma yer alır. Örneğin *ilerlemeye* inananlar, bize bariz gelen bazı gerçekleri eski çağdakilerin görmesinin beklenemeyeceğini, çünkü onların bazı bilgilerden veya önyargısızlıktan vs. yoksun olduklarını savunurlar; öte yandan, geleneksel yöntemleri savunanlarsa şimdiki ahlaki yozluk halinde, en temel ahlak kuralları bile saldırıya uğrarken, gençlerin yitirilmiş şeyin değerini görmelerinin beklenemeyeceğini savunabilirler. Bir başka deyişle, arka planları ve perspektifleri epistemik açıdan ayrıcalıklı ya da eksik olarak, tek bir gerçeği görme konusunda iyi ya da kötü görüş noktaları olarak betimleriz.

Bu tür bir sorgulamayı anlayabilmemizi sağlayacak ikinci çerçeve, ortada bütüncü kavrayışların söz konusu olduğunu varsayar. İki taraf da tek bir mesele konusunda basitçe haklı ya da haksız değildir ve her biri kavrayışımızı artıran ve zenginleştiren yeni bir perspektif getirir. Mesele bu farklı kavrayışların birbirlerine nasıl uyduklarını görmektir ve bu konuda, bir kavrayışın arka planındaki toplumsal/entelektüel/tinsel bağlamı görmek oldukça aydınlatıcı olabilir.

Buradaki meselenin, Hristiyanlığın yakın ya da uzak geçmişte (veya 19. yüzyılda, hatta bugün bazı kiliselerde) bir “altın çağ” mı yaşadığına, yoksa onları farklı, bütüncü ama net bir şekilde derecelendirilemez yaklaşımlar olarak mı görmemiz gerektiğine ilişkin, önceki altbölümdeki irdelemelerle yakından bağlantılı olduğunu görebiliriz.

Hangi varsayımda bulunmalıyız? Basitçe seçim yapabileceğimizi sanmıyorum. Gerçeklik daha karmaşıktır, ama ikisinde de doğruluk payı olduğu açıktır. Péguy'nin bazı konulardaki görüşlerinin daha önceki yerleşik inançlarla çeliştiği ve II. Vatikan'ın, I. Vatikan'ın egemen fikirlerini, örneğin özgürlüğün önemine, demokrasinin değerine, insan haklarının merkeziliğine, diğer inanç gelenekleriyle ilgili yargılara vs. ilişkin fikirlerini değiştirdiği barizdir. Ama bu, Katolik inancının bu iki tarihsel formunun arasındaki ilişki hakkında ne düşünmemiz gerektiği sorusunun yanıtını vermez.

IX. Pius demokrasi ve insan haklarının Hristiyanlıkla uyumsuz hatta inancın gelişimine elverişsiz sosyal bağlamlar oldukları konusunda yanılıyordu. Ama bu, 19. yüzyılda demokrasiye şüpheyile yaklaşan Katoliklerin onun tehlikelerini ve zayıflıklarını 20. yüzyılın çocukları olan ve demokrasiyi çeşitli korkunç tiranlık formlarına karşı savunmak zorunda kalmış olan bizlerden daha net görmedikleri anlamına gelmez.

“Hatalı olanların hakları yoktur” gibi genel ilkeleri akıl karışıklığının ürünü ve tehlikeli olarak görüp kötölemekte ve onların meşrulaştırdıkları sansür tarzlarını reddetmekte haklıyız, ama bu tinsel bağlılık disiplininin belirli koşullarda büyük değer taşımayacağı anlamına gelmez.

Veya doktrinle ilgili olmayan bir meseleyi ele alırsak: Oruç tutmak ve cuma günleri et yememek gibi bazı kaçınma davranışlarının bir kurallar bütününe dahil edilerek zorunlu kılınması boğucuydu ve buna karşı çıkılması gerekiyordu; ama Eamon Duffy’nin etkili bir şekilde savunduğu gibi,³⁸ bu kolektif kaçınma eylemlerinin kilise hayatından silinmesiyle birlikte önemli bir şeyi yitirmediğimiz anlamına gelmez bu.

Örneğin günümüzde Hristiyanların, cehennemın ve Tanrı’nın gazabının çok az hissedildiği ve belki de hiç anlaşılmadığı bir çağdan mücadele ederek çıkmaları gerekiyor. Ama nesneleştirmenin ve bedenden soyutlanmanın egemen olduğu, ölümün anlamın altını oyduğu vs. bir dünyada yaşıyorlar. Enkarnasyonun verebileceği anlamı geri kazanmak için mücadele etmemiz gerekiyor. Ama örneğin Jonathan Edwards üç yüzyıl önce, Tanrı’nın gazabının güçlü olduğu, zorluğun Tanrı’nın evrensel sevgisini lâıykıyla kavrayabilmek olduğu bir dünyada yaşıyordu. Bu farklılığa polemikçi bir tavırla yaklaşılabilir ve bu dünyalardan birinin tamamen doğru, diğerininse tamamen yanlış olduğuna hükmedilebilir. Ya Edwards’ı eski bir tarzda kısıtlı kaldığı için ya da kendimizi inancı sulandırdığımız için eleştirebiliriz.

Ama meseleye başka bir açıdan da bakabiliriz. Geçmiştekiler de, bizler de resmin tamamını kavramış değiliz. Tanrı’ya yabancılaşmamızdaki ve onun bizi geri döndürme eylemindeki tüm faktörleri hiçbirimiz asla tek başımıza kavrayamayız. Ama tarihte birçoğumuz bu dramın şu ya da bu yönünü yoğun bir şekilde hissettik. Birlikte onu herhangi birimizin tek başına yaşayabileceğinden çok daha dolu yaşayabiliriz. Hemen polemik silahlarına sarılmak yerine, tek başımıza asla çıkaramayacağımız bir sese, onu anlamaya çalışmasak belki de tınlayışını asla duyamayacağımız bir sese kulak verebiliriz. Bu nezaketi, onu

bize asla göstermeyecek olan (Jonathan Edwards gibi) insanlara göstermemiz gerektiğini göreceğiz; bu açıdan belki de son iki yüzyılda gerçeğe biraz yaklaştıysak da, bunun geçmişteki örneklerini Hristiyanlık tarihinde de bulabiliriz kesinlikle. İnancımız Hristiyanlığın doruğu olmasa da, yoz bir versiyonu da değildir; son 20 yüzyılı (ve hatta bazı açılardan daha öncesini) kapsayan bir söyleşiye açık olması gerekir.

Bu bizi muazzam ve çetin bir hermenötik meseleler öbeğiyle karşı karşıya bırakır elbette: Farklı yaklaşımların birbiriyle bağlantısı ve kapsayıcı gerçeğe ilişkin meselelerle aralarındaki ortak ilişkiler nedir? Bu meseleler yaşamlarımızda hep varolacak; onların güvenli bir otorite sayesinde (bu ister İncil olsun, ister Papa) nihayet kenara itilebilecekleri inancı, tehlikeli ve zararlı bir illüzyondur.³⁹

Bu parçalı ve güç söyleşinin işaret ettiği şey Azizler Birliği'dir* Bunu yalnızca kusursuzlaşmış, kusurlarını geride bırakmış insanlardan oluşan bir birlik olarak görmüyorum; daha çok bütün bu yaşamların, Tanrı'ya giden güzergâhların tamamının birliği olarak görüyorum. Azizlerin yaşamları üzerinden sürekli anlatıp durduğumuz güzergâhlardır bunlar. İhanet anlarını bile içerirler; örneğin İncil'de Petrus'un İsa'yı inkâr etmesinin öyküsü anlatılır. Bu reddediş, Petrus'un daha sonraki yaşamı tarafından telafi edilmez. Ama Tanrı öyle bir tepki verdi ki, Petrus'un horozun ötüşünü duyunca hissettiği derin keder, onun Pentekost'tan sonraki havarilik yaşamına doğru atılan bir adım oldu. Tanrı bu olayı bile kutsallığa götüren bir sıçrama tahtası kıldı ve bu anlamda o, Petrus'un azizlik yaşamının temel bir parçasıdır.

Güzergâhlar yalnızca günahlardan ibaret değildir. Güzergâhım iyisiyle kötüsüyle tarihsel bir düzende gömülü olmamı ve Tanrı'nın düzenine giderken bunun içine girip çıkmamı kritik bir şekilde içerir. Evrenin sonu, birbirinden çok farklı manzaralara ve tehlikelere sahip olan bütün bu güzergâhları bir araya getirmelidir.

Bu da bize nihai gerçek meselesinin güzergâh farklılıklarını dışlamasına izin vermemek için ikinci bir sebep sunar. Mesele farklı farklı insanların ve çağların karşılıklı anlayışa ve zenginleştirmeye dayalı bir birliği olarak kilisenin hasarlı ve sınırlı olması; kişilerin kendi gerçeklerine temelsizce, körü körüne inanmaları sebebiyle (ki bu tavır sapkınlık denmeyi hak eder) bölünmüş olmasıdır.

Communio sanctorum: Ölü ya da diri Kilise üyelerinin cennetteki, yeryüzündeki veya araftaki manevi birliği-y.n.

İnanç değişikliği yaşayan çağdaşların duyduğu hisse, yerleşik düzenin dışına çıkmak gerektiği hissine verebileceğimiz iki anlamı tasvir ettim. Biri bizi mükemmel tarihsel düzeni aramaya yöneltir; diğeryse bizi böyle herhangi bir düzenin ötesine geçebilecek bir diyaloga teşvik eder. Buradaki hedef eski bir formüle geri dönmek değildir. Bunlardan birçoğu şüphesiz ilham vericidir ve eski modellerin taklit edilmesi unsuru her zaman olacaktır; ama günümüzdeki Hıristiyan hayatı, Tanrı'ya yönelik mevcut düzenlerin ötesine geçmenin yeni yollarını kaçınılmaz bir şekilde ve haklı olarak arayıp bulacaktır. Zamanımızı Hıristiyanlık bağlamında anlamak, içinde yaşadığımız labirentsi bölgeden, onun çalılarıyla yolsuz kırlarından geçip Tanrı'ya götüren bir yolu keşfetmiş öncülerin açtığı bu yeni patikaları ayırt etmektir kısmen.

5

Péguy ana örneğimdi, ama aslında Batı modernitesinin yeni güzergâhları öncülerle doludur; kimilerinin (örneğin Dostoyevski'nin) yolları edebiyattan geçer, kimileriniyse bu bölümde ele aldık; bahsedilmeyecek kadar çok sayıda olan başkaları da vardır. Ama önde gelen bir başka figürü, Gerard Manley Hopkins'i kısaca irdelemek istiyorum.

Hopkins yeni ve şaşırtıcı bir güzergâhın gerçekten çarpıcı bir örneğini sunar. Péguy gibi o da modern, daha doğrusu post-romantik durumdan yola çıkar. Disiplinli araçsal aklı merkeze almış bir kültürde insan yaşamının daraltılıp indirgenmesi tehdidini yoğun bir şekilde hissediyordu. Etrafımızdaki doğal dünyayı ve aynı zamanda, yaşamlarımızdaki daha yüksek bir boyutla bağımızı yitiririz. Hopkins bu konuda, çağının önemli bir düşünce ve duyarlılık akımıyla örtüşüyordu; Ruskin gibi o da o çağın dünyanın güzelliğine ilişkin algısını yitirdiği ve bunun bir ekonomik sömürü sistemiyle yakından ilişkili olduğu kanısındaydı. Ama aynı zamanda Pater gibi, çağdaş yaşama estetik boyutu geri getirme arayışındaydı.

Ayrıca sanatın, özellikle de şiirin bu geri kazanışın anahtar bir unsuru olduğu yönündeki post-romantik sezgiyi paylaşır. Şiirin önemini kavramanın bir yolu, Almanya'daki romantik kuşağın düşünürlerinden, örneğin Hamann'la Herder'den esinlenen Schlegel biraderlerden ve Novalis'ten kaynaklanan bir dil kuramından geçiyordu.

Onların şiir anlayışı, dilin yapıcı güce sahip olduğu hissinden doğar. Hamann'la Herder'in, sözcüklerin yalnızca zaten deneyimlediği-

miz şeylere işaret etmekle anlam kazanmadıkları fikriyle başlar. Tam tersine dil, sözel ifade, şeylerin bizim için yeni bir modda, bir farkındalık ya da düşünce (Herder'in deyişiyle "Besonnenheit") tarzında var olmalarına yol açar.

Sonra 1790'ların yazarları bu fikri yeni bir şiir anlayışına dönüştürürler. Sıradan konuşmanın büyük bölümünde, sözcükler gerçekten de eski, işaret etme anlayışına göre işlevde bulunur gibidir. Dilin kendisinin dünyayla genel ilişkisini unutup, örneğin "el", "sopa", "su" gibi sözcüklerin yalnızca zaten bildiğimiz şeyleri simgelediklerine kolayca inanabiliriz. Ama daha yüksek şeyler, "sonsuz" ve "görünmez" söz konusu olduğunda durumumuzun farklı olduğu açıktır.

Bu belki de en açık şekilde onların "sembol" doktrininde ortaya çıkar. Sembolün kritik yönü, bir alanı yalnızca onun sergilemesiydi; "belirli anlamların bizim için var olmasını yalnızca onun sağladığını" da söyleyebiliriz. En yüce şeyler, Tanrı'yla, sonsuzla, en derin duygularımızla ilgili şeyler ancak sembollerle ifade edildiklerinde bizim için düşünce ve telakki nesnelere dönüşebilirler. "Sonsuz nasıl yüze çıkarılabilir, görünür (Erscheinung) kılınabilir?" diye sorar A. W. Schlegel. "Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen" (ancak sembolik olarak, resimlerle ve işaretlerle) diye yanıt verir. Bunu şiir başarır: "Dichten... ist nichts anderes als ein ewiges Symbolisieren: wir suchen entweder für etwas Geistiges eine äussere Hülle oder wir beziehen ein Äusseres auf ein unsichtbares Inneres."⁴⁰ (Şiir... daimi bir simgelemekten başka bir şey değildir. Ya tinsel bir şeye dışsal bir kılıf ararız ya da dışsal bir şeyi görünmez bir içle ilişkilendiririz.)

Dilsel varlıklar olmasak deneyimleyemeyeceğimiz şeyleri kabaca düşünürsek bu yüksek, "görünmez" şeylerle neyin kastedildiğini daha iyi anlayabiliriz. "Ruh"u (Ruach, Pneuma) ele alalım. Konuşmayan hayvanlar olarak kalsak bile rüzgâr bizim için var olacaktı; ondan korunmaya çalışabilirdik. Nefes almayı da sürdürecektik, koşarken soluk soluğa kalacaktık.

Ama ruh? O armağan, o coşku, o daha yüce ve daha dolu bir şeye ulaşma gücünün başlangıcı için aynı şey geçerli olmazdı. Kıyaslanamayacak kadar ulvi olanın gücüne ilişkin bu his, bizim için ancak ismiyle biçimlenir. Ruh, dünyamıza dil yoluyla girer; tezahürü dile bağlıdır. "Ruh" terimi, Schlegel'in kastettiği anlamda bir semboldür. Ve bu sözcüklerin tedavüle girmesini sağlayan dil kullanımları yukarıdaki alıntıda "Dichten" denilen şeydir, şiirin yaratılmasıdır.

Bu yaklaşıma göre, şiirde edimsel (*performative*) bir yön vardır; semboller yaratmakla yeni anlamlar oluşturur. Şiir dünya yaratma potansiyeli taşır; 1790'lardan günümüze dek gelen şiir anlayışı budur.

Şiir sanatını bu şekilde anlamak bir kategori değişikliğini beraberinde getirir ve bu yeni olasılıklar açar. Tekrar "Ruh"u (*Spirit*) düşünün: dünyamıza İncil'le ve onunla bağlantılı metinlerle ve deyişlerle girer; gerçekliği anlatıyla ve doktrinle sabitlenmiştir. Yeni şiir sanatı İncil'in, örneğin İsrail halkının zaten bildiği ve önceden kaydedilmemiş olayların basit bir anlatısından fazlası olduğunu gösteren düşünümsel bir hamleye işaret eder. Bu olayların dille açığa çıkarılma ve biçimlendirilme tarzına işaret eder. Modernitede oldukça tipik olan bu düşünümsel yönelim, farkındalığın koşullarının farkındalığını, "Görünmez" in açığa vurulmasını beraberinde getirir.

Böylece ortaya birçok olasılık çıkar. Düşünümsel farkındalık öznelciliği ve aşkınlığın çöküşünü getirebilir, ama getirmesi şart değildir. Uç noktada öznelcilikle bakıldığında, dildeki tezahürler dilin etkilerinden ibaret olarak görülebilir. Şairin uygun sözcüğü bulma çabası, dilin ötesindeki bir gerçekliğe sadık kalma girişimi olarak görülmez. Spektrumun bir başka noktasındaysa bu dil, dili aşan ama hâlâ oldukça dünyevi olan bir şeyi tanımlama çabası olarak görülür. Şair insan doğasını ya da insanlık durumunu açıklar. Diğer uçtaysa, orijinal idrakin tamamı korunur: Dilimiz Tanrı'yı ya da insanlığı aşan başka bir şeyi ifade etmeye çabalar.

Modern şiir sanatının düşünümsel yöneliminin birinci, öznelci yaklaşımı içerdiğinin ya da onu kaçınılmaz olarak desteklediğinin varsayılmasına fazlasıyla sık rastlanır. Oysa bu şart değildir. Önceki bir bölümde savunduğum gibi, post-romantik şiir sanatının yeni "ince" dillerinde kritik olan şey, ontolojik bağlılıkların bir şekilde askıya alınmasını ya da muğlaklaştırılmasını mümkün kılmalarıydı. Şairin yukarıdaki spektrumda kendini nerede konumlandığı belirsiz kalabilir. Bir başka deyişle, ontolojik bir belirsizliğe mahal vermek, dilinin semantiği şiirsel eserin içinde inşa edilen bu modern şiir sanatının doğasında vardır. Dile birden fazla anlam *atfedilebilir* ve bunlar aşkına yönelik en güçlü bağlılıktan en öznel, en insani hatta dil merkezli bir bağlılığa dek uzanabilir. Bunu 19. yüzyılda Wordsworth'ün şiirlerine verilen tepkide görebiliriz.⁴¹

Bu belirsizlik mümkün kılınır, ama şart değildir. Yeni bir şiirsel dil, İbrahim'in Tanrısı'na geri dönmenin yolunun bulunmasına yarayabilir. Ve Hopkins'te (daha sonra da örneğin Eliot'da) görülen bu-

dur. Böyle bir durumda şiir, Seamus Heaney'nin öne sürdüğü gibi, çifte kaynağa sahiptir.⁴² Bir yandan, Eliot'ın ifadesiyle, yoğun ama akıl karıştırıcı hislerin yol açtığı “şiddetli rahatsızlığı” geçirmek için şiirsel imgelerin deneyimleri dile getirmeye çalıştıkları söylenebilir; öte yandansa, Tanrı'nın geleneğin biçimlendirdiği teolojik bir dil tarafından zaten ifade edilmiş olan eylemini anlamlandırmaya, bir kez daha deneyimsel açıdan gerçek kılmaya çabalarlar. Şiirde ifade edilen nihai kavrayış bu ikisinin kaynaşımıdır ve ikisini de dönüştürür; yani deneyime daha derin bir anlam verilir ve Tanrı'nın eseri yeni bir tür deneyimsel gerçeklik kazanır.

Hopkins iki erişim tarzına şiirin farklı bölümlerinde yer verir bazen; bazı sonelerinde sekiz mısıralı bir kıta deneyimi ifade ederken, bir diğeri bunu doktrinle bağdaştırmaya çalışır. Kaynaşım tamamen başarılmıyorsa, şiir eksik kalır; sekiz mısıralı kıtanın imgeleri coşkun bir teolojik kavrayış vasıtasına dönüştüğündeysen şiir muhteşem bir etki uyandırır... örneğin “Windhover”da (Kerkenez) görüldüğü gibi.

Bu post-romantik bağlamda dille ilgili söylemlere dönersek, normalde kullandığımız dilin yavanlaştırıldığından, içinin boşaltıldığından yakınılır sık sık. Yani çağımızda dilin gündelik kullanımında, sanki dilin tek işlevi araçsalmış, zaten tanınmış unsurları ifade etmekmiş gibi görünür. Dilin yapıcı, ifşa edici gücü tamamen kenara itilip göz ardı edilir, hatta reddedilir. Dil kullanımına ilişkin bu anlayış, şeylere ve hatta birbirimize tamamen araçsal yaklaşmamıza yol açan bir tavırla bağlantılıdır.

Bundan *dilin* yavanlaşması ya da yoksullaşması olarak bahsedilir sık sık ve kastedilen şey yalnızca dilin (bazı) kullanıcıları tarafından gerektiği gibi anlaşılması değildir. Burada bahsettiğim dil anlayışı da bir sebeptir. Dilin yapıcı kullanımı sayesinde (buna Şiir diyelim), daha yüce veya daha derin bir şeyle (bu ister Tanrı olsun, ister insan doğasının derinlikleri, arzu, Güç İstenci vs.) dil aracılığıyla temas kurarız. Şiir edimsel güce sahip bir olay, temas sağlayan ve bir şeyleri ilk kez belirgin kılan sözcükler olarak görülebilir. Ama bu olay nedir?

Yukarıda gözden geçirdiğim en öznelci yaklaşımların dışında, şiir nesnel bir yöne de sahiptir: Dili aşan bir şey serbest kalır, açığa vurulur. Ama şiirin kaçınılmaz şekilde öznel bir yönü de vardır. Bu gerçeklik bu dili konuşan, bu duyarlılığa sahip olan, önceki konuşmalar ve deneyimler sayesinde hazırlıklı olan bizler için açığa vurulmuştur. Böylece bu yeni söz bizde/bizim için etkili olur; sözcüğün yaptığı şeyi

sergilemesi de aynı zamanda bizimle ilgili bir olaydır; mesele bundan fazlası olsa da... Prensipite herkesi *etkileyebilir*, ama ancak onun etkili olabileceği dil ve insani anlamlar çerçevesi içine sokulduklarında. Shelley'nin modern şiirin aracılığından bahsederken kullandığı “incelikli dil” teriminin anlamı budur. Eski şiirlerin yerleşik kamusal anlamlar (Varoluş Çemberi, Kutsal tarih vs.) tarafından garantilenen göndermelerinin tersine, modern şiir zaten tanınmış olan yapılara bel bağlamaz. Yeni yollar açar, yeni gerçeklikleri “özgür kılar”, ama ancak hitap edebileceği kişiler için.⁴³

Bu “şiirsel” dilin kırılğanlığına yol açan da budur. Tını yoluyla sergilenen şey algılanmaz hale gelebilir. Dil ölebilir, yavanlaşabilir, rutinleşebilir, düşünmeden başvurulan cansız bir metafor gibi faydalı ve sıradan bir gönderme aracına dönüşebilir. Bunu geleneksel dinsel dilde ve onun tersinde de görürüz. Ters, dilin süregelen ve sürekli yenilenen gücüdür ve canlı dinsel gelenekle sürdürülebilir. İmanlılar nesiller boyu “Gel Kutsal Ruh, kalplerimize esin ver” diye dua ederken, anlamın doluluğunu sürekli yenilerler. Ama aynı dualar cansız, rutin hale gelebilir; insanlar onları duygusuzca okuyabilirler/söyleyebilirler; veya bu dualar aslen sahip oldukları ifşa etme gücüyle pek ilgisi bulunmayan bir rahatlık halesiyle, aileyle, soyla ve geçmişle bağlarımızın verdiği aşinalık duygusuyla çevrelenebilirler.

Eskiden ibadet eden kişideki bir eksiklik sayılan bu cansızlığın, bu rutinin sebebi bu yeni dil anlayışının ışığında dilimizde bulunabilir bundan böyle. Dil artık ideal bir kurallar bütünü olarak değil aramızda, burada ve şimdi, toplumumuzda tedavülde bulunan vasita olarak görülebilir. Otantiklik talebinin kendisi -ki özde moderndir- bizi yeni dillere, içimizde kendine bir karşılık bulabilecek dillere doğru iter gibidir.

Şiir geleneği göz önüne alındığında, şiirsel dilin gücünü yitirmesi tehlikesi görülür, tıpkı Shakespeare'in ve Kitabı Mukaddes'in metaforlarının gündelik dile yerleşip sıradanlaşması gibi; bir başka deyişle sıradan, rutin, gündelik, tanımlayıcı ve çıkarıcı-işlevsel konuşmayla şiirsel yaratının arasındaki farklılık kaybolabilir; birincisi ikincisini kendine katabilir. Edebi külliyatı göz önünde tutularak, büyük şiir sanatının tekrar etkili olabilmek için yeni bir bağlama ihtiyacı olduğu düşünülür; bir başka deyişle, etkili olmasını sağlayacak araçlar olabilecek çağdaş seslere ihtiyacı vardır. Yoksa gücünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Bu korku, dilin cansızlaşması ve tınısını yitirmesi korkusu modern kültürde defalarca ortaya çıkar ve sadece edebiyatla ilgili olarak da de-

ğil. Aynı şeyi örneğin Heidegger'da, boş ve konformist "Gerede" (boş konuşma) ile otantik konuşma arasına koyduğu karşıtlıkta da görürüz. Özde modern bir kaygıdır bu, çünkü dilin *şiiir* (Dichtung) potansiyeline ilişkin modern anlayışa ve bunun sonucu olarak, yaratıcı konuşma ile sıradan konuşma arasında ortaya çıkan ayrıma bağlıdır. Bu düşme korkusu ancak bu yüksek şiiir diline yönelimle birlikte ortaya çıkabilir. Dilin edimsel gücünü yitirmesinden korkulur. Bu korku modern şiiir sanatıyla yaşıttır. 1790'ların kurucu düşünürleri tarafından ifade edilmişti ve o zamandan beri, yeni bir şiiirsel yaratının *düşüşü* tersine çevirebileceği umuduyla birlikte tekrar tekrar ortaya çıktı. Mallarmé'nin Edgar Allan Poe'ya, "donner un sens plus pur aux mots de la tribu"⁴⁴ [güruhun sözlerine daha saf bir mana vermek] işini üstlendiği için saygı gösterisinde bulunmasının sebebi buydu. Dilin yozlaşma, kirlenme, otantiklikten çıkma tehlikesiyle sürekli karşı karşıya olduğu kaygısı tekrar tekrar belirir. Onu 20. yüzyıl başında, Karl Kraus'ta ve George Orwell'da farklı şekillerde görürüz. Sanat dünyasında bu çöküşe, banallığe ve boş duygusallığa geçişe bir isim bulunmuştur: *kitsch*.

Ama dilin bu kırılğanlığının bazı özellikleri 20. yüzyılda özellikle temalaştırılmıştır ve Hopkins'e göre kritik önem taşıyorlardı. Şairin yaratıcı ve kâhin olduğuna ilişkin orijinal romantik fikir, ortada monolojik, tek taraflı bir yaklaşım olduğunu düşündürebilir. Gerçekten önemli olan tını, şairin ruhunda ya da varlığında olandır. Ama şiiirin giderek daha çift taraflı, diyalojik olarak görülmesi (ki buna Hamann'ın, Herder'in ve Humboldt'un kurucu kuramlarında rastlanır) giderek ön plana çıkar ve önemli olan tınların, konuşmacıyla dinleyiciyi, yazarla okuyucuları ve nihayetinde (belki de) koca toplulukları birbiriyle bağlantılandıran tınlar oldukları barizleşir. Şairler seslerini duyuramayabilirler, ama yazmanın hedefi başkalarına ulaşmak ve açığa vurulan ya da özgürleştirilen *varlıkta* bir araya gelmesini sağlamaktır.⁴⁵

Tek şiiirsel Sözcük'te odaklanılması, "ben" in izolasyonuna paraleldir. Nasıl monolojizmin ardında kısmen doğru bir görüş varsa (tek bir şair yaratır), tek bir sözcükte odaklanılmasında da doğruluk payı vardır. Yenilenmiş edimsel güce geçiş kritik bir anda, tek bir sözcükle bile gerçekleştirilebilir. Biraz neolojizm ya da yeni bir ifade, yeni bir dilin gücünü kendinde toplar gibidir; örneğin Hopkins'in "içmanzara" (*inscape*) sözcüğünü düşünebiliriz.

Ama bir sözcükle gerçekleştirilen ve edimsel gücün bu dünyada faal olabilmesinin arka planını teşkil eden bu çığır açışın ancak başkalarıyla, göndermelerle, dualarla, sorgulamalarla mümkün olduğunu

gördüğümüzde, bu yaklaşımın eksikliği ortaya çıkar. Nasıl tını yalnızca tek şairde değil, şair ile bir *sen* (*Thou*) arasında ortaya çıkıyorsa, bizi etkileme gücü de tek bir sözcükte ya da ifadede (deyim yerindeyse) patlamasından önce birçok faktöre bağlı olarak birikir. Tıpkı bütün bir şiirin ancak bağlamlararası ortam sayesinde içimizde tınılayabilmesi gibi... Ve bu ortamı, klasik eserlerin bizim için yaşamayı sürdürdrebilmeleri amacıyla sürekli yeniden oluşturmaya çalışırız.

Anlamlar zincirindeki anlam: Burada Saussure'ün basmakalıp gözleminin, her terimin anlamının içinde yer aldığı ayrımlar yumağına bağlı olduğu gözleminin çok ötesinde bir şey vardır. “Dans la langue, il n’y a que des différences et pas de termes positifs.”⁴⁶ (Dilde pozitif terimler değil, ayrımlar vardır yalnızca). “Kızıl” ya da “lal” nosyonları olmasa, “kırmızı” sözcüğü farklı bir anlama gelirdi. Burada bir sözcüğün yeni bir alanın açılmasına, yeni bir gerçekliğin açığa vurulmasına, gizli ya da yitirilmiş olanla bağlantı kurulmasına yaramasından bahsediyoruz. Ve bu güç ancak koca bir bütünleyici anlamlar arka planı sayesinde ortaya çıkabilir ki bu arka plan da yeni sözcüğün ortaya çıkmasıyla birlikte değişir.

Bu meseleyi, dilin post-romantik gelenek uyarınca restorasyonu meselesini formüle etmenin bir yolu daha vardır, ki bunun da bu anlam holizminin ışığında değerlendirilmesi gerekir. Kabala’dan esinlenilmiş *isim* temasıdır bu. Âdem’in başlangıçta konuştuğu dilde sözcükler belirttikleri gerçekliğin doğasına sahip oluyorlardı. 20. yüzyılda örneğin Adorno ve Benjamin bu temayı ele almışlardır.

Modern dildeki yozlaşmış ve yetersiz olan şey yalnızca, Saussure’ün ifade ettiği gibi, sözcüklerin “motivasyonsuz” olmasıymış, yani artık bir hayvana “köpek” denmesi için, ona “chien” ya da “Hund” denmesinin sebepleri dışında bir sebep bulunmamasıymış gibi görünebilir. Ama şiirin, gerçekliği bu anlamda “temsil eden” tek tek sözcükleri yeniden icat edebileceğini düşünmek saçma olur. Ancak eğer burada şiirsel imgenin tamamının söz konusu olduğunu görürsek, önemli bir husus ortaya çıkar. Hopkins “Windhover”da Kerkenez’in uçuşunu tek bir sözcükle değil, şiirinin diksiyonu, ritmiyle ve sözcükleriyle hissettirir; bunun da ötesinde, Tanrı’nın eylemini az çok hissettirir.

Yani bu dil ve şiir anlayışına ilişkin üç mesele veya belki de aynı meseleyi ifade etmenin üç yolu vardır: (1) dilimiz kurucu gücünü yitirmiştir ve bu ona geri kazandırılmalıdır, (2) bu gücün yitirilmesi, etrafımızdaki gerçekliklerle araçsal olarak başa çıkabileceğimiz ama derin anlamlarının, varoluşlarının arka planının, onlarda ifade bulan

yüksek gerçekliğin göz ardı edilmiş ve görünmez halde kalacağı anlamına gelir; bir başka deyişle, (3) dilimizin bu derin/yüksek gerçeklikte gömülü şeyleri *isimlendirme* gücünü yitirdiği anlamına gelir.

Ve elbette ki, (4) dilin bu yetersizliği bir varoluş yetersizliğinin, yaşamlarımızın indirgenmiş ve yavanlaşmış olmasının kritik bir yönüdür. “Ticaret her şeyi kuruttu; çalışıp didinmek sersemletti ve kuruttu...”⁴⁷

Hopkins’i bu bağlamda görmek istiyorum. İngiltere’ye yayılan sanayi şehri dünyasının çirkinliğini, “şeylerin *kirliliğini*”⁴⁸ derinden hissediyordu o. Hatta belki de fazla yoğun hissediyordu: Bu dünyaya ilişkin yargısı fazla topyekûn ve genelleyiciydi; çözümü bozulmamış doğada araması, panikle kaçmayı andırıyordu bazen. Her halükârda, sanayileşmiş İngiltere’nin iğrenç ve deforme edici ortamına (ki bu ortamın genişlemesinden [haklı olarak] korkuyordu) karşı kritik bir panzehir olarak gördüğü doğanın formlarıyla yakından ilgileniyordu.

Dünya nasıl olurdu, yoksun kalsa
İslaklıktan ve yabanılıktan? İlişmeyin onlara,
Ah ilişmeyin onlara, yabanılığa ve ıslaklığa;
Çalılar ve kırlar, siz çok yaşayın.⁴⁹

Doğal formlara odaklanmak, bu uygarlığın görmemizi giderek engellediği daha derin bir gerçekliği ortaya çıkarabilir. Bu gerçeklik birinci düzeyde, Hopkins’in anahtar terimleri olan “içgerilim” (*instress*) ve “içmanzara”yla ifade edilen şeydir. Buradaki temel fikir, çevremizdeki şeylerin varlığının basitçe atıl bir gerçek olarak değil, daha çok bir eylem olarak anlaşılması bağlamında Aquinas’ın yaklaşımını andırır. Her şeyin içsel bir gerilimi (içgerilimi) vardır ve her şey kendi uygun formunu (içmanzarasını) bunun sayesinde gerçekleştirip sürdürür. Burada Platoncu-Aristotelesçi fikirden, var olan her şeyin uygun bir formu olduğu fikrinden esinlenilmiştir elbette. Ama Duns Scotus’tan da esinlenen Hopkins bunun ötesine gitti. Herhangi bir şey, yalnızca türünün formunu paylaşmaz; kendine özgü içmanzarası, Scotus’un tabiriyle “bireyliği” (*haecceitas*), “bu’luğu” vardır. Hopkins bir şeyin “tekliğinden” bahseder. Bir ağaç hakkında yazarken, onun “içmanzaranın en basit ve en güzel tekliğiyle, belirgin bir şekilde topraktan yükseldiğinden” dem vurur. Bu bağlamda bir “kendilik”-ten de bahseder: “Kendilik, bir şeyin içsel tekliğidir”.⁵⁰

Hopkins'in şiirlerinin çoğunun şeylerin içmanzarasını *isimlendirdiği* söylenebilir. Onun şairliğinin yapıcı gücü bu gerçekliği ortaya çıkarır; belirli mevcudiyetlerin gücünü sergiler ve kutlar, şairin ünlü şiiri Kerkenez'deki gibi:

Bu sabah sabahın kulunu gördüm,
Günışığı krallığının veliahtını,
Şafakla beneklenmiş Şahin'i, altında
Yuvarlanan sakın havayı sürüyordu
Ve uzun adımlarla yukarıda,
Dalgalandan bir kanadın dizginini nasıl da cekiyardu
Vect halindel
Sonra buz pateninin tapuğu gibi
Kayarak yay şeklinde süzüldü: fırlayıp süzüldü
Bataklık rüzgârına karşı.
Kalbim gizleniyor
Bir kuşa heyecanlandı... anın başarısına, ustalığına⁵¹

Ama Hopkins bunun ötesinde bir şeye işaret etmektedir. Onun içmanzaraya ilişkin yoğun kavrayışının ardında daha kırılgan bir derinlik perspektifi, Tanrı'nın eylemine ve bizim nihai kurtuluşumuza ilişkin bir perspektif vardır. Her bir şeyin tekil varlığı, onun Tanrı'dan aldığı şeydir:

Şânıdır Tanrı'nın benekli şeyler
Benekli ineği andıran çift renkli gökler

Her şey, karşıt, özgün, azrak, tuhaf;
Ne varsa, hercai, çilli alan (kim bilir nasıl aldığını?)
Hızla, yavaşça, tatlılık, eksilik, göz kamaştırıcılık, danuklukla;
Tanrı babasıdır anın, güzelliği değişmez alan:
Övgüler ana.⁵²

Ve bir şey kendi tikel varlığına ancak Tanrı'yla ilişkisi içinde sahip olabilir. Bu kişisel varlıklar olarak bize uyarlandığında, ancak Tanrı'yla birlik halindeyken kendimiz olabileceğimiz anlamına gelir, ki bu da Tanrı'nın bizim için seçtiği tikelliği ayırt ettiğimiz, değerlendirdiğimiz ve seçtiğimiz anlamına gelir. Benlik "tatminle iç geçirir". Bunun alternatifleri kendi içimizde kapalı kalmaktır:

Öz mayası ruhun, sertleşen hamur gibi ekşir.
 Görüyorum ki yitmişler böyledir
 Ve var olmaktır onların cezası
 Terleyen benlikleriyle, benimki gibi,
 Ama daha kötüsü.⁵³

Gerçekten kendimiz olmamız bırakmayı, terk etmeyi, fedakârlığı gerektirir. Dolayısıyla İsa'nın yaşamlarımıza tamamen girdiği an (eğer ona izin verirsek) ölüm anımızdır. Batan *Deutschland*'ın güvertesindeki rahibeler bu yüzden “Ey İsa, İsa, çabuk gel,” diye dua ediyorlardı.⁵⁴ Ölüm ve diriliş ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. En korkunç yıkım, taze bir başlangıç olarak da görülebilir.

Köpüklü dalga, kar, nehir ve toprak
 Birbirine sürtünüyor: ama sen yukarıdasın,
 Sen, ışığın Orion’u;
 Mihraptan uzak avuçların tartıyordu değeri,
 Şehitlerin ustası: senin gözünde
 Fırtınada savrulan kar taneleri,
 Parsömen yapraklı çiçeklerdi, zambak sağanaklarıydı...
 Aralarına tatlı cennet serpilmişti.⁵⁵

Tanrı’yı asla bilemeyiz. Yaradılışın ardında yatan şey, asla doğrudan kavranamaz. Onun “seçilmiş sessizliği”⁵⁶ bizi doğruluğu kesin bilgiden yoksun bırakır.

Tahmin yürütürüz, Seni giydiririz, görünmeyen Kral,
 Varsaydığımız niteliklerle;
 Herkes kendi hayalinde yarattığı
 Bir gölgeyi oturtur senin koltuğuna.⁵⁷

Ama yaratısı sayesinde onun hakkında fikir edinebiliriz; yalnızca belirli şeylerin içmanzaraları değil, kozmos ve onun ardında olduğunu sezdiğimiz güç sayesinde. Claudel gibi Hopkins de evrenin ihtişamında Tanrı’nın gücünü yoğun bir şekilde sezer:

Dünya Tanrı’nın ihtişamıyla yüklü
 Sönecek, sarsılan folyodan dökülen kıvılcımlar gibi;⁵⁸

Ama bu içgörü, şeylerin içmanzarasının ötesine ilişkin bu daha derin perspektif kırılığandır. Bizi hayal kırıklığına uğratabilir ve Hopkins umutsuzluğa kapılmaya meyilliydi. Hayatının İrlanda'da geçirdiği son beş senesinde umutsuzluğu oldukça yoğun yaşamış gibidir.

Uyanınca karanlığın cöküşünü hissediyorum, gündüzü değil.
Ne saatler, ah ne karanlık saatler geçirdik
Bu gecel Neler gördün yüreğim; nerelere gittin!
Ve daha da fazlasını yaşamalısın, ılık geciktikçe.

Hıncılıym, hasetliyim. Tanrı'nın en derin hükmü
Acıyı tatmamı gerektiriyor: kendimi tattım;
İçimde inşa edilmiş kemikler, etim, konum lanetle dolu.⁵⁹

Hopkins bu zor zamanda, umutsuzluğa teslim olmayı reddetti: "Hayır, leş rahatlık, Umutsuzluk, senden beslenmeyeceğim." Mutlak bir kararlılıkla dua etmeyi sürdürdü: "Ey hayatın efendisi, köklerime yağmur gönder".⁶⁰

Péguy gibi Hopkins de modern bir müşkülattan yola çıkar ve sonunda o da kendini keşfedilmemiş bölgede bulur. Onun düşüncesi-nin geleneksel Hristiyanlıktan herhangi bir şekilde saptığı anlamına gelmez bu. Tersine, 19. yüzyıla 18. yüzyıl deizminden miras kalan ve önde gelen figürlerinden birçoğunun, Arnold ve Emerson gibi son derece etkili figürlerin kendi dönemlerine uyarladıkları bir gayrişahsi düzen dinine geçmeyi şiddetle reddeder. Aslında geleneksel Hristiyanlıkla yeniden bağlantı kurma arzusu Hopkins için merkezi bir kaygıydı ve onu önce High Church grubuna ve Traktarian hareketine yöneltti, sonra da Katolikliğe geçişinde motivasyon kaynağı oldu.

Çağının ruhuyla herhangi bir doktrinsel uzlaşmada bulunmayı reddeden Hopkins, Hristiyanlığın Tanrı'nın *yaradılış* eyleminin hedefi olarak komünyonu görmeye odaklanmasına kararlılıkla geri döner. Tanrı bizi yalnızca onun yaratısının kurallarına göre yaşayalım diye değil, sevgisine iştirak edelim diye de yaratmıştır. Çarpıcı olan şey Hopkins'in bu komünyon ereğiyle, tekil olanın tüm özgünlüğüyle tanınması arasındaki derin bağlantıyı tekrar ön plana çıkarmasıdır. Buna benzer bir bağlantı, Assisi'li Aziz Francesco'nun spiritüalizminde zaten belirgindi ve Hopkins'e esin kaynağı olan büyük Fransisken düşünür Duns Scotus tarafından açıkça ifade edilmişti elbette. Ama

Cizvit şair tamamen farklı bir bağlamda, zamanda ve mekânda engin olan evrenin daha şimdiden Platoncu-Aristotelesçi ortaçağ kozmos anlayışının ve boyutlarının epey dışına çıktığı 19. yüzyıl bağlamında bu bağlantıyı yeniler. Dolayısıyla Hopkins'ın Tanrı'nın tekil içmanzarada ve ölçüsüz bir evrenin ürkütücü ve çoğunlukla da yıkıcı eylemiyle çalıştığına ilişkin vizyonu oldukça emsalsizdi.⁶¹ Bu ancak zamanımızda ortaya çıkabilirdi; ama ortaya çıkması şart değildi kesinlikle. Şimdi anladığımız anlamda evrene verilen bu tepkide kaçınılmaz bir şey yoktur. Hopkins'e nadir bir kavrayış bahsedilmişti. Gittiği güzergâh birden çok anlamda çığır açıcudur.

Hem şair hem de Hristiyan olarak kat ettiği yol öyle ıssızdı ve o zaman için onaylanmaktan o kadar uzaktı ki, Hopkins sona ulaşamayacağını hissediyordu bazı anlarda.

kuşlar inşa ediyor... ben etmiyorum; hayır, ama çabalıyorum,
Hadımıyım zamanın ve uyandıran tek bir sözcük bile üretmiyorum.⁶²

Ama bir başka umutsuzluk anında, kendini yalnızca İrlanda'da değil, onu anlamamış olan kendi ülkesinde de yabancı hissetmesine hayıflanırken, biraz farklı bir ruh halindedir.

Ama yüreğimin ürettiği en bilge sözü
Karanlık cennetin afallatıcı yasağı engelliyor
Ya da cehennemin büyüü savuşturuyor onu.
Duyulmadan biriktirmek bunu,
Duyulunca umursanmamak, yola yalnız çıkmamı sağlıyor.⁶³

Bu duyulmayan sözün “biriktirilmeye” ne kadar değer olduğunu günümüzde görürüz. Hopkins de bunun farkındaydı ve bazı anlarda, beklemeye hazırды.

6

Bu bölümde edebi figürlere epey zaman harcadım, ama yeni güzergâhların sayısı çok daha fazladır. Charles de Foucauld, John Maine, Jean Vanier, Teresa Ana ve Thérèse de Lisieux⁶⁴ gibi, yeni dua ya da eylem yolları bulmuş birçok kişi de vardır. Ve bunlardan birçoğu halk tarafından bilinmemektedir ve bilinmeden kalacaktır. Konuya ben de çok yüzeysel değindim.

Mesele nasıl bir yorum getireceğimizdir. Aslında bu bölümde bahsettiğim insanların hepsi de bir bakıma gelenekten hiç sapma göstermemiş Katoliklerdi açıkça. Dolayısıyla onların selefleriyle süreklilik içinde olduklarını düşünmek gayet makuldür. Bunun yalnızca bir adım ötesiyse, önemli olan şeyin açılan yeni yollar değil süreklilik olduğunu söylemektir. Bu insanların önemi eskiden yerleşikleşmiş, sonra da esef verici bir şekilde karşı çıkılmış bir kilise düzeninin geri gelmesine yönelik katkılarından kaynaklanır; kendilerine özgü sapsmaları konuyla ilgisizdir.

Veya “ilericiler” aslında bu sözde “sapsmalardan” bazılarının doğru inancı nihayet bulduklarını ve daha önceki “geleneksel” versiyonları hakiki inancın kısmen hatalı bir habercisi olmaya indirgeyebileceğimizi düşünebilirler.

Bu konumların ikisi de yukarıda, 4. althölümde bahsettiğim ilk çerçeveyi, geçmiş bir dönemde (“gelenekçiler”) ya da şimdiki çağda (“ilericiler”) bulunacak tek bir Hristiyan düzeni paradigmasını var-sayan çerçeveyi benimser.

Bu perspektifte ne çok şey yitirildiğinin, onun olumsuzladığı ya da gölge düşürdüğü yolların zengin çeşitliliğinin netleşmesine bu irdelemeyle biraz olsun katkıda bulunduğumu umuyorum. Ama bu bol çeşitlilik ancak diğer çerçeveyi benimseyip de kilise birliğinin tüm zamanları kat ederek ebediyete uzandığını gördüğümüzde ışığa çıkabilir; bir araya topladığı paradigmatic güzergâhlar herhangi bir çağa özdeşleştirilemez çünkü.⁶⁵

Nihayetinde mesele kişinin tarihte, geçmişte ya da şimdiki zamanda gömülü Hristiyan yaşam düzenine belirgin bir öncelik tanıyıp tanımaması veya düzenlerden herhangi birine paradigma statüsü atfetmeyi reddedip reddetmemesi meselesidir.

Maalesef, anlattığım öykünün ışığında kolayca anlayabileceğimiz gibi, tarihte gömülü haldeki düzenlerle ilişki tesis etmenin bu iki yolu arasındaki sorunun sakince ve saygılı diyalogla çözülmesi pek muhtemel değildir. Günümüzde, siyasi kimliklere ve/veya uygarlıksal-ahlaki düzen nosyonlarına bağlanmış inanç tarzlarının önemini yukarıda görmüştük. Bu formları cazip bulan insanlar bazen ilk tepkiye sempati duymaya, tamamen kutsanmış olarak görülebilen bir tarihsel düzeni arayıp ona tutunmaya sürüklenebilirler. Bu kesinlikle kaçınılmaz değildir. Örneğin inanç değişikliği yaşamlarına az çok düzen getirmiş, yaşamlarındaki kaosu sona erdirmiş ya da bu kaostan kaçmalarını sağlamış olan ve “her şeye izin olmadığı” hissini kurtarıcı bir güç olarak gören birçok insan, yine de yeni bir Hristiyanlık Dünyası modeline

tutunma arzusu duymayabiliyor. Bazı koşullarda, örneğin Brezilya'daki ya da Afrika'daki Pentekostaller için böyle bir şey bir mana ifade etmez.

Ama şimdiki ya da geçmişteki bir düzenle derinden özdeşleşme pekiştiğinde, inanç belirli kural bütünleriyle ve bağlılıklarla fazlasıyla kolayca tanımlanabilir (veya bu kural bütünleri ve bağlılıklar, din tarafından kutsanmalarıyla güçlenirler) ve bunların dışında kalan kişiler, kendilerinden bir şeyler öğrenilebilecek yoldaş Hristiyanlardan çok dönekler olarak görülürler çoğunlukla.

Dolayısıyla özellikle de ABD'de çağdaş bir Kulturkampf söz konusudur; bazı kiliseler, genellikle dar tanımlanan bazı cinsel etik meselelerinde "seküler dünyaya" karşı çıkmaya teşvik edilirler; bu da bu Haçlı Seferi'ne katılmaya gönülsüz olan Hristiyanların kötülenmesine ve dolayısıyla kilisede bir tür içsavaşın çıkmasına yol açar. Böyle savaşları yatıştırmak zordur, çünkü Hristiyan kiliseleri artık küreseldir, sadece Batılı kurumlar değildir ve meselelerden birçoğu başka kıtalarda oldukça farklı şekillerde ele alınır.

Büyük bölünme kaynaklarından biridir bu. Bir başkası onunla bağlantılıdır. Bedenden soyutlanmaya gösterilen tepkiden, bedene yeniden önem verme ihtiyacının duyulmasından yukarıda bahsetmiştim. Bu Batı kültüründe bir tür tepkiye, duyumsal arzunun değerinin savunulmasına yol açtı. Ama bu bedenden soyutlanmanın tek bir yönünü, cinselin/duyumsalın etik olarak baskılanmasını iptal edebilir; sihirsizleştirici indirgemeye dokunamaz. Bu indirgeme duyumsallığın tüm sınırlarının kaldırılmasıyla kolayca el ele gidebilir, hatta ona bir bakıma teşvik eder. İndirgemeyi iptal etmek, doğal ortamımızdaki yaşamın ve aynı zamanda bedensel hislerin, bedensel eylemlerin ve ifadelerin tamlıkla temas kaynaklı olabilmesinin yolunu yeniden keşfetmeyi gerektirir. Eski dinsel yaşam böyle bedensel modlar ve ritüellerle doluydu. Ama Reformun ilerlemesiyle ve disiplinli, bağlantısız, seküler dünyaya geçişle birlikte tam da bunlar, Hristiyan inancının ve ritüellerinin daha zihinsel formları aracılığıyla kenara itilmişlerdir. Ama buradaki özlem göz ardı edilemez ve Hristiyanlığın en hızlı büyüyen formu olan Pentekostalizmin bedensel ritüellere, özellikle de şifa ritüellerine çoğunlukla önemli bir yer ayırması şaşırtıcı değildir. Ama bu, pek çok Batılı Hristiyanın dini Reformun modern dönem boyunca elde ettiği en büyük başarı saydığı şeye ters düşer. Burada bir başka önemli potansiyel çatışma kaynağı vardır.⁶⁶

Bu iki çatışma alanı, kural bütünlerine ilişkin temel mücadelenin cinsel etik alanında gerçekleşmesi bağlamında birbirleriyle ilişkilidir; ve cinsellik bedensel varlığımızın çok önemli bir boyutudur. Bunu bir kez daha teolojik açıdan anlamlandırmak bazı cinsel etik meseleleri-

ne, Katolikliğin durumunda doğum kontrolüne ve örneğin eşcinselliğe farklı bakmayı içerecektir şüphesiz. Erotik arzuya Tanrı sevgisi arasında var olan ve Kitabı Mukaddes geleneklerinin (Yahudi ya da Hristiyan geleneklerinin) derininde yatan bağlantıyı tekrar hissetmemiz ve bunu ifade etmenin yeni yollarını bulmamız gerekmektedir. Ve yukarıda (13. Bölüm’de) bahsettiğim gibi, çağdaş cinsel devrim cinsel kimlik meselelerini merkezi kıldığından, bu yeniden keşif ya da yeniden ifadelendirme, cinsel kimlikler, eril ve dişi kimlikler meselesini ve bunların Tanrı-insan ilişkisindeki yerini bir kez daha keşfetmelidir. Bu keşiften kaçınmanın ya da onu sekteye uğratmanın iki yolu vardır: Birincisi cinsel kimlik farklılıklarını önemsiz veya oldukça esnek ya da bireyler tarafından serbestçe belirlenebilir olarak görmektir; diğeryse, örneğin görünüşe göre von Balthasar’ın yaptığı gibi, ebedi ve değiştirilemez olduğu varsayılan bir farklılık tanımına odaklanmaktır.

Bu iki ekstrem duruş, Doğa/Yetiştirme Koşulları tartışmasına, yani her şeyin çevresel faktörler tarafından mı, yoksa kalıtım tarafından mı belirlendiğine ilişkin tartışmaya musallat olan kutupsal aşırı basitleştirmelerin benzeridir. İnsan kültürünün bu şekilde işlemediği artık bariz olmalıdır: Biraz yorumu ve yeniden yorumlamayı içerir hep, ama arka planda insan sabitleri mutlaka vardır. Bunlar hep toplumdan topluma ve çağdan çağa farklılık gösteren yeni kılıklarla belirdiklerinden, saptanmaları nitelendirilmelerinden kolaydır. Ama hem farklılıkları, hem de cazibeyi bir formda içeren cinsel yaşam bu sabitlerden biridir şüphesiz. İnsan kültürünün diğer düğümsel noktalarında olduğu gibi burada da kişi hem süregelen arka planı, hem de değişen formları algılamalıdır.

Ve günümüzde, erosla tinsel yaşamın derin iç içeliğini yeniden keşfetmek için ikisine de ihtiyaç vardır. Batı Hristiyanlık dünyasındaki bu son derece sorunlu alan, cinselin tinselle kesiştiği alan, Tanrı’ya götüren yeni yolların bir an önce keşfedilmesini beklemektedir.⁶⁷

7

Öngörünün olanaksızlığını bu kitabın birçok yerinde sağduyuyla belirtmemeye karşın, kendimi spekülasyonda bulunmaktan alıkoyamayacağımı. Veya belki daha da iyisi, tinsel insan yaşamındaki yerine ilişkin iki temel varsayıma, yani hem altta yatan genel geçer kurama, hem de anlatımın temeli olan varsayıma dayalı iki alternatif gelecekten söz etmek istiyorum.

Üçüncü anlamıyla sekülerlikle, yani çağımızdaki inanç koşullarıyla ilgili bir şeyler söylemeye çalıştım. Uzun bir öykü anlattım, çünkü kişinin bu meseleyi ancak tarihsel yaklaşırsa kavrayabileceğine inanıyorum. Bu öyküden şu ya da bu görüşün mantıksal olarak çıkması söz konusu değildir: Mesele 12. Bölüm’de açıklamaya çalıştığım gibi, kişinin öyküsünün ancak tinsel yaşamlarımızdaki yerine ilişkin belirli bir anlayışın ışığında anlamlı gelmesidir. İki yönde mantık yürütülür. Kişinin tinsel yaşama ilgili anlayışı, öykümüzü anlatmamızın belirli yollarına işaret edecektir; ama öte yandan, öykünün inandırıcı olup olmaması kişinin tinselliğe yaklaşımını destekleyecek ya da ona gölge düşürecektir. Baştan beri iddiam, genel geçer kuramda zımnen var olan görüşün, 12. Bölüm’deki terimi kullanırsam, onun “bodrumunun” Batı kültüründe, normalde “sekülerleşme” dediğimiz olay ve süreçler düzeninin ışığında daha az inandırıcı görüldüğüdür.

Dolayısıyla gelecekle ilgili sepkülasyonda bulunmak için bahanem var. İki gelecekte bahsetmek, iki yaklaşımın derinlik varsayımlarının sergilenmesine ve netleşmesine katkıda bulunacak.

Genel geçer sekülerleşme kuramından yola çıkarak öngörebileceğimiz gelecekte, din giderek küçülür. Elbette artık kimse eski rasyonalist ateistler kuşağı (bkz. 15 Bölüm’deki, Renan ve Comte’tan alıntılar) gibi dinin tamamen yok olmasını, yerini bilime bırakmasını beklemiyor. Günümüzde çoğu ateist belirli düzeyde “irrasyonelliğin” veya en azından bilime karşı ilgisizliğin hep olacağını ve tuhaf fikirleri savunan birilerinin hep çıkacağını kabul eder. Ama Steve Bruce’un formüle ettiği bir noktaya geleceğiz: Bu noktada dinsel inancın belirli bir formunu benimseyen insanların sayısı, herkes sıfır bilgiyle ve kendine göre açıklama getirirse buna inanmasını bekleyeceğimiz insanlar kadar olacaktır.

Buradaki temel varsayım dinsel, aşkın yaklaşımların hatalı olduğu veya en azından inandırıcı temellere sahip olmadığıdır. Büyüyüp de geçmişin mirasından kurtulduğumuzda, bu tür açıklamalar ancak azınlıkların daha çılgınca, daha temelsiz icatları şeklinde dünyamıza geri dönebilir.

Başka bir varsayıma dayalı başka bir gelecek daha öngörüyorum. Genel geçer kuramın tam tersi bu. Dinsel yaşamlarımızda aşkın bir gerçekliğe tepki veriyoruz. Bunu hepimiz az çok hissediyoruz ve tamlik dediğim şeyin bir türünü saptayıp tanımamızla ve ona ulaşmaya çalışmamızla birlikte ortaya çıkan bir his bu. Dolayısıyla dışlayıcı hümanizmler tarafından tanınan tamlik türleri ve içkin çerçevenin içinde

kalan diğerleri aslında aşkın gerçekliğe verilen bir cevaptır, fakat bu gerçekliği yanlış tanıyorlar. Onun kritik yönlerini göz ardı ediyorlar. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğim dine (geri) dönüşlerin yapısal niteliği, yani kişinin daha dar bir çerçeveden kurtulup da şeyleri farklı bir şekilde anlamlandıran, daha geniş bir alana geçtiğini hissetmesi gerçekliğe tekabül ediyor.⁶⁸ Daha eski bir tamlik hissine şimdi yeni ve daha derin bir anlam katıldığını da söyleyebiliriz, ki bunu Bede Griffiths örneğinde görmüştük: Okul bahçesinde yaşadığı ilk epifaniyi önce Wordsworth'çü romantizmin ışığında, sonradan da Hristiyanlık çerçevesinde yorumladı.

Ama göz ardı etme gayet anlaşılırdır. İnanç değişikliği, daha geniş bir alana girmek normalde kişinin ne kadar çok şeyi sürekli göz ardı ettiğini fark etmesini sağlar. İbrahim'in Tanrı'sına inananlar, onu ne kadar az tanıdıklarını, ona ilişkin anlayışlarının ne kadar eksik olduğu fark ederler normalde. Kat etmeleri gereken yol uzundur. (Aralarındaki fanatikler bunu unutup bir başka kabarcığın içinde yaşamaya, kendi katı gerçeklerine duydukları yanıltıcı güvenin tadını çıkarmaya geri dönerler elbette.)

Ve ateistlerin ve inançlıların bütün bu göz ardı edişleri, güçlü bir motivasyondan kaynaklanabilir. "İnsanoğlu gerçekliğin fazlasını kaldıramaz" (Eliot). Şimdi ansızın Tanrı'yı karşımızda görsek hepimiz sarsılır, dengesizleşir, kaygılanırdık. Asgari bir dengeyi sağlamak için onu bir ölçüde göz ardı etmemiz gerekir. Aradaki fark, bu dengenin bizim için hangi noktada olduğunda yatar. Tamlik hissimizin aşkın gerçekliğin (ki benim için İbrahim'in Tanrı'sıdır) bir yansıması olduğu ve tüm insanların bir tamlik hissine sahip olduğu konusunda haklıysam, bu durumda mutlak bir sıfır noktası yoktur. Ama uygarlığımızda birçok kişinin durduğu kritik bir nokta vardır, ki bu tamliğin anlamını aşkınlıkta aramanın reddedildiği noktadır. Dışlayıcı hümanizm, tamliğin temelini ve dış hatlarını içkin kürede, insan yaşamının veya hissiyatının ya da başarısının bir durumunda bulmak zorundadır. Kapı daha fazla keşfe kapalıdır.

Ama keşfin engellenmesi ateistlere mahsus değildir. Birçok inançlı kişi (fanatikler, ama aynı zamanda başkaları da) Tanrı'yı (dış bölgedeki karanlıkta kalmış bütün o kâfirlerle paganların aksine) doğru bildiklerinden emindirler. Onlar, İbrahim'in Tanrı'sının geleneklerinde sık rastlanan bir terimi kullanırsam, bir puta tutunmaktadır.

Gerçekliğin fazlası yalnızca dengesizleştirici değildir; tehlikeli olabilir. Sahte emniyet hissiyle yön kaybımızın üstesinden gelmeye ve ar-

dından, içimizde hissettiğimiz kaosu ve kötülüğü bir düşmana, 18. Bölüm’de anlattığım şekilde yansıtarak bu emniyeti kuvvetlendirmeye çalıştığımız ölçüde tehlikeli olacaktır. Kötülükle agresifçe mücadele ederek, kendimizi iyi olduğumuz konusunda temin ederiz. Kirlilikle savaştığımıza göre safımdır.

Dolayısıyla dinsel inanç tehlikeli olabilir. Aşkınlığa açılmak tehlikelerle doludur. Ama bu tehlikelere vakitsiz biçimde içe kapanarak, ihitlaflar hatta savaşların kutuplaştırıcılığıyla saf ile kirli olan arasına kesin bir sınır çekerek tepki vermek daha da tehlikelidir. Dinsel inançlıların bunu yapabilecek kapasitede olmalarının örneklerine tarihte bolca rastlanır. Ama ateistler de, kendilerini eşitler cumhuriyeti, kalıcı barışın egemen olduğu dünya düzeni ya da komünizm gibi güçlü ideallere açarlarsa aynı şeyi yapabilirler. Safılık konusundaki bu kendini temin edişi, inançlıların ve ateistlerin “şer eksenlerine” agresifçe saldırımlarında da görürüz. Putperestlik şiddeti doğurur.

Peki bu varsayımlara dayanırsak, gelecek nasıl görünür? Geleceği ayrıntılarıyla öngöremeyiz elbette; dahası, farklı toplumlarda farklı sonuçlar olacağı barizdir. Ama geleceğin genel yapısı şu olabilir: herhangi bir sosyal çevredeki denge noktası, ne olursa olsun, her zaman kırılgan olacaktır. Kimileri, bu kitapta daha önce sayılan sebepler nedeniyle daha çok “içe”, daha içkin bir duruşa yönelmek isteyecektir; kimileriye şimdiki dengeyi kısıtlayıcı, hatta boğucu bulacak ve dışa yönelmek isteyecektir.

Genel denge noktası tümüyle içkinlik dahilinde bulunan birçok insanın, aklı başında birinin nasıl olup da Tanrı’ya inandığını anlamadığı toplumlarda, dünyamızdaki birçok sorun konusunda dinsel geçmişimizi suçlamaya meyilli olan egemen seküler anlatının inandırıcılığı zaman içinde azalacaktır. Bunun bir sebebi, başka toplumların ona uymadıklarının ve dolayısıyla bu ana anlatının evrensel insanlıkla ilgili olmadığı bariz hale gelmesi olacaktır; bir başka sebebiyse, güya “dinin” sebep olduğu birçok sorunun ortadan kalkmaması olacaktır. Anlatının inandırıcılığı, günümüzde ABD konusunda birçok Avrupalının yapmaya meyilli olduğu gibi, dinsel toplumları modern değerlere düşman oldukları iddiasıyla yaftalamakla desteklenmeye çalışılabilir; özellikle de “İslam” söz konusu olduğunda... Ama gerçek bir “medeniyetler çatışması” yaşayacak kadar alçalmadığımız sürece, sekülerleşme anlatısına inandırıcılık kazandırmanın bu yolu eninde sonunda başarısız olacaktır.

Aynı zamanda, bu yoğun içkinlik atmosferi sonraki nesillerin bir “çorak ülke”de yaşadıkları hissini artıracaktır ve birçok genç insan sınırların ötesini keşfetmeye yeniden başlayacaktır. Bunun nereye götüreceğini kimse öngöremez, ama Mikhaıl Epstein’ın 14. Bölüm’ün sonunda bahsettiğim tahminleri doğru çıkabilir.

“Dinsel geçmişin geleceğinin”⁶⁹, anlatmakta olduğum öykü tarafından telkin edilen bir başka yönü var. Modern anlatılarımızın bize tamamen geride bıraktığımızı söylediği geçmişimizin büyük bölümü böyle kolayca terk edilemez. Hem genel geçer Hristiyan anlatı, hem de sekülerist anlatı insanın dinsel geçmişinin bazı yönlerini geri plana itmekten memnundur. İkisi de eksen çağ devrimlerini kesinlikle olumlu olaylar olarak gördüklerinden, “çoktanrıcılık” ya da “paganizm” (Yahudi-Hristiyan terimlerini kullanıyorum) tamamen yitirilmiş bir dünyaya aittir. Protestanlar (ve bazı Katolikler de bir ölçüde) güya eksen çağa yönelimin işini tamamlayan, bizi paganizm ve putperestliğin rölüklerinden kurtaran Reformasyonu da (ya da Katolik varyantını) bu devrimlerden biri olarak görürler. Buraya kadar iki temel anlatı el ele gider. Sonra sekülerist öykü hizayı bozup bir adım öne çıkar; böylece din atılmış deri gibi geride kalır, bizler de aklın gün ışığına doğru ilerleriz.

Bu anlatıların daha kötümser versiyonları, eski aşamalardan sorumlu olan kusur ve yetersizliklerin insan yaşamında hâlâ etkin olabileceklerini kabul eder. Putperestlik insan kalbine hâlâ cazip gelebilir veya mantıksızlık ve dolayısıyla dinsel inanç çoğu insanın vazgeçemediği şeyler olabilir. Dolayısıyla dinin hayatımızdan çıkartılması işi sona ermeyebilir. Ama en iyi durumda, bu rölükler olmadan yaşayabiliriz.

Kitabımdaki öykü bu anlatılardan, onların kötümser versiyonlarından bile farklı bir şeye işaret eder. Derin geçmişimizin büyük bölümü basitçe kenara itilemez ve bunun sebebi yalnızca “zayıflığımız” değil, o geçmişte gerçekten önemli ve değerli bir şeyler olmasıdır. Şimdiki kültürümüzde, bu gerçeği kabul etmek genellikle Hristiyanlık karşıtı olmak, bazı “paganizm” ya da “çoktanrıcılık” değerlerini benimsemek anlamına gelir. Peter Gay, Aydınlanmayla ilgili meşhur kitabında⁷⁰ bundan “modern paganizm” şeklinde bahseder. Bu terim fenomenin tamamını değilse bile, içerdği önemli bir akımı karşılıyor şüphesiz. John Stuart Mill’i “Hristiyanlığın benlik inkârına” karşı “kendini paganca öne sürüşü” yüceltmeye veya çok farklı bir örnek verirsem, Nietzsche’yi “Dionysos”la “Çarmıha Gerilmiş Olanı” kar-

şılaştırmaya iten akımdır bu.⁷¹ Saldırıya uğradıklarını düşünen Hristiyanlar, bu polemik tavra karşı genellikle misillemeye geçerler.

Ama bu basit muhalefet, gerçekleri açıklamaya yetmez; en azından anlatmaya çalıştığım öykünün işaret ettiği budur. İki karşıt duruşu aynı zemine oturtmak istiyor değilim; örneğin Yahudi tektanrıcılığının çığır açıcı hamlesi gerçekleşmemiş olsa daha iyi olacağını söylemiyorum. Mesele şu ki, bu olay ve daha sonra çığır açan diğerleri -örneğin Latin Hristiyanlık dünyasındaki, burada irdelediğim uzun reform süreci- o şekilde gerçekleştirildi ki (ve aksi mümkün değildi belki de), eski “paganizmlerin” tüm kusurlarına karşın desteklediği tinsel yaşamın önemli yönlerini ezdi ya da kenara itti.

Bu yönlerin bastırılıp marjinalleştirilmesi, burada “bedenden soyutlanma” adını verdiğim, tinsel yaşamın mütemadiyen bedenden ayrılması ve dolayısıyla derin ve anlamlı bedensel formlarla giderek daha az ilintilendirilmesi ve giderek daha çok “kafada” yer alması sürecidir. Örneğin Hristiyanlığın bu açıdan paganizmden aşağı olduğunu ve başka neye sahip olursa olsun, yerini aldığı eski formlardaki yoğun bedenlenme hissinden yoksun olduğunu söylemeye çalışıyorum değilim. Daha çok, *mücessem* Tanrı inancı olarak Hristiyanlığın, bedenden soyutlanmayı getiren formlara bağlandığı sürece, kendisi için gerekli bir şeyi reddettiğini söylüyorum.

Önceki altbölümde savunduğum gibi, bedenden soyutlanma bir korkuyla ve dolayısıyla cinselliğin bastırılmasıyla, bu yüzden de cinsel kimlik meselelerinden kaçınılmasıyla veya onlara fazla ihtiyatla yaklaşılmasıyla da bağlantılıdır.

Hem eksen çağdaki çığır açıcı hamlenin, hem de Reformun bir başka olumsuz özelliği, homojenleştirme eğilimi olmuştur. Reform itkisi, yaşamın tamamını tek bir ilkeye ya da talebe (Tek Tanrı’ya tapılması veya kurtuluşun yalnızca inançtan geçtiğinin ya da ancak kilisenin kurtuluşu getirdiğinin kabul edilmesi) göre düzenleme itkisi olmuştur çoğunlukla. Ve bu Reform insan yaşamındaki, bu tek talebe kolayca uydurulabilir görünmeyen her şeyi ortadan kaldırarak ya da kenara iterek gerçekleştirilmiştir sık sık. Günümüzde insanların “çoktanrıcılığın” üstünlüğünden dem vururken ifade etmeye çalıştıkları anlayış, yaşamın çeşitli yönlerinin ve taleplerinin birbirine entegre olmasını bu eski kültürlerin mümkün kıldığı ve modern dinsel ya da ahlaki yaklaşımlarda bu olanağın yitirildiği anlayışıdır. Farklı tanrılar -Artemis, Aphrodite, Mars, Athena- bizi farklı yaşam tarzlarının (cinsel riyazetin, cinsel birleşmenin, savaşın, barış sanatlarının) bütünlüğüne

saygı göstermeye zorluyorlardı ve tek bir ilkeye göre düzenlenen yaşam çoğunlukla eninde sonunda bunları reddeder.

Buradaki mesele de daha eski bir forma geri dönmek -örneğin Mars'a tapmak- değil, bir Reform hareketinde zorbalığın ne kadar kolaylıkla yer bulabileceğinin farkına varmaktır. Bütün bu hareketlerde proto-totaliter bir yaklaşımın cazibesi pusudadır. Luther'le Calvin ortaçağ sonundaki manastır hayatına sinmiş manevi üstünlük ideolojisini yermekte kesinlikle haklıydılar, ama sonunda riyazeti kötüleyerek, Hristiyan yaşayışının kapsamını oldukça daralttılar. Ve Reformasyonları, feragatin sadece şüpheyle -hep sağlıklı ve gerekli ölçüde şüpheyle- karşılanmanın da ötesinde tamamen gözden düştüğü, yalnızca bir delilik ya da kendine eziyet türü haline geldiği günümüzdeki seküler dünyanın kurulmasına bir başka "reform" aşamasıyla katkıda bulundu. Bütün bunların sonucunda daha dar ve homojen bir dünyada, bir hazcı ilkeye uyma dünyasında yaşıyoruz.

Bundan alınması gereken ders şudur ki, birkaç bölüm önce "Tanrı'nın pedagojisi" dediğim şeyin bizi yükselttiği bu yükseliş anları "gerçekten var olan" tarihsel formları içerisinde son derece muğlaktır ve çoğunlukla (belki de her zaman) paha biçilmez kazançların yarı sıra önemli kayıplara da yol açar. Atılması şart olan ileri adımın somut formu kabul edilemez fedakârlıklar dayatabilir. İster Hristiyanlar tarafından anlatılsınlar, ister Aydınlanma taraftarları tarafından eski formların basit ve bedelsiz biçimde iptal olduğuna ilişkin genel geçer anlatılara şüpheyle yaklaşmak için bir sebeptir bu.⁷²

Aslında tam da problematik geçmişin tamamen geride bırakıldığı yönündeki bu iddialar, geçmişin bazı korkunçluklarını kendi tarzımızda yinelediğimizi görmemizi engeller. İki bölüm önce, günah keçisi üreten şiddetin hem Hristiyanlık dünyasında hem de modern seküler dünyada yeniden ortaya çıkmasının huzursuz edici tarihinde bunu görmüştük.

Burada sunduğum anlatıda, basitçe ardımızda bıraktığımız bir geçmişten sorunsuzca kopuşlara yer yoktur. Bu konuda Robert Bellah'yla aynı fikirde olduğuma inanıyorum. Bellah yakında yayımlanacak olan, insanlığın dinsel gelişimiyle ilgili kitabında ayrıntılı olarak irdelediği bu fikri, "hiçbir şey asla kaybolmaz" sloganıyla formüle eder.⁷³

Buraya nasıl geldiğimizin öyküsü ile bulunduğumuz yere ilişkin anlatımız arasındaki kopmaz bağlardan biridir bu ve bu eserin bütünü yapılandırmış ilkeler arasında yer alır.

Epilog: Birçok Öykü

Batılı “sekülerleşme”ye dair sunduğumuz öyküyü, şimdiki durumumuza yol açan felsefi veya teolojik yaklaşımların ya da kuramların izini süren başka tarihsel anlatılarla ilişkilendirmek istiyorum. Bunlar bir bakıma çok farklı görünürler, ama benimkiyle aralarında gerçek bir uyumsuzluk olduğunu sanmıyorum.

Günümüzde, epey sempati duyduğum böyle bir akım var. Ortaçağ “realizminin” örneğin Aquinas’la birlikte eleştirilmesini, nominalizmin ve olasılıkçılığın yükselişini ve Scotus’un, Ockham’ın ve başkalarının daha istenççi teolojisini, seküler dünyaya yönelimle ilişkilendiren çalışmalar bunlar.

Nominalizm, mekanikçi bilimin yükselişinin yanı sıra, yeni araçsal insan failliği yaklaşımının giderek artan gücüyle de ilişkilendirilmiştir.¹ Ve nominalizm doğayla doğüstü içkin düzenle aşkın gerçeklik arasındaki net ayrımın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu ayrımın modern sekülerliğin temel bir arka planı olduğunu görmüştük. Araçsal duruşsa, dünyanın zihinsel ve pratik açıdan muzafferane kavranışının zemini olarak, yeni içe yönelişe katkıda bulunur.

Bütün bunlar güçlü modern ontik ikiliğin oluşmasına katkıda bulunurlar: Bir yanda zihin vardır, diğer yandaysa eski kozmosun aksine içsel ereklere sahip olmayan, mekanik, anlam kıtlığı çeken bir evren.²

Bütün bunlar -bilim, mekanizm, araçsal yaklaşım- sihirsizleştirmeye hep birlikte katkıda bulunur. *Weltbild*’in, yani dünya imgesinin mekanikleşmesi burada kullandığım anlamda *Entzauberung*’un, yani ruhlara ve manevi güçlere yönelik inanç ve pratiklerin gerileyip azalmasının yakın akrabasıdır.

Sekülerliğin bu bağlamda ortaya çıkışını tasavvur etmek kolaydır artık. Öykünün parçası olan Entzauberung'la dolaysız bir nedensel bağlantısı vardır. Entzauberung'a ve ortaçağın Hristiyan kozmosunun yok edilmesine katkıda bulunan Reformla bağlantıysa barizdir. Aslında bu *idealar* ve *formlar* kozmosunun içinin boşaltılmasına katkıda bulunan realizm karşıtlığının ardında teolojik saiklerin yattığı açıktır.

Rémi Brauge'un anlattığı "la sagesse du monde" [dünyanın bilgeliği] ve bu bilgeliğin gerileyişi öyküsü bu bağlama tam oturur.³

Dünya imgesinin mekanikleşmesi ve Tanrı'nın anlamlı bir kozmosla bağlantılı olduğu hissini zayıflaması, varlık hiyerarşisi anlayışının ortadan kalkmasına yol açar ve bir analogi, benzeşim felsefesinin bağlamını, dolayısıyla da Tanrı'nın bilgisine (sınırlı) erişimimize ilişkin belirli bir anlayışı yitiririz. Hatta John Milbank gibi, Tanrı'ya ve onun yaratıklarına dayandırılan bu yeni (tekanlamlı) varlık anlayışını diğer değişikliklere yol açan kritik değişim olarak görebiliriz.⁴

Bu hamle bir kez yapıldı mı, Tanrı'nın çok büyük ve güçlü bir *varlık*, hatta mutlak zanaatkâr olarak görülmesi kolaylaşır ve onun *inayeti*, takdire şayan genel *tasarımı* bağlamında daha kolay anlaşılır. Tanrı'nın iradesine *tasarımı* yoluyla erişimimiz, *modern ahlaki düzen* öyküsü açısından ve Tanrı'nın aramızdaki varlığına ilişkin neo-Durkheimcı anlayışlarda kritik önem taşır.

Öykümüzdeki geri kalan unsurların, özellikle de bir kapalı içkin düzen nosyonunun yükselip kültürel hegemonya kurmasının yolunun nasıl hazırlandığını kolayca görebiliriz.

Buna Entelektüel Sapma (ES) öyküsü diyelim. Bir bakıma benimkiyle uyumlu olduğunu görebiliriz; ama o benim çok az değindiğim şeylerin üzerinde dururken en çok zaman harcadığım şeylere değinmez. Bu öykünün birtakım çok önemli gerçekleri açıkladığına ve birtakım kritik bağlantılar kurduğuna inanıyorum. Ancak bu bence, sekülerliğin ardındaki ana öykü olabilmesi için yeterli değildir. Başka bir önemli unsur var, ki eksen çağ devrimini tamamlama itkisiyle ilgili; eksen çağ sonrası dengeye, yani bütün yüksek uygarlıklardaki eksen çağ öncesi ve eksen çağ sonrası unsurlar arasındaki muvazeneye ve bütünleyiciliğe son vermeye çalışan Reformu kastediyorum. Latin Hristiyanlık dünyasında gerçekleşen bu sürece, süreç içinde gerçekleşen çeşitli toplumsal ve kültürel değişimleri ele alarak odaklandım. Buna Reform Ana Anlatısı (RAA) diyelim.

Kısaca özetlersem, Reform herkesin *gerçekten*, *yüzde yüz* Hristiyan olmasını talep ediyordu. Reform yaşamı ve toplumu sihirsizleştirmekle kalmayıp disipline eder ve yeniden düzenler. Bu, medenilikle

birlikte, Hristiyanlığa ve bu dinin taleplerine yeni bir anlam katan bir ahlaki düzen nosyonunun ortaya çıkmasını sağlar. Bu da inançla Hristiyanlık Dünyası arasındaki mesafeyi kapatır. Bir insanmerkezli değişim, dolayısıyla da Hristiyan inancının tekelinin kırılmasına yol açar.

Benim öykümde RAA açıkça önemlidir ve 18. yüzyıldaki tekel kırılmasının zeminini oluşturduğu barizdir; ama öyküm ayrıca ES'nin tek başına yeterli olmadığını da söylüyor:

(a) ES temelde, birbiriyle ilişki içinde olan okumuş elitler arasındaki kuramsal anlayış değişiklikleriyle ilgilenir. Elimizde eksik olan şey, (1., 2. veya 3.) sekülerliğin bir kitlesel fenomene dönüşmesinin öyküsüdür. Bu dönüşümün sebebi basitçe (i) yalnızca damlayarak biriken, veya (ii) büyük değişimlerin (göçün, sanayileşmenin, kentleşmenin vs.) altüst edici etkisi olabilir elbette. Ama görünüme göre (i) "damlamanın" büyük bölümü toplumsal tahayyülün yayılmasıyla gerçekleşir, ve (ii) kurumsal değişikliklerin nasıl yaşandıklarına/ anlaşıldıklarına bağlı bir biçimde etkili olabildiklerini zaten görmüştük; modern toplumsal tahayyülle ilgili öykümüz, bunların nasıl anlaşıldığının açıklanmasında yardımcı olur.

(b) Aslında ES başta Hristiyan doktrininin içindeki bir hareketti; bahsettiğim değişikliklerin sebeplerini Hristiyanlıkta buldu; hatta başta bu sebeplerden esinlenilmisti; ama RAA'nın aksine, Hristiyanlığa öfkeyle saldırma sebepleri sunmuyordu (gerçi Blumenberg herhalde aynı fikirde değil).

(c) Bilim, özellikle de mekanikçi materyalizm çok daha geç bir tarihe kadar bu tür sebepler sunmaz; evreni müsfik Tanrı'nın yaratısı olarak gösteren resmin tamamı Darwin'den sonra sorgulanır. Kitabı Mukaddes kronolojisi altüst olur; Tasarım argümanı gözden düşer; teodise için olumsuz sonuçlar doğar. Sonra mekanikçi materyalizm bütün dinleri sorgular; bu sorgulama ancak 18. yüzyılda baş gösterse de 19. yüzyılda çok daha güçlenir. Önceden, içinde ıstırapın ve yıkımın olduğu, civisi çıkmış bir evren, Tanrı'nın bizi kurtarmak istediği bir evren fikri, teodise karşıtı argümanların bariz bir hedefi değildi. Kargaşa Tanrı'nın dolaysız cezalandırıcı müdahalesi olarak görülmeden, Tanrı'nın gazabı olarak görülebilir.

(d) Bir "iyicil mekanik *tasarım* Hristiyanlığı"na geçiş bozulma olarak, çok önemli bir derinliğin kaybedilmesi olarak görülebilir elbette. Radikal Ortodokslar, yaratılmamızın sebebine ilişkin Platon tipi bir anlayışa ihtiyacımız olduğunda haklılar. Ama inancın aşırı basitleştirilmesinin, sekülerliğe tek başına yol açması şart değildir; yoksa geride inançtan pek eser kalmazdı. Ama kopuş gerçekleşti mi, bütün bu aşırı basitleştirmeler, bir içkin çerçevenin kaçınılmazlığı algısına katkıda bulunur. Gayrişahsi düzenlerin giderek artan entelektüel hegemonyası buna örnekler.

İki öykümüzü, ES'yi ve RAA'yı birbirini bütünleyici olarak görüyorum; aynı dağın farklı yamaçlarını veya tarihin içinde kıvrılarak akan aynı nehrin farklı kıyılarını keşfediyorlar. ES birtakım kritik entelektüel ve kuramsal bağlantıları netleştiriyor. Ama tek bir doğrultuya işaret eden öyküyü çürütmek, dengesizleşmenin ve yeniden yapılandırmanın oyununu göstermek için RAA'ya ihtiyacımız var. Toplumsal tahayyüllerin anlaşılması, bunların açıklanması açısından son derece önemlidir.

Şu itirazda bulunulabilir: Zamana yayılmış bir öykü için geçerli olabilir bu; ama artık sondayız, ES'nin de RAA'nın da katkıda bulunduğu bir sondayız ve çağdaş durumu ES'de saptanan sapmalar bağlamında düzeltemez miyiz? Ama tarih, yol açtığı durumdan ayrı tutulamaz. Günümüzdeki dinsel/tinsel yaşamı tüm itkileriyle, örneğin disipline, tek tipleştirmeye karşı gösterdiği tüm direnişlerle ve tepkilerle birlikte anlamalıyız. Dolayısıyla günümüzde dini açıklamak için hem ES'ye, hem de RAA'ya ihtiyacımız var.

NOTLAR

ÖNSÖZ

(Sayfa 3-28)

- 1 Elbette bu görüş, burada birinci anlamıyla sekülerlik dediğim şeye ilişkin yakın zamana kadarki standart bakış açısydı. Bu bakış açısının bazı ayrıntılarına, örneğin “şahsi” din anlayışına itiraz edebiliriz. Bkz. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Casanova daha yeni çalışmalarında, burada 1. sekülerlik adını verdiğim şeyin karmaşıklığına daha fazla açıklık getirmiştir. Dinin sözde şahsileştirilmesi anlamındaki sekülerliği (ki buna yönelik itirazları vardır), “seküler alanların (devletin, ekonominin, bilimin) genellikle anlaşıldığı şekilde ‘özgürleştirilip’ dinsel kurumlardan ve normlardan kurtarılması” anlamındaki sekülerlikten farklı görür. Bu ikincisini “klasik sekülerleşme kuramlarının, terimin orijinal etimolojik-tarihsel anlamıyla ilişkili temel bileşeni” olarak teşhis eder. “Sekülerleşme bu bağlamda kişilerin, varlıkların, anlamların vs. dini veya kiliseye ait kullanımalarının, aidiyetlerinin veya kontrollerinin sivilere ve ruhban sınıfından olmayan kişilere aktarılmasına dairdir”. Yazarın hazırlanmakta olan ve anadamar sekülerleşme kuramlarındaki doğrular ile yanlışları ayıran eserine bakılabilir.
- 2 Bkz. “La religion est partout” [Din her yerdedir]; Danièle Hervieu-Léger’in, *Le Pèlerin et le Convert*’de yaptığı tartışma (Paris: Flammarion, 1999), s. 20-21.
- 3 Sekülerleşmeye ilişkin çağdaş kuramlar arasında önemli bir damar da Max Weber’i takip ederek, “rasyonelleşme” süreci tarafından yönlendirilen bu noktaya, yani farklı alanların “ayrışması” ve “özerkleşmesi”ne yoğunlaşır. Bkz. Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969) [Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları]; ve Olivier Tschannen, *Les Théories de la sécularisation* (Cenevre: Droz, 1992), IV. bölüm. Bu yaklaşımın kısmi bir eleştirisini ileride sunacağım.
- 4 Bu öğrenci George Macaulay Trevelyan’dı. Sözü Owen Chadwick tarafından alıntılanmıştır; *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge Univer-

- sity Press, 1975), s. 164 [19. Yüzyılda Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi, çev. Murat T. Aslan, Birey Yayıncılık].
- 5 Bede Griffiths, *The Golden String* (Londra: Fount, 1979), s. 9.
 - 6 Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), s. 128-129.
 - 7 Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. ve çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), 15. Bölüm [İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup, çev. Melâhat Özgü, MBE].
 - 8 “Tamlık” arzuladığımız konumu kısaca belirtmek için burada kullandığım bir terimdir, ancak bunun için kullanılabilecek tüm sözcüklerin yetersizliğinin gayet farkındayım. Bütün olası adlandırmalarda bir terslik var. “Tamlık” sözüyle ilgili bariz terslik, örneğin Budizm gibi son derece akla yatkın olan bir tinsel yola göre, en yüce hedefin bir çeşit boşluk (*sunyata*) hedefi oluşu veya daha paradoksal bir ifadeyle, gerçek tamlığın ancak boşlukla birlikte gelmesi. Ama ortada kusursuz bir terminolojik çözüm olmadığından, tüm bu kaygılara rağmen bu sözcüğü kullanıyorum.
 - 9 Dini deneyimle ve çeşitli ifadeleriyle ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (Freiburg: Herder, 2004), özellikle de s. 12-31 ve 50-62.
 - 10 Ahlaki/tinsel deneyimin bu kabataslak fenomenolojisinde, yüksek, alçak ve ara şeklindeki bu üç konumun dışında kalan engin bir alan olduğu açıkça görülür. Örneğin ahlaki/tinsel taleplerin gücünü başka birçok yerde, mesela kendimizin ve başkalarının eylemlerini yargılarken, bazılarını takdir ederken, bazıları yüzündense acı çekerken veya sinirlenirken de hissettiğimiz açıktır. Ahlaki boyut gündelik hayatı doldurur ve orada çok çeşitli şekillerde mevcuttur.
 - 11 *La Peste, Le Mythe de Sisyphe*.
 - 12 Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), s. 181.
 - 13 Bu terimi Schiller’in “naif” ve “duygusal” şiir arasındaki meşhur ayrımından, onun sergilediği tezatla burada bahsettiğim tezat arasındaki bariz paralellikler sebebiyle ödünç aldım. Bkz. Schiller, “Über naïve und sentimentalische Dichtung”, *Sämtliche Werke*, V. Cilt, (Münih: Carl Hanser Verlag, 1980), s. 694-780.

- 14 Bkz. Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); ve John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).
- 15 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright, çev. Denis Paul ve G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969) [Kesinlik Üstüne, çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları].
- 16 Marie-Anne Lescourret, *Claudel* (Paris: Flammarion, 2003), 3. bölüm.
- 17 Bu fikrin öncellerine antik zamanlarda, örneğin Epikürcülerde rastlanır elbette; ancak Tanrı'sı kozmosta bir çekim kutbu olarak kritik rol oynayan Aristoteles'te buna rastlanmadığını savunuyorum. Ama içkin düzenin kuramın ötesine geçmesi ilk defa çağdaş Batı'da, özellikle de Galileo sonrası bilimde gerçekleşir ve aslında tüm düşüncümüzün arka planını teşkil eder.
- 18 Bkz. Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium* (Londra: Little, Brown, 1999), [Yeni Binyılın Değerleri, çev. Emin Sınır, Dharma Yayınları].
- 19 Burada bir açıdan, sekülerleşme kuramcılarını bölen bir meselede, "dinin" tanımlanması meselesinde gizliden gizliye taraf tutar gibi görünüyorum. Bazılarına göre bu tanım işlevseldir; dinin insanlar ve toplum için yaptıklarına, örneğin "entegrasyona" katkısına dairdir. Başkalarına göreyse tanım töze dair olmalıdır ve bu kişilerin çoğu doğaüstü varlıklara veya güçlere gönderme yapmayı ölçüt kabul etmek isterler. Yapılan seçim, öne sürülen kuram açısından büyük ölçüde belirleyicidir. İşlevsel açıdan baktığında, "seküler" çağda dinin gerilemediğini ileri sürmek mümkündür çünkü bu bakış açısına sahip biri her türden çağdaş fenomeni, rock konserlerini ve futbol maçlarını bile dini bir olay kabul etmeye hazırdır. Tözel yaklaşımdaysa bir miktar gerileyişin olduğu inkâr edilemez. Danièle Hervieu-Léger'nin konuyla ilgili ilginç bir tartışması için bkz., *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), 2. ve 3. Bölümler.

Niyetim bu tanımlardan birinin diğerinden daha iyi olduğunu soyut bir şekilde savunmak değil; bana ilginç gelen mesele dinle tözel anlamda ilgili sadece. Ama bu fenomeni sınırlamakta, "doğaüstü" göndermesini netleştirmekte kendi yolumu seçtim, çünkü doğal/doğaüstü ayrımı evrensel olmaktan çok uzaktır ve aslında sadece Batı geleneğinde (ve belki İslam'da) insan gönencine verilen konum sayesinde ortaya çıkar.

- 20 Bkz. *Daedalus* dergisi, ed. Shmuel Eisenstadt, “Early Modernities”, Yaz 1998, Sayı 127, No. 3; ve “Multiple Modernities”, Kış 2000, Sayı 129, No. 1; ve ayrıca ed. Dilip Parameshwar Gaonkar, *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).
- 21 Bunun aksi bir başka tehlikenin, yani farklı uygarlıklardaki sekülerleşme süreçleri arasındaki bağlantıların göz ardı edilmesi tehlikesinin de farkındayım. Peter van der Veer Avrupalı olmayan toplumların sömürgecilik algılarının din anlayışlarını besleme tarzını ihmal ettiğim için beni eleştirdi bile. Bkz. van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 2001).
- 22 Harvard University Press, 1989.

1 İNANCIN MEVZİLERİ

(Sayfa 31-108)

- 1 Bkz. *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989), 7. Bölüm [Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası, çev. Selma Aygül Bas, Bilal Bas, Küre Yayınları].
- 2 “Canlılarda ve bize göre cansız olan her şeyde; suyun, ağaçların, cisimlerin, sözcüklerin içinde bir kuvvet vardı ve şeyler arasında etkileşim vardı. Çeşitli türlerde gücü çeşitli düzeylerde kullanan insan, insan ötesi veya insanüstü varlıklar da vardı: azizler, cadılar, hayaletler, ruhlar ve daha az cismani varlıklar.” Stephen Wilson, *The Magical Universe* (Londra: Hambledon & London, 2000), s. xvii.
- 3 Bu “geçirgen” terimi, zihinsel hastalıkların tedavisinde Batı tıbbı ile Ayurveda arasındaki tezdı ilginç bir şekilde ortaya koyan Stanley Tambiah tarafından da kullanılmıştır. Ayurveda’da “am-pirik birey... geçirgen ve dış etkilere sürekli açık olarak görülür”; S. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 134. Tambiah’un esasen burada tanımlamaya çalıştığım ayrımı yaptığını inanıyorum. Kitabındaki irdeleme bu ayrımı, dünyamızı iki farklı anlamlandırma şekliyle, “kozmosa iki yönelimle” ilişkilendirir. Tambiah bunlara kısaca “pay alma” ve “nedensellik” isimlerini verir. Bütün insanlar ikisi için de gerekli kapasiteye sahiptir, ama farklı uygarlıkların ve yaşam formlarının onlara verdiği önem birbirinden çok farklıdır; bkz. *Magic*, özellikle de 5. bölüm.

- 4 Zapt edilmenin irdelenmesi için bkz. Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), s. 205-206.
- 5 Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992), 8. bölüm.
- 6 Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion* (Londra: Faber & Faber, 1975), s. 78.
- 7 William Bouwsma, *John Calvin* (New York: Oxford University Press, 1988), s. 34.
- 8 Wilson tarafından alıntılanmıştır, *The Magical Universe*, s. 38.
- 9 Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), s. 221.
- 10 Age., s. 393.
- 11 Esasen aynı görüşün, Rabelais'yle ilgili ünlü kitabında Lucien Febvre tarafından savunulduğuna inanıyorum; bkz. Lucien Paul Victor Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais* (Paris: A. Michel, 1947).
- 12 Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), 4. ve 7. Bölümler.
- 13 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra: Weidenfeld, 1971), s. 34-35.
- 14 Preserved Smith, *Erasmus* (New York: Ungar, 1923 [1962]), s. 57. Ayrıca Erasmus'un, Meryem Ana'nın müritleri tarafından sıkboğaz edilmekten güya "yakınmasıyla" ilgili yaptığı parodi için bkz. age., s. 294.
- 15 Wilson'ın belirttiği gibi (*The Magical Universe*, s. 31-33), Karnavallar aynı zamanda bereket ayinleriydiler elbette, ama burada onların düzeni tersine çevirme özelliğiyle ilgileniyorum.
- 16 Şakacıktan şiddetin özellikle sosyal gruplar arasındaki yoğun ve gerçek düşmanlıkları da yansıtmadığı anlamına gelmiyor bu. Ayrıca sahneye konulan saldırganlık ya kendiliğinden ya da bazen kasıtlı olarak ciddileşebiliyordu. Bu ikincisine bir örnek için bkz. E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (Paris: Gallimard, 1979), [Romans Karnavalı : Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na 1579-1580, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge].
- 17 Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975).
- 18 Peter Burke tarafından alıntılanmıştır, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), s. 202, [Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü, çev. Göktuğ Ak-san, İmge].

- 19 Mihail Mihayloviç Bahtin, *Rabelais and His World*, çev. Helene Iswolsky (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968).
- 20 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969), ve *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).
- 21 Turner, *Dramas*, s. 237.
- 22 Turner, *The Ritual Process*, s. 101, 171; ayrıca bkz. Ashantilerin Apo seremonisi, s. 178-181.
- 23 Turner, *Dramas*, s. 234.
- 24 Arnold van Gennep, *Rites of Passage* (Londra: Routledge, 1960).
- 25 Turner, *The Ritual Process*, s. 93.
- 26 Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976), s. 102-108. Ayrıca bkz. Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire: société et mentalités sous la révolution française* (Paris: Editions sociales, 1985).
- 27 Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, s. 88. *Festivals and the French Revolution*, çev. Alan Sheridan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 72. Rousseau bu ilkeyi en net şekilde ifade ettiği *Lettre à M. d'Alembert*'de gerçek bir cumhuriyetin halk festivallerini modern tiyatroyla kıyaslar. Festivaller açık havada düzenlenir. Rousseau bu erdemli toplanmalarda seyirci ve performansçı kimliğinin anahtar rol oynadığını açıkça belirtir: "Mais quels seront les objets de ces spectacles? qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régné l'affluence, le bien-être y régné aussi. Plantes au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faîtes mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faîtes que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis". [Peki bu gösterilerin konusu ne olacaktır? Neler gösterilecektir? Hiçbir şey gösterilmese bile olur. Özgürlük oldu mu bolluğun hüküm sürdüğü her yerde refah da hüküm sürer. Bir meydanın orta yerine çiçeklerle süslenmiş bir kazık kakın, halkı onun etrafına toplayın; alın size bayram. Hatta daha iyisi seyircileri seyredilenler yapın; bizzat birer oyuncuya dönüşsünler; öyle yapın ki herkes bir ötekinde kendini görüp sevsin ve birlikleri daha sağlam olsun]. Ayrıca Bkz. *Du Contrat Social* (Paris: Garnier, 1962), s. 224-225.
- 28 Cabanis tarafından alıntılanmıştır, Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, s. 336-337. Çeviri değiştirilerek alıntılanmıştır, Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, s. 279.

- 29 Bunu “Iris Murdoch and Moral Philosophy”de derinlemesine irdeledim, ed. Maria Antonaccio ve William Schweiker, *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
- 30 Turner’ın günümüzde eşiklik ve sanat konusundaki tartışması için bkz., *Dramas*, s. 254-257; ve *The Ritual Process*, s. 128-129.
- 31 Victor Turner bu noktayı etkili bir şekilde açıklar, bkz. *Dramas*, s. 268-270. Altmışlar ve sonrasının dışavurumculuk devrimiyle ilgili derin araştırmasında Bernice Martin de aynı şeyi yapıyor, bkz. *A Sociology of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1981). Martin burada Turner’ın anahtar kavramları olan anti-yapıyı ve eşikliği kullanır ve bunlar insan yaşamının kendi kendine yeter temeli kılınmaya çalışıldığında kaçınılmaz şekilde ortaya çıkan açmazları sergiler. Bu açmazlar Martin’e o zamandan beri bu devrimi belirleyen ve sekteye uğratan olayları, dönüm noktalarını ve çatışmaları derinlemesine yorumlamakta kullandığı kavramsal zemini sağlar.
- 32 Walter Benjamin, *Illuminations* (Londra: Fontana, 1973), s. 263. Benedict Anderson bu zaman anlayışının modern toplumsal tahayyül açısından taşıdığı kritik önemi sergiler. Bkz. *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1991), 2. Bölüm. Bu meseleye 4. Bölüm’de geri döneceğim.
- 33 Bkz. *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983), s. 28-31.
- 34 Jean Guitton, *Le Temps et Éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1933), s. 235.
- 35 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), İkinci Kısım, 3. Bölüm, 65. Altbölüm, [Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı].
- 36 Guitton, *Le Temps et Éternité*, 5. bölüm.
- 37 Age. s. 236-237.
- 38 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, çev. Willard R. Trask (New York: Harcourt Brace, 1959), [Kutsal ve Dindışı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları].
- 39 Victor Turner da hacıların daha kutsal bir zamana geçtiğini söyler; bkz. *Dramas*, s. 207.
- 40 “İsa’nın doğum bayramları yaklaşıncı
Bütün gece ötermiş bu sabah kuşu.
Hiçbir ruh çıkamazmış o zaman dışarı,
Tertemiz olurmuş geceler,
Ne yıldızlar ne cinler çarpar, insanı,

Ne de cadıların büyüsü tutarmış

Öylesine kutsal, uğurlu günlermiş onlar”

Hamlet, 1. Perde, 1. sahne; 158-164. Dizeler [Çev. Sabahattin Eyüboğlu].

- 41 *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), s. 153. İngilizce çevirisi: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), s. 181, [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Zeynep Gürata, Yarıncılık].
- 42 *Ethics*, X.7.
- 43 Pierre Chaunu, *Le Temps de Réformes* (Paris: Fayard, 1975), s. 172.
- 44 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, s. 47.
- 45 Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion* (New York: Henry Holt, 1997).
- 46 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, s. 163-166.
- 47 Bkz. John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 1. Bölüm.
- 48 Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Mediaeval England* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), s. 196 vd.
- 49 Duffy, *The Stripping of the Altars*, 8. bölüm.
- 50 Age., s. 236-237, 241, 246.
- 51 Preserved Smith, *Erasmus*, s. 70.
- 52 Duffy, *The Stripping of the Altars*, 8. Bölüm.
- 53 Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort* (Paris: Seuil, 1977), I. Kitap, 2. bölüm; Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), passim.
- 54 Delumeau, *Le Péché et la Peur*, s. 78-79.
- 55 Chaunu, *Le Temps des Réformes*, s. 189. Chaunu, J. Huizinga'dan alıntı yapar, *Le déclin du Moyen Age*, Huizinga da alıntıyı Clunyli Odo'ya atfeder (ki o *Crash*'i izlememişti muhtemelen).
- 56 İngilizce çevirisi için bkz. Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, çev. Rodney J. Payton ve Ulrich Mammitzsch (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1996), s. 160, [Ortaçağın Günbatımı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge].
- 57 Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), s. 75-87 (bundan böyle *Peur* olarak geçecek.)
- 58 Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), s. 45 (bundan böyle *Péché* olarak geçecek.)
- 59 Delumeau, *Péché*, 2. Bölüm.

- 60 Delumeau, *Peur*, 2. Bölüm.
- 61 Delumeau, *Péché*, s. 245, 490.
- 62 John Bossy, *Christianity in the West* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 126.
- 63 Age., s. 126.
- 64 Chaunu, *Le Temps des Réformes*, s. 192 vd.
- 65 Age., s. 196 vd.
- 66 Duffy, *The Stripping of the Altars*, s. 328, 336-337.
- 67 Age., s. 361.
- 68 Age., s. 16-18, 26, 124-125.
- 69 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, s. 30-31.
- 70 Smith, *Erasmus*, s. 57.
- 71 Chaunu, *Le Temps de Réformes*, s. 205-209.
- 72 Anne Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998), s. 165-166, 303.
- 73 Chaunu tarafından alıntılanmıştır, *Le Temps des Réformes*, s. . 428-429; Strohl'dan, 243.
- 74 Delumeau, *Péché*, 11. bölüm.
- 75 Age., s. 471-472.
- 76 Age., s. 613-614, Bunyan ve Calvin'den alıntı.
- 77 Age., s. 563, Christopher Love.
- 78 Smith tarafından alıntılanmıştır, *Erasmus*, s. 391-392.
- 79 *L'Institution de la Religion Chrestienne*, I.i.
- 80 Age., III.xiii.2; William Bouwsma tarafından alıntılanmıştır, *John Calvin* (Oxford University Press, 1988), s. 141.
- 81 Age., III.xiii.
- 82 Age., II.i.4.
- 83 Augustinus'un açıklamasının, asla çözemeyeceğimiz bir gizemi dile aktarmaya yönelik çeşitli girişimlerden biri olarak önemsizleştirilmesi, Pelagius'la yaptığı tartışmanın sonucunu etkilemez. Pelagius yetersizliğin gizemini tümüyle reddediyordu. Burada açıklanması için bir dil bulunması gereken bir muamma yoktu. Verdiği yanıt hakkında ne düşünülürse düşünülün, Augustine en azından meseleyi doğru saptamıştı.
- 84 *L'Institution de la Religion Chrestienne*, IV.xv.305.
- 85 Age., III.xix.
- 86 Bouwsma, *John Calvin*, s. 144.
- 87 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 3. Bölüm.

- 88 Kitabı Mukaddes'te bunun dayanağı vardır elbette. Örneğin bkz. Pavlus'un Romalılara Mektubu, 1, 28-3; ve Galatyalılara Mektubu, 5, 19-23.
- 89 Bkz. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), s. 19-22.
- 90 Bouwsma, *John Calvin*, s. 218.
- 91 Delumeau, *Péche*, 19. Bölüm.
- 92 Latin Hristiyanlık dünyasında, Reform'a yönelik, belki 11. yüzyıldaki Hildebrand reformlarıyla başlayan ve ardından Katolik ve Protestan Reformasyonlarıyla süren uzun vadeli bir vektörü varsayıyorum. Bu vektörün sürmesini neyin sağladığı sorusunu yanıtlamak güçtür, ama o genel yönelimin inkâr edilemez olduğu kanısındayım. John O'Malley *Trent and All That*'te ([Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000], s. 17-18), reformun başlangıçta disiplinle ve törelerle ilgili olduğunu ve hedefinin, gevşemiş olduğu düşünülen kilisenin ya da bir tarikatın eski kurallarını ya da kanunlarını geri getirmek olduğunu savunur. Sanırım fikrin özü budur, ama (büyük "R"yle) Reform dediğim büyük gelenekte, bu fikir başka iki fikirle bağlantılıdır. İlki, dinsel yaşamın kendisindeki bir değişimle, kişisel ibadete ve/veya disipline daha çok yönelişle ve aynı zamanda bunlara İsa'yı daha çok merkeze alarak odaklanmakla ilgilidir. İkincisi metinde az önce bahsettiğim hedeftir: *Tüm* Hristiyanların yenilenip, daha yüksek adanmışlık ve bağlılık standartlarını karşılar hale getirilmeleridir. Reform'u sadece geçmişteki saflığa geri dönüş değil (gerçi bundan sık sık bahsediliyordu), gerçek bir yenilik ve eşsiz değişim motoru kılan şey bu iki yöndür. Bu iki hedef, hareketin onca yüzyıl ve safha boyunca sürmesinin sebebinin açıklanmasına da katkıda bulunabilir. Diarmaid MacCulloch, 12. yüzyıldaki Hildebrand reformlarıyla daha sonraki Reformasyon arasında da bir süreklilik görür. Bu erken tedbirler "baskıcı bir toplumun oluşmasının" temelini atan hamleler olarak görülebilir: "Toplumun tamamının yoğun ve emsalsiz bir şekilde düzenlenmesine önayak olması için Avrupa'nın ruhban sınıfının kullanılmaya çalışıldığı inkâr edilemez." MacCulloch, *Reformation* (Londra: Allen Lane, 2003), s. 27-28.
- 93 Bronislaw Geremek, *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, çev. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987).
- 94 Delumeau, *Péche*, s. 146-152.
- 95 Delumeau, *Peur*, passim.

2 DİSİPLİNCİ TOPLUMUN YÜKSELİŞİ (Sayfa 109-174)

- 1 M.-D. Chenu tarafından alıntılanmıştır, *La Théologie au XIIe Siècle* (Paris: Vrin, 1957), s. 25-26.
- 2 Aquinas, *The Summa Contra Gentiles*, çev. İngiliz Dominiken Rahipleri (Londra: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1928).
- 3 Karşılaştırmak için bkz. Chenu, *Théologie*, s. 184.
- 4 Burada en yüksek entelektüel kurgulardan bahsediyoruz, ama sıradan insanlar tarafından tecrübe edildiği haliyle sihirli dünyada da bunun bir benzerini bulabiliriz, zira orada da karşılıklı eylemin önde gelen eylem biçimi oluşu, şeyleri istisnası olmayan kuralların somutlaşması olarak anlamaya imkân bırakmıyordu.
- 5 *Liber XII Questionum*, c.2, P.L., 172, 1179, Chenu tarafından alıntılanmıştır, *Théologie*, s. 24.
- 6 M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, çev./haz. Jerome Taylor ve Lester K. Little (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1968), s. 8.
- 7 Age.'den alıntı, s. 170.
- 8 Age.'den, s. 117.
- 9 Bkz. örneğin W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, 1966), s. 300 vd.
- 10 Havari hayatının keşiş modelinin irdelenmesi için bkz. Chenu, *Nature, Man, and Society*, s. 226-233.
- 11 Bkz. age., X. Bölüm.
- 12 Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), s. 36-41.
- 13 Bkz. Chenu'nun irdemesi, *Nature, Man, and Society*, XI. Bölüm.
- 14 Bkz. John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1993), s. 219 vd.
- 15 Ficino, *Platonic Theology*, çev. Josephine I. Burroughs, *Journal of the History of Ideas* 5 (1944), s. 65; Stephen Greenblatt tarafından alıntılanmıştır, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), s. 18.
- 16 Bu Weber'ın bahsettiği önemli "fiziksel gücün meşru kullanım tekelini" içerir, ama ondan fazlasıdır. Bkz. "Politics as a Vocation",

- haz. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), s. 78.
- 17 John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Macmillan, 1993), s. 362.
- 18 Age., s. 367-368.
- 19 Age., s. 366. “Kibar” (polite) terimi de kuşkusuz “uygar” (civil) diye çevrilen Yunanca kelimenin bir uzantısıdır.
- 20 Age., s. 367. Bkz. 5. Charles’ın yabaniliği alt edişini gösteren heykel.
- 21 Age., s. 369-371.
- 22 Bkz. “Des Cannibales”, Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), 1. cilt, XXXI. Bölüm, s. 251-263, [Denemeler, çev. Engin Sunar, Say Yayınları].
- 23 Justus Lipsius, *Six Books of Politickes*, çev. William Jones (Londra: 1594, s. 17); Hale tarafından alıntılanmıştır, *Civilization of Europe*, s. 360.
- 24 Jean Calvin, *Job*, 136. Vaaz, s. 718, Michael Walzer tarafından alıntılanmıştır, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), s. 31.
- 25 Bu hiç müdahale etmedikleri anlamına gelmiyordu; başarıyla dayattıkları düzen kutsallaşma alameti değildi sadece. Tersine, onların bakış açısına göre dünyevi âdetlerle manastır arasında hâlâ uçurum vardı. Aynısı genellikle tehditkâr ve biraz da şiddet içeren müdahaleleriyle kötü şöret edinmiş Bizanslı keşişler için de geçerlidir.
- 26 Philip Benedict tarafından alıntılanmıştır, *Christ’s Churches Purely Reformed* (New Haven: Yale University Press, 2002), s. xvi.
- 27 Henry Crosse, *Virtue’s Commonwealth*; Walzer tarafından alıntılanmıştır, *Revolution of the Saints*, s. 208.
- 28 Walzer tarafından alıntılanmıştır, age., s. 211-212.
- 29 Dod ve Cleaver, *Household Government*, X3; Walzer tarafından alıntılanmıştır, *Revolution of the Saints*, s. 216.
- 30 Baxter, *Holy Commonwealth* (Londra, 1659), s. 274; Walzer tarafından alıntılanmıştır, *Revolution of the Saints*, s. 224.
- 31 Bkz. John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 40-41.
- 32 Bkz. Bronislaw Geremek, *La potence et la pitié: l’Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, çev. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987), s. 32.

- 33 Age., s. 180 vd.
- 34 Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961), [Deliliğin Tarihi: Akıl ve Akıl Bozukluğu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge].
- 35 Geremek, *La potence et la pitié*, s. 40-41.
- 36 Age., s. 277-278. Ayrıca bkz. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), s. 63-64.
- 37 Perkins, *Works* (Londra, 1616), I, 755; Walzer tarafından alıntılanmıştır, *Revolution of the Saints*, s. 213.
- 38 Geremek, *La potence et la pitié*, s. 186, 201.
- 39 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), s. 209.
- 40 Age., s. 212.
- 41 Age., s. 217.
- 42 Age., s. 270.
- 43 Age., s. 271.
- 44 Age., s. 221.
- 45 Bu modern anlamda “polis devleti” anlamına gelmiyordu elbette. “Polizei” (“polis”ten türetilmiş bir başka terimdir) “en geniş anlamda yönetimi, yani ülke halkının barış ve düzen içinde yaşamasını garantilemek için gerekli kurumsal yöntemleri ve prosedürleri ifade ediyordu.” Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), s. 5.
- 46 Age., s. 61, 86-87, 89.
- 47 Age., s. 87.
- 48 Age., s. 178.
- 49 Bkz. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 2. ve 3. Bölümler. Büyük Frederick bile, zor kazanılan Leuthen zaferinden sonra, askerleri birden “Nun Danket alle Gott” ilahisini söylemeye başladıklarında etkilenmişti. “Mein Gott” demişti o açık fikirli hükümdar, “welche Kraft hat die Religion!” [Tanrım! Dinin nasıl bir gücü var!] Hans-Joachim Schoeps, *Preussen* (Frankfurt: Ullstein, 1992), s. 74.
- 50 Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975), III. Bölüm, 1. Kısım, [Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge].
- 51 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

- 52 *Discours de la Méthode*, II. Bölüm, *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam ve Paul Tannery (bundan böyle A&T olarak geçecek) (Paris: Vrin, 1973), VI. Cilt, s. 62, [Yöntem Üzerine Konuşma, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı].
- 53 “Das mittelalterliche System endet in einer solchen Phase der verselbständigten Objektivierung, der vom Humanen isolierten Verhärtung. Was hier ‘Selbstbehauptung’ genannt wird, ist der Gegenzug der Rückholung der verlorenen Antriebe, der neunten Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst.” [Ortaçağ’daki sistem böyle bağımsızlaşmış bir nesneleştirme, insani olandan yalıtılmış bir katılma evresiyle sona erer. Burada ‘kendini kanıtlama’ denilen şey, yitirilmiş dürtülerin yeniden kazanılmasına, insanın kendine yönelik ilgisi üstünde yeniden yoğunlaşılmasına doğru bir karşı hamledir].” Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), I. Cilt, s. 209. Çeviri: *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), s. 177-178.
- 54 Buradaki alıntılar Dupré’dendir, *Passage to Modernity*, s. 48-49, 51, 124-125; kendisinin son derece aydınlatıcı irdelemesinden burada faydalandım.
- 55 Dünya imgesinin kendisinin mekanikleşmesi konusunda benzer bir kaynak çokluğu olduğunu kabul etmeliyiz. Perspektifin 15. yüzyıl İtalyan resim sanatındaki gelişiminde gördüğümüz ve yukarıda, s. 116’da tartıştığımız zamanın ve mekânın homojenleştirilmesi olgusunun tümüyle seküler zaman içinde yer alan bir evrene ilişkin yeni anlayışın ortaya çıkmasını kolaylaştıran etkenlerden biri olduğunu öne sürebiliriz. Ancak temsiliyetteki bu değişiminin sebeplerinin mekanikleştirme itkisiyle veya kozmosun *form* tarafından şekillendirildiği görüşünün reddiyle herhangi bir ilişkisi olduğunu varsayamayız.
- 56 Gerard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 29, 35.
- 57 Age., s. 19. Justus Lipsius, *A Discourse on Constancy in Two Books* (Londra: Humphrey Mosley için basılmıştır, 1654).
- 58 *De vita beata*, VII, 15, 7; Oestreich tarafından alıntılanmıştır, *Neostoicism*, s. 22.
- 59 Erasmus, *Enchiridion*, 14. Bölüm, s. 104.

- 60 Oestreich tarafından alıntılanmıştır, *Neostoicism*, s. 19; ayrıca bkz. (değiştirilmiş) çeviri.
- 61 Bkz. age., s. 53.
- 62 Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), s. 119; bkz. Talcott Parsons'ın çevirisi, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), s. 151.
- 63 Bkz. Oestreich, *Neostoicism*, s. 72-73.
- 64 Bkz. age., s. 8.
- 65 Bkz. James Madison, *Federalist Papers*, no. 10; Madison bu yeni durumun bir avantaj olduğunu savunuyordu elbette.
- 66 Hegel ve Benjamin Constant bunu savunmuşlardır. Bkz. Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 395-396; ve Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes," Constant, *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation* (Paris: Flammarion, 1986), s. 265-291.
- 67 Bkz. Walzer, *Revolution of the Saints*, s. 225, 227.
- 68 Raeff, *Well-Ordered Police State*, s. 177.
- 69 Bu, uygarlığımızın çok ötesine geçen ve Rémi Brague'ın ilginç kitabı *La Sagesse du Monde*'da (Paris: Seuil) bahsettiği çok eski bir anlayışın ortadan kaybolmasındaki önemli bir safhaya denk düşer. Bu anlayışın Yunanlardan bize gelen formunda, bir kozmosun parçasıyızdır ve bu terim çağdaş "evren" sözcüğünden fazlasını ifade eder. Yukarıda bahsettiğim gibi, bütünün düzenli olduğunu ve bu düzenin kendini sürdürme eğilimi sergilediğini, formların gerçeklikte faal olduklarını ima eder. Evrenin herhangi bir parçası kadar insanlar ve hayatları için de geçerlidir bu. Evet, insan yaşamında kusurlar da vardır ve Aristoteles'in versiyonunda bunlara yeryüzünün tamamında rastlanır. Kusursuz düzen ancak yukarıdaki dünyada, "gökyüzünde" yer alır; dolaşısıyla onu taklit etmeye ve bunu yaparak kendi sapkın davranışlarımıza son vermeye çağrılmamız mantıklıdır (age., s. 128-136, 152-171). Plato'nun *Devlet*'in yedinci kitabında bu yönde yaptığı çağrı meşhurdur (500). Ama göğü taklit etmekle doğal meylimizin peşinden gittiğimiz, kendini fiiliyata geçiren bir formla harekete geçtiğimiz düşünülmür hâlâ. Yeni yapaycı tutum, bu son fikri çürütür. İnsan düzeni iradeyle kurulmalıdır. Ancak bir sonraki altbölümde göreceğimiz gibi, formların dünyada ifade bulduğu ya da tezahür ettiği

görüşünü gözden düşüren bilimsel devrimin ardından bile hâlâ insan ötesi kozmosun bize bir model sunduğu fikri sürebilir. Belki de bu fikrin, örneğin bazı ekolojik hareketlerde hâlâ sürdüğü savunulabilir. Ancak son yüzyıllarda, doğanın “dişleri ve pençeleri kırmızı”, bir anti-model olarak resmedilmesiyle bu fikre yavaş yavaş karşı çıkılmıştır. Ayrıca zayıf bir metafor olmanın ötesinde “kozmosun bilgeliği” fikri mekanik evren anlayışıyla tutarlı olamaz artık (age., IV. Bölüm).

- 70 Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*. Çeviri: *The Rights of War and Peace*, çev. A. C. Campbell (New York ve Londra: Walter Dunne, 1901), I. Kitap, Giriş, 10. paragraf, s. 21, [Savaş ve Barış Hukuku: Seçmeler, çev. Seha L. Meray, Say Yayınları].
- 71 Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace (De jure belli ac pacis)*, çev. Francis W. Kelsey (Oxford, 1925); Prolegomena, 11. paragraf, s. 13.
- 72 John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, 5. Bölüm, [Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme, çev. Fahri Bakırcı, Babil].
- 73 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1991), s. 24, Walter Benjamin'den alıntı, *Illuminations* (Londra: Fontana, 1973), s. 263, [Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, çev. İskender Savaşır, Metis].
- 74 Elizabeth'e mektup, 18 Mayıs 1645, A&T, IV, 202; İngilizce çevirisi *Descartes: Philosophical Letters*'ta, çev. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970); bundan böyle *Letters* olarak geçecek.
- 75 Elizabeth'e mektup, 1 Eylül 1645, A&T, IV, s. 286-287.
- 76 *Republic*, 500.
- 77 Bu son cümlede ima edilen fikirleri tümüyle kabul ediyorum. Ama 20. yüzyılın en feci sapkınlıklarından moderniteyi sorumlu tutmak istediğimden değil, kesinlikle hayır, ama bu sapkınlıkların çağımız açısından son derece önemli olan bir temanın çarpıtılmış halleri olduğunu vurgulamak için.
- 78 İsveç Kraliçesi Christina'ya mektup, 20 Kasım 1647, A&T, V, 85; İngilizce çevirisi *Letters*'da, s. 228. Ayrıca bkz. Descartes, *Traité des Passions de l'âme* (bundan böyle TPA olarak geçecek), art. 152.

- 79 TPA, art. 153, A&T, XI, 445-446; İngilizce çevirisi: *The Philosophical Works of Descartes*, çev. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross (bundan böyle H&R olarak geçecek) (Cambridge: Dover, 1955), I, 401-402. Descartes onur etiğini bu şekilde içselleştirirken Du Vair'in yolundan gitmektedir. Du Vair kısmen aynı sonuca varmıştı. "Le vraye honneur est l'esclat d'une belle & vertueuse action, qui rejaillit de nostre conscience à la veüe de ceux avec qui nous vivons, & par une reflexion en nous-mesmes, nous apporte un tesmoignage de ce que les autres croient de nous, qui se tourne en un grand contentement d'esprit"; ["Gerçek onur, kendi içimizde bir düşünceyle veya etrafımızdakilerden görerek bilincimizde yer etmiş güzel ve erdemli davranışların ihtişamıdır, başkalarının hakkımızda ne düşündüğüyle ilgili bir karine sağlar ve büyük bir memnuniyet kaynağına dönüşür"]. Ve bu yüzden "l'ambition est une bien douce passion, qui se coule aisément és esprits les plus genereux" ["Hırs, en yüce gönüllü kafalarda kolaylıkla yer eden tatlı bir tutkudur"]. *La Philosophie Morale*, s. 267-268.
- 80 TPA, art. 161, A&T, XI, 454; H&R, I, 406. Ayrıca bkz. art. 156 ve 203.
- 81 Descartes'ın getirdiği değişikliği *Sources of the Self*'te daha ayrıntılı irdeledim (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 8. Bölüm.
- 82 Elizabeth'e mektup, 1 Eylül 1645, A&T, IV, 286, *Letters*, s. 170.
- 83 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); İngilizce çevirisi: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994). Metindeki parantez içindeki numaralar Almanca basımdaki sayfalara göndermedir; önlerinde "I" harfi varsa, İngilizce çeviri kast edilmektedir.
- 84 Bunun irdelenişi için bkz. *Sources of the Self*, 8. Bölüm.
- 85 Age., 17. Bölüm.
- 86 John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian", ed. J. McManners, *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 277, 298.
- 87 Erwin Panofsky tarafından alıntılanmıştır, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almqvist & Wiksells, 1965), s. 120.

3 BÜYÜK KOPUŞ (Sayfa 175-190)

- 1 Bkz. Robert Bellah, “Religious Evolution”, *Beyond Belief’in* (New York: Harper & Row, 1970) 2. Bölümü.
- 2 Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1961), s. 233-235.
- 3 Age., s. 292.
- 4 Robert Bellah “What is Axial about the Axial Age?” adlı yakın tarihli makalesinde (*Archives européennes de Sociologie* 46 [2005], no. 1, s. 69-89), “kabile dini” olarak adlandırdığı şeyle ilgili, benzer bir fikir öne sürer: “Kabile toplumlarında ritüel, grup üyelerinin tamamının veya çoğunun katılımını içerir” (69). Bellah bunları “arkaik toplumlarla” karşılaştırır; bu terim ise antik dünyada ortaya çıkmış ve yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu daha küçük birçok topluma boyun eğdirmiş geniş çaplı devletler için kullanılır. Bunlar hiyerarşiktiler ve belli başlı ritüelleri önde gelen figürler, krallar veya rahipler etrafında dönüyordu. Ama aşağıda, tabanda yüz yüze ritüeller sürdü ve Bellah’a göre günümüzde hâlâ sürmektedir. Burada Robert Bellah’nın çalışmalarında, önce *Beyond Belief* derlemesindeki “Religious Evolution”ında, daha yakın zamanda da yukarıda bahsedilen makalesinde sunulan çok daha geniş kapsamlı dinsel gelişim anlatısından büyük ölçüde faydalandım. Bu kısımda sergilemek istediğim tezat, Bellah’nın tespit ettiği aşamalar dizisinden çok daha basit; onun “kabilesel” ve “arkaik” dedikleri, benim “erken dönem” veya “eksen çağ öncesi” dediğim din kategorisine dahildir. Amacım eksen çağa ait formülasyonların kopuşa yol açan etkilerini daha keskin biçimde belirginleştirmektir.
- 5 Örneğin bkz. Lienhardt, *Divinity and Experience*, 3. Bölüm; Roger Caillois, *L’Homme et le Sacré* (Paris: Gallimard, 1963), 3. Bölüm.
- 6 Avustralya’daki yerli dininin çok tartışılan bir özelliğidir bu; bkz. Lucien Lévy-Bruhl, *L’Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs* (Paris: Alcan, 1937), s. 180 vd. [İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları]; Caillois, *L’Homme et le Sacré*, s. 143-145; W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion* (bkz. aşağıdaki 14. dipnot). Araziyle ku-

ruhan bu bağın aynısı İngiliz Columbia'sındaki Okanaganlar'da da görülmüştür; bkz. J. Mander ve E. Goldsmith, *The Case against the Global Economy* (San Francisco: Sierra Club Books, 1996), 39. Bölüm.

- 7 John Stuart Mill, *On Liberty*, Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 77, [Hürriyet Üstüne, çev. Mehmet Osman Dostel, Liberte Yayınları].
- 8 Örneğin bkz. ed. S. N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986); ayrıca bkz. Bellah, "What is Axial about the Axial Age?"
- 9 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis, 1949). Bu terimleri, "eksen çağ" ve "eksen çağ sonrası"nı kullanmakla, biri diğerinden çok daha eski olan, birbirinden çok farklı iki dinsel yaşam formunu ayırt edecek bir ifade bulmaya çalışıyorum. Ama Jaspers'ın bu terimle bağdaştırdığı çoğu şeyi kabul etmem şart değil. Örneğin, bu önemli değişimler az çok eş zamanlı olarak, ama birbirinden çok uzak uygarlıklarda meydana gelmişken, belirli bir "eksen çağı" (*Achsenzeit*) tanımlaması yapılabileceğinden emin değilim. Bu önemli değişimlerin neleri içerdiği meselesi son zamanlarda yeniden akademisyenlerin ilgi odağı olmuştur. Aynı şekilde, "gelenekten" "moderniteye" giden, bütün toplumların kat etmeye mecbur olduğu, ama bazılarının çok daha erken kat ettiği tek bir yol bulunduğu fikriyle Batılı düşünürlerin büyülendikleri uzun, verimsiz bir dönemin ardından, farklı uygarlık geleneklerini tanımlamaya yönelik ilgi de bu meseleyle at başı gider. Örneğin bkz. Johann Arnason, S. N. Eisenstadt ve Björn Wittrock, *Axial Civilizations and World History* (Leiden: Brill, 2005). Aralarında geçen çok ilginç tartışmalarda, örneğin Eisenstadt'la Wittrock'ın arasında geçen, geçiş dönemleri açısından hangi değişimlerin daha kritik olduğuna ilişkin tartışmada taraf olmak istemiyorum. Bu kitaptaki hedeflerim açısından, eksen çağ öncesi ile eksen çağ sonrası arasındaki tezat, metinde saydığım özelliklerle tanımlanmaktadır.
- 10 Francis Oakley, *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 7. Bellah'ın yakın zamanda yayınladığı "What is Axial?" adlı makalesinde, esasen buna benzer bir görüş öne sürdüğüne inanıyorum: "Hem kabilesel, hem de arkaik dinler 'kozmolojiktir', çünkü doğaüstü, doğa ve toplum tek bir kozmosta birleşmiştir" (b. 70).

- 11 Oakley, *Kingship*, s. 50-57. Ayrıca bkz. Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999), s. 219-239.
- 12 Bkz. Cho-Yun Hsu, "Historical Conditions of the Emergence and Crystallization of the Confucian system," ed. S. N. Eisenstadt, *Axial Age Civilizations*, s. 306-324.
- 13 Bu anlamda, Shmuel Eisenstadt'ın "aşkınsal düzen ile dünyevi düzen arasında temel bir gerilimin doğması, kavramsallaştırılması ve kurumsallaştırılması"nın eksen çağ dönemindeki anahtar değişimlerden biri olduğu ifadesine ve tabii bizzat bu "aşkınsal" düzenin çıkan gerilimle birlikte değiştiği anlayışına katılıyorum. Ed. S. N. Eisenstadt, *Axial Age Civilizations*, s. 1.
- 14 W. E. Stanner, "On Aboriginal Religion", *Oceania*'da yayımlanan altı makalelik bir seri, 30.-33. cilt, 1959-1963; alıntılanan ifade II. makalede yer alır, 30. cilt, no. 4, Haziran 1960. Ayrıca bkz. yine aynı yazardan "The Dreaming", ed. W. Lessa ve E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion* (Evanston: Row, Peterson, 1958); s. 158-167.
- 15 VI. makale, *Oceania*, 33. cilt, no. 4, Haziran 1963, s. 269.
- 16 Bkz. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), 2. Bölüm. Robert Bellah ("What is Axial?", s. 70) da bu "arkaik toplumların" önemini vurgular.
- 17 Louis Dumont, "De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde," *Essais sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983).
- 18 Dumont'un Budist zahitlerle ilgili "bu dünyadan olmayan birey" ifadesine ilişkin Stanley Tambiah'nın dile getirdiği kuşkuları dikkate alıyorum; bkz. S. J. Tambiah, "The Reflexive and Institutional Achievements of Early Buddhism," ed. S. N. Eisenstadt, *Axial Age Civilizations*, s. 466. Bhikkhu kozmosla-ve-tanrılarla-ilintili-toplumu yaşamı anlamındaki "dünyanın" dışındadır. Ancak bu (a) zahitlerin bir araya gelerek oluşturdukları yeni bir tür sosyalliği (Sangha) ve (b) zahitler ile dünyeviler arasındaki tamamlayıcılık ilişkilerini; dünyevilerin, zahitlerin doğrudan aradığı şeyden ("fazilet") pay almalarını ve hatta (gerçi bu bir sapma olarak görülebilir) keşişlerin tinsel gücünün ruhban olmayanların dünyevi amaçları için yönlendirilebilmesini engellemez, hatta bunu belki de kaçınılmaz kılar.
- 19 2. Kısım, 3. altbölüm.

- 20 Bkz. Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995), [Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması, çev. Ahmet Buğdaycı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları].
- 21 Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, Canadian Broadcasting Corporation'ın "Ideas" serisinde yayımlanmıştır, Ocak 2000. Ayrıca bkz. *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). Bu "yozlaşma" meselesine son kısımda döneceğim.
- 22 Bkz. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999).

4 MODERN TOPLUMSAL TAHAYYÜLLER

(Sayfa 191-252)

- 1 Bu bölümde *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004) [Modern Toplumsal Tahayyüller, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları] adlı kitabımdan faydalandım ve savımın ayrıntılarını okumak isteyen okuyuculara bu kitabı öneririm. Benedict Anderson'ın *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1991) adlı kitabındaki çığır açıcı çalışmasından, ayrıca Jürgen Habermas'la Michael Warner'ın, Pierre Rosanvallon'un ve savımı anlatırken isimlerini vereceğim başkalarının eserlerinden oldukça faydalandığım barizdir.
- 2 John Locke *Second Treatise on Government*'inin II. bölümünde *doğal durumu* şöyle tanımlar: "İçinde her türlü *erk* ve *yetki* karşılıklıdır, kimse bunlara başkalarından daha fazla sahip değildir: Doğuştan itibaren doğanın sunduğu aynı avantajlara sahip olan, aynı türden ve mertebeden yaratıkların birbirlerine boyun eğdirmeden ya da eğmeden kendi aralarında eşit olmaları gerektiği son derece aşikârdır, hepsinin Lord'u ve Efendi'si *iradesini* açıkça bildirerek bir tanesini diğerlerinden üstün kılmadığı ve ona sorgulanamaz bir *yönetim ve egemenlik hakkını* bariz ve net bir şekilde vermediği sürece." Bkz. *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), II, II. Bölüm, 4. paragraf, s. 287.
- 3 Bkz. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2. baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

- 4 “Ahlaki ekonomi” terimi E. P. Thompson’a aittir, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Past and Present* 50 (1971), s. 76-136.
- 5 *Macbeth*, 2.3.56; 2.4.17-18 (bkz. *Sources of the Self*, s. 298).
- 6 Louis Dupré tarafından alıntılanmıştır, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), s. 19.
- 7 “Güneş sınırlarını aşmayacaktır; aşarsa Adalet’in hizmetçileri Furia’lar onu bulurlar.” George Sabine tarafından alıntılanmıştır, *A History of Political Theory*, 3. baskı (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), s. 26, [Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi].
- 8 *Locke’s Two Treatises*, I, IX. Bölüm, 86. paragraf, s. 223.
- 9 *Age.*, II, II. Bölüm, 6. paragraf, s. 289; ayrıca bkz. II, XI. Bölüm, 135. paragraf, s. 376; ve *Some Thoughts concerning Education*, 116. paragraf.
- 10 *Locke’s Two Treatises*, II, 5. Bölüm, 34. paragraf, s. 309.
- 11 Bkz. *Peasants into Frenchmen* (Londra: Chatto & Windus, 1979), 28. Bölüm.
- 12 Bkz. Hubert Dreyfus, *Being in the World*’deki (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); ve John Searle, *The Construction of Social Reality*’deki (New York: The Free Press, 1995), Heiddegger, Wittgenstein ve Polanyi’nin eserlerinden esinlenen irdelemeler.
- 13 Toplumsal tahayyülün kuramsallaştırılmış olanın (veya hatta kuramsallaştırılabilir olanın) çok ötesine nasıl geçtiği, Francis Fukuyama’nın sosyal güven ekonomisine ilişkin ilginç irdelemesinde sergilenir. Bazı ekonomiler büyük özel şirketler kurmakta zorlanırlar, çünkü ailenin ötesine uzanan bir güven ortamı yoktur ya da zayıftır. Bu toplumların toplumsal tahayyülünde ekonomik ilişkilerde -akrabalarla akraba olmayanların arasında- ayrımcılıklar görülür ki bu toplumlardaki insanlar da dahil olmak üzere hepimizin benimsediği ekonomik kuramlarda büyük ölçüde gözden kaçmışlardır. Ve hükümetler, herhangi bir boyutta şirketler kurmanın repertuvarda var olduğu ve sadece teşvik gerektirdiği varsayımıyla politikaları, yasal değişiklikleri, teşvikleri vs. benimsemeye ikna edilebilirler. Ama insanlara iş yapma tarzlarını değiştirmelerinin onlar için daha iyi olacağı kuramsal açıdan ne kadar çok gösterilirse gösterilsin, aile etrafındaki karşılıklı güvenilirliğin keskin sınırları olduğu hissi, repertuarı ciddi şekilde kısıtlayabilir. Toplumsal uzamın zımni “haritasında” derin boşluklar

vardır, bunlar kültüre ve muhayyileye derinden bağlıdır ve daha iyi bir kuramla düzeltilmeleri mümkün değildir. Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995).

- 14 Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986).
- 15 Ütopyaların kendi olasılık türleriyle ilgilenmedikleri anlamına gelmez bu. Günümüzde taklit edilemeyecek, belki de asla taklit edemeyeceğimiz uzak diyarları ya da uzak gelecekteki toplumları tasvir ediyor olabilirler. Ama altta yatan fikir, böyle şeylerin insan doğasının eğilimine uygunlukları sebebiyle gerçekten mümkün olduklarıdır. More'un kitabının anlatıcısının düşündüğü budur: Ütopyalılar doğaya uygun yaşamaktadırlar (Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux* [Paris: Payor, 1984], s. 75). More'un kitabında ve başka birçok "Ütopik" yazıda benimsenen modellerden birini sunmuş olan Platon da böyle düşünüyordu.
- 16 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, "Von dem Schematismus der reinen Verstandnisbegriffe", Berlin Akademisi Edisyonu (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), III. Cilt, s. 133-139, [Ari Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi].
- 17 Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol: Thoemmes, 1997), 2. Cilt, s. 72.
- 18 *Mémoires*, s. 63, Nanerl Keohane tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), s. 248.
- 19 Keohane, *Philosophy and the State*, s. 249-251.
- 20 Bu göndermenin ardında geniş kapsamlı ve karmaşık bir tez yatar elbette. Temel fikir barok kültürünün, failliğin içe dönük ve poetik olduğunu, dünyada düzenler kurduğunu savunan modern anlayış ile dünyanın Form tarafından biçimlendirilen kozmos olduğu şeklindeki eski anlayışın bir çeşit sentezi olduğudur. Şimdi geçmişe bakınca, genellikle sentezin istikrarsız, yerini bir başkasına bırakmaya mahkûm olduğunu görürüz ve sahiden öyle de olmuştur. Ama bu temel fikirdeki hakikat payı ne olursa olsun, barok kültürde bir tür yapıcı gerilimin var olduğunu görebiliriz: Zaten var olan hiyerarşik bir düzen ile yapıcı faaliyetleriyle onu sürdüren ve tamamlayan, bu yüzden de kendi başlarına hareket ettiklerini düşünen ve bu açıdan hiyerarşinin dışında kalan ve eşit olan failer arasındaki gerilimdir bu. Böylece yukarıda bahsedilen, Louis'ninki gibi melez formülasyonlar çıkar ortaya.

Louis Dupré'nin *Passage to Modernity*'sindeki oldukça ilginç barok sanat tanımından çok şey öğrendim (New Haven: Yale University Press, 1993), s. 237-248. Dupré, barokun insan failliğiyle bu failliğin içinde gerçekleştiği dünya arasındaki son kapsamlı sentez olduğunu söyler; bu sentezde failin ürettiği anlam ile dünyada keşfedilen anlam arasında bir ilişki kurulabiliyordu. Ama aynı zamanda gerilim ve çatışma dolu bir sentezdir.

Barok kiliseler bu gerilimi statik düzen olarak kozmosta değil, gücü ve iyiliği kozmosta ifade edilen Tanrı'da yoğunlaştırırlar. Ama bu aşağı yönelik güç insan failliği tarafından alınıp ilerletilir, "ayrı güç merkezleri olarak düşünülen ilahi bir düzenle insani bir düzen arasındaki modern gerilimi" (s. 226) yaratır.

Dupré, barok kültürünün "kapsamlı bir tinsel vizyon" tarafından birleştirildiğini savunur. "Merkezinde, yeni oluşan bir dünyaya form ve yapı kazandırma yetisine güvenen kişi durur. Ama -ki dinsel anlamı burada yatar- o merkez, insan yaratıcının alçalan bir aracı varlıklar skalası sayesinde güç aldığı aşkın bir kaynakla dikey bağlantıda olmayı sürdürür. Bu çifte merkez -insani ve ilahi-, barok dünya görüşünü, ortaçağın gerçekliğin tek bir aşkın noktadan indiği dikey dünya görüşünden ve daha sonraki modernitenin Rönesans'ın bazı özelliklerinde belirtileri görülen problemsiz, yatay dünya görüşünden ayırır. İki merkez arasındaki gerilim, baroka karmaşık, huzursuz ve dinamik bir nitelik verir" (237).

- 21 Keohane, *Philosophy and the State*, s. 164-167.
- 22 Bunu *Sources of the Self*'te daha ayrıntılı irdeledim (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 13. bölüm.
- 23 Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977) [Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?, çev. Barış Cezar, Metis]. Bu son derece ilginç kitaptaki görüşlere çok şey borçluyum.
- 24 Alexander Pope, *Essay on Man*, III. 9-26, 109-114; IV, 396.
- 25 Bkz. Mary Poovey'nin ilginç irdelemesi, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 3. bölüm.
- 26 Bkz. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), I. Bölüm; ve Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), 1. Bölüm.
- 27 Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (Londra: Longman, 2001), 3. ve 4. bölümler; Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 7. bölüm.

- 28 Aslında şimdi Montesquieu'den Ferguson'a dek Aydınlanma sosyal biliminin dorukları olarak gördüğümüz kişiler tek boyutlu insanlar değillerdi; bu yazarlar sadece modern bilimin nesneleştirici tavrından değil, geleneksel cumhuriyetçi anlayıştan da esinleniyorlardı. Adam Smith "Görünmez El"i formüle etmekle kalmayıp, aşırı işbölümünün "büyük halk kitlesinin" üstündeki olumsuz sonuçlarına kafa yordu; *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 2. Cilt, s. 787, [Milletlerin Zenginliği, çev. Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları]. Ve döneminin en etkili ticari toplum kuramlarından birini ortaya koyan Ferguson, böyle toplumların hangi koşullarda "yozlaşmaya" boyun eğeceklerini inceledi; Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), V. ve VI. Bölümler.
- 29 Çev. Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); Almanca orijinali: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962), [Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim].
- 30 Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- 31 *Letters*, 1. bölüm.
- 32 18. yüzyıl sonundaki kamuoyu anlayışının günümüzdeki anket araştırmalarının hedefinden ne kadar farklı olduğunun göstergesidir bu. "Kamuoyu araştırmasının" ölçmeyi hedeflediği fenomen, yukarıda yaptığım ayrım babında, yakınsak bir birliktir ve tartışmadan doğması gerekmez. Halkın görüşüne benzer. 18. yüzyıl versiyonunun temelindeki ideal, Burke'e ait olan ve Habermas'ın alıntılıdığı (*Structural Transformation*, s. 117-118) şu pasajda belirir: "Özgür bir ülkede, herkes bütün toplumsal konularla ilgisi bulunduğunu, çünkü bu konular üzerine bir görüş oluşturmaya ve beyan etmeye hakkı olduğunu düşünür. Herkes bu konuları tanımlayabilir, inceleyebilir ve tartışabilir. Özgür bir ülkenin insanları meraklı, sabırsız, uyanık ve kıskançtırlar; bu sorunları, düşüncelerinin ve keşiflerinin gündelik konuları haline getirmek suretiyle çok sayıda insan, bunların kabul edilebilir bir bilgisine ulaşır; bazıları ise, dikkate değer bilgilere... Öte yandan, kamuyu ilgilendiren konular hakkında düşünce ya da ilgi sahibi olmaya herkesin değil, sadece görevi bunu icap ettirenlerin davet edildiği ve bunların bir başkasının görüşüyle karşı karşıya gelmekten kaçındığı ülkelerde, bu türden bir ehliyet, hayatın her-

hangi bir evresinde son derece kıttır. Özgür ülkelerin dükkân ve atölyelerinde, bir görüş kendilerine gelinceye kadar görüş sahibi olmaya cesaret edilemeyen ülkelerdeki hükümdarların kabine-lerinde olduğundan çok daha fazla gerçek kamusal bilgelik ve tecrübe bulunur.” [Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, s. 187].

- 33 Habermas, *Structural Transformation*, s. 119.
- 34 *Letters*, s. 41.
- 35 Bkz. Fox’un Habermas tarafından alıntılanan (*Structural Transformation*, s. 65-66) konuşması: “Kamuoyuna danışmak kesinlikle doğru ve yerindedir.. Eğer kamuoyu benimle aynı kanaatte değilse, eğer tehlikeyi kendilerine haber verdikten sonra bu tehlikeyi benimle aynı biçimde görmüyorlarsa ya da başka bir tedbirin benimkine tercih edilebilir olduğu inancını taşıyorlarsa, istifa etmeyi kralıma, ülkeme ve onuruma bir borcum olarak düşünmem gerekir ki, daha iyi olduğuna inandıkları bir planı uygun bir vasıtaıyla, yani onlarla aynı kanaatte bir insanla tatbik edebilsinler... Ancak bir şey çok açıktır; kamuya bir kanaat oluşturabilecek araçları vermeliyim.” [Türkçesi, age., s.147]
- 36 Habermas tarafından alıntılanmıştır, *Structural Transformation*, s. 117.
- 37 *Age.*, s. 82.
- 38 Bkz. *Letters*, s. 40-42. Warner aynı zamanda modern kapitalizmin gayrişahsi failliğiyle gerçekleşen ilişkiye (s. 62-63) ve aynı zamanda gayrişahsi tavır ile, kolonilerde çok merkezi bir tema olan imparatorluk yozluğuna karşı savaşın (s. 65-66), pek çok unsur tarafından belirlenen bu aşırı kararlı modun çerçevelenmesindeki yakın uyumuna dikkat çeker.
- 39 *Letters*, s. 46.
- 40 Bkz. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).
- 41 Bu türden bir şeyin Avrupa dışı bir örneği için bkz. Clifford Geertz, *Negar* (Princeton: Princeton University Press, 1980); burada Fetih öncesi Bali devleti anlatılır.
- 42 Çeşitli yüksek zaman tiplerini içeren bu modernlik öncesi zaman bilinci tablosunu “Die Modernitaet und die saekulare Zeit”tan aldım, *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitaeten*, ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), s. 28-85.
- 43 Aslında dinsel boyutu dışlamak burada kullandığım sekülerlik kavramı için yeterli bir koşul olmadığı gibi, gerekli bir koşulu bile

değil. Bir seküler birlik, tamamen ortak eylemde temellenmiştir ve bu, *bu birliğin* kutsalda herhangi bir şekilde temellenmesini dışlar, ancak böyle bir birlikteki insanların bir dinsel yaşam türünü sürdürmelerini hiçbir şey engellemez; hatta bu form örneğin politik birliklerin tamamen seküler olmalarını bile gerektirebilir. Örneğin kiliseyle devletin birbirinden ayrılmasını desteklemenin *dinsel* sebepleri vardır.

44 Mircae Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1959), s. 80 vd.

45 Anderson modern dünyevi zamanı tanımlamak için Benjamin'den bir terim ödünç alır: Onu bir "homojen, boş zaman" olarak görür. "Homojenlik" burada anlattığım durumu, artık bütün olayların aynı zaman türünde gerçekleşmesini ifade eder. Ancak zamanın "boşluğu" bizi başka bir meseleye götürür: Zaman ve mekân giderek, kendilerini dolduran şeyler tarafından oluşturulmaktan çok, şeylerin ve olayların duruma göre doldurdukları "kaplar" olarak görülmeye başlanır. Bu sonraki adım, Newton'da görebildiğimiz gibi, modern fiziğin metafizik imgeleminin parçasıdır. Ama tasavvur ettiğim anlamda sekülerleşme için kritik olan, homojenliğe atılan adımdır.

Boşluğa atılan adım, araçsal aklın modern öznesine has yaklaşımın çok önemli bir boyutu olmuş, zamanın nesnelleştirilmesinin parçasıdır. Zaman bir bakıma "uzamsallaştırılmıştır". Heidegger kendi zamansallık anlayışı çerçevesinde bu görüşün tamamına güçlü bir şekilde saldırmıştır: özellikle bkz. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1926), 2. Bölüm. Ama sekülerliği zamanın nesnelleştirilmesinden ayırt etmek, Heidegger'i ayırımın modern tarafına yerleştirmemizi sağlar. Heidegger'ci zamansallık da bir seküler zaman modudur.

46 Bu büyük bir adım olarak görülebilir, ama öyle değildi çünkü kolonicilerin anlayışında, Britanyalı olarak faydalandıkları haklar daha şimdiden "doğal" hakların somut belirtileri olarak görülüyordu; bkz. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 77-78, 187-188.

47 "Nul ne craint aux États-Unis, comme c'est le cas en France, que le rapport de délégation puisse être assimilé à une pure forme de domination" [ABD'de hiç kimse, Fransa'daki gibi, temsiliyet ilişkisinin salt bir otorite biçimine dönüşeceğinden korkmuyor]; Pierre

Rosanvallon, *La Démocratie inachevée* (Paris: Gallimard, 2000), s. 28. Temsilîyetin formları üzerindeki bu köklü uzlaş, yeni federal anayasa konusundaki yoğun çekişmelerde görebildiğimiz gibi, yapılar hakkında çok şiddetli tartışmalar yaşanmasını engellemedi. Hatta temsiliyetin doğasına ilişkin bazı derin meselelere değinilmesini sağlıyordu; bkz. Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*, V. bölüm. Bu temel uzlaş, örneğin Shays İsyanı gibi, meclisler tarafından oylanmış kanunlara karşı yapılan halk isyanlarını da engellemedi. Mesele bu isyanların alternatif meşruiyet formları oluşturmaya çalışmamalarıydı; daha çok bir sistemin, ne kadar meşru olursa olsun hâlâ büyük haksızlıklar yapabilmesine karşı son çare olarak görülüyorlardı. Bu açıdan, aşağıda irdelenecek olan Eski Rejim Fransa'sındaki ayaklanmalara çok benziyorlardı. Bkz. Patrice Gueniffey'in ilginç irdelemesi, *La Politique de la Terreur* (Paris: Fayard, 2000), s. 53-57.

- 48 François Furet, *La Révolution Française* (Paris, 1988).
- 49 Bkz. Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989), 4. bölüm.
- 50 Orlando Figes, *A People's Tragedy* (Londra: Penguin, 1997), 4. bölüm.
- 51 Locke bu mekanizmanın embriyonik bir formunu geliştirmişti bile. Mülkiyet üstüne yazdığı bölümde bizi şu konuda temin eder: "Emeğiyle toprak edinen kişi insanlığın birikimini azaltmaz, tersine artırır. Çünkü çitle çevrili ve işlenmiş, bir dönümlük topraktan üretilen ve insan hayatını sürdürmeye yarayan yiyecekler ve diğer gerekli şeyler, işlenmemiş halde duran aynı zenginlikteki bir dönümlük toprağın sunduklarından (takriben) on misli fazladır. Dolayısıyla on dönümlük toprağı çitle çevreleyen ve hayatı kolaylaştıran şeyleri oradan, Doğa'ya bırakılan yüz dönümlük araziden elde edebileceğinden daha fazla elde eden kişinin insanlığa doksan dönüm bahşettiği haklı olarak söylenebilir." *Second Treatise of Civil Government*, V.37.
- 52 *Du Contrat Social*, I. Kitap, 6. bölüm.
- 53 Age., 1. Kitap, 8. bölüm; *The Essential Rousseau*'daki İngilizce çeviri, çev. Lowell Bair (New York: Signet, 1974), s. 21.
- 54 Age.; *The Essential Rousseau*'daki İngilizce çeviri, s. 20.
- 55 "Profession de foi du vicaire savoyard", *Émile* (Paris: Éditions Garnier, 1964), s. 354-355; İngilizce'ye çeviren Barbara Foxley, Jean-Jacques Rousseau, *Emile*'de (Londra: Dent, 1911), s. 254, [Emile ya da Eğitim Üzerine, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları].

- 56 Georges Lefebvre tarafından alıntılanmıştır, *Quatre-Vingt-neuf* (Paris: Éditions Sociales, 1970), s. 245-246.
- 57 Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, IV. Kitap, 5. Bölüm, [Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları].
- 58 François Furet, *Penser la Révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), s. 276, [Fransız Devrimini Yorumlamak, çev. Ahmet Ku-yaş, Alan Yayıncılık].
- 59 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).
- 60 J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles, Du Contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), s. 225, [Toplum Sözleş-mesi, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları]. İngilizce'ye çeviren Allan Bloom, Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts* (Ithaca: Cornell University Press, 1968), s. 126, [Bi-limler ve Sanatlar Üstüne Söylev, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Tür-kiye İş Bankası Kültür Yayınları]. Rousseau'nun istediği şeffaf-lığın "temsilin" her çeşidinin, siyasi, teatral ya da sözel temsilin düşmanı olduğunu burada görebiliriz. Çünkü bazı çift mekânlı ilişkiler için, şeffaflık ve birlik iki mekânda da aynı koşulun ge-çerli olmasını gerektirir. Bunlara "x'in y'yi yönetmesi" ve "x'in y'nin karşısında rol yaparak bir şeyi canlandırması" ilişkileri da-hildir.
- 61 Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).
- 62 Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*'de bu ayrımı iyi kul-lanır.
- 63 Furet, *Penser*, s. 271 vd.
- 64 Bunu *Modern Social Imaginaries*'in 8. bölümünde daha ayrıntılı açıkladım.
- 65 Pierre Rosanvallon, *Le Sacré du Citoyen* (Paris: Gallimard, 1992); ve *Le Modèle politique français* (Paris: Seuil, 2004).
- 66 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1991).
- 67 Age., s. 37.
- 68 Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* (Frank-furt: Niemeyer, 1972).
- 69 Bu terminolojiyi Craig Calhoun'dan aldım; örneğin bkz. Calhoun, "Nationalism and Ethnicity", *American Review of Sociology*, no. 9 (1993), s. 230. Bu altbaşlıkta bahsedilen fikirler, Calhoun'un yakın zamandaki çalışmalarından oldukça esinlenilmiştir.

- 70 Eugen Weber bunun izini takdire şayan bir şekilde sürmüştür, *Peasants into Frenchmen* (Londra: Chatto, 1979).
- 71 Age.

5 İDEALİZM HAYALETİ

(Sayfa 253-260)

- 1 Bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1979); sonraki paragraflarda onun analizinden faydalandım.
- 2 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: The Clarendon Press, 1976).
- 3 Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Quadrige/P.U.F., 1999), II. Bölüm.
- 4 Michael Mann'ın etkileyici *The Sources of Social Power*'ının I. cildinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 458-463'te [İktidarın Tarihi: Sınıflar ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914, çev. Ali Rıza Güngen vd., Phoenix Yayınevi] İngilizlerin durumundan bahsederken "koordine devletten organik devlete" geçiş olarak adlandırdığı dönüşüm budur. Mann, dönemin meşrutiye rejimleri (İngiltere, Hollanda) bağlamında bu dönüşümü "ulus sınıf" dediği şeyin yaratılmasıyla ilişkilendirir (s. 480).
- 5 Anna Bryson *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998) adlı muhteşem eserinde bu süreci anlatır. Bu kitaptan çok şey öğrendim.
- 6 Age.'de alıntılanmıştır, s. 70.
- 7 Bryson da bundan bahseder; bkz. age., s. 72.
- 8 Bkz. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).
- 9 Bkz. Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (Londra: Longman, 2001), s. 25, 36-39.
- 10 Örneğin bkz. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Londra: Transaction Books, 1980).
- 11 Bkz. Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).
- 12 Bkz. J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Karen O'Brien, *Narrative of*

Enlightenment (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); ve Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), I. Bölüm.

6 İNAYET DEİZMİ

(Sayfa 263-320)

- 1 Kitabın bu bölümünde, Marcel Gauchet'nin "la sortie de la religion" (dinin çıkış kapısı) adını verdiği fenomeni irdelemeye çalışıyorum; bkz. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985). Konuyu biraz farklı işlediğimi söylemem gereksiz, ancak onun anlatısından çok şey kazandım.
- 2 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (Londra, 1730), s. 14.
- 3 Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine, 1700-1750* (Villemonble: La Balance, 1969), s. 105, 274-277.
- 4 *The Reasonableness of Christianity* (Londra, 1965), s. 287-289.
- 5 Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, 1755 edisyonunun tıpkıbasım reproduksiyonu (Hildesheim: Georg Olms, 1969), s. 184.
- 6 John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian", ed. J. McManners, *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 282-283.
- 7 E. C. Mossner tarafından alıntılanmıştır, *Joseph Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), s. 8.
- 8 Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
- 9 Örneğin bkz. Gordon Rupp, *Religion in England 1688-1791* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), s. 276 ve James Downey, *The Eighteenth Century Pulpit* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), s. 226. Downey şöyle der: "Başpiskopos Tillotson tarafından tanımlanan ve Latitudinarianler tarafından 18. yüzyıl boyunca uygulanan din, bir *mysterium tremendum et fascinans* olmaktan çıkmıştı. Kilise ne-redeyse davranışların düzeltilmesine yönelik bir cemiyete, birbirine benzer insanların ahlaki duyarlılıklarının ince ayarını yapmak için buluştukları bir yere dönüşmüştü sanki" (s. 10).

- 10 Gerald Robertson Cragg tarafından alıntılanmıştır, *Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), s. 78n2. Ayrıca bkz. Tillotson'ın Vaaz'ı, "Tanrı'nın emirleri İstirap Verici değildir": "Tanrı'nın kanunları makuldür, yani doğamıza uygundur ve lehimize dir"; Downey tarafından alıntılanmıştır, *The Eighteenth Century Pulpit*, s. 14-15, ayrıca s. 26.
- 11 Clarke, İncil'den bahsederken bugün uygar dönemde sadece şunları yapmamız gerektiğini savunur: "Sadece kibirle ve günahkârca yaptığımız harcamaları azaltmalıyız; her şeyimizi satıp yoksullara vermek yerine, sahip olduklarımızın gereğinden fazlasını bağışlamalıyız; canlarımızdan veya hatta hayatın rahatlık verici hazlarından vazgeçmek yerine günahın mantıksız ve verimsiz hazlarından vazgeçmeliyiz." Leslie Stephen tarafından alıntılanmıştır, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol: Thoemmes, 1997), 2. Cilt, s. 340.
- 12 Cragg tarafından alıntılanmıştır, *Puritanism to the Age of Reason*, s. 97.
- 13 Bkz. Henri Bremond, *Historie Littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris: A. Colin, 11 cilt, 1967-1968).
- 14 Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), s. 223-230.
- 15 Bkz. Henri Bremond, *Histoire Littéraire*, 4. Cilt, *La Conquête mystique: l'ecole de Port-Royal*.
- 16 Bkz. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, XXXVI. bölüm (Londra: Penguin Edisyonu, 1994), II, s. 418, [Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi, çev. Asım Baltacıgil, BFS Yayınları].
- 17 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, s. 16.
- 18 Perry Miller tarafından alıntılanmıştır, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967), s. 41.
- 19 Tindal'a ve deistlere adil olmak adına şunu söylemek gerekir ki, tarafsız sevgiye duyulan güvensizlik çok daha yaygındı ve daha ortodoks olan Augustinusçu teolojide önemli bir rol oynadı. Bossuet, Fénelon'un "amour pur"üne şiddetle saldırmasını gerekçelendirirken, Tanrı'nın kanununun en azından kısmen özçıkarmıza ters olması gerektiğini söyler.

- 20 *L'Institution de la religion Chretienne*, III. Kitap, 19. bölüm.
- 21 Papist "putperestliğe", Kilisenin transubstansiyasyonuna ve o-ritesine karşı yürüttüğü polemikle karşı çıkan ve sonraki yazarların açıkça Hristiyan karşıtı olan savlarının zeminini hazırlayan Tillotson'ın vaazları bunun yolunu açmıştı; Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, I. Cilt, s. 78-79; E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), s. 22-23.
- 22 Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, 4. bölüm.
- 23 Whichcote burada, *theiosis* kavramını ortaya atan Yunan rahiplerden esinlenmişti.
- 24 Bkz. "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).
- 25 Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, s. 217.
- 26 "À commencer depuis les dernières années du Cardinal de Richelieu jusqu'à celles qui ont suivi la mort de Louis XIV, il s'est fait dans nos arts, dans nos esprits, dans nos mœurs, comme dans notre gouvernement, une révolution générale, qui doit servir de marque éternelle à la véritable gloire de notre patrie" [Kardinal Richelieu'nün son yıllarından başlayıp XIV. Louis'nin ölümünü takip eden yıllara dek, yönetim şeklimizde olduğu kadar sanatlarımızda, zihinlerimizde ve âdetlerimizde de bir devrim, vatandaşımızın şanına ebediyen delalet edecek kapsamlı bir devrim gerçekleşti]; J. G. A. Pocock tarafından alıntılanmıştır, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), II. Cilt, s. 86.
- 27 Pocock'un "görgü kurallarından" ve "mœurs"ten birlikte bahsederken söylediği gibi: "Bu anahtar sözcük, bireyi sosyal bir varlık olarak gören ve onu çevreleyen toplumu son derece karmaşık ve esnek bir dokuyla donatan bir ortak uygulamalar ve değerler bileşkesini ifade ediyordu; kanunlardan bile güçlü olan görgü kuralları, sivil toplumun insan eylemlerini ve inançlarını, güya ilahi varlığın dolaysızca deneyimlenmesinde temellenmiş olsalar bile özümseyebilmesini ve kontrol altında tutabilmesini sağlıyordu." *Barbarism and Religion*, II. Cilt, s. 19-20.
- 28 Pocock tarafından alıntılanmıştır, *Barbarism and Religion*, II. Cilt, s. 203.

- 29 “Böylece dinsel toplumlarla sistematik bir şekilde ve kararlılıkla özdeşleşmesi baş gösterdi ve bu aynı zamanda toplumu yöneten siyasi otoriteyle ilgili liberal ve mutlakîyetçi yaklaşımlarla da uyumluydu. Aradaki ayrım, ruhun asla insani ve toplumsal düzeni bozucu şekillerde değil, ancak otoriteye uygun mantıklı ve insancıl toplumsal kanallar yoluyla tezahür etmesine ve hatta vücut bulmasına yönelik büyük ihtiyaca kıyasla ikincil önem taşıyordu.” Pocock, *Barbarism and Religion*, I. Cilt, s. 26.
- 30 Abbé Raynal, *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770); alıntı 1780 tarihli Cenevre edisyonundan yapılmıştır, t.X, s. 127 vd.; Marcel Gauchet tarafından alıntılanmıştır, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), s. 34-35.
- 31 Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1. cilt, s. 56.
- 32 Age., 1. cilt, s. 524.
- 33 Age., 3. Cilt, s. 90.
- 34 H.-X. Arquillière, *L’Augustinisme politique* (Paris: Vrin, 1934).
- 35 En azından Francis Oakley bu kanıdadır; bkz. *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 91, 98-99.
- 36 Arquillière, Sevilla’lı Isidore’dan şu alıntıyı yapar: “Ceterum, intra ecclesiam, potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non prevalet sacerdos efficere per doctrine sermonem, potestas hoc imperet per discipline terrorem.” [Ayrıca, kilise bünyesinde böyle bir baskıya gerek yoktur. Bununla birlikte eğer bir rahip öğretisini benimsetebilme kabiliyeti dolayısıyla kişi üzerinde üstünlük kuramıyorsa o zaman kişi üzerinde disiplinin yarattığı terörle cebir ve şiddete başvurarak hâkimiyet kurar]. *L’Augustinisme politique*, s. 142.
- 37 John O’Malley, *Trent and All That*’de (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) bu sürekli yinelenen reform kültürünü tasvir eder; bkz. özellikle 1. bölüm.
- 38 Marcel Gauchet de “dünyanın sihirsizleştirilmesinde”, ortaçağın sonuyla erken modern zamanda görülen bu uzun soluklu Reform itkisine kritik bir önem atfeder, gerçi yaklaşımlarımız biraz farklı olabilir. Bkz. *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), s. 221-231.
- 39 “Bu dünya: Başlangıçsız ve sonsuz bir enerji canavarı... en hareketsiz, en katı, en soğuk formlar en sıcak, en çalkantılı, kendiy-

en çok çelişen olmaya yönelirken ve sonra bütün bu bolluğun içinden çıkıp yuvasına, basitliğe geri dönerken, çelişkiler oyunundan uyumun verdiği neşeye geri dönerken hâlâ rotasının ve çağlarının aynılığıyla kendini onaylayan, ebediyen geri dönmek zorunda olan şey, doyumluk ve tiksinti ve bezginlik nedir bilmeyen bir oluş olarak kendini kutsayan şey: *Dionysos*'ça dünyam budur, kendini ebediyen yaratan, kendini ebediyen yok eden bu çifte kösnül haz dünyası, bu gizemli dünya, benim "iyinin ve kötünün ötesinde" olanım... Hedefsizdir, çemberin kendisinin verdiği haz bir hedef değilse eğer; istençsizdir, bir halka kendine karşı istek duymazsa eğer... bu dünyanın bir *ismi* olmasını ister misiniz?... Tüm bilmecelerinin bir *çözümünün* olmasını? Sizin için de bir *ışık* olmasını ister misiniz, sizi en iyi gizlenmiş, en gözü kara, geceyarısına en yakın insanlar?... *Bu dünya güç istencidir... ve başka hiçbir şey değildir!* Ve sizler de bu güç istencisiniz... ve başka hiçbir şey değilsiniz!" *The Will to Power*, (New York: Random House, 1967), 1067. paragraf.

- 40 Ross Harrison tarafından alıntılanmıştır, *Bentham* (Londra: Routledge, 1983), s. 276 (bkz. *Sources of the Self*im, s. 331).
- 41 *Pompée*, II.i.370-373.
- 42 *Pompey*'den değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. Katherine Philips (Dublin: Samuel Dancer, 1663).
- 43 *Mes Pensées*, 1131-1132, Mercier tarafından alıntılanmıştır, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, s. 252.
- 44 *Age*'de alıntılanmıştır, s. 382-383.
- 45 *De l'Esprit des Lois*, IV.2.
- 46 Çeviri *The Spirit of Laws*'tan biraz değiştirilerek alıntılanmıştır, çev./ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller ve Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 31 f.
- 47 *Mes Pensées*, 1285, Mercier tarafından alıntılanmıştır, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, s. 249-250.
- 48 Ronald Clark tarafından alıntılanmıştır, *Bertrand Russell* (Londra: Cape, 1975), s. 190 (bkz. *Sources of the Self*, s. 407-408).
- 49 "Zwei Dinge erfüllen das Gemuth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: des bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." [Üzerinde sık sık

- ve sürekli olarak düşündükçe, ruhumda hep yeniden ve daha da artan bir hayranlık ve huşu uyandıran iki şey var: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası]. *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin Akademisi Edisyonu (Berlin: de Gruyter, 1968), V, 161 [Pratik Aklın Eleştirisi, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu].
- 50 "Pitié"nin irdelenmesi için bkz. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. Garnier-Flammation (Paris, 1971), s. 197-198 ve *Émile*, ed. Classiques-Garnier (Paris, 1964), s. 261. Ayrıca bkz. Age.'deki, *vicaire savoyard*'ın "vicdan"ı öven şarkısı.
- 51 *De l'Homme*, II.vi, s. 146-147 (bkz. *Sources of the Self*, s. 328).
- 52 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. [İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma, çev. Rasih Nuri İleri, Say].
- 53 İnsanlık tarihinde, bizi yeni bir çeşit ahlaki eyleme yönelten, daha evrensel bir uzama bu şekilde geçişimiz meselesine ileride geri dönüyorum; bkz. 15. Bölüm, 7. altbölüm.
- 54 John Rawls *Theory of Justice*'ında kendini zamanla pekiştirebilmeyi doğru bir kuramın önemli bir koşulu sayar, yani bu formuyla adaletin yerleşik hale geldiği toplumda ona bağlılığın azalmak yerine artacağını söyler. Bu kendini istikrarlı hale getirme beklentisine ileride, 17. Bölüm'de daha ayrıntılı bir şekilde değineceğim.
- 55 *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
- 56 Bkz. age., 11. bölüm.
- 57 Age., 15. ve 20. bölümler.
- 58 Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), 8. bölüm.
- 59 Daha radikal deistler hiper-Augustinusçu Hristiyanlığa duyulan bu nefreti paylaşarak onu ateizmle aynı kerteye indirdiler. Jefferson şunları yazdı: "*Kendi* tanrısına hitap eden Calvin'e asla eşlik edemem. O tam bir ateistti ki ben asla öyle olamam; daha doğrusu onun dini demonizmdi. Sahte bir tanrıya tapmış bir insan varsa kesinlikle oydu. Beş noktayla tasvir ettiği varlık, sizin ve benim varlığını kabul ettiğimiz ve hayranlık duyduğumuz Tanrı değildir; habis ruhlu bir iblistir. Calvin'in yaptığı gibi Tanrı'ya

kötü nitelikler atfetmek, hiçbir tanrıya inanmamaktan daha büyük küfürdür.” Paine, *Age of Reason*’ında [Akıl Çağı: Gerçek ve Efsanevi Teoloji Üzerine Bir Araştırma, çev. Ali İhsan Dalgıç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları] aynı görüşü savunur: “Hıristiyan inanç sistemine gelince, bana bir çeşit Ateizm... Tanrı’nın bir çeşit dinsel inkârı gibi görünüyor. Ateizme, alacakaranlığın karanlığa benzediği kadar benziyor.” Michael Buckley, S.J. tarafından alıntılanmıştır, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

- 60 David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, IX. Kısım, 219. paragraf; David Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1902), s. 269-270, [Ahlak, çev. Nil Şimşek, Dergah Yayınları]. Hume’un görüşü daha da sivrileştirilip, şu retorik soruya dönüştürülebilir: “Aziz Francesco’yu akşam yemeğine davet eder miydiniz?” Aslında Francesco’nun hamisi Kardinal Ugolino’nun bile kendine bu soruyu sormak için sebebi vardı. Francesco bir keresinde, Kardinal’in masasında çeşitli soylularla, şövalyelerle ve papazlarla birlikte yemek yemeye güçlükle ikna edildiğinde, yemekten önce gizlice sokağa çıkıp dilencilik yapmıştı. Sonra geri dönüp sofradakilere topladığı ekmek parçalarının ve diğer sadakaların bir kısmını dağıtmıştı. Kardinal buna epey bozulmuştu tabii. Bu eksantrik davranışın bir sebebi vardı elbette; papanın Fransisken idarenin daha radikal çileci yönlerini onaylamak üzere oluşuyla ilgiliydi. Ama belki daha ince bir tavır sergilenebilirdi. Bkz. Adrian House, *Francis of Assisi* (Londra: Chatto, 2000), s. 244.
- 61 “Innerweltliche Askese”, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), s. 119; bkz. Talcott Parsons’un çevirisi, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), s. 151.
- 62 Mercier tarafından alıntılanmıştır, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, s. 59. Epikürcü gelenek sonradan örneğin Maupertuis tarafından stoacılıkla sentezlendi ve böylece bir aktivist inancın parçası olabildi ve bu şekliyle Aydınlanmanın ana akımındaki yerini aldı; bkz. Mercier. age., s. 345-346.
- 63 Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, 1. Cilt, s. 447-448.

7 GAYRİŞAHSİ DÜZEN (Sayfa 321-351)

- 1 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 7. Bölüm, [Hakikat ve Hakikatlılık: Soy-kütük Üzerine Bir İnceleme, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları].
- 2 Örneğin bkz. Étienne B. de Condillac, *Essai sur l'origine des Connaissances humaines* (Paris: Vrin, 2002), [İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B]; Lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (Edinburgh, 1786); J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Reclam, 1966), İngilizce çevirisi: *Essay on the Origin of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
- 3 Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, çev. S. Shirley (Leiden: Brill, 1989), [Teknoloji-Politik İnceleme, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi].
- 4 Ed. H. N. Trevor-Roper, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Edward Gibbon (New York: Twayne, 1963), s. x.
- 5 Burada J. G. A. Pocock'un *Barbarism and Religion*'ındaki dahice irdelemeye çok şey borçluyum (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). "Aydınlanmacı anlatı" özellikle 2. Cilt, 25. bölümde ilginç bir şekilde ele alınır.
- 6 Örneğin age., s. 84, 201.
- 7 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Penguin Books, 1994), 3. Cilt, s. 515, 516.
- 8 Pocock, *Barbarism and Religion*, I. Cilt, s. 75.
- 9 Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*; ayrıca bkz. Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 1. Cilt, *The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 131-132.
- 10 Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 34.
- 11 Hezekiel 36:26, Brown tarafından alıntılanmıştır, *The Body and Society*, s. 35. Ayrıca bkz. İncil'deki "taştan yürek" göndermele-ri; ayrıca bkz. Kallistos Ware, *The Kingdom of the Heart*, John Main Konferansları 2002, yayımlayan: World Community for Christian Meditation (Londra, 2002).
- 12 Bu değişimin derinlemesine bir anlatısı için bkz. Brown, *The Body and Society*, passim.

- 13 R. F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).
- 14 Martha Nussbaum, Augustinus'la ilgili son derece ilginç tartışmasında, *Upheavals of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 536-539'da onun, hayatının rastlantısal karşılaşmalarla değiştiğini düşündüğünü gösterir. Bir insan "tesadüfen kendisiyle" karşılaşabilir. Ayrıca bkz. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 1967 edisyonu (Berkeley: University of California Press, 1967), s. 155.
- 15 Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 528.
- 16 Bkz. John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 1. Bölüm.
- 17 Bkz. Bu geçişle ilgili Alexis de Tocqueville'in yazdığı ünlü bölüm, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), II. Cilt, 2. Kısım, 2. Bölüm, s. 125-127, [Amerika'da Demokrasi, çev. İhsan Sezal, Fatoş Dilber, Yetkin Yayınevi].
- 18 David Martin, *Christian Language and Its Mutations* (Aldershot: Ashgate, 2002), s. 175.
- 19 Bkz. Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, Canadian Broadcasting Corporation tarafından Ocak 2000'de "İdealar" dizisinde yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, David Cayley'e anlatılan şekliyle (Toronto: Anansi, 2005). Bu "yozlaşma" meselesine son bölümde döneceğim.
- 20 Jerry Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- 21 Burada bahsettiğim, gayrişahsi düzenlerle kişisel bir Tanrı'ya inanç arasındaki gerilim, Hristiyan inancının ortaçağda kendisine daha uygun bir ortamda olduğu kanısına yol açan sebeplerden biridir. Oysa bu korkunç bir yanılsamadır. Bu gerilim kaynağı orada yoktu; ama Hristiyan savaşçının önemine yapılan göndermenin açıkça göstermesi gerektiği gibi, başka gerilimler vardı. Ortaçağ tarihini ve papalarla krallar arasında uzayıp giden savaşları üstünkörü bilen birisi bile bunu görebilir.
- 22 Bkz. *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), s. 159-164.
- 23 Bkz. Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science", *Church History* 30 (1961), s. 433-457.
- 24 Bkz. "Understanding the Other: A Gadamerian View on the Conceptual Schemes"deki savım, ed. Jeff Malpas vd., *Gadamer's*

- Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge: Mass.: MIT Press, 2002), s. 279-297.
- 25 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), V. ve VI. Bölümler.
- 26 Martin, *Christian Language and Its Mutations*, s. 173.
- 27 Hollanda'daki mülteci Huguenot'ların, örneğin Jean Leclerc'le Jacques Bernard'ın ortodoksluğun dışına kaymaları hakkında bkz. J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*.
- 28 George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (1909), Alister McGrath tarafından alıntılanmıştır, *The Twilight of Atheism* (New York ve Londra: Doubleday, 2004), s. 140.
- 29 Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).
- 30 La Mettrie, *L'Homme Machine*, McGrath tarafından alıntılanmıştır, *Twilight of Atheism*, s. 33.
- 31 Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), 1. Bölüm. Ayrıca bkz. Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
- 32 Bkz. Hauerwas'ın savı, *With the Grain*, 1. Bölüm; ayrıca Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990); John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2. baskı (Oxford: Blackwell, 2006); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); Fergus Kerr, *Aquinas* (Oxford: Blackwell, 2001); David Burrell, *Anology and Philosophical Language* (New Haven: Yale University Press, 1973).

8 MODERNİTENİN SIKINTILARI (Sayfa 355-380)

- 1 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), s. 13.
- 2 John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1994), s. 360.

- 3 Öyle ki, artık insanmerkezli hale getirilmiş olan bu medeniyet anlayışı kendi doğuş öyküsünü geliştirir ve bu öyküde dinsel öncülleri önemsizleştirilir. Bu bilincin yükselişi Rönesansın, geç ortaçağ dönemi hümanizminin normal bir olgunlaşma süreciyle ortaya çıkan meyvesi olarak görülür. Reformasyon ya göz ardı edilir ya da süreçteki bir safha olarak, son derece tek taraflı bir şekilde tanımlanır; bu tanımda onun ortaçağın Katolik otoritesine ve kutsalına yaptığı bireyselleştirici, özgürleştirici saldırı anakronik biçimde bir tür ön Aydınlanma olarak sunulur ve son-raki insanmerkezli “liberal” Protestanizm’in özellikleri kuruluş döneminde görülür.

Özgürlüğün ve aklın giderek arttığı bu türden bir öykü, tamponlanmış benliğin, Whig tarzı bir çeşit tarihi anlatılabilir. Bu öyküde doğruluk payı vardır, çünkü sofuca düzen dürtüsü sonunda gerçekten de insanmerkezli versiyona dönüşmüştür. Ve böyle meselelerde hep görüldüğü gibi, kronoloji kesin değildir. Gelenekte, başlarda bile teolojik kaynaklara az çok mesafeli durarak bir kurulu düzen etiği geliştirmiş gibi görünen önemli figürler vardır. Örneğin aklıma Justus Lipsius ve “neo-stoacılık” adını verdiğimiz şey geliyor ki bunda antik felsefenin kaynak alındığı açıkça kabullenilir (2. Bölüm’de bunu irdelemiştik). Lipsius tipik biçimde Katolik ve Protestan çevreler arasında gidip gelmeyi başarmıştı, öyle ki hangi tarafa bağlı olduğu hâlâ belirsizdir, ki bu muhtemelen bu meseleyi çok önemsemediği anlamına gelir. Bu açıdan Leibniz’e benzer, ama ondan tam bir asır önce yaşamıştır.

Ama bu Whig öyküsü önemli bir şeyi dışarıda bırakır. Birincisi düzen ve sihirsizleştirme dürtüsündeki ana etkenin dinsel olduğunu. Lipsius gibi, geniş bir antik felsefe mirasından ilham alabilen sıra dışı figürlere kalsa, dönüşüm çok daha uzun sürede gerçekleşirdi, hatta belki de hiç gerçekleşmezdi. Eğitimli ya da eğitimsiz kitleleri sihirsizleştirme rüzgârının önüne katabilen hareketler dinsel, Katolik ve Protestan hareketlerdi.

İkincisi, yukarıda savunduğum gibi, bunun bir sonucu olarak, yeni hümanizm sadece benliğin ve dünyanın aktif, faydacı bir şekilde düzenlenmesini benimsemekle değil, evrenselciliğe ve iyilikseverliğe merkezi önem atfetmekle de kökenlerinin damgasını taşır.

Bütün bunlara ve kritik eksikliklerine karşın, sihirsizleştirmenin ve insanmerkezliliğin yavaş, kademeli, doğrusal gelişiminin öyküsünü oluşturmak mümkündür.

- 4 Bkz. Peter Berger'in irdelemesi, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: The Free Press, 1992), s. 37 vd. Buradaki "kırılğanlaşma" yalnızca muhtemel bir inanç değişikliği meselesinin bizler için eski çağlarda pek eşi görülmemiş bir şekilde canlılığını koruduğu anlamına gelir elbette; ve bunun sonucu olarak bireylerin hayatlarında ve nesiller arasında görülen çift yönlü "din değiştirmelerin" sayısı artar. Ama bu, önceden benimsenen din (ya da ateizm) inancının sağlamlığı ya da derinliği hakkında ipucu vermez. Tersine, alternatiflerle yüzleşen inanç derinleşebilir ve güçlenebilir. Bkz. 15. Bölüm, 19. dipnot; orada Hans Joas'ın Berger'a bu konuda yaptığı bir eleştiriyi ele alıyorum.
- 5 Max Weber, "Science as a Vocation", ed. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), s. 155.
- 6 Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), s. 19. Bunu 18. Bölüm'de daha derinlemesine irdeliyorum.
- 7 Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (Paris: Gallimard, 1938), [Bulantı, çev. Jean-Paul Sartre, Selâhattin Hilâv].
- 8 Bkz. César Graña, *Modernity and Its Discontents* (New York: Harper Torchbooks, 1964).
- 9 Bkz. Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).
- 10 *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. ve çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), VI. Mektup.
- 11 Age., XV. Mektup.
- 12 *Philosophical Regimen; Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (Londra: S. Sonnenschein, 1900), s. 54.
- 13 Nicholas Ludwig von Zinzendorf, *M. Aug. Gottlieb Spangenberg's Apologetische Schluss-Schrift...* (Leipzig ve Görlitz, 1752); fotoğrafik yeniden basımı: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, ed. Erich Beyreuther ve Gerhard Meyer, 3. cilt (Hildesheim, 1964), s. 181.
- 14 F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. ve çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).
- 15 M. H. Abrams bu döneme ilişkin takdire şayan irdelemesinde, bu sarmal anlatıların ne kadar yaygın ve önemli olduklarını belirtir;

- bkz. *Natural Supernaturalism* (New York: Norton, 1971), özellikle de 3. ve 4. bölümler. Ayrıca Heilsgeschichte'nin Hıristiyanlık anlayışı da dahil olmak üzere eski modellerden ne kadar esinlenildiklerini gösterir.
- 16 Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
 - 17 *Zur Genealogie der Moral*, III, 28: "Die Sinnlosigkeit des Leids, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag" (Münih: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), 991. Cilt, s. 135.
 - 18 Bkz. Eyal Chowers'ın derinlikli çalışmasındaki ilginç Max Weber irdelemesi, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), 3. bölüm. Ayrıca bkz. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).
 - 19 Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1985), II. Cilt, IV. Bölüm, 6. kısım, s. 383-388.
 - 20 Bkz. *Also Sprach Zarathustra*, Zarathustra Vorrede, 5. bölüm (Münih: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), 403. Cilt, s. 16, [Böyle Söyledi Zerdüş: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları].

9 ZAMANIN KARANLIK UÇURUMU

(Sayfa 381-414)

- 1 Platon'dan esinlenen, varlıkların ideaların tezahürleri oldukları kuramı, büyüyle ilgili halk inançlarıyla kolayca bağdaştırılabilir. İkisi de etrafımızdaki nesnelerde anlamlı nedensel güçlerin bulunduğu fikrini makul bulabilir. Platon'dan esinlenen kozmos fikirleri, halk büyüüne bir yüksek kültür, kuramsal bir bütünlüyci olarak hizmet edebildi.
- 2 Bkz. Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time*, çev. Lydia Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 108-109. Buffon, Shakespeare'den mi esinlenmişti? *Fırtına*'daki şu konuşmayı, Prospero'nun Miranda'yı ne hatırladığı konusunda sorgulayışını düşünün: "Başka ne görüyorsun / Geçmiş zamanın karanlık uçurumunda?" (I. Perde, II. Sahne, II. 49-50). Bu göndermeyi Lindsay Waters'a borçluyum.

- 3 Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert, Oeuvres*, s. 299.
- 4 *D'Alembert's Dream*'den değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. Jacques Barzun ve Ralph H. Bowen, *Rameau's Nephew and Other Works* (Indianapolis ve Londra: Hackett, 2001), s. 117.
- 5 A.g.y., 22. bölüm.
- 6 Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
- 7 Rossi, *The Dark Abyss*, s. 69.
- 8 Age., s. 42-44.
- 9 Örneğin bkz. Tim LaHaye ve Jerry Jenkins'in "esrime" romanları. Serinin ilki *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days*'ti (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1995).
- 10 Condillac, Rossi tarafından alıntılanmıştır, *The Dark Abyss*, s. 44-45.
- 11 Bkz. Rossi, *The Dark Abyss*, 7. Bölüm ve Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 2. bölüm.
- 12 Rossi, *The Dark Abyss*, 26. bölüm.
- 13 Age., s. 36-37.
- 14 Age., s. 185.
- 15 Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley: University of California Press, 1967), s. 117. Buradaki alıntı Glacken tarafından Mircea Eliade'dan alıntılanmıştır, *Cosmos and History* (New York: Harper, 1959).
- 16 Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 312-313.
- 17 Age., s. 481, 483.
- 18 Age., s. 310.
- 19 Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1973), s. 11-13.
- 20 Rossi, *The Dark Abyss*, s. 112.
- 21 Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: Knopf, 1995), s. 424-433.
- 22 Age., s. 433.
- 23 Age., s. 449, 453.
- 24 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Londra: R and J. Dodsley, 1757), IV. Kitap, vii. Bölüm, [Yüce Ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma, çev. M. Barış Gümüşbaş, Bilgesu Yayıncılık]; Immanuel Kant, *Kritik Der Urteilskraft*,

- Berlin Akademisi Edisyonu (Berlin: Gruyter, 1968), V. Cilt, s. 262, [Yargı Yetisinin Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi].
- 25 Bu önceki bölümde II.3. eksen olarak tanımladığım şeyle yakından bağlantılıdır.
- 26 Burke, *Philosophical Enquiry*; Kant, *Kritik*, s. 261-262.
- 27 Schama, *Landscape and Memory*, 9. bölüm.
- 28 Charles Rosen, "Now, Voyager", *The New York Review of Books*, 6 Kasım 1986, s. 58.
- 29 Nash'ten alıntılanmıştır, *Wilderness and the American Mind*, 3. bölüm.
- 30 Age., s. 61-62.
- 31 Max Oelschlaeger'den alıntılanmıştır, *The Idea of Wilderness* (New Haven: Yale University Press, 1991), s. 148.
- 32 Age., s. 152-153, 158.
- 33 Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 198-199.
- 34 Bu yukarıdaki özetimde bahsettiğim III.1. eksenle bağlantılıdır.
- 35 Rossi, *The Dark Abyss*, 17. bölüm.
- 36 Johann Gottfried Herder, *Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, *Herders Sämmtliche Werke*'de, ed. Bernard Suphan, 15 cilt (Berlin: Weidmann, 1877-1913), VII, 200.
- 37 M. H. Abrams tarafından alıntılanmıştır, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), s. 65.
- 38 *Tintern Abbey*, II. 100-102.
- 39 Friedrich Hölderlin, *Hyperion* (Frankfurt-am-Main: Fischer, 1962), I. Kitap, ikinci mektup, s. 9, [Hyperion, çev. Melâhat Tögar, Maarif Vekaleti].
- 40 A. N. Wilson'ın yakın zamanda yayımlanan bir eserinde ifade ettiği gibi, "Şimdi içinde yaşadığımız politika-sonrası dönemde insanoğlunu en çok etkileyen fikir, doğal formların –insanların, memelilerin, balıkların, böceklerin, ağaçların– birbiriyle bağlantılı olduğu, hepimizin bu gezegende birlikte yaşadığımız, birbirimize bağımlı olduğumuz, öbür dünyada veya reenkarnasyon yoluyla tekrar yaşama şansına sahip olmamızın çok küçük bir ihtimal olduğu ve dolayısıyla yeryüzünün koruyucuları olarak sorumluluklarımızın bilincinde olmamız gerektiği fikridir"; *The Victorians* (Londra: Hutchinson, 2002), s. 230.
- 41 Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, s. 158.
- 42 Henry David Thoreau, *Walden* (Princeton University Press, 1973), s. 210, 219; Schama tarafından alıntılanmıştır, *Landscape*

and Memory, s. 571, [Doğal Yaşam ve Başkaldırı, çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları].

- 43 “Walking”, s. 228-229; Oelschlaeger tarafından alıntılanmıştır, *The Idea of Wilderness*, s. 165-166.
- 44 “Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*” [Üzerinde sık sık ve sürekli olarak düşündükçe, ruhumda hep yeniden ve daha da artan bir hayranlık ve huşu uyandıran iki şey var: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası]. *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin Akademisi Edisyonu (Berlin: de Gruyter, 1968), V, 161 [Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu].
- 45 Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral* (Paris: Seuil, 1992).
- 46 Bu değişimi *Sources of the Self*'te açıklamaya çalıştım (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 11. bölüm, s. 189-190.
- 47 Age., s. 19-22, 37-38.
- 48 Age., s. 72.
- 49 Bkz. Nash, *Wilderness and the American Mind*, s. 23. Nash, Alexis de Tocqueville'den alıntı yapar, *Journey to America*, ed. J. P. Mayer, çev. George Lawrence (New Haven: Yale University Press, 1960), s. 335; ve *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Knopf, 1945), 2. Cilt, s. 74.
- 50 Bu fikir Randy Connolly'nin yayımlanmamış doktora tezinin 4. bölümünde savunulur. Ama “The Rise and Persistence of the Technological Community Ideal”ında da yer alır, *Online Communities: Commerce, Community Action, and the Virtual University*, ed. Chris Werry ve Miranda Mowbray (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2001).

10 İNANÇSIZLIĞIN GENİŞLEYEN EVRENİ (Sayfa 415-443)

- 1 Charles Baudelaire, “Correspondences”, *Le Fleurs du Mal*; bkz. *Oeuvres Complètes* (Paris: Gallimard, Pléiade edisyonu, 1975), s. 11, [Kötülük Çiçekleri, çev. Erdoğan Alkan, Varlık].

- 2 Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), s. 10-11.
- 3 Dolayısıyla Wordsworth şöyle der:
Dururdum
Yaklaşan bir fırtına geceyi karartsa
Bir kayanın altında, dinleyerek ezgileri
Kadim dünyanın hayaletimsi dili olan
Veya uzak rüzgârların loşluğunda barınan.
- 4 Charles Rosen ve Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), s. 58.
- 5 Age., s. 68 vd.
- 6 Age., s. 67.
- 7 F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. ve çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).
- 8 Age., 16. mektup.
- 9 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit (The Glory of the Lord)* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962).
- 10 David Martin'in *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theology and Practice*'indeki irdelemeyi oldukça faydalı buldum (Oxford: Basil Blackwell, 1980), s. 135 vd.
- 11 Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), s. 74.
- 12 G. Lessing, *Werke*, ed. Pederson ve von Olshausen, 23. Cilt, s. 49. Hendek aşılamazdır, çünkü "zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden"; age. s. 47.
- 13 Samuel Hynes, *The Edwardian Turn of Mind* (Londra: Pimlico, 1968), s. 139.
- 14 Collini, *Public Moralists*, s. 192.
- 15 Douglas Hofstadter, "Reductionism and Religion", *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), s. 434.
- 16 Huşu, ama aynı zamanda bağlantı hissi Charles Lindbergh'in şu düşüncelerinde belirir: "Ölümlü olduğumu biliyorum, ama ortaya şu soru çıkıyor: 'Ben neyim?' Bir birey miyim, yoksa sayısız benlikten oluşan bir evrilen yaşam akıntısı mıyım?... Bir şahıs olarak MS 1902'de doğdum. Ama bir MS 20. yüzyıl in-

sanı olarak milyarlarca yaşındayım. Benim olarak gördüğüm hayat, çağlar boyu aralıksız bir süreğenlikle var oldu. Bireyler yaşam akıntısının emanetçileridir; çok daha yüce bir varlığın, kendi özlerinden oluşan ve ona rüyadan uyanırcasına geri dönen geçici tezahürleridir... Hawaii'deki Maui Adası'ndaki derin bir vadinin kenarında durduğumu hatırlıyorum, bir yaşam akıntısının dağ nehri gibi olduğunu; gizli kaynaklardan fışkırdığını, yeryüzünden doğduğunu, yıldızlar tarafından dokunulduğunu, kaynaşıp birleşerek anlık görünen şekle büründüğünü düşündüğümü hatırlıyorum." Şöyle özetler: "Ben biçimim ve biçimsizim. Yaşamım ve maddeyim, ölümlüyüm ve ölümsüzüm. Tekim ve çokum, insanlıkla birlikte akıştayım... Ölümümünden sonra varlığımın molekülleri toprağa ve gökyüzüne geri dönecekler. Onlar yıldızlardan geldiler. Ben yıldızlardan oluştum." Gore Vidal tarafından alıntılanmıştır, "The Eagle is Grounded", *The Times Literary Supplement*, no. 4987, 30 Ekim 1998, s. 6.

Lindbergh'in tümüyle modern kozmos tahayyülünün içinde durduğunu görebiliriz. Doğa deneyimi, örneğin Maui'de yaşadığı deneyim, ona evrenin derinliğini ve karanlık tekvinimizi anlık olarak hissettirir.

- 17 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966), [Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge].
- 18 Martin Marty, *The Modern Schism* (New York: Harper, 1969).
- 19 Bkz. *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 13. Bölüm.
- 20 Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), II. Cilt, 2. Kısım, 2. Bölüm, s. 385.
- 21 Hegel geneleksen onur etiğinin bu yönünü efendi-köle diyalektiğinin merkezine koyar. Eskiden, savaşçılar tanınmak için mücadele ederlerken tam da canlarını tehlikeye atmakla buna layık olduklarını gösterirlerdi. Vakarın anahtarı bu "Daransetzen" dir. *Phänomenologie des Geistes*, IV. Bölüm, [Tin'in Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi].
- 22 James Miller, *The Passion of Michael Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).

11 ON DOKUZUNCU YÜZYIL GÜZERGÂHLARI (Sayfa 445-494)

- 1 J. S. Mill, *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1960), s. 60.
- 2 Bkz. Simon Heffer, *Moral Desperado: A Life of Thomas Carlyle* (Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1995).
- 3 A. Abbott Ikeler, *Puritan Temper and Transcendental Faith: Carlyle's Literary Vision* (Columbus: Ohio State University Press, 1972), s. 72-80.
- 4 Heffer, *Moral Desperado*, s. 293.
- 5 *Sartor Resartus* (Berkeley: University of California Press, 2000), s. 144.
- 6 A. N. Wilson, *God's Funeral* (New York: Norton, 1999), s. 62.
- 7 *Sartor*, s. 124.
- 8 Ikeler tarafından alıntılanmıştır, *Puritan Temper*, s. 55 ("Hero as Prophet"tan).
- 9 Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (New York: McGraw-Hill, 1981), s. 88.
- 10 Age., s. 126-127.
- 11 Age., s. 140.
- 12 *Culture and Anarchy* (New York: Norton, AMS Press, 1970), s. 48.
- 13 *The Poems of Matthew Arnold*, ed. Kenneth Allott (Londra: Longmans, 1965), s. 518-534.
- 14 Age., s. 285-294.
- 15 Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), IV. Bölüm.
- 16 *Culture and Anarchy*, Önsöz, s. xi.
- 17 Age., s. 11.
- 18 Age., s. xiv.
- 19 Age., s. xli.
- 20 Clinton Mahann, *Matthew Arnold: A Literary Life* (Londra: Macmillan, 1998), s. 112.
- 21 Bayan Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967). Metindeki sayfa referansları bu edisyondadır.

- 22 Lionel Trilling, *Matthew Arnold*'ında -New York: Norton, 1939, s. 308- *Robert Elsmere*'i ilginç bir şekilde irdelerken bunu gayet net belirtir.
- 23 Bkz. "Editörün Önsözü", *Robert Elsmere*, s. xix.
- 24 Wilson, *God's Funeral*, s. 4. Wilson kitabının ismini (Tanrı'nın Cenazesi) Thomas Hardy'nin, inancın gerileyişinin yol açtığı keder ve yitirmişlik hissini zarıfçe ifade eden bir şiirinden alır.
- 25 Bkz. J. W. Burrow'un oldukça ilginç irdelemesi, *The Crisis of Reason* (New Haven: Yale University Press, 2000), Giriş.
- 26 Bkz. Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford: Blackwell, 2002), s. 42. Bu yaklaşımı sonraki kısımda ele alıyorum.
- 27 Jane Millgate tarafından alıntılanmıştır, *Macaulay* (Londra/Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), s. 137.
- 28 George Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* [1876], genişletilmiş ve eksiksiz edisyon (Londra: Longmans, Green, 1908), s. 33.
- 29 Macaulay'nin bu konudaki fikirleri, arkadaşı ve destekçisi Lord William Bentinck'in Kalküta'daki heykeline kazınması için yazdığı yazıdan az çok anlaşılabilir:
William Cavendish Bentinck'e,
Hindistan'ı yedi yıl boyunca başarıyla ve basiretle,
Dürüstlikle ve yardımseverlikle yönetti:
Büyük bir imparatorluğun başına geçirilmesine karşın, sıradan bir vatandaş gibi sade ve ölçülü yaşadı hep:
Doğu despotizmine İngiliz Özgürlüğü'nü aşıladı:
Devletin yönetilenlerin mutluluğu için var olduğunu asla unutmadı:
Zalimce ayinleri yasakladı:
Küçük düşürücü toplumsal ayrımları ortadan kaldırdı:
Halkın fikirlerini özgürce ifade etmesine izin verdi:
İdaresindeki ulusların entelektüel ve ahlaki karakterini geliştirmek için sürekli çalıştı.
Millgate tarafından alıntılanmıştır, *Macaulay*, s. 64.
- 30 Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), s. 91-95; alıntılar s. 94'ten. İngiliz uygarlığının üstünlüğü kanısı bu türden bir karakter oluşturma bağlamında da ifade ediliyordu: Örneğin Marshall, İngilizlerin diğer milletlere kıyasla "daha bağımsız, daha basiretli, daha kararlı ve seçimlerinde daha özgür"

olduklarını öne sürmüştür (s. 92). İngiltere'nin siyasi ve ekonomik başarısı açıklanırken, "ulusal karakterinden" sık sık bahsediliyordu (s. 107 vd.)

- 31 Collini, *Public Moralists*, s. 186-187, 193.
- 32 Age. s. 71-72, 74-79.
- 33 Age. s. 101-103.
- 34 Age., s. 74.
- 35 Noel Annan, *Our Age* (Londra: Fontana, 1990), s. 58.
- 36 Mary Trevelyan Moorman, *George Macaulay Trevelyan: A Memoir* (Londra: Hamish Hamilton, 1980), s. 30-31.
- 37 Age., s. 50-51.
- 38 David Cannadine, G. M. Trevelyan, *A Life in History* (Londra: HarperCollins, 1992), s. 147-148.
- 39 Moorman, *George Macaulay Trevelyan*, s. 40.
- 40 Age., s. 216d5.
- 41 Age., s. 232.
- 42 Age., s. 210-211.
- 43 Bkz. Denis Donoghue, *Walter Pater* (New York: Knopf, 1995), s: 52; ayrıca bkz. 27. Bölüm.
- 44 Annan tarafından alıntılanmıştır, *Our Age*, s. 107.
- 45 Age., s. 118-119.
- 46 Samuel Hynes, *A War Imagined* (Londra: Pimlico, 1990), s. 280.
- 47 Age., s. 328.
- 48 Age.'de alıntılanmıştır, s. 342
- 49 Age., s. 342 vd.
- 50 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975), s. 161. Fussell bu "çoşkulu" dilin aydınlatıcı bir terimler sözlüğünü de sunar, s. 21-22.
- 51 Noel Annan, *Our Age* (Londra: Fontana, 1990).
- 52 Age., s. 14, 17, 18 ve 2. ve 3. bölümler.
- 53 Age., s. 18.
- 54 Age., 4. Bölüm.
- 55 Age., s. 18.
- 56 Age., s. 608.
- 57 Émile Poulat tarafından alıntılanmıştır, *Où va le Christianisme?* (Paris: Plon/Mame, 1996), s. 140-141.
- 58 Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), s. 8-9.
- 59 Age., s. 217.

- 60 Hynes tarafından alıntılanmıştır, *A War Imagined*, s. 12.
 61 Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Lester & Orpen Denys, 1989), s. 316-317.

12 SEFERBERLİK ÇAĞI (Sayfa 497-554)

- 1 Robert Tombs (*France: 1814-1914* [Londra: Longman, 1996], s. 135) doruk noktasının 1880 olduğunu söyler; Gérald Cholvay ile Yves-Marie Hilaire ise (*Histoire religieuse de la France contemporaine: 1800/1880* [Paris: Privat, 1985], s. 317) daha erken bir tarih verirler (1860 civarını). Ben ikisinin ortasını benimsedim. Ralph Gibson (*A Social History of French Catholicism 1798-1914* [Londra: Routledge, 1987], s. 230) bu tarihe katılır.
- 2 Callum Brown, "A Revisionist Approach to Religious Change", ed. Steve Bruce, *Religion and Modernization* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- 3 Roger Finke, "An Unsecular America," ed. Bruce, *Religion and Modernization*.
- 4 Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Cenevre: Droz, 1992), 4. bölüm.
- 5 Belki de burada daha net bir farklılaşma kavramına, "doğunlaşma" diyebileceğimiz şeyin gerilemesini ve dinin gerçekten kenara itilmesini ifade eden bir kavrama ihtiyacımız var. Bir toplum, Tanrı'ya veya ruhlara yapılan göndermeler kaçınılmaz bir şekilde toplumsal hayatın her yönünde ortaya çıktığında dinsel doğunluğa ulaşır: Avlanmadan önce dua ederiz, geyiklerin ruhlarıyla iletişim kurarız; nerede avlanacağımızı, toprağa ne ekeceğimizi vs. kararlaştırmak için toplandığımızda da aynı şeyi yaparız. En eski toplumlar bu tiptendi kesinlikte. Daniëld Hervieu-Léger'nin belirttiği gibi, bu toplumlarda "la religion est partout" dur; bkz. *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), s. 20-21. Farklılaşma kavramı, bu anlamdaki doğunluğun tersidir özünde; din başka "alanlar" arasında bir alana indirgenir. Bir toplum bu anlamda "farklılaşma" geçirip (modern ekonomimizde, tıbbi-

mızda vs. görüldüğü gibi) yine de egemen dinsel formu tarafından büyük ölçüde şekillendirilebilir. Dinsel doygunluğa ulaşmış bir toplumla, farklılaşmış ama hâlâ din tarafından şekillendirilen bir toplum arasındaki fark, aşağıda dinin “Eski Rejim’e” ve “seferberlik çağına” özgü varoluş biçimlerini kıyaslarken belirttiğim farkın hemen hemen aynısıdır.

- 6 Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), İngilizce çevirisi: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958); Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985); Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.J.: Doubleday, 1967).
- 7 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 5, 20, 211.
- 8 Roger Finke, “An Unsecular America,” s. 154 vd.
- 9 Bkz. Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (New York: St. Martin’s Press, 2000), Giriş; ve *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (Londra: Routledge, 1995), Giriş; ayrıca Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Londra: Routledge, 2001).
- 10 Steve Bruce, “Pluralism and Religious Vitality,” Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 170-194. Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789-1914* (Londra: Routledge, 1989), s. 170-180’de, Chanoine Boulard’ın 1947’de çizdiği ve Fransa’daki dinsel pratiklerdeki büyük bölgesel farklılıkları gösteren haritayı, “la carte Boulard”ı irdeler. François Furet bu haritanın “Fransa’nın ve tarihinin en önemli ve en gizemli belgelerinden biri” olduğunu söylemiştir. Gizemin sebebi, bu haritanın 19. ve hatta 18. yüzyıllardaki bağlantılı farklılıkları gösterebilecek diğer haritalara çok benzemesidir. Epeydir süren bu farklılıklar, pratik düzeylerinin toplumsal ve ekonomik değişkenlere göre haritasını çıkarmayı çok zorlaştırır; bunların etkileri bölgeden bölgeye aşırı değişiklik gösterir. Bu farklılıkların sebeplerinden biri “Fransız Katolikliğinin Devrim öncesi tarihinde yatar... Katolik Reformasyonu-na veya hatta (çoğunlukla), ortaçağın yeterince belgelenmemiş toplumsal tarihine geri dönmek gerekir muhtemelen” (s. 177). Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIX^e Siècle?* (Lille: PUL,

1977), 1. Cilt., s. 552'de benzer bir görüş öne sürer. Kuzey Fransa'nın çeşitli bölgelerindeki pratik farklılıklarının bazı sebepleri şunlardır: "les efforts de la Réforme catholique, poursuivis méthodiquement au XVIIIe siècle dans les diocèses de Boulogne et de St Omer à l'ouest et dans celui de Cambrai à l'est... Un Partz de Pressy à Boulogne, un Fénelon à Cambrai, aidés par un clergé nombreux et actif, semblent avoir durablement marqué leur diocèse." [Batıda Boulogne ve St Omer piskoposluk bölgelerinde ve doğuda Cambrai bölgesinde sistematik bir şekilde izlenen Katolik reform çabalarıdır. Boulogne'da, kalabalık ve faal bir ruhban grubunun yardımını alan Partz de Pressy, Cambrai'de Fenelon görünüşe göre kendi bölgelerinde kalıcı bir iz bırakırlar].

- 11 Örneğin Michael Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism: Evidence of Secularization?", ed. Bruce, *Religion and Modernization*, s. 118-123; David Martin, "Towards Eliminating the Concept of Secularization", ed. J. Gould, *Penguin Survey of the Social Sciences* (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), s. 169-182. Martin sonradan, önceki eleştirisini göz ardı etmeden kendi sekülerleşme tezini ortaya koymuştur.
- 12 David Martin, *Religious and Secular*, s. 67.
- 13 Bruce, *Religion and Modernization*, s. 1-2.
- 14 Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. viii.
- 15 Age., s. 132-133. Bu yaygın bir yaklaşımdır. Hugh McLeod, Hollandalıların "Sunî gübreler ateistler yaratır" sözünü alıntılar, H. McLeod, "Secular Cities?", ed. Bruce, *Religion and Modernization*, s. 61. Rudolph Bultmann da şöyle der: "Elektrikli lambalar ve radyolar kullanırken, hastalandığımızda modern tıptan ve klinik yöntemlerden faydalanırken bir yandan da İncil'in ruhlar ve mucizeler dünyasına inanmayı sürdüremeyiz"; *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. ve çev. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Forest Press, 1984), s. 4.
- 16 Uygarlığımızdaki inançlılarla inançsızlar arasındaki, düşünülme-yene ilişkin derin farklılıkları kültürel bir farklılığa benzetmek konusunda söylenebilecek şeyler var. Buradaki durum, A kültürünün düşünürlerinin B kültürünü, daha önce sorgulamadıkları arka plan kategorilerine meydan okumadan anlamakta zorlanabilmelerine benzer; bizim durumumuzdaki fark şudur ki, inançlılar da inançsızlar da günümüzde hep birlikte içinde yaşadığımız

karmaşık gerçekliğin bazı (farklı farklı) yönlerini eleyen kategoriler çerçevesinde faaliyet göstermeye meyillidir. Bunu V. Kısım'da irdedeceğim.

- 17 Örneğin Bryan Wilson, "Reflections on a Many-Sided Controversy," ed. Bruce, *Religion and Modernization*, s. 210.
- 18 Bkz. yukarıdaki 9. dipnot.
- 19 Hugh McLeod'un Önsöz'ünde "gelenekçiler" ile "revizyonistler" arasında yaptığı ayrımı benimsiyorum, ed. H. McLeod, *European Religion in the Age of Great Cities*.
- 20 Roy Wallis ve Steve Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", ed. Bruce, *Religion and Modernization*, s. 10-11. Ayrıca bkz. Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 7. David Martin benzer bir tanım sunar: "'Dinsel' derken, bilimin tanıdığı gözlemlenebilir dünyanın ötesinde, safi insan boyutunu tamamlayan ve aşan anlam ve gayelerin atfedildiği bir gerçeklik düzeyinin kabulünden bahsediyorum." *A General Theory of Secularization* (New York: Harper, 1978), s. 12.
- 21 Geniş bir tanıımı gerektirecek başka düşünce tarzlarının olamayacağı anlamına gelmiyor bu, Danièle Hervieu-Léger'nin eserlerinde gördüğümüz gibi: *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993) ve *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999). Farklı yaklaşımların arasındaki, normalde seküler/dinsel ayrımı olarak gördüğümüz şeyin arasında yer alan ortak unsurları ortaya çıkarmak toplumumuzu anlamamıza katkıda bulunabilir bazen. Ama buradaki hedeflerim sebebiyle, kavramın darlaştırılmış haline ihtiyacım var.
- 22 Bruce, *Religion and Modernization*, s. 6. Bu fenomen bazen "dinin toplumsal öneminin azalması" şeklinde tanımlanır. Wallis'le Bruce 11. sayfada Wilson'ın bu yöndeki görüşünü alıntılar ve onaylar. Ama aslında burada çelişki yoktur. İki fenomen de gerçekleşir. Ama ben kişisel inançlara odaklanmayı yeğliyorum ve bunun iki sebebi var: Bir defa, dinin farklı toplumlardaki ve farklı çağlardaki toplumsal önemini karşılaştırmak çoğunlukla kolay değildir ve ayrıca, Bryan Wilson'ın azalan toplumsal öneme ilişkin olarak verdiği örneklerin birçoğu inancın gerilemesiyle (ya daha az insanın inanmasıyla ya da inançlarının zayıflamasıyla ve yoğunluğunun azalmasıyla) açıkça nedensel bir şekilde bağlantılıdır. Bkz. Wilson'ın "Reflections on a Many-Sided Controversy"si, ed. Bruce, *Religion and Modernization* (s. 195-210).

- 23 Elbette bu, bu tür bir yüksek perspektife dair tümüyle Hristiyanca bir anlatıdır, ama başka birçok dinde benzer formlar vardır: Kişi benliğin ötesine geçmekle Mahakaruna'yla, yani yüce sevgiyle bağlantı kurar ve bu dönüşüm sıradan gönencin çok ötesindedir (hatta normalde gönenc olarak görülen şeyin temel koşullarından birini, yani benliğin sürekliliğini geçersizleştirir); İslam'daki Tanrı'ya teslim olma çağrısı insanları başka yollarla ulaşılamayacak şekilde güçlendirir. Vs.
- 24 Bruce, *Religion in the Modern World*, s. 26.
- 25 Age., s. 39.
- 26 Wallis ve Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", s. 17. Ayrıca bkz. Bruce, *Religion in the Modern World* s. 62.
- 27 İnsanların alternatif "Ana Anlatılar" bağlamında bahsettiği genel alandayız. Ana Anlatı açıklama getirdiği olayları genel bir tarihsel akış anlayışına yerleştiren bir anlatıdır. Bu da belirli bir insan motivasyonları yelpazesi yaklaşımıyla yakından bağlantılıdır. Çeşitli Aydınlanmacı gelişim öyküleri, Marksist öykü, modernitenin yozluğa ve ahlaki birliğin yitirilmesine yol açması öyküleri vs. buna örnektir.
- 28 Bruce, *Religion in the Modern World*, s. 58.
- 29 Bkz. Paul Bénichou'nun 1. kısımda alıntılanan pasajı.
- 30 Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris-Montréal: l'Harmattan, 1997); s. 93-94.
- 31 Bkz. Bruce, *Religion in the Modern World*, s. 38, 49, 56.
- 32 Age., s. 4.
- 33 Age., s. 58.
- 34 Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford: Blackwell, 2002), s. 42.
- 35 Aslında bağımsız din motivasyonunun süregelen belirginliğine inanmak için iman sahibi olmaya gerek yok. Evrimin insan ırkına zalimce bir oyun oynadığı ve hiçbir nesnel olasılığın tekabül etmediği bir dönüşümü dindirilemez bir susuzlukla arzulamamıza yol açtığı söylenebilir. Bu bana teizmden sonraki en muhtemel hipotez gibi görünmektedir ve Ortadan Kaybolma Tezi'nden daha makuldür.
- 36 Ralph Gibson'ın *A Social History of French Catholicism*'inde (Londra: Routledge, 1989, s. 227), 19. yüzyıl Fransa'sını irdelerken ifade ettiği gibi: "Bu dönemin Katolik inancının Fransızların kalplerindeki ve zihinlerindeki yerinin, davranışları belirleme gücünün azaldığı bir dönem olduğunu, Fransa'nın bu dönemde sadece sekülerleşmeyi değil aynı zamanda dini inancın düşüşe geçmesini de mecburen içeren bir "modernleşme" sürecinden geçti-

ğini düşünmek âdettendir. Oysa bu bakış açısı, birçok Katoliğin IX. Pius'un "özgürlüğü, ilerlemeyi ve modern uygarlığı" yasaklamasını alkışlamasına yol açan inancın, moderniteye masumca inanmanın ürünüdür. Fransa'nın geçirdiği modernleşme sürecinin, Katoliklikle uyumsuz olması şart değildi. Aslında 19. yüzyılda Fransa'da çizgisellikten çok uzak bir Katolik tutumun evrimine yol açan bazı karşıt güçler bulunmaktaydı. Eski çizgisel Hıristiyanılaşdırma imgesinin tarihin çöplüğüne atılması şarttır."

- 37 McLeod, Brown, Blatschke, Raeidts, van Rododan ve Wolffe gibi kişilerin eserlerindeki ilginç fikirlere çok şey borçluyum.
- 38 Bkz. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner, 1971).
- 39 John Wolffe, *God and Greater Britain* (Londra: Routledge, 1994), s. 80-82. Halk dininin bileşik doğasına ilişkin benzer tasvirler için bkz. James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsey 1825-1875* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 6. bölüm; Sarah Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 3. ve 4. bölümler ve örneğin Fransa'da Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d'Ars* (Paris: Cerf, 1986), 3. Kısım, 2. Bölüm ve Yves Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), 1. Cilt, 11. bölüm.
- 40 Obelkevich, *Religion and Rural Society*, 6. bölüm. Jeffrey Cox da *The English Churches in a Secular Society* (New York: Oxford University Press, 1982), s. 95'te bu bakış açısını paylaşır gibidir; "Hıristiyan olmayan eski ilavelerden" ve "yarı pagan batıl inançlardan" bahseder.
- 41 Robert Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1986).
- 42 Boutry, *Prêtres et Paroisses*, s. 346-354. Sarah Williams, *Religious Belief*, s. 100, 107-108. Yves-Marie Hilaire "le bon prêtre" ile ilgili benzer bir görüş öne sürer ve özellikle de kolera salgınları sırasında başkalarına yardım etmek için canlarını riske atan kişilerin saygınlığına dikkat çeker; *Une Chrétienté*, 7. Bölüm.
- 43 Wolffe, *God and Greater Britain*, s. 78; Sarah Williams, "Urban Popular Religion and Rites of Passage", ed. Hugh McLeod, *European Religion in the Age of Great Cities*; ayrıca bkz. Williams, *Religious Belief*, 4. bölüm.

- 44 Hilaire, *Une Chrétienté*, 2. Cilt, s. 631-633'te halk tabakalarının "festival havası sinmiş" Hristiyanlığından bahseder.
- 45 Günümüzde bazıları Meksika Kilisesiyle simbiyoz içinde olan, bazılarıysa ona karşı mücadele eden yeni tarikatlar kurulmaktadır hâlâ, Claudio Lomnitz'in "La Santa Muerte"yle ilgili eserinde gösterildiği gibi; bkz. Claudio Lomnitz, *Death and the Idea of Mexico* (New York: Zone Books, 2005), s. 483-497.
- 46 Bkz. Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992).
- 47 Boutry, *Prêtres et Paroisses*, 1. Kısım, 2. Bölüm'de Ain Bölgesi'nde, çoğunluğun desteklediği bölgesel ruhban sınıfının, sınırlı sayıdaki merkezlerde toplanmaya başlayan küçük işçi sınıfının yaşam tarzının tamamına nasıl şüpheyi baktığını gösterir. Bi-reysel maaş alan ve doğru dürüst bir cemaate entegre olmamış gibi görünen bu işçiler dağılıp gitmeye mahkûm görünüyordular. Ellerinden tutulmasına ihtiyaçları vardı. Bu yaklaşım elbette işçilere itici geldi.
- 48 Bkz. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (Londra: Chatto, 1979), 19. Bölüm ve Boutry, *Prêtres et Paroisses*, passim.
- 49 Weber, *Peasants into Frenchmen*, s. 281-282.
- 50 Örneğin bkz. Hugh McLeod, *European Religion*, s. 11-18.
- 51 Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1997).
- 52 Bunları yukarıda, 1. Bölüm'de daha ayrıntılı açıkladım.
- 53 Bkz. Robert Bellah, "Civil Religion in America", *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 9. bölüm.
- 54 Örn. *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990) ve *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).
- 55 Bkz. Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1993).
- 56 Yine de İngiltere'de, çok fakir insanlar daha nitelikli işçilere kıyasla bu hareketlerden daha az etkileniyorlardı. Bkz. Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (New York: St. Martin's Press, 2000), 3. Bölüm; ayrıca yine ona ait olan *Religion and the People of Western Europe 1789-1989* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 4. Bölüm: ve David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 29 ve 6. Bölüm.

- 57 Burada Hugh McLeod'un eserindeki bazı değerli irdelemelerden esinlendim; *Religion and the People of Western Europe*, s. 36-43; John Wolffe, *God and Greater Britain*, s. 20-30; ve David Hempton, *Religion and Political Culture*, 2. Bölüm.
- 58 Bkz. Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), s. 206.
- 59 Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Londra: Routledge, 2001).
- 60 Bkz. David Martin, *Tongues of Fire* ve *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).
- 61 Sosyologlar günümüz Fransa'sında güçlü bir İslam'a geri dönüş akımının benzer etkileri olduğunu gözlemlemişlerdir; bkz. Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), s. 142-143.
- 62 Linda Colley, *Britons* (New Haven: Yale University Press, 1992). Ayrıca bkz. Wolffe, *God and Greater Britain*; ve David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5. ve 7. Bölümler.
- 63 David Martin, Hıristiyanlık'la İngiltere'deki edep anlayışının arasındaki bağlantıya değinmiştir, *Dilemmas of Contemporary Religion* (Oxford: Blackwell, 1978), s. 122.
- 64 Modernitede şiddet meselesi, özellikle René Girard'ın çığır açıcı çalışmaları göz önüne alınarak daha geniş kapsamlı şekilde irdelenmeyi hak ediyor.
- 65 İzlenen farklı yolların çok iyi bir özeti David Martin tarafından *On Secularization: Towards a Revised General Theory*'de sunulmuştur (Oxford: Blackwell, 1978), s. 122.
- 66 Boutry, *Prêtres et Paroisses*, s. 487.
- 67 Age., s. 506.
- 68 Age., s. 344, 459-460. Sarah Williams yüzyıl başı Southwark'ında görülen benzer bir şeyden, bölge sakinlerinin "kamuoyu" dedikleri ve konsensüs yoluyla dayatılan bir pratik kurallar bütününden bahseder; *Religious Belief*, s. 37-38.
- 69 Bu matris aynı zamanda inançlarını bireysel olarak değiştirmeyi reddeden ayrılıkçı eski-Jansenistler cemaatini de bir arada tutuyordu. "Il ne faut pas quitter la religion de nos pères"de [atalarımızın dinini tek etmemeliyiz] hemfikirdiler; "le respect humain" bunu gerektiriyordu. Boutry, *Prêtres et Paroisses*, s. 522.

- 70 Age., s. 567. “Mentalité”den “opinion”a [zihniyetten kanaate] geçiş, 19. yüzyılda, elit olmayan cemaatlerin elit kültürüne has ilkeler temelinde yeniden yapılandırılmasının yalnızca bir yönüdür. Obelkevich *Religion and Rural Society*, s. 91-102’de, Güney Lindsey’deki benzer bir şeye dikkat çeker. İçindeki insanların mahremiyeti değil kalabalıklarla bütünleşmeyi arzuladıkları, (teneke çalma veya “alaycı gürültüyle”) kendi kendini denetleyen eşitlikçi köy cemaati yerini giderek, özdisiplinli bireylerden kurulu bir topluma bırakmıştır.
- 71 Boutry ruhban sınıfının halk dininin birçok uygulaması karşısındaki “attitudes de réserve, de méfiance, de refus mème”inden [mesafeli, hor görür hatta reddeder yaklaşımlarından] bahseder; *Prêtres et Paroisses*, s. 481. McLeod (*Religion and the People of Western Europe*, s. 64-65) bir başka Fransız din adamının sitemkâr sözünü alıntılar: “Tek bir kişi bile Paskalya’da vazifelerini yerine getirmiyor, ama kutlamalara hepsi katılıyor tuhaf bir şekilde.”
- 72 Obelkevich, *Religion and Rural Society*, s. 83-84.
- 73 Maurice Agulhon, *La République au village* (Paris: Le Seuil, 1979), s. 172.
- 74 Maurice Agulhon, *The Republic in the Village: The People of the Var from the French Revolution to the Second Republic*, çev. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press; ve Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1982), s. 101.
- 75 Age., s. 644, ayrıca bkz. 578-595 ve 625-651.
- 76 Age., s. 626.
- 77 Bkz. Carl Strikwerda, “A Resurgent Religion”, ed. McLeod, *European Religion*, 2. bölüm. Belçika Katolikliğiyle ilgili başka ilginç görüşler için bkz. Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX 1831-59: Catholic Revival, Society and Politics in 19th Century Europe* (Leuven/Brüksel/Roma, 2001), s. 157-215.
- 78 Boutry bölge rahiplerinin “les abus”ye [aşırılıklara] yani temelde “la danse, le cabaret et le travail le dimanche” [dans etme, tavernaya gitme ve Pazar günleri çalışmaya] karşı düzenledikleri kampanyalardan da bahseder; *Prêtres et Paroisses*, s. 579.
- 79 Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism* (Londra: Routledge, 1989), s. 144.
- 80 Bkz. Thomas Kselman’ın ilginç irdelemesi, *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1983), 6. Bölüm.

- 81 Uygarlıkta üstünlük hissi emperyalizmin temelinde de vardır ve ona vicdan rahatlatıcı “beyaz adamın sırtındaki yük” anlayışını verir. “Geri kalmış” halkları yönetme yükünü üstlenmenin doğru bir tavır olduğu düşüncesi sonradan temel bir değişikliğe uğradı; ırksal sebeplerle veya Avrupalıların Aydınlanma kültürüyle mazur gösterilmeye başlandı.

İngiltere bayrağının geniş geniş dalgalandığı yerde
Tiranların zulmü sona erdirilir.

Fani insanoğlunun kısa hayatı için

Tanrı dünyayı daha iyi bir dünya haline getirmiştir.

1878’de Disraeli’nin Sömürgeler Bakanı bunu daha düzyazısal bir şekilde ifade ederek, “yerli tebaamıza... zengin yoksul demeden tüm insanların baskı görmeden özgürce yaşamalarını, din ve ahlakın en karanlık meskenlere bile nüfuz etmesini sağlayacak bir sistem sunmanın” Britanya’nın görevi olduğunu söylemiştir. Ve Evanjelikallerin iyicil Britanya idaresinin -Hindistan’a ve Afrika’ya (Livingston, Gordon)- yayılmasındaki rolü, anavatandaki Evanjelikaller tarafından biliniyor ve oldukça takdir ediliyordu. Bkz. Wolfe, *God and Greater Britain*, s. 194, 221-222; ayrıca bkz. McLeod, *Secularization in Western Europe*, s. 237, 239-240; ve bkz. Hempton, *Religion and Political Culture in Great Britain and Ireland*, 8. bölüm.

- 82 Boutry, *Prêtres et Paroisses*, s. 344; ayrıca s. 380’de “Kilisenin dünya üzerinde” kendi kendine tayin ettiği “ahlaki, toplumsal, kısacası medenileştirici misyondan” bahseder (mission morale, sociale, et pour tout dire civilisatrice de l’Église dans le monde). Hilaire, *Une Chrétienté*, 1. Cilt, s. 305’de aynı fikirden bahsedilir.
- 83 Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (New York: Oxford University Press, 1982), s. 271; Devonshire Dükü’nden alıntı, s. 109-110.
- 84 Bkz. Olaf Blaschke, “Europe between 1800 and 1970: A Second Confessional Age”, “Ana Anlatılar” konulu bir konferans için yazılmış konuşma metni, Nisan 2002; (bildiğim kadarıyla) henüz yayımlanmamıştır.
- 85 Bkz. Peter Raedts, “The Church as Nation State: A New Look at Ultramontanist Catholicism (1850-1900)”, “Ana anlatılar” konulu bir konferans için yazılmış konuşma metni, Nisan 2002; (bildiğim kadarıyla) henüz yayımlanmamıştır.

- 86 Bkz. Olaf Blaschke, "Europe between 1800 and 1970"; ayrıca bkz. Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe*, s. 208-209, 224-225. İngiltere'deki *pazar okulları* etrafında organize edilmiş zengin sosyal hayatla da arada bazı benzerlikler vardır; bkz. David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland*, s. 124-125.

13 OTANTİKLIK ÇAĞI

(Sayfa 555-591)

- 1 Bkz. Robert Wuthnow, *Loose Connections* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 1-2; ayrıca bkz. Alan Wolfe, *One Nation, After All* (New York: Viking, 1998), 6. Bölüm; Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures* (New York: Knopf, 1999), s. 20 ff; Robert Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon & Schuster, 2000).
- 2 Putnam, *Bowling Alone*'da "sosyal kapitaldeki" gerilemenin gerçek olduğunu savunur; Wuthnow ise *Loose Connections*'ta buna itiraz eder ve gerileyen eski formların yerini yeni "gevşek" bağlantı türlerinin aldığını öne sürer. Ayrıca bkz. Wolfe, *One Nation*, s. 252-253; ve John A. Hall ve Charles Lindholm, *Is America Breaking Apart?* (Princeton: Princeton University Press, 1999), s. 121-122. Eleştirmenler topluluklar hakkında genel anlamda haklı olabilirler, ama Putnam siyasi katılım alanında önemli bir hususa parmak basmış gibidir. Yeni lobiler ve tek bir hedefle kurulmuş organizasyonlar, eski üye gruplarından oldukça farklı şekilde faaliyet gösterirler.
- 3 Bkz. Putnam, *Bowling Alone*, 3. bölüm; Wuthnow, *Loose Connections*, 4. bölüm.
- 4 Krş. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (Londra: Chatto & Windus, 1957).
- 5 Krş. Yves Lambert, *Dieu Change en Bretagne* (Paris: Cerf, 1985).
- 6 Bkz. *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991).
- 7 Samuel Hynes tarafından alıntılanmıştır: *The Edwardian Turn of Mind* (Princeton: Princeton University Press 1968), s. 325.
- 8 Michel Winock, *Le Siècle des Intellectuels* (Paris: Seuil, 1997), 17. bölüm.

- 9 Bkz. David Brooks, *Bobos in Paradise* (New York: Simon & Schuster, 2000), s. 117-124; Alan Ehrenhalt, *The Lost City: The Forgotten Virtues of Community in America* (New York: Basic Books, 1994), s. 60-64; Tillich alıntısı 61. sayfadadır.
- 10 F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. ve çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967); özellikle bkz. 4. mektup.
- 11 François Ricard eşi benzeri görülmemiş olasılıkların kapısını açan yeni bir çağa girildiği hissini mükemmel bir şekilde tarif etmiştir; *baby boomers* kuşağının ilk üyeleriyle ilgili etkileyici makalesine bakılabilir, *La Génération Lyrique* (Montréal: Boréal, 1992).
- 12 Brooks, *Bobos in Paradise*, 3., 5., 6. bölümler: alıntı 134. sayfadandır.
- 13 Bu kutuplaştırıcı mekanizmaların derinlemesine irdelenişi için bkz. James Davison Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991) ve *Before the Shooting Begins* (New York: The Free Press, 1994). Alan Wolfe, *One Nation*'da ayrılıkları olabildiğince önemsiz göstermeye çalışır.
- 14 Hunter, *Before the Shooting Begins*, s. 118.
- 15 Age., 3. bölüm.
- 16 Ehrenhalt, *The Lost City*.
- 17 Age., s. 2.
- 18 Bkz. *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).
- 19 Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 5. baskı (Paris: PUF, 1968).
- 20 Bkz. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), 3. bölüm, özellikle s. 82 vd.
- 21 Achille Mbembe çağdaş Johannesburg'la ilgili büyüleyici analizi "Aesthetics of Superfluity"de (*Public Culture*, 16. cilt, no. 3 [2004], Duke University Press, s. 373-405), şehrin yeni gözde olmuş kuzey ucundaki alışveriş merkezlerinin, Melrose Arch'la Montecasino'nun [*böyle yazılmıştır*] ortamlarını tasvir eder. Bunlar alışverişçilere başka yerde oldukları hayalini yaşatırlar. Usta- ca taklitler olarak (hatta taşları asırlık gibi görünmelerini sağlayacak şekilde özenle yıpratılmıştır), bizi Toscana'ya götürürler. Böyle bir yer hem birinci dünya tasarımının bir merkezidir, hem de ortaçağ kökenleriyle, entegre olmuş topluma modern tüketici kapitalizminin dağılmakta olduğunu anlatır. Tüketiciler orada

- hem duygusal açıdan tatmin olabilirler, hem de seçeneklerin çoğalmasının heyecanının ve nostaljik olarak arzuladıkları, derin anlamlarla yüklü uzun bir geçmişe sahip bir toplulukta bulunmanın tadını çıkarabilirler (s. 393 vd.)
- 22 Kelime oyunu bilinçli yapılmıştır. Burada Naomi Klein'ın çığır açıcı kitabı *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*'e (Toronto: Vintage Canada, 2000) gönderme vardır. [No Logo, çev. Nalan Uysal, Bilgi Yayınları].
- 23 Jean-Louis Schlegel günümüzde gençlerle ilgili yapılan sonu gelmez araştırmalara göre, onların değer yargılarının şunlar olduğunu söyler: “droits de l'homme, tolérance, respect des convictions d'autrui, libertés, amitié, amour, solidarité, fraternité, justice, respect de la nature, intervention humanitaire” [insan hakları, hoşgörü, başkalarının kanaatlerine saygı, özgürlükler, dostluk, sevgi, dayanışma, kardeşlik, adalet, doğaya saygı, insani yardım amaçlı müdahale] ; *Esprit*, no. 233, Haziran 1997, s. 29. Sylvette Denéfle inançsız Fransızlarla ilgili olarak bu konuda hemfikiridir: *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997), 6. bölüm. Onlara göre hoşgörü anahtar erdemdir (s. 166 vd.).
- 24 Michael Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), s. 209-210.
- 25 Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (Paris: Seuil, 1997), s. 582, [Aydınlar Yüzyılı, çev. Ergun Göze, Boğaziçi Yayınları].
- 26 Bu kimlik değişikliğinin yalnızca ABD'deki değil, Atlantik dünyasının neredeyse her yerindeki oy kullanma oranının düşmesinin sebeplerinden biri olduğu öne sürülebilir. Bu düşüş gençler arasında daha çok görülür (bkz. Putnam, *Bowling Alone*, 14. bölüm). Bağlantısızlık yalnızca dolaysız, yani bağlanmamış bireylerin siyasete ilgilerini yitirmesi değil, aynı zamanda dolaylıdır da muhtemelen: İnsanlar eskiden onları siyasetle ilişkilendiren hareketlerle ve organizasyonlarla bağlarını koparmışlardır. Örneğin belirli ülkelerdeki (mesela Britanya'daki, Fransa'daki) sınıf bilincinin ve dolayısıyla sendikalar gibi sınıf hareketlerinin gerilemesi, birçok insanın siyasi sistemle arasındaki bağı koparmıştır. Onlar bütünlükle sınıfsal bir kimliğe sahip olmaları ve sınıf mücadelesini az çok anlamaları sayesinde bağlantı içindeydiler. “İşçi Hareketi”ne veya PCF'ye kimlik yoluyla bağlanan insanların sayısının

giderek azaldığı bir dünya, oy kullanmama oranının arttığı bir dünyadır muhtemelen.

- 27 Buradaki analizimin Marcel Gauchet'ninkine yakın olduğunu düşünüyorum. Gauchet günümüz Fransa'sından "une troisième époque de la laïcité" [laikliğin üçüncü evresi] şeklinde bahseder; *La Religion dans la Démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), s. 74. Ayrıca bkz. bir başka kitabı, *La Condition Historique* (Paris: Stock, 2003), 12. Bölüm. Bu ikinci kitap, gelişmeyi derin ve aydınlatıcı bir insanlık tarihi kuramı bağlamında değerlendirir.
- 28 François Furet, *Le Passé d'une Illusion*'da (Paris: Gallimard, 1996) ittifakın ve onun ayakta kalmasını sağlayan aidiyet hissinin takdire şayanlığından bahseder.
- 29 José Casanova'nın mükemmel kitabı *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), dini bakımdan içinde yaşadığımız durumun ne kadar çeşitli olduğunu gösterir. Post-Durkheimci anlayış tarafından tümüyle belirlenmiş bir durumu yaşasak, artık kamusal alanda dine yer olmazdı muhtemelen. Tinsel yaşam, günümüzde çok yaygın olan belirli bir yönetsel liberalizmin normlarına uygun şekilde tamamen özelleştirilirdi. Oysa Casanova dinin "özel olmaktan çıkışının", yani kiliselerle dinsel kurumların toplumlarının siyasi yaşamına tekrar müdahale etme girişimlerinin izini sürer. ABD'deki Hristiyan Sağ ve Katolik piskoposların mektupları örneklerinden az önce bahsetmiştim. Böyle bir şeyin herhangi bir zamanda sona ermesi pek mümkün görünmemektedir (arzulanır da değildir). Ama bu müdahalelerin gerçekleştiği durum, tek tip bir Durkheimci yapının sona ermesiyle ve bir post-Durkheimci anlayışın giderek daha çok kişi tarafından benimsenmesiyle belirlenir.
- 30 Luc Ferry son derece ilginç *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*'sinin (Paris: Grasset, 1996) 1. bölümünde bu fenomenden "le refus de l'Autorité" (Otoritenin reddi) şeklinde bahseder. Söylediklerinin çoğuna katılsam da, dışavurumcu köklerini görmek yerine onu doğrudan Descartes'la ilişkilendirerek bu tepkiyi aşırı entelektüelleştirdiğini düşünüyorum.
- 31 Sör George Trevelyan'ın Zihin, Beden ve Ruh Festivali'nde yaptığı bir konuşmada söylediği bu söz Paul Heelas tarafından alıntılanmıştır, *The New Age Movement* (Oxford: Blackwell, 1996), s. 21. Bu kuralın yalnızca bir New Age yaklaşımını temsil ettiği söylenebilir. Ama Heelas'ın 6. bölümde savunduğu gibi, çeşitli

- New Age hareketleri çok daha yaygın tavırları yansıtır. Örneğin 1978'de düzenlenen bir kamuoyu anketine göre, Amerikalıların yüzde 80'i "bireyin herhangi bir kiliseden ya da sinagogtan bağımsız olarak kendi dinsel inançlarını benimsemesi" gerektiğinde hemfikirdir (Heelas, s. 164); Robert Bellah ve başkaları tarafından da alıntılanmıştır, *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 228.
- 32 Yves Lambert, *Dieu Change en Bretagne* (Paris: Cerf, 1985). Danièle Hervieu-Léger bu konuda benimkine benzer bir fikir öne sürer. Çağdaş dünyada, ihtiyaç korkusunun azalmasından bahseder: "Que se passe-t-il pour la religion dans une société où l'on a l'assurance de manger à sa faim, quoi qu'il arrive?" [Ne olursa olsun yiyecek ekmek bulunacağından emin olunan bir toplumda dine ne olur?], *Chrétiens, tournez la page*'da (Paris: Bayard, 2002), s. 97.
- 33 Din sosyologları Fransa'nın bazı bölgelerindeki, geleneklere uyma düzeyinin yüksekliğinin *kilise* bölgesi içerisinde yaşamakla ilişkili olduğunu fark etmişlerdi bile. Şehirlere yapılan göçlerin genellikle yıkıcı bir etkisi oluyordu. Gabriel Le Bras'nın ifade ettiği gibi: "Je suis convaincu que sur cent ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près 90 qui, au sortir de la gare Montparnasse, cessent d'être des pratiquants." [Paris'e yerleşen yüz köylüden aşağı yukarı doksanının Montparnasse garından çıkar çıkmaz dini ameliyeleri terk ettiğinden eminim]. Danièle Hervieu-Léger tarafından alıntılanmıştır, *Vers un nouveau Christianisme?* (Paris: Seuil, 1986), s. 37.
- 34 Age.
- 35 Lambert, *Dieu Change en Bretagne*, s. 385 vd.
- 36 David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 18 ve 132-133.
- 37 J. S. Mill, *On Liberty*; bkz. Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, s. 114; Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society*, s. 275.
- 38 David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), s. 14-15. Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures*'da benzer bir görüşü ifade eder. "Karşı-kültür, püriten etiğini kötülemlerle, daha çok yoksulların işine yarayabilecek erdemleri gözden düşürdü. Dolayısıyla alt-sınıf yalnızca kendi 'kültürel yoksulluğunun' değil, çevresindeki üst-sınıf kültürünün de kurbanıdır. Banliyöde yaşayan beyaz bir ergenin fütursuzca işleyebileceği, görece za-

rarsız suçlar, şehirde yaşayan zenci bir ergen için kelimenin tam anlamıyla ölümcül sonuçlar doğurabilir” (s. 26). Saçma olan şey, açıkça adaletsiz olan ihmal politikaları ve gelir dağılımındaki eşitsizlik Amerikalı yoksulların kötü durumuna böylesine katkıda bulunmuşken, yoksulluğun sebebini sadece “hoşgörü” kültüründe aramaktır elbette.

- 39 Cinsel devrimin kendisi bir ana anlatının ya da kayıp öyküsünün eksenini olarak görülebilir elbette ve 1960’larda sık sık bu şekilde yorumlanmıştır (örneğin bkz. Reich, *The Greening of America*). “Bilim dinin yanıldığını gösterir ve insanlar, bunu görmelerine mâni olan engeller kaldırıldığında, artık geri dönecekler” veya “insanlar nihayetinde otonomi isterler ve otoritenin altında yatan sahte gerekçeleri gördüklerinde, artık geri dönecekler” gibi öykülere paralel olan muhtemel bir öykü vardır: “İnsanlar kısıtlamasız cinsel tatmin isterler ve temelsiz kısıtlamalar yüzünden bundan mahrum bırakıldıklarını gördüklerinde, artık geri dönüş yoktur”. 1968’de örneğin Berkeley’de veya Latin Semti’nde birçok genç böyle hissediyordu kesinlikle. Ama bu yaklaşım uzun ömürlü olmadı. Aslında çoğu insan durumun çok daha karmaşık olduğunu çabucak gördü.
- 40 Martin, *Pentecostalism*, s. 98-106.
- 41 Bkz. Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (Londra: Routledge, 2001), özellikle de 4. ve 5. bölümler.
- 42 Bundan başka yerde, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004) adlı kitabımda bahsetmiştim.
- 43 Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d’Ars* (Paris: Cerf, 1986), s. 578.
- 44 Age., 3. Kısım, 1. ve 4. Bölümler. Pratikteki bu cinsiyetçi ayrımlaşmaya ilişkin ilginç görüşler için bkz. Hugh McLeod, *Secularization and the People of Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 128; Leonore Davidoff ve Catherine Hall, *Family Fortunes* (Londra: Routledge, 1987), 2. bölüm; ve Thomas Kselman, “The Varieties of Religious Experience in Urban France”, ed. Hugh McLeod, *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (Londra: Routledge, 1955), 6. bölüm.
- 45 Brown tarafından alıntılanmıştır, *Death of Christian Britain*, s. 180.
- 46 Bkz. Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), 1. Cilt, s. 74-80.

- 47 Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 63-64.
- 48 John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford University Press, 1985), s. 35; Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789-1914* (Londra: Routledge, 1989), s. 24.
- 49 Bossy, *Christianity in the West*, s. 37.
- 50 Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983); ayrıca bkz. Gibson, *A Social History*, s. 241 vd.
- 51 Gibson tarafından alıntılanmıştır, *A Social History*, s. 246.
- 52 E. Germain, *Parler du salut?* (Paris: Beauchesne, 1967), s. 295; Gibson tarafından, oldukça ilginç bir şekilde irdelenerek alıntılanmıştır, *A Social History*, s. 244.
- 53 Gibson, *A Social History*, s. 188; Delumeau, *Le Péché et la Peur*, 17. bölüm, s. 517-519, 525.
- 54 John D'Emilio ve Esther B. Freedman, *Intimate Matters* (New York: Harper& Row, 1988), s. 4; ve Steven Seidman, *Romantic Longings* (New York ve Londra: Routledge, 1991), s. 23-24.
- 55 Seidman, *Romantic Longings*, s. 26-27.
- 56 Susan Sontag, *Illness as Metaphor* (New York: Picador, 2001), [Metafor Olarak Hastalık, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı].
- 57 *Ethics*, 6. Kitap.
- 58 Beth Bailey, *Sex in the Heartland* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 8. bölüm.
- 59 Seidman, *Romantic Longings*, 5. bölüm.
- 60 D'Emilio ve Freedman, *Intimate Matters*, s. 312 vd.; Seidman, *Romantic Longings*, 5. bölüm.
- 61 David Martin, *Pentecostalism*, s. 21.

14 GÜNÜMÜZDE DİN

(Sayfa 593-628)

-
- 1 Alan Ehrenhalt, *The Lost City* (New York: Basic Books, 1955), s. 220-228. Ayrıca bkz. Robert Wuthnow, *After Heaven* (Berkeley: University of California Press, 1998), 2. Bölüm.
 - 2 Wade Clark Roof tarafından alıntılanmıştır, *Spiritual Marketplace* (Princeton: Princeton University Press, 1999), s. 222.
 - 3 Age., s. 86.

- 4 Age., s. 21-24.
- 5 Paul Heelas, Linda Woodhead ve diğerleri, *The Spiritual Revolution* (Oxford: Blackwell, 2004), s. 26. Bu inceleme İngiltere'deki bir cemaatle ilgili olarak gerçekleştirilmiştir. Temaların A.B.D.'de, hatta günümüzde Atlantik dünyasının herhangi bir yerinde kullanılan temalara çok benzedikleri barizdir.
- 6 Roof, *Spiritual Marketplace*, s. 92, 106.
- 7 Age., 1. ve 2. bölümler.
- 8 Age., s. 137.
- 9 Age., s. 9 ve 40: "Kendini gerçekleştirme çok gerçek bir anlamda tuzığa dönüşür: Benlik öylesine çok vurgulanınca -onun özel ve eşsiz olduğu, potansiyelinin sadece bir kısmının gerçekleştirilebileceği düşünülünce- benliğe sahip olmak bir 'yüke', kişinin kendine ilişkin yanılgılarının doğurduğu psikolojik bir krize dönüşür."
- 10 Heelas, Woodhead ve diğerleri, *The Spiritual Revolution*.
- 11 Age., s. 31.
- 12 Age., s. 81.
- 13 Age., s. 26.
- 14 Age., s. 88.
- 15 Age., s. 16.
- 16 Henri Bremond, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris: A. Colin, 11 cilt, 1967-1968); bkz. I. Cilt: *L'humanisme dévot*.
- 17 Aziz François "recueillement amoureux de l'âme en Dieu"den [ruhun Tanrı tarafından muhabbetle kabul edilmesinden] bahseder; bkz. *Traité de l'Amour de Dieu* (Paris: Monastère de la Visitation, t.y.), IV. Kitap, 6-11. bölümler, s. 250-267.
- 18 Jean Lacouture, *Jésuites: 1, Les Conquistadors* (Paris: Seuil, 1991), s. 21-22.
- 19 Wuthnow, *After Heaven*, 1. Bölüm.
- 20 Michael Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism", ed. S. Bruce, *Religion and Modernization*, 6. Bölüm.
- 21 Bkz. Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 33, 137 vd.; Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997).
- 22 Örneğin Gallup *Political & Economic Index* (394, Haziran 1993), Britanya'daki insanların yüzde 40'ının "bir çeşit ruha ya da yaşam gücüne" inandığını, yüzde 30'ununsa bir "şahıs Tan-

- rı'ya" inandığını bildirir; Heelas, Woodhead ve diğerleri tarafından alıntılanmıştır, *The Spiritual Revolution*, s. 166. Benzer rakamlar İsveç ve Fransa için geçerlidir; bkz. Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), s. 44-46.
- 23 Birçok Batı toplumunun "post-Durkheimcı" dediğim bir yapıya geçmelerinin, "çokkültürcülüğe" doğru ilerleyişlerini hızlandırdığı barizdir ve bir yandan da çokkültürcülük, bu toplumların nüfuslarının giderek çeşitlilik kazanmasıyla birlikte daha acil bir mesele haline gelmiştir. Ama çokkültürcülük de bazı akımlar üretmiştir ve bunlar nüfusun önemli kesimlerinde hâlâ etkisini koruyan bir "Durkheimcı" anlayıştan destek alırlar çoğunlukla. ABD'deki Hristiyan muhafazakârlar, ülkelerinde dışavurumculuğun yaygınlaşmasından huzursuzluk duyarlar ve birçok Fransız, ülkelerinin temelde bir Katolik ülkesi olduğunu ya da Katoliklikle "laïcité"nin arasındaki yapıcı gerilim tarafından tanımlandığını o kadar uzun süredir düşünmüşlerdir ki, ülkelerinde önemli bir Müslüman unsurunun bulunduğunu görmekte zorlanırlar.
- 24 Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, s. 41, 56; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Believing* (Oxford: Blackwell, 1994). Özel İskandinav modelinin irdelenmesi için bkz. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, s. 57 ve Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 3.
- 25 William James, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin Books, 1982).
- 26 Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, s. 100-108.
- 27 Bkz. Robert Wuthnow'un çok ilginç irdemesi, *After Heaven*, 7. bölüm, "The Practice of Spirituality".
- 28 1500'den beri süregelen gelişme, bu farklı dinsel yaşam formlarıyla ve düzeyleriyle de anlatılabilir. Bu dönemin başında tek bir kilise vardı. Bu kilise (a) bütün toplumu (paleo-Durkheimcı şekilde) birleştiriyordu; (b) yerel bağlantıları (Kilise bölgeleri), yüz yüze kilise toplumsallığının mekânıydılar ve (c) kişinin daha özel bir ibadet yaşamına yönelmesine imkân veren bir matristi. Bu üç dinsel pratik formu birbiriyle tamamen bağlantısız şekilde var olabilir. İnsanlar birine katılmadan bir diğerini "cazip bulabilir". Ama şunu vurgulamalıyız: Bu sadece *mümkündür*. Bu bağlantısızlığı herkesin bu şekilde yaşaması şart değildir. Bu formülasyonu José Casanova'ya (bir yazışmamıza) borçluyum.

- 29 Bkz. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*; ve John Wolffe. "Yayingan Hristiyanlık" terimi Jeffrey Cox'ın icadıdır, *The English Churches in a Secular Society, Lambeth 1870-1930* (New York: Oxford University Press, 1982), 4. bölüm.
- 30 John Wolffe, *God and Greater Britain* (Londra: Routledge, 1994), s. 92-93. David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 136-137'de bu yayıngan Hristiyanlık anlayışını farklı şekilde yorumlarken, onu tasvir etmek için icat ettiğimiz "ait olmadan inanmak" ve "yayingan Hristiyanlık" gibi terimlerin karmaşık gerçekliği ifade etmeye yetecek kadar esnek olmadıklarını vurgular. Hempton dinsel müziğin, özellikle de ilahilerin bu kültürdeki önemini de belirtir.
- 31 Wolffe, *God and Greater Britain*. Boutry, 1840-1860 döneminde Ain Bölgesi ile ilgili paralel bir görüş belirtir (ama bahsettiği durum Fransa'nın genelinde de sıra dışı değildi): "Jamais peut-être, dans la longue histoire d l'Église catholique, la réalité vécue du ministère n'aura aussi exactement coïncidé avec son idéal; jamais l'existence des curés de villages ne sera approchée d'aussi près du modèle du 'bon prêtre', élaboré quelque trois siècles plus tôt par les Pères du Concile de Trente." [Katolik Kilisesinin uzun tarihi boyunca belki de asla bir misyonun somut gerçekliği ile ideali arasında bu derece tam bir örtüşme olmamıştır. Asla köydeki papazların varlığı, Trent Konsilindeki babalarımızın üçyüz yıl kadar önce resmettikleri "iyi din adamı" modeline bu denli yaklaşmamıştır], Boutry, *Prêtres et Paroisses*, s. 243.
- 32 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, s. 69-70. Sayılar için bkz. kitaptaki tablolar, s. 46-50.
- 33 Age., s. 88-91.
- 34 Peter Berger, "Religion and the West", *The National Interest* (Yaz 2005), 80, s. 113-114.
- 35 Örneğin Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* (Londra: Darton, Longman & Todd, 2002), s. 6.
- 36 Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 6. Bölüm.
- 37 Bkz. José Casanova, "Immigration and Religious Pluralism: An EU/US comparison", 20. dipnot, ed. Thomas Banchoff, *The New Religious Pluralism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Casanova'nın buradaki ve başka yerlerdeki irdelemelerinden çok şey öğrendim.

38 A.g.y.

39 Burada yine Martin'in bir teziyle benzerlik var; bkz. David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), s. 56, 68.

40 José Casanova'nın "Ortodoxías seculares y heterodoxías religiosas en la modernidad"ındaki tezi budur, s. 18-20. Casanova bu tezini geleneksel sekülerleşme tezinin geçerli ve yanlış yönleriyle ilgili yeni kitabında ayrıntılarıyla açıklayacak.

41 Kendisini doğru anladıysam, Martin'in *Pentecostalism*, s. 53'te özetlediği teze yakındır bu.

42 Aslında entelektüellerle akademisyenlerin Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcındaki şovenizmleri karşısında ister istemez hayrete kapılırız. Çok sayıda Alman profesörü, uluslarının "Kultur" için savaştığını açıklayan bir manifesto yayımladılar. Kasım ayında buna karşılık veren bir grup Fransız Katoliği, korkunç savaşın gerçek sebebini açıkladı: "La philosophie allemande, avec son subjectivisme de fond, avec son idéalisme transcendantal, avec son dédain des données du sens commun, avec ses cloisons étanches entre le monde du phénomène et celui de la pensée, entre le monde de la raison et celui de la morale ou de la religion, n'a-t-elle pas préparé le terrain aux prétentions les plus extravagantes d'hommes qui, pleins de confiance en leur propre esprit et se tenant eux-mêmes pour des êtres supérieurs, se sont cru le droit de s'élever au-dessus des règles communes, ou de les plier à leur fantaisie?" [Arkaplandaki öznelciliği, transandantal idealizmi, sağduyuyu küçümser yaklaşımı ve düşünce dünyası ile olgular dünyası arasına çektiği kalın duvarlarıyla Alman felsefesi, kendi zekalarına fazlasıyla güvenen ve kendilerini üstün varlıklar olarak gören bu çılgın insanların iddialarına ve genel kabul gören kuralların üzerine çıkma veya onları kendi heveslerine göre eğip bükme hakkını kendilerinde görmelerine zemin hazırlamamış mıdır?]. Maritain 1914-15 kışında Katolik Enstitüsü'nde ders verirken Fransızların zaferi hakkında şunu söylemiştir: "signifierait, non pas immédiatement sans doute, mais dans ses conséquences éloignées, la victoire de la civilisation et de la foi catholique sur le naturalisme de la *Kultur* germano-protestante" [bu zafer şüphesiz yakın vadede değil, ama uzun vadede doğuracağı sonuçlar açısından Katolik medeniyeti ve inancının Alman-Protestan kültürünün doğalcılığına karşı zafer kazanması anlamına geliyordu] ; Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (Paris: Cerf, 1999), s. 18-19, 201.

- 43 Bunu kontrol amacıyla başvurulabilecek bir vakayı eski İngiliz Milletler Topluluğu'nun toplumlarında (Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'da) arayabiliriz belki. Bu toplumlar ABD gibi ve (neredeyse) en baştan itibaren Seferberlik Çağındaydılar. Ancak dini inanç üzerinden neo-Durkheimcı biçimde yeniden tanımlanmaları olumlu sonuç vermedi. Ya eski koloninin yanı sıra "anavatan" da giderek gücünü yitiren bir "Britanyalı" kimliğiyle yaşadılar; ya da (Quebec'te görüldüğü gibi) Avrupa modelini büyük ölçüde benimsediler. Ancak daha da önemlisi bunlar hegemonyacı güçler değiller ve Kanadalılar hegemonyacı ülkele komşu olduklarından, bu gerçeği sürekli hatırlamak zorunda kalırlar. Dolayısıyla dinsel inançlarının/pratiklerinin Avrupa'yla ABD'ninkilerin karışımı olması şaşırtıcı değildir. Eşcinsel evliliği meselesinin Kanada'da, muhafazakârları rahatsız etse de, güneydeki komşumuzda görüldüğü kadar itiraza ve öfkeye yol açmaması da şaşırtıcı değildir.
- 44 Bu "sıcak" kimlik, Avrupa'yla Amerika'nın yakın zamandaki Irak savaşına ilişkin görüş ayrılıklarının açıklanmasına da katkıda bulunabilir. Bazı yorumcular durumu şu akılda kalıcı sözle, "Amerikalılar Mars'tan, Avrupalılar Venüs'ten" sözüyle açıklamaya çalıştılar. Bkz. Robert Kagan, *Of Paradise and Power* (New York: Taylor and Francis, 2003).
- 45 William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Random House, 1999).
- 46 Şimdiye kadar ABD'yi Avrupa toplumlarıyla kıyasladık, ama Avrupa Birliği'yle kıyaslırsak meselenin bir başka yönü ortaya çıkabilir. Nitekim kendini oluşum süreci içerisinde tanımlayan AB 1. sekülerlik yönünde kendince adımlar attı, ki bunların en dikkat çekicisi yeni ve son derece tartışmalı anayasada Tanrı'ya yer vermenin reddedilmesidir. Bkz. Peter Berger, "Religion in the West", *The National Interest*, 2005 Yazı, s. 112-119. Berger, AB'yi bir sekülerleşme faili olarak görür: "Avrupa'ya entegrasyon, Avrupa sekülerliğini benimsemek anlamına gelir" (s. 113); ama daha net bir ifadeyle, Avrupa'ya entegrasyonun var olan tüm neo-Durkheimcı kimliklerin gücünün iyice azaltılmasına teşvik ettiğini söyleyebiliriz.
- İki siyasi yapıyı karşılaştırırsak, birçok Amerikalı'nın gözünde Tanrı'yla ulus arasındaki neo-Durkheimcı bağlantının hâlâ güçlü olduğu söylenebilir; Avrupalıların durumundaysa bu bağlantının

ayrı ayrı ülkelerde gözden düşmesinden başka, kıtasal düzeyde de, daha eskiye uzanan yurtseverliklerin iç içe geçmiş olduğu dini inanışların çeşitliliği de bu bağın önünde engeldir. Bu açıdan bakıldığında, “Tanrı”nın Avrupa entegrasyonunu tehdit ettiği ama Amerikan vatanseverliğini hâlâ beslediği düşünülebilir.

Meseleye Avrupa boyutundan bakmak, yukarıda bahsedilen bir başka faktörün gücünün nasıl arttığını gösterir. Avrupa toplumlarının kendi elit kültürlerine uygun yaşamaya, Amerikan toplumuna kıyasla daha meyilli olduklarını yukarıda söylemiştik. Bu etki “Avrupa” düzeyinde daha da artar, çünkü yönetim tamamen bu elitlerin elindedir... ve bunun sonuçları yakın zamanlarda kıtanın çeşitli ülkelerinde yapılan referandumlarda görülmüştür.

47 *Esprit*, Haziran 1997, s. 45-47.

48 Bu oldukça muğlak ifadeyle, insanoğlunun din anlayışıyla ilgili, tüm zamanlar için geçerli bir çeşit antropolojik sabit tanımlamaya çalışıyor değilim kesinlikle. Bunun, en azından günümüzde, bizi oldukça aştığı kanısındayım. Tarihteki dinsel tür ve biçimler fazlasıyla çeşitlidir. “Ebediyet” Latin Hıristiyanlık dünyasını belirlemiş dinsel geleneklerde anlamlı bir terimdir; dolayısıyla onu burada kullanıyorum. İddiam, dinin bu bağlamda günümüzde insanlar üzerinde hâlâ oldukça etkili olduğudur.

49 Burada geliştirdiğim üç safhalı tablonun Hugh McLeod’un henüz yayımlanmamış makalesi “The Register, the Ticket and the Website”ta oldukça iyi anlatıldığını düşünüyorum. Ama kendisinin, buradaki anlatış tarzımı onaylayacağını varsaymayacağım.

50 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

51 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

52 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, s. 149 vd. Ayrıca bkz. Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, s. 53-54.

53 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, s. 123-124.

54 Paul Valadier, *Esprit*, Haziran 1997, s. 39-40.

55 Mikhail Epstein, “Minimal Religion” ve “Post Atheism: From Apophatic Theology to ‘Minimal Religion’”, bkz. Mikhail Epstein, Alexander Genis ve Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999). Ayrıca bkz. Jonathan Sutton, “‘Minimal Religion’ ve Mikhail Epstein’s Interpretation of

Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia”, *Studies in East European Thought*, Şubat 2006. Jonathan Sutton’a Epstein’in eserlerinden haberdar olmamı sağladığı için minnettarım.

56 Age., s. 167-168.

57 Age., s. 386.

58 Age., s. 362.

15 İÇKİN ÇERÇEVE

(Sayfa 631-695)

- 1 Bkz. Hubert Dreyfus ve Charles Taylor, *Retrieving Realism* (yayımlanacak).
- 2 Bunu *Sources of the Self*’te (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) daha ayrıntılı irdeledim.
- 3 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); İngilizce çevirisi: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994) [Uygarlık Süreci, 2 cilt, çev. Ender Ateşman ve Erol Özbek, İletişim Yayınları].
- 4 Özellikle bkz. *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975).
- 5 Max Weber, *Die Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), s. 119; bkz. Talcott Parsons’ın çevirisi, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958) [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık].
- 6 Max Scheler, *Gesammelte Werke*, 6. Cilt (Bern/Münih: Francke Verlag, 1960), s. 205.
- 7 Dışarıdan müdahalelere gönderme yapmadan, kendi içinde anlaşılabilecek bir düzeni kast ettiğimi tekrar edeyim; bu düzenin ardında daha büyük bir yaratıcı gücün var olduğunu varsaymamızın gerekip gerekmediği meselesi hâlâ tartışmaya açıktır elbette.
- 8 Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), 2. Cilt, s. 631-633.
- 9 Bkz. René Rémond, *L’Anticléricalisme en France* (Paris: Fayard, 1976).
- 10 Albert Camus, *Noces* (Alger: Charlot, 1938).
- 11 Claudie Chauvin, *Renan* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000).
- 12 Krş. *The Varieties of Religion Today* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), s. 59.

- 13 “Ein Bild hielt uns gefangen”, Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 115. Paragraf, [Felsefi Soruşturmalar, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları].
- 14 “Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muss man sagen: Er kehre lieber schweigend... in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirche zurück.” [Zamanın bu yazgısına erkekçe katlanamayana şunu demeli: En iyisi hiç sesini çıkartmadan geri dönsün... eski kilisenin geniş geniş ve merhametle açılmış kollarına]. “Wissenschaft als Beruf”, Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1982), s. 612; “Science as a Vocation”, çev. H. Gerth ve C. W. Mills, *From Max Weber* (Londra: Routledge, 1991), s. 155.
- 15 A. N. Wilson, *God’s Funeral* (Londra: Norton, 1999), s. 12.
- 16 Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992).
- 17 “Bariz” kelimesinin biraz daha tanımlanması gerekiyor; bu kelimenin birincil ve ikincil anlamları olduğunu söyleyebiliriz. İlk anlamıyla, bilmek için özel bir eğitime ya da öğrenime sahip olmayı gerektirmeyen anlamına gelir elbette. Macaulay’nin “her öğrencinin bildiği” şeylerden kastıyla eşanlamlı olduğu söylenebilir; ama bu şeylerden bazılarının yanlış olduğu ortaya çıkabilir, dolayısıyla “bariz”i farklı bir anlamda, aslında aşikâr olmasalar da öyle görünebilen şeyleri kast ederek kullanmalıyız. Görünürde bariz olan şeyler, (herhangi bir kültürde) “her öğrencinin bildiği” şeylerdir. Buna karşılık, bazı şeyler uzun deneyimlerin ve/veya kişisel gelişimin sonucunda giderek daha bariz görünebilirler; örneğin yaşlı insanlar bazen genç insanların aşklarındaki ya da ideallerindeki yanlışlamaları görebilirler. Bu “görmenin” de yanlış olduğu ortaya çıkabilir elbette, dolayısıyla görünmekle gerçekten öyle olmayı burada da birbirinden ayırmalıyız.

Ama mesele şudur ki ikinci tür farklı bir barizlik türüdür, çünkü dünyamızda ancak deneyimin/gelişimin sonucu olarak görülür. Onun alanı, insanların çoğunlukla “bilgelik” dediği alandır. Tanrı’ya inanmanın doğruluğu ikincil anlamda bariz olabilir, ama birincil anlamda asla bariz değildir (Tanrı’nın varlığını ispatladığı öne sürülen “kanıtlara” bakılırsa bunun böyle olmadığı da görülebilir). Başlangıçta yalnızca bir inanç sıçraması olan şey deneyimin, duanın ve pratiğin sonucunda giderek netleşir ve inkâr edilemez hale gelir. Tanrı’nın varlığı azizler için bu (ikincil) anlamıyla

bariz hale gelebilir, ama beklentisel güvene artık gerek duymama noktasına asla varılmaz. Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun birincil anlamda bariz olduğunu, yalnızca "kayma"nın pençesinde olan insanlar düşünür. Bkz. "Faith and Reason"ım.

- 18 Bkz. Lucien Febvre, *Le Problème de l'Incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais* (Paris: A. Michel, 1947).
- 19 Burada kullandığım "kırılğanlaştırma" kavramını biraz daha açıklamam gerek. Peter Berger'ın *Sehnsucht nach Sinn*'de (Frankfurt/Main, 1994) öne sürdüğü benzer bir kırılğanlaştırma kuramına, Hans Joas "Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz"inde (Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* içinde [Freiburg: Herder, 2004]) itiraz eder. Ama bu konuda Joas'la aramda görüş ayrılığı olduğunu sanmıyorum. Çünkü "kırılğanlaştırma" sözcüğünü Berger'la farklı anlamlarda kullanıyoruz. Ben bu sözcükle, alternatiflerin birbirine yakınlaşmasının toplumda tutumunu değiştiren, yani "inanç" değişikliğinde bulunan ve/veya ebeveynlerinkinden farklı bir tutumu benimseyen insanların sayısının artmasına yol açmasını kastediyorum. Bir ömür süresince veya kuşaklar arası zaman diliminde gerçekleşen tutum değişiklikleri yaygınlaşmıştır. Ama Berger'ın görüşüne göre ima ettiğinin tersine, bunun söz konusu kişilerin yeni inançlarının (veya vazgeçmemeye karar verdikleri inançlarının) güya daha kırılğan olmasıyla ilgisi yoktur. Tersine, bu çağdaş durumdan doğan inanç daha güçlü olabilir, çünkü alternatifle çarpıtma olmadan yüzleşmiştir. Kişinin inancını alternatiflerle ilgili aşağılayıcı bir öyküyle desteklemesine tüm çağlarda olduğu gibi bugün de rastlanabilir. Protestanlarla Katolikler yüzyıllar boyunca birbirlerini temelsiz ve son derece olumsuz şekillerde klişeleştirdiler. Benim kast ettiğim anlamda kırılğanlaşmaya verilebilecek tepkilerden biri, böyle desteklere giderek daha fazla ihtiyaç duymaktır. Dolayısıyla günümüzde inançlılar ateizmin ahlaksızlığa ve şiddete yol açabileceğini "öne sürerler" (Stalin'e, Pol Pot'a vs. bakın); buna karşılık "seküleristler" dinin benzer sonuçlara, kaçınılmaz şekilde yol açacağı uyarısında bulunurlar (Torquemada'ya, Haçlı Seferlerine vs. bakın). Bu tür "savların" hepsi de seçici algının gerçekliğe karşı zaferini temsil eder. Yakın zamanda, son derece zeki bir insan olan Slavoj Zizek bile Batı'daki "'Tanrısız' ateist liberallerin" Müslümanlara karşı Hristiyanlardan daha hoşgörülü olduklarını öne sürdü (bkz. "Atheism is a legacy worth fighting

for”, *International Herald Tribune*, 14 Mart 2006, s. 6). Aslında son zamanlarda bu iki grup da İslam’ı utanç verici bir şekilde kötülemektedir.

Aslında bu tür destekleri kenara atabilen bir inanç çok daha güçlüdür, kendi kaynaklarına daha çok dayanır. Modern durumumuzun avantajlarından biri, insanları böyle aşağılayıcı savunmaları reddetmeye yöneltebilmesi ve yöneltmesidir. Bu konuda Joas’la tamamen hemfikirim.

- 20 “Ein Bild hielt uns gefangen”, *Philosophical Investigations*, 115. paragraf.
- 21 Modern epistemolojinin ve onun yapıbozumunun daha derinlemesine irdelenmesi için bkz. Dreyfus ve Taylor, *Retrieving Realism*.
- 22 “Tanrı’nın ölümü” ifadesi *Şen Bilim*, 125. paragraftan alınmıştır. Nietzsche sonradan şöyle demiştir: “Man sieht, *was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväterfeinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Wissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie wir fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: Das ist numehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Wissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerie, Feminismus, Schwachheit, Feigheit*” (357. paragraf). [Hristiyanların tanrısını gerçekten mağlup eden şeyin ne olduğu görülebilir: Hristiyan ahlakının ta kendisidir, daha katı bir şekilde anlaşılan doğruculuktur; günah çıkartan pederin Hristiyan vicdanını damıtması, onu bilimsel bir vicdana, her koşulda sağlanan entelektüel bir netliğe çevirip yüceltmesidir bunu yapan. Doğaya Tanrı’nın iyiliğinin ve idaresinin bir deliliymiş gibi yaklaşmaktır. Tarihi ilahi akıl namına, nihai bir ahlaki erek, manevi bir dünya düzeninin süregelen mirası gibi yorumlamaktır. Kendi deneyimini, tıpkı sofı insanların uzun zaman yaptıkları gibi, sanki Tanrı katından gelen ve ruhun kurtuluşu namına tasarlanıp düzenlenmiş

bir işaret gibi yorumlamaktır. Bu artık son bulmuştur; buna insanın vicdanı karşı durur, yani hiç olmadığı kadar saflaştırılmış vicdan bunu artık yersiz, sahtekârca bulur, bir tür yalancılık, efeminelik, zayıflık ve korkaklık sayar.] Yorumumda Nietzsche'ye hangi konuda katıldığım ileride netleşecektir.

- 23 Richard Lewontin, *New York Review of Books*, 9 Ocak 1997, s. 28.
- 24 Yine Lewontin'in makalesi; Carl Sagan'dan alıntılanmıştır.
- 25 Bu materyalizm, onu savunan argümanların sadeliğine karşın, aslında oldukça karmaşıktır. Modern bilimsel spekülasyonun kalesinde çeşitli materyalizm türleri yer almaktadır. Sade materyalizmin (ki adeta apaçıklık statüsüne yaklaşmıştır) yanı sıra mekanistik materyalizm, ekonomik materyalizm, "bilardo topu" materyalizmi vs. vardır. Bunu Vincent Descombes'un eserleriyle ilgili yorumumda daha ayrıntılı şekilde irdeledim; bkz. Sempozyum'a katkım: Vincent Descombes, *The Mind's Provisions* (Princeton: Princeton University Press, 2001), "Descombes' Critique of Cognitivizm", *Inquiry* 47 (2004), s. 203-218.
- 26 Stephen Jay Gould, Frederick Crews tarafından alıntılanmıştır, "Saving us from Darwin, part II", *New York Review of Books*, 18 Ekim 2001. Bu sözler, Gould'un örneğin *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*'ta (New York: Ballantine Books, 1999) ifade ettiği, daha nüanslı duruşunu yansıtmıyor bence.
- 27 Dawkins'in bilimin dini gözden düşürebileceğine inanmasının nedeni olarak öne sürdüğü sebepler pek inandırıcı değildir. Bu sebepler "iman" ile "bilim" arasındaki ayrımın fazla basitleştirilmesine dayanır. "İmanın çiçek virüsü kadar tehlikeli, ama yok edilmesi daha zor musibetlerden biri olduğu söylenebilir. İman, yani kanıta dayalı olmayan inanç, tüm dinlerin en büyük kötülüğüdür." Bilime gelince, o "dinin en büyük kötülüğü olan imandan bağımsızdır." Ama bir bilim adamının yalnızca kanıtlara dayanarak çalıştığını, hiç varsayımda bulunmadığını söylemek, arada sırada bile olsa şüpheye kapılmayan birinin kör inancının yansımasıdır mutlaka. Dinsel inanç sahibi insanların çok azı inancından bu kadar emindir. Dawkins alıntıları Alistair McGrath'tan yapılmıştır, *The Twilight of Atheism* (Londra ve New York: Doubleday, 2004), s. 95.
- 28 Materyalist yaklaşımın savunucuları eski ontolojik bağlılıkları konusunda oldukça şeffaftırlar bazen. Örneğin Richard Lewon-

tin şöyle der: “Sağduyuya aykırı olan bilimsel iddiaları kabul lenmeye gönüllülüğümüz, bilim ile doğaüstü arasındaki gerçek mücadeleyi anlamak açısından anahtar önemdedir. Bilimin kimi kurgularındaki bariz saçmalıklara, sağlık ve yaşam konusundaki abartılı vaatlerinin birçoğunu yerine getirememiş olmasına, bilim camiasının temelsiz iddialara karşı sergilediği hoşgörüyü *karşın* bilimin tarafını tutarız, çünkü materyalizme bağlanmışızdır.”

“Mesele bilimsel yöntemlerin ve kurumların bizi görüngüsel dünyanın özdeksel bir açıklamasını kabullenmeye bir şekilde yöneltmesi değil, tersine bizim özdeksel hedeflere sorgusuz sualsiz bağlılığımız sebebiyle, sezgilere ne kadar aykırı olursa olsun, inisiye olmamışlara ne kadar gizemli gelirse gelsin, özdeksel açıklamalar sunan bir araştırma düzeneği ve bir kavram öbeği yaratmaya zorlanmamızdır. Üstelik bu materyalizm mutlaklıdır, çünkü kapı aralığından içeri tanrısal bir ayağın girmesine izin veremeyiz.” Richard Lewontin, *New York Review of Books*, 9 Ocak 1997; *First Things*’te alıntılanmıştır, Haziran/Temmuz 2002.

- 29 A. N. Wilson, *God’s Funeral*; Wilson bu dönemdeki inanç kay bından şöyle bahseder: “Bu macera öyküsü olduğu kadar matem öyküsüdür de” (s. 4).
- 30 *The Complete Poems of Thomas Hardy*, ed. James Gibson (Londra: Macmillan, 1976), 403 numaralı şiir, s. 468.
- 31 Bkz. Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991).
- 32 Ahlaki durumumuza ilişkin bu bakış açısı değişikliği güçlü bir anlatıyı, içkin düzen dünyasında “reşit olma” anlatısını hem destekler, hem de onun tarafından desteklenir elbette. Bu ana anlatının önemine aşağıda geri döneceğim.
- 33 Martin Warner’a bu konuda beni düzelttiği için minnettarım. Bu tablo *Budala*’da (3. Bölüm, 6. kısım) geçer ve Prens onun hakkında şöyle der: “Bazı insanlar bu tabloya bakınca inançlarını yitirebilirler.” (2. Bölüm, 4. kısım).
- 34 Friedrich Nietzsche de *Şen Bilim*’de, Tanrı’nın öldüğünü ilan eden deliyle ilgili ünlü pasajında (125. paragraf) bu ufuk imgesini kullanır [Şen Bilim, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları].
- 35 *Dover Beach*, II. 21-28.
- 36 *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

- 37 *Morales du grand siècle* (Paris: Gallimard, 1948), s. 226. Paul Bénichou, *Man and Ethics: Studies in French Classicism*, çev. Elizabeth Hughes (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), s. 251'deki çeviri değiştirilerek sunulmuştur.
- 38 J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979), [Postmodern Durum, çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık].
- 39 Bunun daha sofistike bir versiyonu için bkz. Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 131-133.
- 40 Sylvette Denèfle tarafından alıntılanmıştır, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris/Montreal: L'Harmattan, 1997), s. 93-94.
- 41 Bu öyküyü düzgün anlatmayı başarabilirsem, "Tanrı'nın ölümü" anlatısında, fenomen düzeyinde bir doğruluk payı bulunduğunu göreceğiz. Dışlayıcı olarak görülebilen ve dolayısıyla öyle yaşanabilen bir hümanizm ortaya çıkmıştır. Ve onun çerçevesinden bakıldığında, bilimin bizi materyalist bir ruh anlatısına yöneltmesi inandırıcı gelebilir gerçekten. "Tanrı'nın ölümü" modern sekülerliğin kuramsal düzeydeki, yanlış bir anlatısı değildir sadece; modern durumu yorumlamanın ve dolayısıyla deneyimlemenin bize cazip gelebilecek bir yoludur aynı zamanda. Bu, aradığım açıklama olmasa da, açıklanan şeyin kritik bir parçası. Dolayısıyla hiç de onu inkâr etmek gibi bir niyetim yok.
- 42 Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?", *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), VIII. Cilt, s. 33; "Aydınlanma insanın kendine dayattığı çocukluktan çıkmasıdır. Çocukluk kişinin kendi aklını bir başkasının rehberliği olmadan kullanamamasıdır." "What Is Enlightenment?", çev. Peter Gay, *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* (New York: Simon & Schuster, 1973), s. 384.
- 43 Bkz. Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York/Cambridge, Mass.: Zone Books [dağıtımcı MIT Press], 2002).
- 44 Seyit Kutub, *Milestones*, çev. S. Badrul Hasan (Karaçi: International Islamic Publishers, 1981).
- 45 Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 3. bölüm, özellikle de s. 140-170.
- 46 Age., s. 65 vd., 96-100.
- 47 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 171-172.

- 48 Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, Folio essays, 1942), s. 46. [Sisifos Söyleni, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları].
- 49 *The Myth of Sisyphus*'tan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. Justin O'Brien, s. 26. (Penguin Books, 1975), s. 31 vd.
- 50 Age., s. 39.
- 51 *The Myth of Sisyphus*'tan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. O'Brien, s. 26.
- 52 Age., s. 75.
- 53 *The Myth of Sisyphus*'tan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. O'Brien, s. 51.
- 54 Olivier Todd, *Albert Camus* (Paris: Gallimard, 1996), s. 536. Olivier Todd, *Albert Camus: A Life*'tan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997), s. 296.
- 55 Age., s. 457-458.
- 56 Todd, *Albert Camus: A Life*, s. 252.
- 57 Age., s. 396.
- 58 Todd, *Albert Camus: A Life*, s. 214.
- 59 Age., s. 397.
- 60 Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, s. 119. Camus aynı eserde, biraz ileride şöyle der: "Comment ne pas comprendre que dans cet univers vulnérable, tout ce qui est humain et n'est que cela prend un sens plus brûlant? Visages tendus, fraternité menacée, amitié si forte et si pudique des hommes entre eux, ce sont les vraies richesses puisqu'elles sont périssables" [Bu kırılgan dünyada, insani olan her şeyin ve sadece insani olanların daha da yakıcı bir anlama büründüğünü görmemek mümkün müdür? Gergin yüzler, tehdit altındaki yoldaşlıklar, insanların güçlü, bir o kadar da mazbut olan dostlukları; asıl zenginlik bunlardır çünkü yok olup gidicidirler.] (s. 122).
- 61 *The Myth of Sisyphus*'tan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. O'Brien, s. 80
- 62 Bkz. Ronald Aronson, *Camus & Sartre* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- 63 Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, s. 79-80.
- 64 *The Myth of Sisyphus*'tan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. O'Brien, s. 54.
- 65 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kauffman ve R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), 1067. paragraf (1885), s. 549-550.

- 66 *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris: Gallimard, 1989); italikler orijinal metinde kullanılan şekildedir. Vincent Descombes tarafından alıntılanmıştır, *Le complément du sujet* (Paris: Gallimard, 2004), s. 401.
- 67 Ama bu eğilimdeki insanlar çoğunlukla bir KDY'de değildir; yani birçok insanlık durumu yorumundan birini sunduklarının farkındadır. Bu, özellikle de bilimciliğin sınırlılıklarını gördüklerinde geçerlidir.
- 68 Vincent Descombes *Le complément du sujet*'de, yukarıda alıntıladığım kısımdan sonraki bölümlerde, Renaut'nun otonominin öz yetkilendirme olması fikrini oldukça etkileyici bir şekilde eleştirir.
- 69 Bunu *Sources of the Self*, I. Bölüm'de ele aldım ve eleştirdim.
- 70 Bkz. yukarıdaki 29. dipnot.
- 71 *The Complete Poems of Thomas Hardy*, ed. James Gibson (Londra: Macmillan, 1976), 267. şiir, s. 327-328.
- 72 Czeslaw Milosz, *The Land of Ulro* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1984), s. 94. Milosz *The Disinherited Mind* adlı derlemesinde Erich Heller'in "Goethe and the Idea of Scientific Truth" adlı makalesinden esinlenir.
- 73 Milosz, *The Land of Ulro*, s. 52.

16 ÇAPRAZ BASKILAR (Sayfa 697-724)

- 1 Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," *Holzwege* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1950).
- 2 Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work*, 2. cilt, *Years of Maturity 1901-1919* (Londra: The Hogarth Press, 1955), s. 463.
- 3 Peter Berger, "Religion and the West", *The National Interest* (2005 Yazı), 80, Research Library, s. 116.
- 4 Emmanuel Mounier, *L'Affrontement Chrétien* (Paris: Seuil, 1945).
- 5 William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1983).
- 6 Richard Dawkins, "Forever Voyaging", *Times Literary Supplement*, 4 Ağustos 2000, s. 12.
- 7 Age.

- 8 Noel Annan, *Our Age* (Londra: Fontana, 1991), s. 608. Yukarıda bu söz alışverişinden bahsetmiştim; bkz. 11. Bölüm.
- 9 “Tatmin” kelimesini sıradan anlamından (ki genellikle kişisel ihtiyaçlarımızın karşılanmasıyla ve hedeflerimize ulaşmamızla ilgilidir) daha geniş bir anlamda kullandığım ortada. Burada bu kelimenin anlamını genişletmek ve onu, kişisel “tatmin”in feda edilmesi pahasına bile olsa, en yüksek ve en dolu yaşam formuna (öyle gördüğümüz şeye) ulaşmak anlamında kullanmak istiyorum. Bu tabiri tercih etmemin sebebi kısmen, argümanım için geniş kapsamlı bir kategoriye ihtiyaç duymam ve ikinci olarak da, daha öncesinde, yukarıda, “tamliğa” tanıdığım rol. Yine de bu tabiri kaygıyla kullanıyorum, çünkü bu dipnotu her sayfada yayımlatmadığım sürece yanlış anlaşılmaktan kaçınmamın ne kadar zor olduğunun farkındayım.
- 10 David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, IX. Bölüm, 222-224. paragraflar, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), s. 272-276; ayrıca Hume’un yabaniikten uygarlığa geçiş konusundaki fikirleri için bkz. s. 274, 1. dipnot.
- 11 Piers Brendon tarafından alıntılanmıştır, *The Dark Valley* (New York: Knopf, 2000), s. 405.
- 12 Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988).
- 13 *Books & Culture*, Ocak-Şubat 2002 (Carol Stream, Ill.), s. 13.
- 14 John Keegan, *A History of Warfare* (Londra: Hutchinson, 1993), [Savaş Sanatı Tarihi, çev. Selma Koçak, Doruk Yayıncılık].
- 15 John Stuart Mill, *On Liberty*, Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 77.
- 16 Peter Gay’in ilginç kitabı *The Enlightenment: An Interpretation*’la karşılaştırm; ilk cildinin alt başlığı: *The Rise of Modern Paganism*’dir [Modern Paganizmin Yükselişi] (New York: Knopf, 1966).
- 17 Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Dennys, 1989), I. Perde, 1.
- 18 Bkz. Descartes’ın *Traité des Passions*’uyla ilgili irdelemem, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 8. bölüm.

17 İKİLEMLER 1

(Sayfa 725-792)

- 1 David Martin, *The Dilemmas of Contemporary Religion* (New York: St. Martin's Press, 1978), s. 94.
- 2 Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper & Row, 1966).
- 3 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), [Tarihin Sonu ve Son İnsan, çev. Zülfü Dicleli, Profil Yayıncılık].
- 4 Burada Martha Nussbaum'un *Love's Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1990; bundan böyle LK şeklinde bahsedilecektir) adlı kitabının 15. bölümünde "Transcending Humanity" adıyla yayımlanan, William James hakkında yaptığı konuşmaya göndermede bulunuyorum. Ama bu eserin 12. bölümündeki irdelemeden ve Fergus Kerr'in *Immortal Longings*'te (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997) aktardığı, Nussbaum'un Gifford Konferansları'ndan da faydalanacağım. Nussbaum'un bu meseleleri ele alış tarzını oldukça faydalı buldum.
- 5 Cambridge University Press, 1986.
- 6 LK, s. 365-367.
- 7 Age., s. 372.
- 8 12. Bölüm, "Narrative Emotions".
- 9 LK, s. 30.
- 10 Age., s. 378.
- 11 Age., s. 379; italik orijinaldeki gibidir.
- 12 *Sources of the Self*'te bunu irdeledim (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 13. bölüm.
- 13 Nussbaum, Gifford Konferansları'nda bundan, *Ulysses*'ten Leopold ile Molly'nin aşkını örnek vererek bahseder; bkz. Fergus Kerr, *Immortal Longings*, s. 4-5.
- 14 R. M. Rilke, *Duino Elegies, II: The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, çev. Stephen Mitchell (New York: Vintage, 1984), s. 161, [Requiem: Duino Ağıtları, çev. Yüksel Pazarkaya, Cem Yayınevi].
- 15 LK, s. 50-53.
- 16 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

- 17 LK, 12. bölüm.
- 18 *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988).
- 19 “periagoge”; bkz. *Devlet*, VII. Kitap, 518E-519A.
- 20 Bu mesele Anthony Burgess’ın *A Clockwork Orange*’ında (New York: W. W. Norton, 1963) [Otomatik Portakal, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları] işlenmiş ve epey ses getirmiştir.
- 21 Bkz. *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1967).
- 22 Bkz. René Girard, *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972), [Şiddet ve Kutsal, çev. Necmiye Alpay, Pusula Yayıncılık]; ve *Le Bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982), [Günah Keçisi, çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap].
- 23 Bkz. Matta İncili, 13. bölüm, 24-30.
- 24 Bkz. Girard, *La Violence et le Sacré* ve *Le Bouc émissaire*.
- 25 Marx bu ifadeyi sınıflı toplumdan ve ondaki sömürden bahsederken kullanır, ama sınıflı toplumu yansıtan ve destekleyen dinlerin feragatçiliği için de seve seve kullanırdı.
- 26 Ayrıca bkz. Luce Irigaray’ın fedakârlık gerektirmeyen bir din tasarlamaya yönelik çabalarıyla ilgili irdeleme, Fergus Kerr, *Immortal Longings*, s. 102.
- 27 Kefaret teolojisinin yetersizliklerinin eleştirisi için bkz. Karl Rahner, *On the Theology of Death* (Freiburg: Herder; Montreal: Palm Publishers, 1961), s. 58-63.
- 28 Bkz. Tanrı’nın gazabıyla ilgili irdeleme, Herbert McCabe, *God, Christ and Us* (Londra: Continuum, 2003): “İmgelere, özellikle de çelişkili imgelere ihtiyacımız var” (s. 15-16). McCabe, Aquinas’ın da çoklu imgelere ihtiyaç olduğunu savunduğunu (*Summa Theologiae*, Ia, 1, 9) belirtir (s. 61).
- 29 Bu özellikle cinsel tatmin konusunda geçerlidir. Erotik arzuyla Tanrı sevgisinin arasındaki ilişki ve Tanrı’yla ilişkimizde cinsel kimliklerin yeri üstüne derinlemesine düşünülmesi, karmaşayı azaltabilir belki. 6. kısımda, “İnanç Değişiklikleri”nde bu konuya geri döneceğim.
- 30 James Gilligan, *Violence* (New York: Vintage, 1996).
- 31 Chris Hedges, *War Is A Force That Gives Us Meaning* (New York: Public Affairs, 2002), s. 89. Jonathan Glover bazı insanların savaşırken yaşadıkları aynı güç heyecanına işaret eder. Bir

Vietnam gaxisinden Şu alıntıyı yapar: “Aslında korkunç ama, erkekler için, kadınların doğum yapmasına en yakın Şey savaŐtır: Yaşamın ve ölümün gücüyle ilk defa karşı karşıya gelmektir. Evrenin bir kenarını kaldırıp altına bakmak gibidir”; *Humanity* (New Haven: Yale University Press, 2000), s. 56.

- 32 Hedges de bunu belirtir, *War Is a Force*, s. 98-105.
- 33 John Keegan, *A History of Warfare* (Londra: Hutchinson, 1993).
- 34 Georges Bataille, *Théorie de la religion* (Paris: Gallimard, 1973).
- 35 Age., s. 71.
- 36 Age., s. 65.
- 37 Georges Bataille, *La Part Maudite* (Paris: Minuit, 1967), s. 33, [Lanetli Pay, çev. IŞık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları].
- 38 “The Notion of Expenditure”dan deŐiŐtirilerek alıntılanmıştır, *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939*, ed. ve çev. Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 118.
- 39 Bataille, *Théorie de la religion*, s. 66.
- 40 Bataille’den, *Theory of Religion*, çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1989), s. 49.
- 41 Age., s. 59.
- 42 Age., s. 44.
- 43 Bataille, *La Part Maudite*, s. 113-115.
- 44 *The Accursed Share: An Essay on General Economy*’den deŐiŐtirilerek alıntılanmıştır, çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991), s. 57.
- 45 Bataille, *Théorie de la religion*, s. 71-75.
- 46 Age., s. 123.
- 47 Bataille, *La Part Maudite*, s. 53.
- 48 “The Notion of Expenditure”dan deŐiŐtirilerek alıntılanmıştır, *Visions of Excess*, ed./çev. Allan Stoekl, s. 128.
- 49 Age., s. 115-116.
- 50 *The Accursed Share*’den, çev. Robert Hurley, s. 58 f.
- 51 A. O. Scott, “The Sun Also Sets”, Cormac McCarthy’nin *Sınır Üçlemesi*’nin 3. Cildi *Cities of the Plain*’in eleştirisi, *The New York Review of Books*, 24 Eylül 1998.
- 52 “Sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, *die* Fremde beginnt, nich viel besser als losgelassene Raubthiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der

Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens *zurück*, also frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslicher Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schädigung, Folterung mit einem Übermuthe und seelichen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange Etwas zu singen und zu rühmen haben.”[Dışarıya, gurbetin, yaban elin başladığı yere yöneldiklerinde, salıverilmiş yırtıcı hayvanlardan daha iyi değildirler. Orada her türlü sosyal baskıdan özgür olmanın zevkine varırlar; yabanıl bir ortamda, uzun süre kapalı kalmış ve topluluğun barışıyla kuşatılmış olmanın yarattığı gerilimin acısını çıkartırlar, yırtıcı hayvan vicdanının masumiyetine geri dönerler, sevince kapılmış canavarlar olarak belki de iğrenç cinayet, yakıp yok etme, tecavüz, işkence silsilesini adeta bir gençlik taşkınlığı yapmışlar gibi muzip bir neşeyle ve ruhsal dengeyle geride bırakırlar, ozanlara uzun bir süreden sonra nihayet yeniden destanını söyleyecek ve övecek bir konu çıktığından emindirler.“] *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, 11; *Nietzsches Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Sechste Abteilung, Zweiter Band, s. 288-289.

- 53 James Karman tarafından alıntılanmıştır, *Robinson Jeffers* (San Francisco: Chronicle Books, 1987), s. 51.
- 54 Sayfa göndermeleri *The Collected Poetry of Robinson Jeffers*'a dır, ed. Tim Hunt (Stanford: Stanford University Press, 2001).
- 55 Bkz. 1. Samuel 15'te Saul'un Amaleklilerin hepsini öldürmeyi reddetmesi sebebiyle Tanrı'nın ona sırt çevirmesi.
- 56 “Fecemi la divina Potestate, / La somma Sapienza e ‘l Primo Amore”, *Inferno*, III. Kanto, II, 5-6.
- 57 Bu imge R. F. Capon'a aittir, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).
- 58 Bataille, *Théorie de la religion*, s. 132.
- 59 “Ki bu da aslında, mistiklerin deneyiminde olduğu gibi, ‘biçimsiz ve tarzsız’ bir entelektüel temaşa anlamına gelir”. *La Part Maudite*, s. 271-273.

18 İKİLEMLER 2

(Sayfa 793-835)

- 1 Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou Le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996).
- 2 Age., s. 19.
- 3 Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life*, çev. David Pellauer (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2002), s. 7.
- 4 Ferry, *L'homme-Dieu*, s. 204-205.
- 5 Age., s. 124.
- 6 Age., s. 240-241.
- 7 Ferry, *Man Made God*'dan değiştirilerek alıntılanmıştır, çev. Pellauer, s. 139.
- 8 Bkz. "A Catholic Modernity?", ed. James Heft, *A Catholic Modernity?* (New York: Oxford University Press, 2001).
- 9 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).
- 10 Richard Lewontin, *New York Review of Books*, 20 Kasım 2005, s. 53.
- 11 Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932).
- 12 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), s. 144; Ernst Jünger, *In Stahlegewittern. Aus dem Tagebuch eines Stosstruppführers* [ilk basım 1920] (Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1924).
- 13 Bkz. "A Catholic Modernity?", ed. James Heft, *A Catholic Modernity?*
- 14 Jeffrey Alexander yeni kitabında (*The Civil Sphere* [New York: Oxford University Press; 2006], özellikle de 4. bölüm) sivil alandaki söylemleri, yani liberal demokratik toplumları bir arada tutan genel normatif uzlaşığı irdeler. Bu söylemler belirli saikleri, ilişkileri ve kurumları onaylayan ve geri kalanları toplumun değer sistemine aykırı oldukları gerekçesiyle reddeden kodları ifade eder ve destekler. Alexander bu kodların saflık ve kirlilik nosyonlarını yansıttıklarını, yani olumsuz kodlanmış özelliklerin aslında toplumumuzu yozlaştırıp ona ciddi şekilde zarar verdiklerinin düşünüldüğünü respit eder. Modern bir demokrasinin böyle bir kurallar bütünü

olmadan varlığını sürdürebileceğini hayal etmek güç olsa da, bu kurallar bütünü'nün aynı zamanda tehlikeli bir toplumsal dışlama kaynağı sunduğunu, "arındırma"nın insanlık dışı yollarını kaçınılmaz şekilde sağladığını savunur. Bu nokta ile günah keçisi fenomenine ilişkin irdelemem arasında bağlantı olduğuna inanıyorum.

- 15 "Notes on the Source of Violence: Perennial and Modern" da daha ayrıntılı bir anlatı sunmaya çalıştım, ed. James L. Heft, *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, Islam* (New York: Fordham University Press, 2004), s. 15-42.
- 16 Bu terimi kullanırken René Girard'ın son derece ilginç eserlerinden esinlendiğim barizdir; bkz. *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972); *Le Bouc Émissaire* (Paris: Grasset, 1982), *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999).
- 17 Frantz Fanon bu bağlantıyı biraz ifade eder, ama bunu eleştirmek niyetiyle değil, saflaştırıcı şiddeti mazur göstermek için yapar korkunç bir şekilde. Sartre da aynı şekilde, sömürgecilğe karşı savaşı şöyle yüceltir:

İnsanın kendini yeniden yaratmasıdır... şefkat, şiddetin izlerini silmez: onları yalnızca şiddet yok edebilir. Yerli, yerleşimciyi zorla kovarak sömürge nevrozundan kurtulur. İçki hiddetle dolup taşınca, yitik masumiyetini yeniden keşfeder ve kendini yaratırken kendini tanır... Bu savaş bir başladı mı kimseyi esrigemez. Ya korkarsınız ya da korkulursunuz; yani ya yalan bir hayatın parçalanışlarına teslim olursunuz ya da doğuştan hakkınız olan birliği fetih yoluyla kazanırsınız. Köylü eline tabanca alınca, eski mitler parlaklıklarını yitirir ve yasaklar birer birer unutulur. İsyanının silahı, onun insanlığının kanıtıdır. Çünkü isyanın ilk günlerinde insan öldürmeniz gerekir; bir Avrupalıyı vurmak bir taşla iki kuş vurmaktır, hem bir zalimi, hem de onun zulmettiği adamı yok etmektir. Geride ölü bir adamla özgür bir adam kalır.

Ronald Aronson'dan alıntılanmıştır, *Camus & Sartre* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), s. 222.

- 18 Bu, Balthasar'ın teolojik olarak formüle ettiği bir gelişmenin yansıması olarak görülebilir belki: Calvary'den sonra "kötülük 'pagan masumluğunu' yitirir... yapılan fesatlık, başka bir sebep aramadan desteklenir ve insanları Medusa'nın yılanlı başı gibi büyüler"; Aidan Nichols, *No Bloodless Myth: A Guide through Balthasar's Dramatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), s. 208-209.

- 19 Jonathan Glover tarafından alıntılanmıştır, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 2000), s. 256.
- 20 Regina Schwartz'ın ilginç ve ilham verici eseri *The Curse of Cain*'deki (Chicago: University of Chicago Press, 1997), monoteizm ve şiddetle ilgili tezi bu bağlamda anlamak istiyorum. Bu fenomenin belki de Schwartz'ın öne sürdüğünden daha yaygın olduğunu düşünüyorum.
- 21 *War Is a Force Which Gives Us Meaning* (New York: Public Affairs, 2002).
- 22 Bkz. Hauke Brunkhorst'un dayanışmanın modern düşüncedeki kritik önemine ilişkin ilginç kitabı: *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002).
- 23 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
- 24 Bkz. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden, Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlin; Walter de Gruyter, 1968), VIII. Cilt, s. 341-386; İngilizce çevirisi: "Perpetual Peace," ed. H. Reiss, *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Bunun daha çok çıkarların uyumuyla ilgili meselelere bağlı olduğu savunulabilir, ki Kant bunu kabul ediyordu, her ne kadar o meseleler onun etik kuramında artık merkezi olmasalar da.
- 25 Bunu *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), I. Bölüm'de daha ayrıntılı irdeledim.
- 26 Bunu Age.'de, 8. bölümde daha fazla irdeledim.
- 27 Bkz. 15. Bölüm, 49. dipnot.
- 28 Oliver Todd, *Albert Camus: A Life*, çev. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997), s. 252.
- 29 *Sources of the Self*, 25. bölüm. Burada "A Catholic Modernity?"deki irdelememden faydalandım, *A Catholic Modernity*, ed. James Heft.
- 30 Fyodor Dostoyevski, *The Devils*, çev. David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), s. 404.
- 31 Sulak Sivaraksa'yla bir sohbet.
- 32 Nancy Huston, *Professeurs de désespoir* (Paris: Actes Sud, 2004).
- 33 Age., s. 347.
- 34 Ama bu fenomene ilişkin yeterli bir anlatının çok daha derine, çağımıza ve insan kalbine inmesi gerektiği açıktır; Huston'ın Sa-

muel Beckett'a daha sempatiyle yaklaşmasında bunu görebiliriz. Ayrıca bkz. örneğin Czeslaw Milosz'un Gombrowicz hakkında yazdıkları, *The Land of Ulro* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1985), 12. bölüm.

- 35 Age., italikler orijinaldeki gibidir.
- 36 Bu pasajın biraz farklı bir çevirisi için bkz. *The Demons*, çev. Richard Pevear ve Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1995), Üçüncü Kısım, 5. Bölüm, vi. altbaşlık, s. 582-583.
- 37 Bkz. John Milbank'in Derrida ve Lévinas'la ilgili irdelemesi, *Being Reconciled* (Londra: Routledge, 2003), 8. bölüm. Ayrıca bkz. Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen* (Stuttgart: Klett Cotta, 1989).
- 38 İnsan yaşamında çok daha büyük dönüşümlerin gerçekleşeceğini uman "iyimser" perspektiflerin, "kötümser" yaklaşımlara göre epistemik açıdan daha riskli oldukları düşünülebilir. Kötümser yaklaşımları benimsemek için beklentisel güvene çok daha az ihtiyaç vardır. Ama "pesimist" olduğu takdirde trajik hataya daha az maruz kalınacağını söylemek doğru değildir. İmkânsız bir dönüşümü gerçekleştirmeye çalışmanın, bir tür felakete davetiye çıkarmak olduğu doğrudur. Ama başka türden bir kayıp da, erişilebilir olan bir olumlu değişimden, ona inanmak reddedildiği için baştan vazgeçilmesidir. Dolayısıyla başka kimseye asla güvenmek daha zekice veya daha güvenli görünebilir; ama başkalarıyla aramızdaki, karşılıklı güçlendirici türden bazı ilişkiler, yoğun bir güvensizlik ortamında asla gelişmezler. Hannah Arendth'in hakkında yazdığı siyasi iktidar formlarından tutun da aşka dek birçok alanda bunun örnekleri görülür.
- 39 Bkz. Matta 20, 1-16. ayetler. Paul Thibaud bir başka meseli, İyi Samiriyeli meselini derinlemesine irdelerken, Samiriyelinin tepkisinin yalnızca tek seferlik bir eylem olarak görülmemesi gerektiğini söyler. Bu tepki yeni bir ilişki başlatır. "Cette relation s'étend dans le temps, elle peut connaître des étapes comme le montre l'évocation de la convalescence à l'auberge, elle inaugure un temps meilleur, unissant les protagonistes dans la perspective d'un avenir commun. L'horizon qui s'offre n'est pas un horizon apocalyptique, comme dans nombre d'autres paraboles évangéliques, c'est un horizon historique, d'amélioration du monde." [Bu ilişki zamana yayılmıştır, handa iyileşmeden bahsedildiğinde görüldüğü gibi bazı etapları olabilir; meselin kahramanlarını or-

tak bir gelecek perspektifinde birleştirerek daha iyi bir zamanı müjdeler. Önümüzde açılan ufuk, İncil'deki diğer mesellerde olduğu gibi dünyanın sonunu haber veren bir ufuk değil, dünyanın iyileşmesiyle ilgili, tarihsel bir ufuktur.] Bkz. Thibaud, "L'Autre et le Prochain", *Esprit*, Haziran 2003, s. 13-24. Hristiyanların bu tarihsel ufku, dünyanın sonuyla ilgili daha derin bir ufukla ilişkilendirerek anlamlandırdıklarını eklemeliyim; Thibaud bu konuda benimle hemfikir olabilir.

- 40 Bkz. yukarıdaki 16. dipnot, özellikle de René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.
- 41 Şatov, Arina Prokhorovna'nın insan yaşamına ilişkin indirgeyici görüşlerine karşın ne kadar müşfik olduğunu görünce bu idraka varır; bkz. *The Demons*, Üçüncü Bölüm, 5. kısım, iii. altbölüm, s. 584, [Ecinniler, çev. Mazlum Beyhan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları].
- 42 Bu türden bir Hakikat Komisyonu'nun avantajlarına ve tehlikelerine dair ilginç bir irdeleme için bkz. Rajeev Bhargava, "Restoring Decency to Barbaric Societies", ed. Robert Rotberg ve Dennis Thompson, *Truth and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2000), s. 45-67.

19 MODERNİTENİN HUZURSUZ SINIRLARI (Sayfa 837-856)

- 1 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969) ve *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978).
- 2 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983; ikinci baskı, 1991).
- 3 Age., s. 37.
- 4 Özellikle bkz. J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).
- 5 Bu terim Shelley'ye aittir, ama Earl Wasserman tarafından oldukça ilginç bir şekilde benimsenmiştir. Bkz. onun *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968) adlı kitabı. Bu "incelikli diller" kavramının daha derinlemesine irde-

- lenişi için bkz. yukarıdaki 10. Bölüm ve ayrıca *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), V. Kısım.
- 6 Weber'in ve başka yazarların bu temayı işlemesiyle ilgili ilginç bir araştırma için bkz Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
 - 7 Bu ifade Chantal Millon-Delsol tarafından kullanılmıştır, *Esprit*, no. 233, Haziran 1997, s. 45.
 - 8 Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977).
 - 9 Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou Le Sens de la vie* (Paris: L'Harmattan, 1997), Bölüm 7.
 - 10 Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: Grasset, 1996), s. 12.
 - 11 Çeviri değiştirilerek alıntılanmıştır, *Stéphane Mallarmé: Selected Poems*, çev. Henry Weinfeld (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 12.
 - 12 Henri Cazalis'e 14 Mayıs 1867'de yazdığı mektup, *Correspondance Mallarmé 1862-1871* (Paris: Gallimard. 1959), s. 240.
 - 13 Değiştirilerek alıntılanmıştır, *Selected Letters of Stéphane Mallarmé*, ed. ve çev. Rosemary Lloyd (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1988), s. 74.
 - 14 Çeviriler değiştirilerek alıntılanmıştır, *Stéphane Mallarmé: Selected Poems*, çev. Henry Weinfeld (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 69.
 - 15 Bkz. Hopkins'in aşağıda, 20. Bölüm'deki irdemesi.
 - 16 Bkz. "The Immanent Counter-Enlightenment", ed. Ronald Beiner ve Wayne Norman, *Canadian Political Philosophy* (Don Mills, Ont./New York: Oxford University Press, 2001), s. 386-400.

20 İNANÇ DEĞİŞİKLİKLERİ (Sayfa 857-908)

- 1 Vaclav Havel, *Letters to Olga* (New York: Knopf, [1984], 1988), s. 331-332. Bellah tarafından alıntılanmıştır, *Religious Evolution*, s. 8-9.
- 2 Paul Elie, *The Life You Save May Be Your Own* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 2003), s. 160. Burada yaptığım alıntılarının çoğu Elie'ye aitse de, "bir ortamdaki bir organizma" ifadesi Percy'ye aittir.

- 3 Burada da yine, Elie'nin meseleye nüfuz eden tartışmasına başvuruyorum, *The Life You Save*, s. 155, 312. Çift tırnak işaretli alıntılar Elie'nin metnindendir; tek tırnak işaretli alıntılarsa O'Connor'ın ifadeleridir.
- 4 Norman Cantor'ın "retro ortaçağ yaklaşımı" şeklinde bahsettiği bu geçmişe dönüş, birçok yazarı etkiledi ve aralarında Katolikliğe geçmeyen kişiler de vardı; örneğin Henry Adams. Bkz. Elie, *The Life You Save*, s. 6-7 ve 97.
- 5 "Avrupa'yı Avrupa yapan ortak Hristiyanlık geleneğinden ve bu ortak Hristiyanlığın beraberinde getirdiği ortak kültürel unsurlardan bahsediyorum... Sanatımız Hristiyanlıkta gelişti; Avrupa'nın kanunları -yakın zamana dek- Hristiyanlıkta temellendi. Bütün düşüncelerimiz ancak arka planda Hristiyanlık varken anlamlıdır." T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (Londra: Faber & Faber, 1962), s. 122; Joseph Pearce tarafından alıntılanmıştır, *Literary Converts* (Londra: HarperCollins, 1999), s. 264.
- 6 Jacques Maritain, *Trois Réformateurs* (Paris: Plon, 1925).
- 7 Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain* (Paris: Stock, 1997), s. 256.
- 8 Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (Paris: Cerf, 1999), s. 91.
- 9 Bkz. Joseph Pearce, *Literary Converts*, 15. bölüm.
- 10 Age., s. 166-167. Ayrıca bkz. Ian Ker, *The Catholic Revival in English Literature, 1845-1961* (South Bend: University of Notre Dame Press, 2003), s. 191.
- 11 Bkz. Paul Elie, *The Life You Save*.
- 12 Richard Neuhaus, "The Public Square", *First Things*, Mart 2005, s. 60. Metodist Piskopos (artık modası geçmiş olan) "y kuşağı öncesi" yaklaşımın iyi bir örneği gibidir, ama günümüzdeki "y kuşağı üyelerinin" arasında da birçok kişinin benzer laflar ettiklerini görürüz.
- 13 *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). Metindeki sayfa ve bölüm göndermeleri bu eserdir.
- 14 Bkz. Greg Urban, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect* (Austin: University of Texas Press, 1996), 2. bölüm, s. 28-65.
- 15 Bunu "The Perils of Moralism"de de (ileride yayımlanacak), daha derinlemesine irdeledim.

- 16 Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain*, s. 396.
- 17 Age., s. 398.
- 18 Paris: Éditions Montaigne, 1936.
- 19 Emmanuel Mounier, *La Pensée de Charles Péguy* (Paris: Plon, 1931), s. 144.
- 20 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), İkinci Kısım, 3. bölüm, 65. altbaşlık.
- 21 *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, VIII, 285-286, Mounier tarafından alıntılanmıştır, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 82.
- 22 Albert Béguin'in ifade ettiği gibi, Péguy ailesindeki okuma yazma öğrenen ilk kişi olarak "il se retourne vers les ancêtres taciturnes, et mesure son privilege de venir premier manifester par la parole ce qui s'était conserver intact dans la succession de ceux qui ne s'expérimentaient que par les gestes et les grands actes solennels de la vie" ["yüzünü ketum atalarına çevirdi ve derdini ancak davranışlarla, hayattaki önemli ve ciddi eylemlerle anlatabilenlerin silsilesinde el değmeden korunmuş olan şeyi ilk defa sözle ifade eden kişi olmanın ayrıcalığını tarttı]; Albert Béguin, *La Prière de Péguy*, 4. baskı (Paris: Seuil, 1948), s. 19. Béguin, Péguy'nin *Note Conjointe sur Monsieur Descartes*'ındaki bir pasajdan bahsetmektedir. Mounier aynı eserden şu alıntıyı yapar: "L'homme se replonge dans le silence de sa race et de remontée en remontée il y trouve le dernier prolongement que nous puissions saisir du silence éternel de la création première" ["İnsan atalarının sessiz geçmişine uzandı ve pek çok denemeden sonra ilk yaradılışı ve ebedi sessizliği duyabildiğimiz bir keşfe vardı"] *Note Conjointe*, IV, 92-96; Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 91.
- 23 Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 106.
- 24 *Notre jeunesse*, IV, 59; Mounier tarafından alıntılanmıştır, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 115.
- 25 Age., IV, 51; Mounier tarafından alıntılanmıştır, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 109.
- 26 Péguy açısından bunun ne anlama geldiğine dair mükemmel bir irdeleme için bkz. Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain* (Paris: Gallimard, 1991), s. 40. vd.
- 27 Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 107.
- 28 Age. Burada Herder'in her insanın ve her halkın "hat sein eigenes Maass", yani modern otantiklik idealinin özü olduğu anlayışıyla

benzerlikleri olan bir fikir görürüz. Özde modern olan Péguy'nin bir başka yönüdür bu.

- 29 Mounier'nin dediği gibi, “La cité harmonieuse, qui oublie toutes les luttes passées, ne connaît pas d'exclusions, et reçoit tous les hommes de toutes les cultures, de toutes les vies intérieures, de toutes les religions, de toutes les philosophies.” [Ahenkli şehir, geçmiş tüm kavgaları unuttur, dışlamak nedir bilmez ve her kültürden, her tür manevi yaşantıdan, her tür dinden ve felsefeden insanı kabul eder.] *La Pensée de Charles Péguy*, s. 46.
- 30 Age., s. 182-183.
- 31 *Note Conjointe*, Alexander Dru tarafından alıntılanıp irdelenmiştir, *Péguy* (Londra: Harvill, 1956), s. 98-103.
- 32 *Note Conjointe*, IX, 104-106; *l'argent, suite*, XIV-9, 135; Mounier tarafından alıntılanmıştır, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 132-133.
- 33 *Les récentes œuvres de Zola*, II, 130, Mounier tarafından alıntılanmıştır, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 204-5.
- 34 Bkz. *Le Porche de la deuxième Vertu*, Charles Péguy, *Oeuvres poétiques complètes* (Paris: Gallimart, Éditions Pléiade, 1975), s. 527-670. Bkz. Mounier'nin irdemesi, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 192 vd.
- 35 *Un nouveau théologien*, Albert Béguin tarafından alıntılanmıştır, *La Prière de Péguy*, s. 42. Ayrıca Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, s. 189 (*nouveau théologien*, XIII, 257-258'den alıntı).
- 36 Péguy'nin “ırk” kelimesini ulus anlamında kullanmasının yol açtığı tek sorun bu değildir elbette. Herhangi bir anlamda ırkçı olmadığı barizdi, ama milliyetçiliğine ve özellikle de yaşamını kaybetmesine yol açan savaşı kabullenişine itiraz edilebilir. Modern köksüzlüğe yönelik eleştirisinin de bazı açılardan tehlikeli olduğu barizdir.
- 37 Bu ilahiyatçıların ardından yazan Von Balthasar, Péguy'ye de önemli bir yer verir; bkz. *Herrlichkeit*, 2. Cilt (Einsiedeln: Joannes Verlag, 1962), s. 769-880.
- 38 Eamon Duffy, *Faith of our Fathers* (Londra: Continuum, 2004).
- 39 II. Vatikan Konsili öncesi tarih, bir başka çağ ile Hristiyan inancı arasında bağlantı kurma yetisinin nasıl kendi dönemimizle ilişki kurmamıza yardım ettiğini gösterir. Kiliseye, otoritesine, dayanabileceği felsefi kaynaklara ilişkin katı bir anlayış, “modernizm”in uzlaşmazca kötülenmesinde ifade buldu. Bütün bunlar Katolik

Kilisesinin makul bulduğu entelektüel yaşantıyı kısıtlıyordu ve onunla gerçek dünya arasındaki mesafeyi iyice artırıyordu. Bu açmazdan kurtulmak için, Henri de Lubac ve Yves Congar gibilerin eserlerinde erken dönem kilise yazarlarına, özellikle de Yunan rahiplerin yazılarına geri dönüldü. Bu kaynaklar kiliseyle doğaüstünün yeniden tanımlanmasında temel alınmalarının yanı sıra, teolojiyle mistik yaşam ve bu ikisi ile çağımızdaki deneyimler arasındaki bağlantıların geri kazanılmasını mümkün kıldılar. Bu kaynaklardan bahsetmişken, geçenlerde bir yazar şöyle demiştir: “Bir yanda ilk Hristiyan cemaatlerin deneyimlerine duyarsız eylem halindeki teoloji; diğer yanda sembollerin başrolde olduğu mistik teoloji, Thomacılık yaftasıyla sunulan ve hayatın bereketini Thomacı bir prangaya mahkum eden eğitimin rasyonel yahut rasyonelleştiren yavan lapasıyla iştahsız kalmış çağdaşların gizem ve tecrübe açlığını tatmin ediyor. Bir yanda kurtuluşun tarihinin teolojisi, diğer yanda kilise tarihindeki çalkantılara duyarlı teoloji. Tarihsellik ile ilgisiz geç dönem skolastik teolojinin kabil olmadığı bir hareketle, onların [yeni teologların] el yordamıyla aradıkları bir anlamı tarihe bahşediyor”. [“Théologie en actes, qui s'ouvre de l'expérience des premières communautés chrétiennes, et théologie mystique, où les symboles jouent un rôle capital, elle comble l'appétit du vécu et du mystère des contemporains que décourage le brouet rationalisant, sinon rationaliste, de l'enseignement délivré sous l'étiquette thomiste, enseignement qui soumet la prolifération de la vie à un carcan thomiste. Théologie de l'histoire du salut et théologie sensible aux tribulations de l'histoire de l'Église, elle confère à l'histoire un sens qu'ils [sc. les nouveaux théologiens] cherchent à tâtonner, et dont l'anhistorisme de la scolastique tardive est bien incapable.”] Étienne Fouilloux, *une Église en quête de liberté* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), s. 185.

- 40 *Die Kunstlehre*, 81-82; anahtar sözcük olarak, her ne kadar kullanılan tek sözcük değilse de ve yazarlar tarafından farklı farklı ve her zaman tutarlı olmayan şekillerde kullanılmış olsa da “sembol”ü seçtim. Bazen aynı şey için “alegori” sözcüğü kullanılıyordu; bu oldukça akıl karıştırıcıydı çünkü “sembol”, bu anahtar fikrin bir aracı olarak, (başka bir anlamda kullanılan) “alegori” sözcüğüne zıt şekilde tanımlanıyordu. Terimin aynı zamanda başkaları tarafından, birçok değişik anlamda kullanılması (“sembolik mantık” ifadesindeki kullanımı, romantikler için taşıdığı

anlamla taban tabana zıt gibidir), akıl karışıklığı ihtimalini iyice artırır. Ama irdelememizde kullanacak bir sözcüğe ihtiyacımız var; bu sözcük “sembol” olsun.

- 41 Bkz. Stephen Gill, *Wordsworth and the Victorians* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- 42 Bkz. Seamus Heaney, “The Fire i’ the Flint”, *Preoccupations* (Londra: Faber & Faber, 1980), s. 79-97.
- 43 Bu meseleyi *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 21. bölümde daha derinlemesine irdeledim.
- 44 “Le Tombeau d’Edgar Poe”, 6. dize.
- 45 Muhatabın, hatta çağdaşımız insanların da ötesinde bir üst-muhatabın önemli olduğu fikrini geliştiren de Mihail Bahtin’dir.
- 46 Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (Paris: Payot, 1978), s. 155-156.
- 47 “God’s Grandeur”; bkz. *Gerard Manley Hopkins: Selected Poetry*, ed. Catherine Philips (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 114.
- 48 Bu ifade Norman White tarafından alıntılanmıştır, *Hopkins: A Literary Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1922), s. 125.
- 49 “Inversnaid”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 138.
- 50 Von Balthasar, *The Glory of the Lord*, s. 357. Hopkins’in Scotçılık’ı tuhaf bir şekilde, Mikhaïl Epstein’in post-ateist Rusya’da gördüğü “minimal din”in öncülü gibidir. Ateist komünizmde “uzaktakine” duyulan kaygıyla hareket etme temelde komşularımızla, belirli insanlarla olan ilişkilerimizle ilgilidir. Epstein’a göre bunun altında teolojik bir vizyon yatar. “Minimalist teoloji... panteist varsayımlardan kaçınır. Tanrı her şeyin içinde değil, ama her tek şeyin içindedir, her şeydeki *tek olmanın* içindedir.” “Teolojinin gerçek konusu tekillikler dünyasıdır, tek Yaratıcı’nın suretinde yaratılan her şeyin eşsizliğidir.” “Her bir şey ancak Tanrı’nın eşsiz olması sebebiyle eşsizdir.” Bkz. Mikhaïl Epstein, “Minimal Religion”, Mikhaïl Epstein, Alexander Genis ve Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999), s. 167-169.
- 51 *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 117.
- 52 “Pied Beauty”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 117.
- 53 “I wake and feel”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 151. Bkz. von Balthasar’ın irdelemesi, *The Glory of the Lord*, s. 379-380, 383-384.

- 54 “The Wreck of the Deutschland”, 24. kıta, 191. dize; *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 104.
- 55 Age., 21. kıta, 164-169. dizeler; *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 103. Bkz. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, s. 387.
- 56 “The Habit of Perfection”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 103.
- 57 “Nondum”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 80.
- 58 “God’s Grandeur”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 114; ayrıca bkz. “The Starlight Night”, age.; özellikle de “That Nature is a Heraclitean Fire”, age. s. 163.
- 59 “I wake and feel”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 151. Bu dizelerden sonraki, “Öz mayası ruhun” ile başlayan dizeleri yukarıda alıntılanmışım.
- 60 “Carrion Comfort”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 153; ve “Justus quidem tu es, Domine”, age. s. 165. Walter Ong, Hopkins’in umutsuzluk dönemlerinin, inanç kaybı olarak görülemeyeceğini ikna edici bir şekilde savunur. “Hopkins’in söylediği her şey ve çileci özgeçmişindeki her şey, onun acı çeken benliğe dalıvermesinin Hristiyan inancına yönelik, Tanrı’yı bir şekilde ‘ortadan kaybettiren’ bir tehdit olmaktan çok uzak olduğunu, hatta inancın içeriğini daha derinden tanıma ve inancın tüm sonuçlarını daha önce ulaşılamaz olan net bir farkındalıkla benimseme fırsatı sunduğunu gösterir.” Walter J. Ong, *Hopkins, the Self and God* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), s. 152.
- 61 Hopkins’in anladığı evrenin, ortaçağda ve modernitenin başlangıcında egemen olan kozmos fikrinin ne denli ötesinde olduğunu görmek için tekrar bkz. “That Nature is a Heraclitean Fire”; *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 163. Ayrıca bkz. Ong’un irdelemesi, *Hopkins*; s. 156-159.
- 62 “Justus quidem tu es, Domine...” *Selected Poetry*, ed. Philips.
- 63 “To seem the stranger”, *Selected Poetry*, ed. Philips, s. 151.
- 64 Thérèse’in yolu da modern durumumuzu başlangıç noktası kabul eder. Bu yol önceki gibi, yani Tanrı’yı ve İsa’yı çok az hisseden ve onunla çok az bağ kuran “günahkârların” yolu gibi değildir; ama o yolda yine de “herkes”, yani tüm toplum inanır. Biz ise, Tanrı’nın olumsuzlanmasıyla milyonlarca kişi tarafından benimsenen gerçek bir seçenek olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bkz. Fernand Quелlette, *Je serai l’Amour* (Montreal: Fidès, 1996): “Thérèse est pénétrée depuis longtemps de ‘tristesse métaphysique’. C’est bien sur ce terrain-là que se joue son drame intime. La tristesse-

se est liée à la conscience qu'elle a, depuis son enfance, de la souffrance du Christ et du rejet de son amour par les hommes... Marcel Modet conclut que 'c'est cette tristesse proprement métaphysique des temps modernes que Thérèse, par un dessein mystérieux de la Providence, a eu entre autres pour vocation d'assumer sous les apparences de la joie et de la consolation'" (323). ['Hüzünlü metafizik' uzun zamandır Thérèse'in içine işlemiştir. Onun öznel dramı kuşkusuz bu alanda cereyan etmekteydi. Hüzün, İsa'nın ıstırapının ve onun sevgisini reddeden insanların bilincinde olmasından ileri geliyordu. Marcel Modet, ilahi takdirin gizemli bir hikmeti sonucu, Thérèse'in özel yeteneklerinden birinin de sevinç ve teselli görüntüsü altında modern zamanların bu tam anlamıyla metafizik hüznünü üstlenmek olduğu sonucuna varır]. 'Thérèse'in bu inanç yoksunluğunu boşluk olarak deneyimlemesi, kendini ona kapatmaya çalışmaya yöneltmez onu; hedefi onun içinde yaşamaktır daha çok ve ona rağmen inanmak ve Tanrı'yla birlikte olmak ister. Bu onun "petite voie"sıdır (336). "[On] ne peut travailler efficacement au salut des âmes qu'en endurant les souffrances même des pécheurs, et en partageant avec le 'pain de l'épreuve'" (337) ['İmtihanın acısını' paylaşmadan, günahkârların ıstırapına göğüs germeden ruhların kurtuluşu için layıkıyla çalışmış olmayız]. Michel de Certeau'nun dediği gibi, "l'itinéraire de Thérèse de Lisieux commence avec un vouloir absolu ('je choisis tout') et s'achève dans la 'nuit' qui marque la fin de sa vie avec un foi réduite à 'ce que JE VEUX CROIRE'" [Thérèse de Lisieux'nün serüveni mutlak bir iradeyle ('hepsi benim seçimim') başlar ve İNANMAK İSTİYORUM'a indirgenen bir imanla hayatının sonuna damga vuran 'gece'yle sonlanır] " *La Fable Mystique* (Paris: Gallimard, 1982), s. 236, d. 55.

- 65 Bkz. Rowan Williams'ın Hristiyan altın çağı arayışına yönelttiği eleştiri: "Hristiyan olmak için *ayrıcalıklı* bir dönemin bulunduğu fikri tümüyle tuhaftır"; *Why Study the Past?* (Londra: Darton, Longman, Todd, 2005), s. 105.
- 66 Bu konunun tamamına ilişkin ilginç bir irdeleme için bkz. Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (New York: Doubleday, 2004), 8. bölüm.
- 67 Bkz. Rupert Short'un ilginç irdelemesi, *God's Advocates* (Londra: Darton, Longman and Todd, 2005), Janet Martin Soskice'le (s. 24-42) ve Sarah Coakley'yle (s. 67-85) röportajlar.

- 68 İnancı birçok yazarda rastlanan hissi, çağdaş seküler dünyada kısıli kalma, onun tarafından kuşatılma hissini açıklar bu. Josef Pieper “gündelik dünyanın kubbesinden (die Kuppel)” bahseder; bu kubbe bizi hapsedebilir. Sofistler, sahte filozoflar kubbeyi iyice alçaltırlar. Onun ötesine geçmemiz gerekmektedir. Bkz. *The Philosophical Act, Leisure the Basis of Culture*, çev. Alexander Dru (Indianapolis: The Liberty Fund, 1999), s. 69-71; *Was Heisst Philosophieren?* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2003), s. 19-21.
- 69 Bkz. Aynı adlı makalem, ed. Hent de Vries, *Religion-The Concept* (Fordham University Press, yayımlanacak).
- 70 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1966).
- 71 John Stuart Mill, *On Liberty*, Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 77. Friedrich Nietzsche: “-Hat man mich vestaden?-Dionysos gegen den Gekreuzigten.” [-Beni anladılar mı? -Çarmıha gerilmiş olana karşı Dionysos] Bkz. “Ecce Homo”, *Nietzsches Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), Sechste Abtilung, Dritter Band, s. 372, [Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendi Olur, çev. Can Alkor, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları].
- 72 Bunun Hristiyanlığın Museviliği “geçersiz kıldığı” iddiaları için de geçerli olduğunu söylemeye gerek yok. Hristiyan inancı adına bu türden iddialarda bulunulduğu ölçüde inanç okültleştirilir, hatta çarpıtılır. Ama ayrıca, daha genel olarak, “Tanrı’nın pedagojisi” nosyonumun (ki eğreti durduğunu kabul ediyorum) Lessing’inki gibi bir yaklaşımdan (bkz. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*) farklı olduğunun bariz olacağını umuyorum. Mesele sadece “güzergâhın” deizmden esinlenilmiş bir ahlakçılıkta son bulmaması değil, daha temel bir şekilde, pedagojinin, günahın ve kefaretin gözümüzdeki gizemini artırması sebebiyle, güzergâhın muhtemelen asla doğru dürüst “son bulmamasıdır”: Daha az gelişmiş atalarının mükemmel olmayan anlayışına hor-görüyle bakabilecek, mutmain mezunlar devri diye bir şey yoktur. Deist-tip versiyonun irdelenişi için bkz. Nicholas Boyle, *Sacred and Secular Scriptures* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 1. ve 2. bölümler.
- 73 Robert Bellah, “What Is Axial about the Axial Age?”, *Archives Européennes de Sociologie*, 46, no. 1, s. 69-89; alıntı 72. sayfa-dandır. Bu argümanın derinlemesine irdelenişi için bkz. Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (yayımlanacak).

EPILOG: BİRÇOK ÖYKÜ

(Sayfa 909-912)

- 1 Bkz. Francis Oakley, “Christian Theology and the Newtonian Science”, *Church History* 30 (1961), s. 433-457.
- 2 “Radikal Ortodoksluk”un unsurları olduklarından sık sık bahsedilen bu bağlantılar John Milbank’le Catherine Pickstock’ın eserlerinde oldukça üst düzeyde araştırılmıştır. Örneğin bkz. John Millbank, *Theology and Social Theory*, 2. baskı (Oxford: Blackwell, 2005); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); ed. John Milbank, Catherine Pickstock ve Graham Ward, *Radical Orthodoxy* (Londra: Routledge, 1999).
- 3 Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999).
- 4 Bkz. John Milbank, Rupert Shortt, *God’s Advocates* (Londra: Darton, Longman & Todd), s. 108.

DİZİN

11 Eylül 533, 611, 619

1968 Mayısı 559

ABD 5, 6, 7, 150, 235, 291, 337, 382, 391,
413, 437, 488, 491, 498, 499, 501,
504, 526-531, 533, 534, 535, 537, 538,
552, 559, 560, 569, 572, 573, 593,
601, 603-605, 611, 613-622, 624, 637,
638, 648, 708, 741, 901, 905, 939,
976, 977, 982, 985

acedia 366

Action Française 494, 863, 875

Addison, Joseph 399

adli-cezai çerçeve 95, 277, 764

Adolphus, Gustavus 142

Adorno, Theodor W. 894

Afrika 3, 7, 16, 58, 64, 365, 465, 531, 535,
601, 829, 834, 864, 873, 901

agape 23, 26, 34, 98, 138, 141, 190, 291,
293, 294, 295, 299, 303, 330, 332,
335, 370, 436, 438, 506, 650, 710,
722, 741, 756, 783, 790, 798, 799,
824, 861, 869, 870, 872

Agulhon, Maurice 545, 547, 972

ahlakçılık 268-270, 370-373, 422- 424,
471- 474, 476-478, 480, 583- 585,
590, 591, 598, 833, 1014

ahlaki kaynak 291, 292, 297, 301, 303,
306, 307, 308, 310, 406, 813-815, 817,
823, 826,

AIDS 49, 726

Alberti, Leon Battista 173

Amerikan Devrimi 210, 235, 236, 248,
529, 568

Anabaptistler 528

Anaksimandros 196

anarşizm 128, 512

Anderson, Benedict 67, 234, 248, 249, 839,
840, 928, 933, 939, 941, 1005

Anglosakson 77, 188, 239, 240, 463, 541,
554

anlayış çerçevesi 42, 148

Annan, Noel 470, 477, 478, 484, 485, 996

Anselmus 95, 348

anti-yapı 58- 65, 75, 149, 839, 919

Aphrodite 44, 45, 718, 907

Aquinas, Thomas 110, 111, 119, 220, 350,
635, 895, 909, 923, 952, 998

araçsal, araçsallık 12, 22, 24, 49, 64, 101,
105, 118, 119, 131, 136, 157, 158,
163, 186, 198, 199, 274, 276, 292-
294, 298, 345, 351, 358, 376, 477,
479, 555, 558, 559, 595, 598, 634-
636, 638, 641, 642, 646, 663, 668,
669, 715, 716, 775-779, 840, 888, 891,
894, 909, 939

Arbeiter, Der (Jünger) 802

Arendt, Hannah 1004

Ariès, Philippe 79, 848, 920, 1006

Aristoteles 34, 67, 68, 73, 109, 120, 135,
151, 155, 156, 159, 204, 218, 220,
293, 329, 330, 336, 338, 384, 389,
392, 411, 418, 428, 588, 589, 688,
707, 744, 751, 828, 869, 915, 927

arka plan 6, 18, 19, 98, 107, 116, 206-209,
215, 257, 288, 295, 300, 323, 344,
349, 382, 385, 457, 466, 509, 565,
586, 634, 636, 646, 662, 674, 690,
692, 743, 768, 831, 845, 847, 885,
893, 894, 902, 909, 915, 966, 1007

Arquillière, Henri-Xavier 289, 946

Artemis 718, 907, 931

Aryanizm 139, 331, 346

Aşai Rabbani 89

aşkın 6, 11, 13, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 74,
116, 122, 171, 173, 183, 189, 232,
264, 265, 276, 284, 304, 358, 364,
366, 367, 368, 380, 425, 435, 437,
438, 440, 441, 453, 476, 481, 489,
553, 586, 597, 599, 607, 608, 635,
637, 638, 639, 640, 641, 642, 647,
651, 653, 654, 656, 663, 670, 678,
687, 690, 692, 697, 698, 701, 702,
704, 711, 712, 725, 730, 732-734,
736-743, 746-750, 761, 763, 767, 770,
772, 774, 791, 794, 837, 842-844, 849,
854-856, 858, 860, 890, 903, 904, 905,
909, 932, 936, 997

- ataraksiya 34, 432
ateizm 7, 17, 32, 313, 321-323, 348, 349, 359, 364, 427, 486, 511, 577, 628, 640, 650, 662, 667, 691, 693, 702, 703, 793, 824, 949, 954, 989
Athanasiyus, İskenderiyeli 331
Athena 718, 907
atomcu, atomculuk 42, 51, 170, 220, 332, 338, 389, 448, 450, 699
Auerbach, Erich 67
Augustinus 68, 69, 95, 98, 136, 146, 147, 162, 241, 289, 315, 327, 329, 330, 404, 488, 612, 841, 865, 921, 951
Augustinusçu 147, 275, 289, 707, 735, 764, 766, 768, 944
Auschwitz 437
Austen, Jane 737
Avrupa Birliği 619, 985
Aydınlanma 13, 14, 23, 52, 134, 178, 181, 226, 241, 242, 264, 286, 287, 301, 302, 304, 305, 308, 311, 320, 321, 325, 346, 380, 414, 422, 435, 437, 438, 439, 536, 636, 640, 649, 650, 658, 673, 676, 678, 719, 723, 743, 747-750, 752, 753, 758, 787, 810, 814, 817, 819, 837, 845, 852, 853, 906, 908, 937, 949, 953, 973, 993
ayın 51, 52, 55, 77, 87, 89, 92, 245, 275, 285, 286, 289, 307, 330, 397, 403, 408, 418, 419, 425, 460, 503, 509, 515, 517, 524, 534, 544, 550, 574, 576, 584, 585, 603, 611, 637, 720, 721, 777, 917, 962
Aziz Bonaventure 114
Aziz Charles 125
Aziz Cyran 271
Aziz Dominic 113
Aziz Francesco 78, 94, 113, 274, 398, 741, 858, 898
Aziz François de Sales 341, 342, 592
Aziz Jerome 80, 398
Aziz Paul 87, 675,
Aziz Simon, Claude Henri de 460
Baal 89, 760, 767, 785
Bach, Johann Sebastian 300, 712, 714, 761, 838
Bağımsızlık Bildirgesi 235, 462, 525, 526, 569
Bağılantısız akıl 13, 243, 276, 298, 299, 302, 303, 306, 349, 398, 406, 428, 468, 573, 663, 665, 667, 689, 721, 722, 756, 788, 877
bağılantısızlık 51, 164, 243, 276, 296, 304, 337, 339-342, 462, 655, 699-701, 801, 976, 982
Bahtin, Mihail Mihayloviç 483, 918, 1011
Balthasar, Hans Urs von 902, 959, 1002, 1009, 1011, 1012
Baptistler 528, 529, 535, 594
Barrès, Maurice 881
Barrie, James Matthew 660
Bataille, Georges 439, 440, 608, 676, 704, 719, 775, 776, 779, 786, 789, 791, 855, 999, 1000
batıl inanç 128, 265, 269, 285, 286, 322, 348, 668, 811, 969
Baudelaire, Charles 9, 360, 379, 416, 565, 847, 958
Baxter, Richard 129
Beccaria, Cesare 309
Beckett, Samuel 380, 740, 741, 821, 1004
bedenden soyutlanma 343, 348, 649, 720-722, 871, 812, 886, 877, 901, 907
bedenli faillik 37
Beethoven, Ludwig van 419, 420
beklentsel güven 645, 791, 826, 989, 1004
Bellah, Robert 176, 526, 908, 930, 931, 932, 970, 978, 1006, 1014
Belloc, Hilaire 863
Bénichou, Paul 993
Benjamin, Walter 65, 71, 493, 567, 894
Bentham, Jeremy 292, 309, 382, 448, 633, 716, 828, 947
Berdyayev, Nikolai 628
Berger, Peter 8, 500, 508, 913, 914, 954, 965, 983, 985, 989, 995
Bergson, Henri 847, 878, 879, 882
Berkeley (üniversite) 559, 979
Berlin, Isaiah 63, 681, 745, 804
Berlioz, Louis Hector 460
Bernanos, Georges 494
Bernard, Jacques 264, 952
Bérulle, Pierre de 307
Bireyci, bireycilik 186, 187, 188, 202, 203, 251, 254, 356, 463, 465, 473, 490, 493, 555, 567, 568, 570, 571, 577, 606, 633, 634, 663, 668, 669, 677, 855
dışavurumcu bireycilik 254, 356, 555, 567, 568, 570, 571, 855
modern bireycilik 187, 188, 202, 251
Bismarck, Otto von 549
BJP (Bharatiya Janata Partisi) 605, 849
Blake, William 695
Bloomsbury 474, 477-480, 484, 485, 558, 578

- Blumenberg, Hans 137, 350, 911, 926
 BoBolar 560
 Bodin, Jean 52
 Bolşevizm 246, 748, 813
 Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 435
 Borromeo, Charles 105, 125, 132
 Bosch, Hieronymous 10, 15, 16, 47, 106
 Bosna 121, 774, 829
 Bossuet, Jacques-Bénigne 153, 213, 271, 486, 600
 Bossy, John 83, 84
 Boutry, Philippe 516, 544, 545, 548, 969-973, 979, 983
 Bouwsma, William 50
 Boyle Vaizleri 389, 390, 414
 Boyle, Robert 267, 389, 390
 Brague, Rémi 182, 927, 932, 1015
 Brandeis, Louis Dembitz 569
 Brant, Sebastian 106
 Bremond, Henri 270, 599
 Breughel, Pieter 106
 Brooke, Rupert 483, 490
 Brooks, David 560, 561
 Bruno, Giordano 136, 386, 398
 Buckley, Michael 268, 349, 350, 377
 Buda 22, 23, 304, 675, 713, 832, 860
Budala 992
 Budizm 12, 22-24, 81, 181-183, 185, 511, 603, 710, 718, 731, 793, 855, 914
 Buffon, Georges-Louis Leclerc de 386, 387, 393, 955
 Burgess, Anthony 743, 998
 Burke, Edmund 132, 226, 238, 399, 400
 Burke, Peter 106, 917, 925, 937
 Burnet, Thomas 393- 396, 400, 404
 Burrell, David 350
 Bush, George W. 337, 809
 Butler, Joseph 267, 268, 943, 945
Büyük Engizisyoncu Efsanesi 190, 459
 büyük kopuş 175-177, 189, 190
 büyük varlık zinciri 156, 247, 416, 417, 682, 840, 845
 Byron, George Gordon (Lord Byron) 452
 Caillois, Roger 791
 Cajetan, Thomas (Kardinal) 350
 Calas Vakası 309, 362
 Calvin 50, 94- 98, 104, 125, 126, 127, 129, 143, 274, 275, 291, 330, 649, 908, 924, 948
 Calypso 734
 Cambridge Platoncuları 266, 268, 269
 Camus, Albert 13, 380, 640, 682, 683, 685-687, 689, 705, 816, 821, 824, 826, 854, 987, 994, 1002, 1003
 can sıkıntısı 10, 360, 449, 490, 768, 845
Candide 376
 Canterbury 48, 72
 Carlyle, Thomas 359, 374, 446- 450, 453, 457, 458, 460, 461, 961
 Carpenter, Edward 588
 Casanova, José 500, 624, 913, 965, 977, 982-984, 986
 Castiglione, Baldassare 133, 257
 Castorp, Hans 490
 Ceausescu, Elena 819
 cehennemini gerilemesi 18, 266, 312, 762, 766, 769, 787
 Celan, Paul 380, 420, 854
 Certeau, Michel de
 Cervantes, Miguel de 600
 Chalmers, Thomas 499
 Charron, Pierre 141, 157
 Chateaubriand, François-René de 380, 402, 413, 452
 Chaunu, Pierre 77, 85, 89, 267, 270, 920, 921
 Chesterton, G. K. 863, 864
 Churchill, Winston 702
 Cicero 145
 cin 22, 39, 40, 92,
 cinsel devrim 579, 580, 586, 589, 595, 618, 716, 902, 979
 cinsel etik 478, 578, 579, 581, 582, 586, 595, 613, 718, 720, 901
 Cioran, Emil 821
 Cizvitler 79, 135, 150, 157, 172, 600, 899
 Claudel, Paul 19, 494, 897, 915
 Clement, İskenderiyeli 327
 CNN 437, 817
 Cochin, Augustin 246
 Cohen, G. A. 254
 Coleridge, Samuel Taylor 407
 Colet, John 78
 Compostela 72
 Comte, Auguste 382, 460, 488, 510, 672, 903
 Condillac 393, 405, 406, 950, 956
 Congar, Yves 884, 1010
 Conrad, Joseph 409, 779, 788
 Constant, Benjamin 63, 380, 927
 Copernicus, Nicolaus 699
 Corneille, Pierre 160, 296
 Corpus Christi 245

Cox, Jeffrey 553, 609
 Cranmer, Thomas 519
 Cromwell, Olivier 142, 519
 Crow, Jim 594
 Cusanus 136
 Czestachowa 639

çarmıh 67, 68, 70, 78, 85, 98, 103, 138,
 181, 331, 378, 424, 488, 539, 822,
 825, 762, 763, 764, 906, 1014
 çıkar, çıkarıcılık 55, 191, 192, 264, 269,
 272-274, 276, 282, 284, 285, 288, 294,
 295, 304, 317, 319, 345, 351, 355,
 359, 362, 363, 372, 462, 465, 468,
 485, 488, 506, 507, 526, 528, 560,
 605, 640, 678, 743, 761, 801, 811,
 812, 816, 826, 892
 çiçekli direk 126
 çileci 82, 316, 317, 328, 329, 706, 949,
 1012
 çilecilik 143, 149, 294, 316, 328, 379, 640,
 658, 670, 709, 725, 732
 Çin 144, 183, 188, 835

Da Vinci, Leonardo 120, 136, 137
 Dabrowski, Jaroslaw 539
 Dalay Lama 835
 Daniélou, Jean 884
 Dante Alighieri 679, 712, 786, 867
 Darwin, Charles 7, 13, 33, 334, 351, 385,
 387, 427, 447, 458, 469, 659, 663,
 699, 911, 991
 Davie, Grace 603, 610, 612, 625, 980, 982,
 983, 986
 Davis, Natalie 56
 Dawkins, Richard 658, 664, 711, 713, 991,
 995
 Dawson, Christopher 863
 Dee, John 138
 deist 265, 277, 278, 313, 326, 349, 357,
 389, 393, 430, 442, 459, 526, 617,
 637, 703, 732, 733, 944, 948, 1014
 deizm 25, 95, 141, 142, 263, 264, 274,
 277, 284, 288, 299, 306, 310, 311,
 321-324, 326, 327, 332-335, 342, 346,
 349, 355, 356, 358, 363, 369, 373,
 377, 378, 404, 428, 650, 699, 703,
 722, 766, 866, 898, 1014
 Delumeau, Jean 82, 106, 107, 582, 586,
 917, 920-922, 948, 980
 demir kafes 73, 778, 847,
 Denfle, Sylvette 851

deneyim 6, 7, 9, 14-17, 19, 26, 38, 45, 48,
 171, 173, 176, 177, 269, 270, 277,
 291, 298-301, 310, 327, 339, 340, 346,
 367, 383, 424, 441, 469, 476, 477,
 480-482, 490, 493, 540, 602, 606, 608,
 615, 616, 650-652, 655, 666, 671, 693,
 695, 712, 713, 714, 736-738, 753, 796,
 797, 847, 857, 859, 871, 873, 891,
 914, 960, 988, 1010
 Dennett, Daniel 658
 derin ekoloji 13, 25
 derinlik psikolojisi 435, 726, 727
 Derrida, Jacques 439, 440, 687, 704, 816,
 826, 855, 1004
 Descartes, René 135, 136, 137, 157, 158,
 159, 160, 161, 162, 164, 296, 297,
 306, 325, 338, 339, 350, 392, 411,
 412, 632, 655, 815, 816, 863, 926,
 928, 929, 977, 996, 1008
 Desdemona 665, 666
 Devonshire Dükü 553, 867
 devrim 33, 62, 65, 66, 73, 75, 107, 109,
 113, 114, 117, 138, 145, 176, 189,
 192, 195, 201, 202, 210, 219, 235,
 236-238, 240, 243, 246, 248, 250, 252,
 255, 281, 288, 301, 309, 338, 368,
 381, 390, 436, 445, 482, 485, 487,
 494, 499, 513, 519, 520, 524, 527,
 529, 537-540, 543, 546, 548, 549, 553,
 555, 556, 558-560, 568, 569, 576-581,
 586, 588, 589, 593, 595, 604, 618,
 620, 674, 677, 684, 703, 709, 714,
 716, 721, 723, 724, 731, 787, 796,
 801, 806, 807, 841-843, 862, 879,
 884, 902, 906, 910, 919, 928, 941,
 945, 965, 979
 dışavurumculuk 555, 557, 558, 566, 576,
 577, 579, 595, 618, 919, 982
 dışavurumculuk devrimi 576, 577, 579,
 595, 919
 dışlayıcı hümanizm 25, 33, 34, 50, 77, 106,
 115, 119, 139, 156, 163, 274, 275,
 279, 288, 291, 292, 294, 301, 306,
 307, 310, 311, 320, 370, 381, 426,
 435, 439, 497, 623, 666, 672, 710,
 735, 743, 749, 750, 754, 757, 761,
 770, 787-789, 791, 798, 817, 855
 Diaz, Porfirio 460
 Dickens, Charles 577
 Diderot, Denis 297, 387
 dinsizlik 3, 100, 111, 511, 576, 583, 693
 diriliş 62, 65, 117, 173, 455, 467, 751, 824,
 850, 872, 897

- doğal haklar 154, 192, 939
doğal hukuk 152-155, 187, 191, 193, 195, 197, 204, 213, 220, 227, 235, 241, 247, 345, 346, 526, 689
doğüstü 18, 21, 34, 40, 44, 45, 47, 50, 51, 89, 97, 101, 110, 171, 173, 175, 177, 180, 185, 295, 347, 356, 357, 383, 388, 409, 411, 416, 441-443, 454, 502, 505, 506, 508, 509, 623, 635, 641, 862, 864, 909, 915, 931, 992, 1010
doğrudan erişim toplumu 247, 249, 250, 252, 361, 840
Dostoyevski, Fyodor 190, 459, 666, 695, 789, 819, 834, 861, 888, 1003
dönüşüm perspektifi 506, 507, 509, 511, 514, 612, 622, 685, 693, 731, 789, 790
Dreyfus vakası 879, 880
du Vair, Guillaume 141, 157, 929
Duffy, Eamon 78, 85, 886
Dumont, Louis 186, 677, 932
Duncan 196, 197, 304, 415
Duns Scotus, John 114, 350, 895
Dupré, Louis 114, 172, 923, 926, 934, 936, 944
Durga 783
Durkheim, Émile 520, 534, 566, 571, 608, 860
Durkheimci 534, 535, 539, 540, 570, 572-576, 605, 606, 617, 977, 982
durum; ara durum 10, 11, 14
doğa durumu 242, 248, 302
Dünya Gençlik Günü 605, 607
Dünya şehri 146, 895
Dünya Ticaret Merkezi 536
düşünsel 17, 18, 19, 225, 655, 798, 890
radikal düşünsellik 37
düşüş 54, 95, 184, 305, 384, 395, 397, 430, 468, 768, 865,
düzen hırsı 76, 92, 104
Dworkin, Ronald 63

ebediyet 66, 67, 68, 69, 72, 116, 233, 329, 405, 525, 622, 728, 848, 850, 851, 852, 853
Ebu Garib 809
Ecinniler 823, 834, 861, 1005
Eck, John 93
Edwards, Jonathan 858, 859, 886, 887
egemen halk 564, 567
Ehrenhalt, Alan 562, 975, 980
ekonomik 4, 104, 124, 127, 129, 131, 133, 150, 155, 156, 187, 188, 199, 202, 213-217, 251, 253, 254, 258-260, 273, 279-281, 309, 343-345, 399, 465, 473, 509, 575, 578, 647, 811, 856, 888, 934, 965, 991
eksen çağ 175, 176, 181-184, 186, 188, 189, 366, 367, 429, 515-518, 582, 607, 639, 677, 717-722, 755, 772, 779, 805-809, 906, 910, 930, 931, 932
eksen çağ öncesi 367, 516, 517, 582, 639, 718, 719, 755, 772, 779, 805, 806, 910, 931
eksen çağ sonrası 367, 515-518, 717-721, 779, 807, 809, 910, 931
Eksteins, Modris 493
Eliade, Mircea 69, 233, 235, 247, 525, 919, 939, 956
Elias, Norbert 164- 166, 169, 632, 929, 987
Ellis, Havelock 588
Emerson, Ralph Waldo 414, 453, 507, 898
enkarnasyon 68, 113, 293, 346, 430, 751, 768, 866, 884, 886
epifani, epifanik 414, 424, 857, 859, 904
Epikür 292, 388, 392, 735
Epikürcülük 25, 34, 318
Episkopalyanlar 535, 594
Epistemoloji, epistemolojik 18, 188, 326, 430, 458, 653-655, 661, 662, 669, 673, 691, 797, 990
653, 654, 655, 662, 673, 691, 797
Epstein, Mikhail 626, 628, 906, 986, 987, 1011
Erasmus 55, 78, 86, 87, 92, 93, 94, 132, 141, 257, 307, 917, 920, 921, 926
ES (Entelektüel Sapma öyküsü) 910, 911, 912
eski din 62, 96, 97, 203, 245, 326, 334, 649, 669, 691, 703, 733, 760, 807, 808, 838, 854, 869, 901
Eski Rejim 62, 249, 282, 303, 486, 517, 518, 521, 523, 524, 527, 533, 537, 538, 540, 554, 593, 609, 617, 621, 623, 678, 879, 940, 965
eşcinsel evliliği 619, 620
eşik 59, 60, 165, 919
eşzamanlılık 67, 69, 234, 248, 249, 310, 434, 564, 840
Evanjelikal 92, 313, 314, 369, 382, 455, 466, 471, 499, 530, 532, 547, 552, 553, 578, 581, 601, 610, 624, 661, 973
Evanjelikalizm 92, 381, 466, 531, 532, 535, 539

Evans-Pritchard, Edward E. 59

evren 33, 37, 68, 73, 112, 137, 159, 199,
216, 272, 292, 295, 306, 321, 322,
327, 330, 333, 334, 345, 349, 351,
356, 364, 382, 385-387, 389, 390,
392, 394, 404, 409, 410, 412, 413,
421, 426, 427-429, 432-434, 442, 448,
461, 472, 510, 525, 635, 662, 663,
665, 666, 673, 680, 681, 682, 683,
687, 694, 699, 779, 780, 781, 813,
824, 853, 865, 897, 899, 909, 911,
926-928, 960, 1012

Ezekiel 328

fail 39, 40, 47, 118, 146, 153, 156, 161,
163, 170, 176, 191, 204, 205, 217,
219, 232, 240, 244, 248, 251, 254,
276, 280, 296, 311, 321, 326, 327,
331, 332, 334, 336-338, 341, 349,
363, 373, 454, 457, 524, 525, 531,
540, 567, 579, 583, 605, 614, 635,
650, 653, 655, 662, 679, 680, 688,
700, 711, 728, 728, 732, 743, 744,
746, 760, 762, 815, 815, 816, 873, 935

Fanon, Frantz 1002

faşizm 222, 305, 317, 440, 481, 493, 570,
748

Faulkner, William 779

faıdacılık 292, 336, 345, 379, 438, 439,
454, 638, 639, 719, 722, 815

fedakârlık 313, 471, 480, 490, 491, 516,
638, 710, 739, 743, 750, 754, 756,
759, 761, 764, 769, 769, 998

Fénelon, François 271, 592, 600, 944, 966

feodal 115, 254, 256, 334, 344, 434, 674

Ferguson, Adam 343, 580, 937

Ferry, Luc 365, 794, 795, 796, 800, 837,
851, 977, 1001, 1006

festival 56, 57, 62, 63, 82, 134, 244, 245,
368, 460, 486, 515, 517, 546, 550-552,
566, 608, 639, 649, 842, 860, 918,
970, 977

Feuerbach, Ludwig 12, 299, 307, 382, 468

Fichte, Johann Gottlieb 220

Ficino, Marsilio 120, 136, 137

Figes, Orlando 240

Filistin 16, 328, 773

fizyokratlar 217

Fludd, Robert 138

Fontenelle, Bernard le Bovier de 318

Forster, Edward Morgan 470, 477, 484

Foucault, Michel 131, 135, 289, 435, 439,
440, 502, 632, 704, 719, 745, 753,
789, 854, 855, 925, 960

Fransa 16, 133, 140, 141, 154, 201, 239,
240, 247, 249, 250, 252, 264, 267,
281, 307, 309, 382, 445, 460, 463,
471, 476, 481, 486, 489, 491, 494,
498, 502, 508, 511, 519, 521, 522,
525, 532, 538, 539, 541, 543, 545,
548, 551, 552, 569, 571, 582-584,
595, 599, 602, 611, 617, 621, 640, 851,
878, 879, 884, 939, 940, 965, 968,
969, 971, 976-978, 982, 983

Fransız Devrimi 202, 209, 237, 240, 368,
381, 520, 674, 807, 862

Frederick, II. (Büyük Frederick) 493, 925

Freud, Sigmund 13, 165, 410, 424, 435,
472, 482, 589, 608, 632, 672, 699,
701, 711, 724, 749, 789, 997

Friedman, Thomas 812

Fukuyama, Francis 730, 753, 812, 933,
934, 997

Furet, François 203, 246, 940, 941, 965,
977

Gadamer, Hans-Georg 339, 951, 952

Gaucher, Marcel 378, 411, 412, 500, 796,
932, 943, 946, 955, 958, 965, 977,
1001

Gautama, Siddhartha 181

gayrişahsi düzen 263, 332-334, 336, 337,
343, 344, 346, 347, 349, 363, 364,
370, 427-429, 446, 447, 453-457, 461,
462, 636, 650, 699, 703, 722, 898,
911, 951,

geçirgen 34, 43, 44, 46-51, 75, 101, 163,
356, 357, 631, 861, 916

Gennep, Arnold van 59, 918

Geremek, Bronislaw 131

Germain, Elisabeth 584

Gibbon, Edward 286-288, 294, 313, 314,
319, 324-326, 340, 342, 358, 359, 455,
639, 944, 946, 950

Gibson, Ralph 551, 585

Gide, André 558

Gilligan, James 773

Bondone, Giotto di 109, 114, 172

Girard, René 750, 760, 832, 833, 933, 971,
998, 1002, 1005

Godwin, William 617

Goethe 372, 421, 428, 447, 452, 461, 469,
679, 695, 715, 995

- Gorski, Philip 134
 Green, Thomas Hill 454
 Gregory, Nyssa'lı 95
 Griffiths, Bede 8, 19, 300, 414, 480, 857, 904, 914
 Grotius, Hugo 152-154, 187, 191, 192, 194-197, 204, 206, 211, 220, 225, 283, 335, 336, 689, 928
 Grotius'çu-Locke'çu akım 196, 204, 211, 225
 Guadalupe 551, 639
 Gulag 749, 872
 güç istenci 291, 439, 479, 687, 688, 704, 745, 788, 891, 947
 Güller Savaşı 122, 256
 günah keçisi mekanizması 805, 806, 813

 Habermas, Jürgen 222, 223, 226, 227, 827, 933, 938
 hac yolculuğu 546, 551, 605, 607, 608
 Haçlı Seferleri 524, 718, 719, 806-809, 989
 Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu 829, 834, 873
 Halévy, Élie 272
 halk kültürü 105, 106, 125, 132, 133, 149, 356, 483, 518, 590, 917
 Hamann, Johann Georg 405, 888, 893
Hamlet 71, 72, 920
 Hardy, Thomas 461, 462, 485, 660, 691, 693, 713, 962, 992, 995
 Harris, Thaddeus Mason 402, 403
 Harry Potter 872
 Hauerwas, Stanley 349
 Havel, Vaclav 857-859, 1006
 hayırseverlik 11, 83, 138, 169, 180, 369, 516, 517, 729, 818, 824, 825, 869
 Heaney, Seamus 891
 Hedges, Chris 810
 Heelas, Paul 598, 977, 978, 981, 982
 Hefner, Hugh 589, 723
 Hegel, G. W. F. 155, 204, 220, 374, 454, 491, 633, 740, 802, 810, 927, 960, 1001
 Heidegger, Martin 6, 18, 68, 116, 276, 380, 654, 655, 847, 854, 878, 893, 919, 939, 941, 995, 1008
 Helvétius, Claude Adrien 302, 306, 380, 382, 716, 719, 752
 Hemingway, Ernest 714, 780
 Henry, II. 502
 Henry, IV. 502
 Henry, V. 483
 Henry, VIII. 78, 502
 Herakleiros 197
 Herder, Johann Gottfried von 405- 407, 679, 833, 888, 889, 893, 914, 950, 957, 989, 998, 1008
 Hermes 43, 734
 Herodotos 322
 Hervieu-Léger, Danièle 603, 607, 915, 964, 967, 971, 975, 978, 982
 Hıristiyan 4, 5, 7, 12, 22, 23, 53, 54, 68, 70, 77, 81, 82, 86, 89, 97, 98, 104, 106, 123, 127-129, 135, 136, 138, 139, 141, 144, 147, 149, 172, 186, 187, 189, 215, 229, 233, 248, 264, 266, 267, 274, 277, 284, 287-291, 293, 294, 301, 311, 313, 314, 316-318, 320, 321, 327, 329, 331, 336, 337, 338, 346, 355, 374, 376, 378, 379, 384, 389, 391, 394, 414, 416, 426-430, 436, 437, 447, 455, 457, 459, 460, 466, 468, 469, 475, 479, 486, 488, 489, 492, 500, 503, 505, 511, 514, 515, 517, 519, 520, 525, 529, 531, 533, 535, 537, 543, 549, 550, 554, 572, 577, 578, 580, 581, 583, 587, 588, 591, 592, 601, 603, 604, 605, 607, 608, 610, 611, 613, 619, 623, 626, 627, 641, 648, 660, 677, 678, 691, 702, 706, 708, 716, 717, 723-725, 733, 735, 740, 742, 746, 751, 754-757, 759, 761, 762, 764-771, 783, 785, 789, 791, 792, 797, 803, 804, 806, 814, 819, 823-825, 830, 831, 833, 848, 854, 856, 858, 863-868, 875, 876, 877, 881, 883, 884, 888, 899, 900-902, 906, 908, 910, 911, 945, 949, 951, 969, 977, 982, 990, 1009, 1010, 1012-1014
 Hıristiyan demokrasisi 488, 520, 549, 678
 Hıristiyan nominalizmi 610
 Hıristiyan sağ 572, 605, 648, 863
 Hıristiyanlık 4, 5, 7, 17, 18, 20, 23, 24, 26, 32-34, 53, 54, 68, 70, 76-82, 84, 85, 93, 100, 103- 105, 110, 113, 138, 149, 175, 181, 184, 185, 186, 189, 194, 212, 215, 264, 275, 277, 284, 290, 294, 312-315, 318, 319, 327, 328, 330, 332, 336, 341, 346, 347, 349, 371, 373, 377, 379, 398, 404, 414, 426, 430, 436, 437, 440, 446, 447, 448, 450, 454, 456, 458, 459, 461, 467, 469, 475, 485, 486, 488, 489, 493, 500, 505, 506, 515, 516, 522, 535,

- 536, 542, 577, 579, 580, 592, 601, 603, 604, 609-611, 613, 620, 624-626, 635, 638, 640, 646, 648, 649, 651, 659, 660, 667, 683, 685, 703, 705, 709, 710, 717-722, 724, 731-733, 735, 736, 746, 754, 755, 764-767, 775, 787, 792, 793, 801-803, 805, 808, 809, 824, 833, 849, 864-868, 872, 873, 875-877, 883-885, 887, 898, 900-902, 904, 906-908, 910, 922, 955, 971, 983, 986, 1007, 1014
- Hieron, Samuel 128
- Hilaire, Yves-Marie 639, 964
- Hildebrand Reformu 289
- Hillsborough futbol faciası 611
- Hindistan 3, 6, 962, 973
- Hinduizm 718, 783, 793
- hiper-Augustinusçu 127, 270, 378, 601, 948
- Hiroşima 437, 768
- Hitler, Adolf 482, 493, 642
- hiyerarşik denge 75, 104-106, 155
- hiyerarşik tamamlayıcılık 55, 98, 99, 153, 186, 197, 199-201, 213, 514, 520, 537, 810, 839,
- Hobbes, Thomas 162, 203, 322, 405
- Hofstadter, Douglas 433
- Holbach, Paul-Henri Thiry d' (Baron) 382, 716
- Holbein, Hans 666
- homojen zaman 249, 840
- homojen, boş zaman 65, 71, 150, 155, 939
- Honan, Park 449
- Honorius, Autun'lu 112
- Hopkins, Gerard Manley 420, 473, 476, 477, 888, 890, 891, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 1006, 1011, 1012
- Hornsby-Smith, Michael 602, 966, 981
- Housman, Alfred Edward 485, 713
- Hölderlin, Friedrich 372, 373, 374, 407, 417, 421, 957
- Hudson, Anne 90, 921
- Hugo, Victor 359, 460, 507, 642
- Humboldt, Wilhelm von 469, 568, 633, 893
- Hume, David 34, 281, 282, 286, 287, 288, 292, 294, 312, 318, 323, 341, 342, 343, 454, 506, 640, 649, 655, 680, 681, 690, 705, 706, 713, 714, 814, 815, 949, 996
- Hunter, James Davison 562
- Huss'çular 88
- Husserl, Edmund 655
- Husron, Nancy 821, 822, 825, 1003
- Hutcheson, Francis 266, 276, 429, 943, 945
- Huysmans, Joris-Karl 476
- hümanizm karşıtlığı 747-749, 770
- Hüseyin, Saddam 75
- Hynes, Samuel 481
- Ibsen, Henrik 578
- Ignatius (Loyolalı Aziz Ignatius) 86, 270, 600
- Illich, Ivan 189, 867- 875, 933, 951, 1007
- Irenaeus (Lyons'lu Aziz Irenaeus) 784
- iblis 799, 948
- İbn Rüsd 428
- İbrahim 4, 32, 130, 454, 657, 760, 784, 785, 890, 904
- içkin 20, 21, 26, 171, 173, 174, 182, 195, 291, 304, 308, 312, 343-346, 363, 364, 368, 370, 373, 411, 423, 424, 435, 438, 440, 443, 461, 467, 472, 475, 489, 506, 510, 595, 597, 599, 608, 622, 626, 634-639, 641-646, 650, 651, 653, 663, 666, 690, 691, 697, 704, 736, 747, 749, 750, 754, 764, 771, 775, 791, 795, 837, 852, 854, 857, 860, 862, 876, 903, 904, 909-911, 915, 992
- içkin çerçeve 637-639, 641-646, 653, 663, 691, 697, 704, 791, 837, 857, 864, 903, 911
- içkin Karşı Aydınlanma 435, 438, 440, 489, 626, 639, 704, 747, 750, 754, 775, 854
- içkinlik 367-369, 467, 479, 597, 638-640, 644, 645, 647, 648, 663, 679, 689, 691, 697, 698, 701, 704, 730, 742, 769, 795, 905, 906
- ifrit 39, 40
- iki özgürlük Konsepti 681
- ikinci Büyük Uyanış 335, 617
- ilahi takdir 50, 74, 139, 154, 159, 194, 263, 264, 298, 396, 407, 412, 430, 447, 448, 458
- ilahiyat 139, 143, 447, 457, 583
- İlyas 89, 90
- inancın koşulları, inanç koşulları 5, 26, 27, 35, 38, 50, 357, 498, 555, 573, 631, 661, 856, 903,

- inanç değişikliği 858, 860, 862, 864, 883, 954
- inanç sıçraması 644, 645, 988
- inayet deizmi 25, 263, 277, 288, 310, 313, 334, 348, 377, 399, 404, 413, 428, 459, 462, 466, 488, 762, 764
- incelikli dil 417, 419, 420, 421, 424, 425, 482, 485, 713, 846, 847, 862, 892, 1005
- insan gönenci 13, 21, 22, 24-27, 53, 54, 81, 98, 100, 103, 168, 180-183, 185, 189, 264, 266, 273, 275, 288, 292, 312-314, 345, 380, 436, 511, 516, 586, 598, 599, 640, 642, 671, 681, 685, 713, 717, 728, 731, 757, 761, 763, 764, 769, 770, 792, 806, 807, 843, 845, 855, 915 insanmerkezci, insan-merkezli-lik 241, 263, 264, 265, 267, 273, 284, 288, 291, 310, 311, 314, 317, 321, 344-347, 357, 358, 364, 368, 370, 381, 399, 404-406, 409, 422, 435, 442, 467, 469, 472, 488, 761-764, 766, 911, 953
- İrlanda 266, 400, 465, 493, 508, 539, 540, 550, 554, 576, 898, 899
- İsa 4, 23, 40, 55, 57, 67, 70, 78, 85, 87, 92, 95, 96, 98, 103, 111-114, 117, 130, 131, 138, 139, 149, 172, 173, 181, 233, 268, 275, 284, 287, 293, 312, 328, 329, 331, 335, 346, 347, 398, 415, 424, 450, 451, 454, 455, 516, 539, 553, 582, 588, 609, 633, 638, 666, 675, 695, 714, 719, 722, 741, 751, 756, 762-764, 767, 768, 769, 785, 830, 831, 856, 860, 866, 868, 882, 883, 887, 897, 919, 922, 945, 1012, 1013
- İshak 67, 454
- İslam 3, 27, 123, 185, 291, 337, 494, 531, 615, 675, 793, 905, 915, 968, 971, 990
- İsrail 144, 147, 323, 326, 398, 527, 890
- İyi Samiriyeli 190, 293, 330, 675, 868, 873, 1004
- iyilikseverlik 212, 241, 260, 265, 266, 292-295, 297-299, 301, 304-306, 310, 311, 313, 314, 319, 332, 369, 370, 378, 406, 426, 428, 438, 466-469, 516, 670, 750, 771, 795, 798, 799, 802, 815, 817, 819, 953
- Jakobenizm 512
- Jakobenler 79, 211, 246, 521, 709
- James, William 606, 620, 642, 691, 859, 985, 997
- Jansenizm 271, 522
- Janssen, Cornelius Otto 330
- Jaspers, Karl 181, 931
- Jaurès, Jean 642, 700
- Jeffers, Robinson 409, 780, 781, 786, 789, 1000
- Jefferson, Thomas 334, 617, 948
- Joas, Hans 954, 989, 990
- John Paul, Papa II. 612
- John, Papa XXIII. 612
- Jordan, Robert 714
- Jugendbewegung 490, 557
- Justinianus 144
- Jünger, Ernst 493, 740, 745, 791, 802, 1001
- Kali 378, 759, 762, 783, 786
- Kalvenizm 143, 147
- kamuoyu 223, 226, 310, 937, 938, 971, 978
- kamusal alan 20, 64, 222, 225, 228, 231, 464, 977
- kamusal sekülerlik 5, 7
- Kant, Immanuel 12, 161, 211, 216, 226, 239, 267, 292, 299, 300, 306, 336, 340, 342, 369, 370, 372, 399, 400, 408, 422, 454, 467, 468, 527, 545, 673, 680, 691, 700, 703, 713, 719, 739, 753, 795, 810, 811, 815, 827, 828, 831, 873, 935, 956, 957, 993, 1003
- Kantorowicz, Ernst 524
- Kapadokyalı rahipler 331
- kapalı dünya yapıları (KDY) 646, 653-657, 689-691, 697, 995
- kapitalist 188, 254, 647
- kapitalizm 187, 223, 249, 254, 255, 560, 646, 677, 778, 866, 975
- Karamazov Kardeşler 459
- kargaşa şenlikleri 56, 58, 125, 132, 148
- Karmel Dağı 89
- karnaval 56-65, 66, 105, 106, 122, 125, 130, 132, 148, 149, 155, 162, 175, 317, 356, 546, 551, 566, 675, 718, 721, 773, 839, 842, 917
- Karşı Reformasyon 103-105, 171, 437, 499, 519, 547
- Kartezyen 37, 38, 269, 412
- karuna 23
- Katolik 54, 78, 86, 91, 93, 101, 104, 117, 125, 132, 140, 141, 143, 172, 214,

- 215, 258, 269, 275, 283, 285, 286, 290, 300, 309, 311, 314, 326, 347, 434, 476, 488, 489, 494, 513, 515, 519, 521, 523, 527-529, 533-535, 538-540, 543-554, 572, 576, 579, 582-584, 587, 592, 602-606, 609, 611, 612, 614, 615, 621, 634, 649, 678, 708, 722, 736, 751, 766, 856, 860, 867, 875, 879, 882-886, 906, 922, 953, 965, 968, 969, 977, 982-984, 989, 1009
- Katolik Kilisesi 78, 86, 91, 104, 154, 172, 275, 283, 285, 290, 513, 519, 523, 528, 534, 538, 540, 547-549, 554, 572, 592, 602, 604, 606, 612, 751, 875, 882, 983
- Katoliklik 55, 125, 147, 309, 313, 314, 460, 473, 476, 488, 490, 499, 502, 519-521, 546, 549, 552, 553, 576, 626, 595, 741, 860, 864, 881, 883, 898, 965, 969, 972, 982, 1007
- Kaufman, Walter 440
- kayıp öyküleri 28, 32, 33, 36, 110, 188, 292, 301, 303, 314, 318, 322, 325, 346, 350, 622, 624, 656, 670-673, 676, 690, 698, 979
- kayrotik 66, 149, 839, 842
- Keats, John 300, 776
- Keegan, John 775
- kefare 18, 78, 84, 92, 95-97, 128, 312, 313, 347, 384, 405, 427, 430, 455, 762-766, 768, 769, 998, 1014
- Keldaniler 388, 394
- kendine yeterlilik 13, 14, 24, 25, 159, 165, 169, 198, 204, 217, 284, 311, 313, 314, 411, 476, 601, 636, 658, 919
- kendini kırbaçlama 78
- Kennedy, John Fitzgerald 526
- Kepler, Johannes 398
- Kerr, Fergus 350
- Kertesz, Imre 821
- Kessler, Harry 493
- Keynes, John Maynard 477, 812
- Kızılderililer 122, 397
- Kingsley, Charles 467
- Kitabı Mukaddes 7, 54, 67, 68, 74, 86, 112, 119, 139, 275, 323, 330, 384, 386, 390, 391, 393, 394, 396, 413, 427, 447, 455, 527, 600, 601, 607, 619, 659, 663, 761, 892, 902, 911, 922
- Knox, Ronald 864
- Kojève, Alexandre 779
- komünist 5, 63, 204, 486, 493, 554, 571, 682, 801, 845
- komünitas 60, 61, 65, 551
- komünizm 246, 387, 411, 482, 594, 627, 686, 724, 811, 819, 905, 1011
- komünyon 89, 316, 331, 375, 418, 545, 547, 709, 825, 898
- Konstanz Konsili 130
- kozmos tahayyülü 394-396, 405, 409, 411, 413, 414, 421, 427-430, 432, 433, 434, 441, 442, 469, 960
- kozmos 31, 32, 37, 40, 41, 45, 61, 73, 74, 76, 94, 112, 114, 116, 120, 137, 153, 159, 161, 175, 180-183, 186, 190, 193, 194, 211, 304, 333, 337, 383, 384, 386-390, 392, 396-398, 405, 407, 409, 411-414, 417, 421, 423, 432, 447, 458, 525, 540, 623, 632, 679, 681, 688, 689, 719, 780, 781, 787, 839, 869, 897, 899, 909, 910, 915, 926, 928, 931, 932, 935, 936, 955, 1012
- kökenler zamanı 69, 70, 116, 117, 233, 235, 247, 248, 249, 525, 840
- Kraus, Karl 893
- Kraadn Dağı 403, 408
- Kudas 87, 88, 93, 870
- Kulturkampf 527, 539, 549, 901
- Kundera, Milan 821
- kural fetişizmi 598, 831
- kurallar bütünü 63, 583, 584, 585, 591, 618, 791, 807, 812, 826, 827, 828, 830, 831, 867, 873, 874, 886, 892, 971, 1001, 1002
- kurtuluş 10, 54, 55, 81, 82, 91-93, 95, 97, 99, 107, 108, 129, 148, 183, 254, 307, 331, 346, 346, 434, 528, 531, 553, 666, 669, 674, 676, 684, 759, 778, 786, 798, 845, 866, 882, 907, 990, 1010, 1013
- Kutsal Kalp 307, 336, 523, 549, 550
- Kuzey İrlanda 605
- kültür savaşları 561, 619, 648, 652, 741
- kürtaj 561, 562, 619, 620
- Lamartine, Alphonse de 359
- Lambert, Yves 575, 576
- lanetlenme 9, 40, 84, 91, 92, 95, 101, 102, 127, 129, 147, 311, 312, 359, 432, 528, 582, 584, 600, 759, 845, 850
- Laski, Jan 128
- Lateran Konsili, IV. 79, 83, 289, 316
- Latitudinaryenler 943
- Law, William 270
- Lawrence, David Herbert 165, 371, 373, 409, 474, 479, 485

- Lazarus 130
 Leclerc, Jean 264, 952
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 700, 953
 Lenin 559
 Lessing, Gotthold Ephraim 428, 959, 1014
 Lewontin, Richard 796, 991
 Lienhardt, Godfrey 178
 Liguori, Alfonso de 522
 Lincoln, Abraham 526, 527
 Lindbergh, Charles 959, 960
 Lipsius, Justus 123, 138-144, 150, 152, 153, 157, 187, 300, 924, 926, 953
 Lizbon depremi 376, 404, 768
 Locke, John 52, 152-154, 191, 192, 195-197, 200, 204, 206, 211, 213, 220, 225, 241, 242, 265, 268, 272, 306, 323, 325, 326, 332, 336, 405, 406, 526, 568, 587, 633, 655, 678, 743, 762, 789, 810, 928, 933, 934, 940
 Louis, XIV. 154, 213, 281, 282, 287, 308, 945
 Lourdes 522, 551, 639
 Lovejoy, Arthur 337, 383
 Lubac, Henri de 884, 1010
 Lucifer 727
 Lucretius 34, 292, 294, 295, 319, 388, 640, 703, 711, 735
 Luther, Martin 49, 52, 88, 91, 127, 360, 863, 908
 Lykurgos 231, 232

 Machiavelli, Niccolò 128, 218, 219
 MacIntyre, Alasdair 350
 Madonna 657
 Mahakaruna 968
 Maimonides 428
 Maine, John 403, 899
 Maistre, Joseph de 435, 487, 537, 724
 Mallarmé, Stéphane 380, 420, 852, 853, 854, 893, 1006
 Mandela, Nelson 612, 830, 834
 Mandeville, Bernard 272
 Marat, Jean-Paul 244, 571
 Marcellus 71
 Marcuse, Herbert 558, 559
 Maritain, Jacques 494, 863, 864, 875, 876, 984, 1007, 1008
 Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de 297
 Marksizm-Leninizm 805
 Marksizm 320, 460, 684, 699, 710, 724
 Marx, Karl 195, 204, 220, 221, 306, 374, 435, 441, 460, 510, 526, 633, 639, 687, 753, 754, 810, 812, 942, 998
 materyalist 39, 253, 254, 304, 359, 413, 414, 427, 447, 460, 471, 506, 641, 646, 658, 664, 666, 673, 693, 700, 701, 702, 711-713, 719, 787, 793, 853, 991, 993
 materyalizm 35, 254, 323, 413, 414, 424, 426, 427, 432, 434, 441, 458, 461, 510, 640, 659, 664, 673, 694, 698, 699, 701, 702, 911, 991, 992
 Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de 949
 Maurice, Orange Premsi 142
 Maurras, Charles 379, 489, 863, 864, 875, 1007
 Mauss, Marcel 255, 779
 Maximilian, Bavyeralı 133
 Mbembe, Achille 975
 McLuhan, Marshall 613
 Médecins Sans Frontières 365, 437, 795
 medenilik 106, 120-123, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 138, 140, 144, 145, 150, 153, 165, 257, 260, 358, 467, 839, 910
 Medjugorje 551, 639
 Meister Eckhart 85, 86
 mekanik 33, 34, 94, 163, 356, 389, 393, 421, 432, 448, 453, 559, 698, 879, 909, 911, 928
 mekanikçi 72, 157, 220, 388, 389, 412, 641, 752, 753, 878, 909, 911
 melankoli 9, 360, 452, 728
 Melville, Herman 779
 Merleau-Ponty, Maurice 654
 Mersenne, Marin 136
 Merton, Thomas 58, 864, 876
 Meryem 77, 78, 84, 88, 112, 172, 173, 415, 424, 551, 582, 639, 649, 883, 917
 Messiaen, Olivier 424
 Metodist 314, 528, 529, 543, 866, 1007
 Metodizm 307, 373, 512, 529
 Meyer, Birgit 16, 914, 917
 Michelangelo 137
 Michnik, Adam 835
 Mickiewicz, Adam 679
 Milbank 350, 910, 1004, 1015
 Milbank, John
 Mill, John Stuart 181, 306, 382, 426, 430, 441, 446, 455, 467, 468, 469, 470, 474, 568, 578, 906, 931, 961, 978, 996, 1014

- Miller, James 440
 Milletler Cemiyeti 481, 538
 Milon-Delsol, Chantal 622
 Milosz, Czeslaw 694, 695, 995, 1004
 Miloşević, Slobodan 605
 modern ahlaki düzen 188, 197, 203, 205,
 210, 217, 220-222, 236, 241, 247, 259,
 263, 272, 282, 283, 304, 305, 310,
 313, 349-351, 361, 368, 389, 426, 428,
 436, 478, 488, 492, 506, 525, 527,
 537, 540, 586, 595, 623, 624, 626,
 633, 638, 640, 678, 687, 700, 701,
 704, 713, 735, 742, 761, 794, 808,
 810, 812, 826, 866, 910
 modern inançsızlık 12, 424, 472
 Mokşa 720
 Moloch 761
 Montaigne, Michel de 82, 122, 632
 Montchrétien, Antoine de 213, 214
 Moore, George Edward 477
 Moriah Dağı 760
 Mounier, Emmanuel 704, 878, 880-882,
 995, 1008, 1009
 Mozart, Wolfgang Amadeus 419
 Muhammed 304, 675, 714
 Musa 277, 323, 387
 Musevilik 89, 212, 327, 500, 503, 511,
 760, 793, 881, 1014
 Musil, Robert 8, 9
 Mussolini, Benito 493
 Müslüman 5, 389, 429, 434, 533, 814, 604,
 982, 989
 My Lai 809
 Myers, Frederick 429
- naif 16-19, 25, 27, 38, 52, 72, 483, 871,
 914
 Nantes Fermanı 267, 346
 Napoleon Konkordatosu 546
 Napoleon Savaşları 445
 Nash, Roderick 402, 956
 Nazizm 493, 805
 neo-Durkheimci 534, 535, 537, 539-541,
 543, 570, 572-576, 593, 595, 599, 602,
 605, 611, 613, 617, 618, 620, 621,
 623, 637, 638, 647, 708, 709, 910, 985
 neo-Kantçılık 703
 neo-Platonizm 327
 Newton, Isaac 49, 71, 109, 391-393, 405,
 413, 525, 666, 939
 Nietzsche, Friedrich 25, 222, 275, 291, 294,
 297, 298, 305, 308, 320, 355, 371,
 377-379, 409, 423, 435, 438-441, 448,
 472, 489, 578, 687-689, 700, 703-706,
 719, 735, 736, 740, 745-747, 750, 751,
 753, 754, 759, 771, 775, 779, 780,
 789-791, 801, 802, 820, 826, 844, 850,
 855, 906, 990-992, 994, 1014
 Nirvana 22, 516, 720, 796, 807
 nova etkisi 355, 356, 359, 360, 362, 371,
 492, 497, 855
 Nuh 394
 numenal 306, 400
 nunc stans 69, 116, 329
 Nussbaum, Martha 330, 733-736, 738-
 741, 751, 757, 761, 770, 794, 951, 997
 nüminal 767, 784-791, 802, 806, 809
- O'Connor, Flannery 862, 1007
 Oakley, Francis 182, 931, 932, 946, 951,
 1015
 Obelkevich, James 516, 546
 Odysseus 734, 750
 Oelschlaeger, Max 403
 Olimpiyat Oyunları 565, 567
 Origen, İskenderiyeli 74, 327, 328
 Orwell, George 893
 Osmanlı İmparatorluğu 676
 orantıklık çağı 555, 557, 559, 561, 563,
 565, 567, 569, 571, 573, 575, 577,
 579, 581, 583, 585, 587, 589, 590,
 591, 597, 604, 608, 621, 625, 974
 orantıklık etiği 356, 558, 559, 568, 596,
 598, 618, 621, 632, 689
 Othello 665
 Ozanam, Antoine Frédéric 543
- özerk 4, 5, 12, 13, 47, 112, 114, 115, 117,
 118, 165, 529, 580, 671, 729
 özerk akıl 13
- pagan 17, 32, 34, 80, 89, 90, 106, 287,
 328, 408, 515, 517, 518, 578, 721,
 785, 969, 1002
 Paine, Thomas 617, 949
 paleo-Durkheimci 534, 571, 573, 574, 602,
 617, 623, 982
 Paley, William 313
 Papineau, Louis-Joseph 539
 Paray le Monial 551
 Parousia 57, 66, 289, 723, 865, 867
 Pascal, Blaise 74, 398, 410, 441, 592, 624,
 711, 712, 803
 Pater, Walter 424, 473, 476, 477, 888, 963

- Peale, Norman Vincent 598
Péguy, Charles 488, 494, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 888, 898, 1008, 1009
Pentekostalizm 552, 578, 638, 901
Percy, Walker 860, 1006
Perkins, William 132
Petöfi, Sándor 679
Petty, William 218
Philon 327
Pickstock, Catherine 350
Pieper, Josef 1014
Pietizm 143, 307, 573
Platon 20, 67-70, 73, 151, 156, 159, 162, 182, 183, 197-199, 217, 218, 292, 328, 330, 337, 371, 372, 383, 389, 404, 440, 467, 700, 726, 734, 739, 744, 751, 755, 756, 807, 843, 869, 911, 935, 955
Platoncu-Aristotelesçi form 137, 196, 197, 895
Poe, Edgar Allan 893
poiesis 136, 138, 157
Pol Pot 642, 989
Polanyi, Michael 18, 934
polis devleti 75, 104, 107, 925
politik doğruluk 106, 874
Polizeistaat 133, 146, 150
Polonya 5, 284, 493, 508, 539, 540, 576, 577, 835
Polybius 145
Pope, Alexander 216, 416, 417
post-Durkheimci 571-574, 577, 599, 602, 605, 606, 608, 621, 855, 856, 977, 982
postmodernizm 14, 844, 986, 1011
post-Schopenhauer'cu 409, 410, 435, 779
postyapısalcılık 25
Pound, Ezra 389, 481, 482
Presley, Elvis 693
Protestan 23, 92, 93, 101, 102, 125-127, 133, 143, 187, 188, 215, 281, 285, 309, 316, 344, 390-392, 437, 462, 464, 465, 492, 499, 515, 522, 525, 527, 534, 535, 546, 550, 552, 554, 576, 584, 591, 592, 604, 611, 615, 620, 721, 722, 766, 866, 877, 906, 920, 922, 953, 984, 987
Protestanlık 94, 100, 125, 127, 313, 465, 474, 534, 640, 648, 722, 778, 864
Proust, Marcel 482, 847, 849
Prusya 134, 135, 491, 617, 760
Psikoterapi 730
Pufendorf, Samuel von 152, 154, 194
Puşkin, Aleksandr 679
putperestlik 52, 55, 93, 97, 391
Quaker 285, 317, 347
Quebec 576, 703, 985
radikal Aydınlanma 178, 716, 722, 755
Radikal Protestanlık 99
Raeff, Marc 146
Ranke, Leopold von 877
rasyonel, rasyonalite, rasyonellik 4, 12, 13, 97, 104-106, 122, 131, 134, 137, 151-153, 155, 160-163, 169, 170, 175, 191, 198, 200, 220, 226, 228, 241, 265, 276, 294, 296, 297, 302, 305, 306, 337, 373, 376, 383, 406, 456, 457, 484, 647, 650, 658, 680, 692, 715, 721, 753, 775, 778, 807, 815, 816, 864, 873, 913, 1010,
Rawls, John 63, 624, 677, 811, 948, 986, 1003
Raynal, Guillaume-Thomas François 285, 946
Reagan-Thatcher devrimi 560
Reform 75, 76, 92-94, 98, 103, 105, 107, 124-127, 129, 133, 134, 140, 145, 146, 156, 175, 187, 205, 214, 258, 259, 277, 290, 309, 314, 315, 317, 357, 466, 499, 515, 518, 521, 546, 547, 554, 582, 583, 584, 587, 591, 633, 639, 648, 649, 720, 722, 733, 736, 752, 792, 818, 839, 865, 907, 908, 910, 922, 946, 966
Reform Ana Anlatısı (RAA) 910, 911, 912
Reformasyon 75, 88, 93, 94, 103, 104, 107, 115, 119, 127, 129, 133, 171, 290, 307, 312, 316, 429, 437, 499, 510, 528, 530, 547, 599, 720, 721, 751, 922, 953
Rembrandt 701
Renan, Ernest 382, 510, 641, 672, 692, 903, 987
Renaud, Alain 688, 995
resmi kilise aleyhtarlığı 552, 617
Restorasyon 269, 487, 499, 519, 543, 547, 583, 649, 709
reşit olma anlatısı 690, 992
Ricard, François 975
Richard, Aslan Yürekli 833
Rilke, Rainer Maria 416, 737, 997
ritüel 4, 5, 32, 58, 59, 61, 64, 70, 78, 97, 162, 168, 175, 176, 178, 184, 187,

- 213, 224, 307, 357, 368, 381, 460, 515-518, 544, 546, 575, 603, 609, 610, 612, 617, 648, 700, 718-721, 774, 809, 860, 901, 930
- Robertson, Pat 326
- Robespierre, Maximilien 243, 486, 807, 809
- Roof, Wade Clark 596, 598, 980, 981
- Rorty, Richard 632
- Rosanvallon, Pierre 247, 933
- Rossi, Paolo 393, 405, 955
- Rozzak, Theodor 558
- Rousseau, Jean-Jacques 62, 156, 195, 204, 220, 221, 240-246, 299, 302, 303, 305, 332, 336, 368, 369, 371-373, 380, 402, 405, 406, 410, 485, 526, 633, 639, 703, 710, 810, 812, 827, 841, 863, 918, 940, 941, 948
- rölik 40, 48, 49, 51, 78, 93, 180, 322, 383, 516, 518, 634, 648, 906
- Rönesans 75, 83, 109, 117, 119-121, 137, 138, 144, 172, 259, 337
- Ruanda 121
- ruhban 54, 66, 75, 76, 79, 84, 85, 91, 92, 99, 103, 104, 106, 107, 113, 126, 129, 198, 289, 316, 511, 515, 517, 523, 541, 543, 545-547, 549, 551, 553, 571, 580, 581, 583, 584, 586, 591, 592, 615, 617, 640, 649, 721, 728, 742, 785, 808, 865, 879, 913, 922, 932, 966, 970, 972
- Ruskin, John 477, 888
- Russell, Bertrand 169, 298, 300, 303, 304, 947
- Rusya 239, 626-628, 675, 1011
- Sagan, Carl 664, 991
- Sahte Dionysos 119, 151
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de 264
- sakatlama 750, 752, 771
- sakrament 53-55, 87, 90-93, 96, 126, 128, 316, 475, 544, 591, 721
- Sandel, Michael 569
- Sartre, Jean-Paul 682, 686, 854, 954, 994, 1002
- Saussure, Ferdinand 894
- Scanlon, Thomas Michael 827
- Schama, Simon 398, 399, 401, 940, 956, 957
- Schelet, Max 136, 635
- Schiller, Johann Christoph Friedrich von 9, 371-375, 422-424, 447, 450, 472, 559, 715, 716, 722-724, 753, 754, 914, 954, 959, 975
- Schlegel, August Wilhelm 889
- Schlegel, Friedrich 359
- Schlegel, Jean-Louis 976
- Schopenhauer, Arthur 409, 410, 420, 435, 461, 779, 788, 821, 822
- Scruton, Roger 485
- Scuola di San Rocco 117
- Seferberlik Çağı 523, 524, 527, 529, 537, 538, 540, 541, 543, 546, 548-550, 554, 577, 593, 595, 605, 611, 617, 623, 965, 985
- seküler zaman 70, 72, 73, 75, 116, 117, 247, 248, 405, 634, 663, 838-840, 842, 847, 939
- sekülerleşme 21, 26-28, 36, 61, 171, 173, 233, 269, 306, 314, 346, 351, 385, 461, 498-505, 507-510, 512-514, 536, 542, 590, 613, 614, 616, 622, 624, 627, 631, 634, 644, 646, 672, 692, 697, 903, 905, 909, 913, 915, 916, 939, 966, 968, 984, 985
- sekülerleşme kuramı 27, 497, 499, 500, 502, 504, 507, 509, 542, 613, 614, 616, 622, 644, 697, 903
- sekülerlik 3-7, 19, 20, 24-28, 38, 61, 109, 115, 163, 229, 230, 232, 320, 355, 497, 498, 500, 501, 507, 541, 631, 661, 671, 672, 679, 702, 704, 715, 796, 797, 903, 909-911, 913, 938, 939, 985
- Selahaddin 833
- Senancour, Étienne Pivert de 452
- Seneca 139, 140, 143, 145
- Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, III. Shaftesbury Kontu) 266, 319, 359, 372, 954
- Shaker 54
- Shakespeare, William 483, 679, 892, 923, 955
- Shaw, George Bernard 578
- Shelley, Percy Bysshe 300, 373, 416, 417, 892, 1005
- Shklar, Judith 804
- sıkıntı 255, 358-360, 365, 366, 429, 512, 847
- sınır deneyim 9
- sınırları dövme 51, 53, 178, 623
- sıradan insan gönenci 53, 273, 275, 599, 717, 752, 806
- sıradan yaşam 316, 706, 736, 751, 755, 796

- sihirli 32, 33, 35, 37-43, 46-51, 53, 76, 86, 89, 90, 94, 105, 171, 175, 178, 180, 278, 279, 285, 320, 357, 374, 375, 383, 388, 441, 442, 458, 503, 505, 509, 515, 518, 520, 521, 524-526, 541, 544, 623, 632, 635, 641, 648, 655, 717, 718, 923
- sihirli dünya 32, 40, 45, 97, 106, 623
- sihirsizleşme 32-34, 37, 38, 45, 72, 75, 101, 163, 284, 429, 648
- sihirsizleştirme 36, 43, 50, 51, 89, 94, 96, 97, 103, 105, 107, 119, 157, 170-173, 175, 178, 186, 270, 278, 279, 284, 295, 320, 392, 500, 535, 648, 840, 872, 953
- Silenus 401
- siyasetin estetikleştirilmesi 493
- Skinner, Burrhus Frederick 699
- Slezkine, Yuri 675, 679
- Smiles, Samuel 474
- Smith, Adam 212, 217, 221, 240, 255, 580, 952
- sofuluk 274, 436, 659
- Sokrates 23, 161, 181, 467, 756
- Solovyov, Vladimir 699
- sonsuzluk 54, 67, 329, 400, 409, 694, 847, 849, 883
- Sontag, Susan 49, 587
- Sorel, Georges 379, 745
- Spencer, Herbert 455
- Spinoza, Baruch 323, 327, 333, 428, 636, 950
- Sprat, Thomas 269
- St. Joseph Tapınağı 550
- St. Victor'lu Hugues 112
- Staël, Anne Louise Germaine de 359
- Stalin, Joseph 642, 807, 989
- Stanner, W. E. H. 183
- Stephen, Leslie 319, 467, 468, 474, 479, 916, 923, 925, 935, 944, 945, 949, 956, 991, 997, 1011
- Stigmatized 78, 113, 506
- stoacı 68, 135, 138, 139, 142, 145, 158, 159, 162, 187, 229, 293, 301, 330, 385, 756, 826
- stoacılık 24, 34, 138, 139, 140, 145, 158, 186, 187, 293, 318, 675, 949
- neo-stoacı, neo-stoacılık 129, 134, 136, 138, 139, 142-144, 146, 147, 150, 151, 153, 156-158, 187, 272, 278, 291, 293, 296, 298, 300, 318, 332, 953
- Stoughton, William 146
- Strachey, Giles Lytton 479
- Stravinsky, Igor 788
- Stubbes, Philip 132
- Suarez, Francisco 152, 350
- sunyata 914
- sürgün 9, 10, 14, 15, 264, 340
- şefaat 84, 97, 455
- şenlik 56, 62, 102, 125, 129, 146, 515, 517, 584, 591
- şeytan 15, 32, 37, 40, 44, 50, 87, 97, 102, 107, 129, 161, 397, 398
- şiddet 56, 61, 99, 108, 121, 122, 127-130, 132, 140, 144, 145, 146, 149, 150, 162, 169, 170, 184, 208, 257, 258, 272, 291, 409, 435, 440, 480, 492, 536, 579, 584, 586, 675, 718-720, 723, 733, 740, 743, 746, 748, 749, 750, 754, 758-763, 766-768, 770-779, 782-792, 799, 802-809, 811-812, 831, 831-833, 855, 861, 862, 874, 875, 905, 908, 917, 924, 946, 971, 989, 998, 1002
- Şiva 378, 759, 786
- Taboritler 88
- Tacitus 145
- Taizé 598, 607, 608
- tamlık 8-11, 13-15, 19, 25, 32, 33, 291, 300, 700, 701, 705, 706, 708, 710, 711, 713, 750, 858, 859, 903, 904, 914
- tamponlanmış benlik 40, 46, 47, 49-51, 157, 161, 170, 272, 276, 339, 356, 359, 374, 428, 485, 573, 575, 576, 631, 632, 642, 659, 803, 838, 953
- tamponlanmış kimlik 163, 187, 284, 311, 314, 358, 361, 362, 364, 368, 370, 399, 421, 422, 425, 426, 432, 433, 448, 484, 634, 663, 838
- Tanrı şehri 146, 147, 289, 315 865, 866
- Tanrı'nın ölümü 27, 392, 502, 503, 656, 658, 661, 662, 666-669, 670, 672, 673, 797, 990, 993
- Tanrı'nın pedagojisi 786, 1014
- Tanrı'nın sonsuzluğu 54, 389, 400
- tanrısızlık 443, 646, 647, 651, 662, 664
- Taoizm 24
- tarafsız gözlemci 815
- Tarde, Alfred de 490
- tarihin sonu üstüne 684, 730, 797, 812
- taşkınlık 169, 170, 285, 294, 312, 326, 342, 506, 546, 791, 1000

- tefecilik 4
 teist 18, 34, 359, 414, 678
 teizm 414, 968
 tekabüliyetler 43, 46, 337, 390
 Tekvin Kitabı 54, 183, 184, 391, 396, 406
 teleoloji 137, 155, 218, 220, 254, 332, 698, 735
 teneke çalma 56, 105, 132, 581
 teodise 362, 363, 458, 459, 763, 764, 911
 teoloji 88, 106, 649, 804, 1010, 1011
 terapötik 727-729, 860
 Teresa Ana 172, 856, 899
 Teröre Karşı Savaş 813
 Terörizm 108, 702, 804
 Thatcher, Margaret 482, 560, 625
 rheiosis 266, 331, 866, 867, 945
 Thérèse de Lisieux 549, 550, 1013
 Thibaud, Paul 1004, 1005
 Thompson, Edward Palmer 358, 510, 934, 952,
 Thoreau, Henry David 403, 407, 408, 957
 Thoukydides 322
 tıbbileştirme 588, 596, 871
 Tillich, Paul 558, 975
 Tillotson 268, 943-945
 Tillotson, John
 Tindal, Matthew 264, 274, 275, 313, 943, 944, 945
 Tintoretto (Jacobo Robusti) 117, 173
 Titanic 399
 Tocqueville, Alexis de 63, 203, 250, 275, 379, 413, 438, 745, 951, 955, 958, 960
 Toland, John 266, 275
 toplanmış zaman 68, 72
 toplumsal tahayyül 176, 180, 187, 190, 191, 195, 197, 201, 202, 203, 206, 208, 210, 211, 213, 216, 217, 221, 224, 234-239, 247, 248-250, 252, 253, 256, 259, 282, 334, 350, 382, 434, 462, 463, 464, 486, 498, 514, 519, 523, 528, 536, 537, 549, 564, 567, 570, 577, 614, 622, 676, 677, 839-842, 911, 919, 934
 Torquemada, Tomás de 642, 989
 totaliter, totaliterlik 62, 547, 908
 Trent Konsili 983
 Trento Konsili 86, 104, 884
 Trevor-Roper, Hugh Redwald 324, 325, 455, 950
 Trilling, Lionel 452
 Troeltsch, Ernst 528
 Trudeau, Pierre Elliot 569
 tsunami 768
 Turgot, Anne Robert Jacques 393
 turizm 425
 Turner, Victor 57, 58, 59, 60, 149, 551, 839, 918, 919, 1005
 Tutu, Desmond 830
 tüketiciler 975
 tüketicilik 557
 türban 709
 Türlerin Kökeni 387
 Tyrrell, George 347, 952
 Ugolino di Segni 949
 ultramontan 519, 520, 522, 547
 Uluslararası Af Örgütü 437
 Urbino Düşesi 257
 Usame bin Ladin 642
 Ussher, James 384, 391
 uygarlaştırma süreci 169
 uygarlık 20, 27, 28, 76, 104, 121, 156, 165, 169, 170, 181, 258, 259, 282, 284, 288, 290, 305, 306, 358, 396, 399, 401, 450, 465, 466, 474, 480, 481, 490, 492, 493, 524, 527, 535-537, 552-554, 572, 573, 577-581, 593, 595, 603, 606, 613, 618, 620, 635, 642, 682, 702, 722, 742, 779, 811, 839, 844, 847, 865, 867, 868, 873, 875, 876, 931, 962, 996
 uygarlık düzeni 396, 536, 537, 552-554, 572, 573, 577-579, 581, 595, 603, 606, 613, 620, 847, 867, 875
 Uzak Yolu 872
 Übermensch 298, 802
 Üniteryanizm 284, 346, 347, 763
 üst-fail 40, 118
 Valadier, Paul 626
 Vanier, Jean 899
 varlık zinciri 194, 230, 232, 383
 Vatikan 548, 572, 591, 592, 602, 603, 884, 885, 1009
 Vianney, Jean 547, 583
 Vietnam Savaşı 594
 Voltaire 52, 167, 281, 282, 309, 319, 322, 376, 404, 475, 640, 735
 Wagner, Richard 420, 460
 Waldo, Peter 88, 113
 Wallis, Roy 508, 510, 967, 968
 Warburton, William 405

- Washington, George 334
 Wasserman, Earl 416, 421, 424, 959, 1005
 Waugh, Evelyn 864
 Weber, Max 32, 73, 105, 143, 185, 187, 214, 215, 316, 365, 378, 482, 500, 501, 511, 514, 524, 583, 644, 645, 648, 778, 913, 923, 924, 927, 954, 965, 970, 987, 988, 1006
 Weber, Eugen 202, 252, 942
 Wesley, John 269, 270, 327, 371, 373, 471, 529, 858
 Wesley'cilik 294, 312, 313, 358, 528
 Wessel, Horst 493
 Whichcote, Benjamin 275, 945
 Wilde, Oscar 473, 476
 William, Ockham'lı 88, 114, 118, 338, 350, 909
 Winnicott, D. W. 728
 Winock, Michel 569
 Wittgenstein, Ludwig 18, 643, 653, 674, 915, 934, 988
 Wolfe, John 609, 610, 612, 969, 971, 973, 983
 Woolf, Virginia 477, 478, 558
 Wordsworth, William 300, 359, 407, 417, 421, 422, 456, 468, 469, 473, 475, 476, 480, 713, 780, 838, 890, 904, 959, 1011
 Wuthnow, Robert 601, 625, 974, 980, 981, 982
 Wycliffe, John 88
 Yahudi 48, 182, 329, 330, 533, 536, 619, 675, 714, 805, 833, 868-870, 881, 902, 907
 Yahudi Soykırımı 872
 Yakup 454
 yapıbozum 24, 25, 602, 655, 656, 661, 664, 990
 yapılar 27, 38, 60, 63, 65, 115, 133, 134, 182, 184, 198, 229, 231, 285, 442, 463, 508, 513, 523, 541, 577, 617, 627, 646, 653, 656, 661, 662, 676, 678, 690, 697, 791, 892, 940
 yardımseverlik 260, 294, 295, 297, 298, 302, 303, 305, 308, 310, 314, 318-320, 324, 800, 818, 821, 962
 yeni takvim 63, 486, 519, 720
 yoga pratiği 720
 yüksek din 81, 104, 180, 181, 185, 718, 772, 805, 809, 818
 yüksek zamanlar 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 116, 117, 172, 173, 180, 233, 234, 248, 249, 250, 315, 322, 356, 357, 388, 405, 441, 525, 535, 540, 634, 838, 839, 840, 843, 847, 848, 938
Yüzüklerin Efendisi 872
 zapt edilme 44, 178
 Zinzendorf, Nicholas Ludwig von 373
 Zizek, Slavoj 989

Kitabın odak noktası, kamusal kurumlarda dinin rolü ve dini inançların hayatımızda ne kadar yer kapladığı değil, tüm bunlardaki değişimi mümkün kılan koşullar.
(Jonathan Derbyshire, *Philosopher's Magazine*)

Bu Charles Taylor'ın gerçekten büyük önem taşıyan, çığır açan bir kitabı, çünkü burada, tüm sekülerizm tartışmasını yeni bir kalıba dökmeyi başarıyor. Yaşadığım süre içerisinde yazılmış en önemli kitaplardan biri.
(Robert N. Bellah)

Tanrı'ya, hatta belirli bir dine inanmamanın neredeyse imkânsız olduğu zamanlardan, dini inanışların "bireysel tercih" olarak görüldüğü ve akılcılaştırılmak zorunda hissedildiği günümüze nasıl geldik?

2007'de yayımlandığı günden bu yana dünya çapında büyük ses getirmiş ve Templeton ödülünü kazanmış olan *Seküler Çağ*'da Charles Taylor, beş yüzyıla yayılmış sekülerleşme sürecini anlamak için modern bilimin doğuşuyla kaybedilen şeylere değil, bu bilimi mümkün kılan "toplumsal tahayyüldeki" değişimlere bakmamız gerektiğini söylüyor.

Taylor Batı kültür tarihinin bu uzun kesitini olağanüstü bir incelikle yansıtırken, bir yandan da günümüz koşullarında, aşkın bir varlıkla bağlantılı bir hayatın olanakları üzerine felsefi bir tartışmaya girişiyor.

Charles Taylor (d.1931), 20. yüzyılın en önemli düşünürleri arasında sayılan Kanadalı filozof siyaset kuramı, düşünceler tarihi ve sosyal bilimler felsefesi alanlarındaki katkılarıyla tanınır. 2008 yılında, beşeri bilimler ve felsefe kategorisinde, Japonların Nobeli olarak bilinen Kyoto ödülüyle onurlandırıldı. Önde gelen diğer eserleri: *Sources of Self: The Making of Modern Identity* (Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu, 1989), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Çokkültürcülük: Tanınma Politikaları, 2005).



KDV dahil fiyatı
42 TL